

## ARNULF CAMPS

1925 in Eindhoven, Holland, geboren. 1943 Eintritt in den Franziskanerorden. 1950 Priesterweihe. 1957 Promotion zum Doktor der Theologie in Freiburg i. Ue. 1957–1961 Professor am Regionalseminar von Westpakistan in Karachi. 1961–1963 Missionssekretär der niederländischen Franziskaner mit Sitz in Weert, Holland. Seit 1963 Professor für Missiologie an der Katholischen Universität Nimwegen. 1965–1979 Konsultor des Sekretariats für die Nichtchristen im Vatikan. 1976–1980 Präsident der Internationalen Vereinigung für missiologische Studien. Seit 1979 Mitglied des Leitungsgremiums der Weltkonferenz für Religion und Frie-

den. Seit 1981 Präsident des Interuniversitären Instituts für Missiologie und Ökumenik in den Niederlanden. Regelmäßige Studienreisen in Ländern der Dritten Welt. Veröffentlichungen: *Sie Bibliografia Missionaria*, Rom 1956 ff.; außerdem: *Jerome Xavier S.J. and the Muslims of the Mogul Empire. Controversial Works and Missionary Activities* (Schönbeck-Beckenried 1957); *In Christus verbunden met de godsdiensten der wereld* (Utrecht/Nimwegen<sup>2</sup> 1964); *Christendom en godsdiensten der wereld* (Baarn 1976); *De Weg, de Paden en de Wegen* (Baarn 1977); *Geen doodlopende weg* (Baarn 1978); *Christenen in continentaal China vandaag: Inzicht en uitzicht* (Den Bosch 1981). Anschrift: Ringlaan 214 A, NL-6602 EH Wijchen, Niederlande.

Jan van Bragt

## Neuer Dialog mit dem Buddhismus in Japan

### *Einleitung*

Statt über den Stand des Dialogs in Japan zu berichten, wollen diese Darlegungen versuchen, ihn zu situieren und in einer Reihe von Nebenbemerkungen seinen Sinn zu ergründen. Das Wort «neu» in meinem Titel ist von mir so gedacht, daß es diesen Aufsatz mit dem allgemeinen Thema «Neue religiöse Bewegungen» verbinden soll. Da dies als recht billiger Trick erscheinen könnte, möchte ich vorerst erklären, wie ich diese Beziehungen sehe.

Es ist wohl kaum ein allzu verallgemeinerndes Urteil, wenn man sagt, daß die neuen religiösen Bewegungen, die sich im Westen rasch ausbreiten, aber auf östliche Traditionen zurückgehen, bloß die vereinzelt Symptome einer tieferen Erschütterung sind, welche die ganze heutige Kultur und Religion betrifft und damit zusammenhängt, daß in unserem «globalen Dorf» bisher geschlossene und autarke Welten zum ersten Mal zusammengebracht werden und aufeinander übergreifen. Von hierher gesehen ist der Dialog zwischen Buddhisten und Christen – der tatsächlich neu ist – offenbar ein weiteres Phänomen eben dieses unterirdischen Umbruchs. Damit, daß man die beiden zusammenbringt, könnte man somit eine tiefere Einsicht in beide gewinnen.

Dazu scheinen uns einige Bemerkungen angebracht:

1. Wir sollten nicht vergessen, daß der jetzigen vielseitigen Begegnung von Kulturen eine Periode einseitigen Übergreifens einer expansionistischen westlichen Kultur auf alle anderen vorausging. Deshalb weist für nichtwestliche Kulturen die heutige Situation nicht den gleichen Neuheitscharakter auf, sondern wird diese mehr als das Zurückfließen einer Flut erfahren: Umschlag einer Periode des Ansturms der westlichen Zivilisation in sein Gegenteil, die siegreiche Selbstbehauptung der eigenen Kulturwerte. In direkter Anwendung auf unser Thema ist zu sagen, daß neuere religiöse Bewegungen, die durch den Einfluß einer anderen Kultur aufgebracht wurden, für die übrige Welt nicht so neu sind. Asien und Afrika haben schon seit langem die Geburt neuer Religionen erlebt, die stark vom Christentum beeinflusst und durch das Bedürfnis angeregt worden sind, in einer Periode des Wandels unter der Einwirkung einer fremden Kultur sich Sinn zu verschaffen. Und für den Dialog bedeutet das zuweilen, daß der Gesprächspartner, der immer noch ein Ressentiment über den «Kulturimperialismus» des Westens empfindet, das neue Verlangen nach Dialog auf christlicher Seite als lediglich eine Änderung der Strategie oder als ein Anzeichen von Schwäche auffaßt, deshalb sich in seinem neuerworbenen Überlegenheitsgefühl abschließt und eine intransigente Haltung annimmt. Doch darf man trotz all dem sagen, daß die jetzige Situation für uns alle das grundlegend Neue aufweist: Zum ersten Mal sind die Voraussetzungen dafür geschaffen worden, daß wir einander als gleichberechtigt erfahren und treffen dürfen.

2. Die neuen religiösen Bewegungen bringen den westlichen Christen etwas Neues heim, das von den christlichen Minderheiten des Ostens schon seit langem und viel intensiver verspürt wurde: das Bewußtsein, daß es außer dem Christentum noch weitere große Religionen gibt, also die Realität des religiösen Pluralismus und der (zumindest geographischen) Partikularität des Christentums. Insoweit sie wirklich zu diesem Bewußtsein im Christentum beitragen und damit zur Einbeziehung der Gesamtkirche in das Gespräch mit anderen Religionen, sind diese Bewegungen als ein Segen anzusehen. In diesem Zusammenhang ist es vielleicht wichtig, zu bemerken, daß in Japan, sobald einmal die anfängliche Besorgnis, die Identität werde bedroht, vorüber war, die Existenz von Christengemeinden in ihrer Mitte vielen Buddhisten eher willkommen war, da damit die Möglichkeit zu gegenseitiger Bereicherung gegeben ist. In dieser Richtung vertraute mir Keiji Nishitani, ein japanischer Philosoph mit streng buddhistischen Anschauungen, einmal an, er sähe es gerne, wenn die christlichen Kirchen in Japan stärker zunähmen und sich somit stärker der Evangelisation widmen könnten.

3. Dies führt uns zu der Frage, ob die Idee eines «christlichen Dialogs mit den neuen religiösen Bewegungen» überhaupt richtig ist. Die Antwort lautet selbstverständlich ja, doch meines Erachtens unter einer wichtigen Bedingung, die ich vorläufig wie folgt formulieren möchte: Im Dialog mit ihnen sollten die neuen religiösen Bewegungen nicht als in sich abgeschlossen angesehen werden, sondern stets in eins mit ihrem östlichen Kulturhintergrund. Wie wichtig das Gespräch mit diesen Bewegungen an und für sich auch sein mag, so ist doch zu sagen, daß es sein eigentliches Objekt erst im umfassenderen Dialog mit ihrem kulturellen Mutterschoß, der *philosophia perennis* des Hinduismus oder des Buddhismus findet. Ich entsinne mich hier der recht unwirschen Reaktion des gleichen Keiji Nishitani auf das Buch «Turning East» von Harvey Cox: «Er untersucht ja bloß wilde Schößlinge der Religion des Ostens und hat kein Auge für das Eigentliche.» In der Tat liegen Gründe dafür vor, daß Sprösslinge einer Religion in einem anderen Kulturmilieu nicht als voll repräsentativ für ihre betreffenden Traditionen angesehen werden können. Sie haben die Tendenz, entweder ganz «rein» zu sein: abgeschnittene Blumen, die nichts mehr vom Schlamm an

sich haben, aus dem sie erwachsen, oder dann Hybriden: Produkte einer hastigen Anpassung an die neue Umwelt. Dieses Prinzip in seiner allgemeinen Geltung ist natürlich *mutatis mutandis* auch auf die jungen Kirchen in nichtwestlichen Milieus anzuwenden.

### I. Die religiöse Situation Japans

Um zu verstehen, was das christliche Gespräch mit dem Buddhismus in Japan bedeutet, müssen wir es vor den Hintergrund der religiösen Situation des Landes stellen. Wir können hier natürlich kein vollständiges Bild dieser Situation zeichnen, müssen jedoch die folgenden Punkte wenigstens streifen.

#### 1. Die Stellung Japans in der buddhistischen Welt

Nach Indien und Tibet ist Japan wohl der dritte fruchtbarste Quellgrund neuer religiöser Bewegungen im Westen. Von deren Namen, die in verschiedenen westlichen Kreisen zu vertrauten Wörtern wurden, weisen einige – wie z. B. Zen und das «Reine Land» – auf herkömmliche buddhistische Schulen hin und andere – wie Sōkagakkai (Nichirenshōshū) und Risshōkōseikai – sind die Benennungen buddhistisch inspirierter «neuer Religionen». All dies läßt uns annehmen, daß der japanische Buddhismus ganz besonders lebendig und kräftig sei und daß Japan in der buddhistischen Welt eine Ausnahmestellung einnehme. Letzteres trifft zu, wenn wir es richtig verstehen: Der japanische Buddhismus, das Endergebnis der Drift des Buddhismus in seiner Mahāyāna-Spielart nach Osten, ist außergewöhnlich nicht sosehr seiner Reinheit und Kraft nach, sondern wegen der einzigartigen Umstände, in denen er sich heute befindet.

Während mehr als tausend Jahren entwickelte sich der japanische Buddhismus in einer «splendid isolation» von Indien, seiner Wiege, und von den mit ihm verschwisterten Bewegungen in den Theravāda-Ländern (Sri Lanka, Burma usw.). In den vier Jahrhunderten vor der heutigen Periode wurde er sogar den Ländern entfremdet, denen er die Übermittlung des Buddhismus verdankt, nämlich China und Korea. Während dieser langen, isolierten Geschichte entwickelte Japan verschiedene Buddhismusformen, die auf die Religiosität der Japaner besonders gut zugeschnitten sind. Doch einige dieser Schulen – namentlich der Zen und das Reine Land – lassen sich als

Weiterentwicklungen von Tendenzen ansehen, die bereits im chinesischen und selbst schon im indischen Buddhismus vorhanden waren. Diese kurze Charakterisierung zeigt wohl hinlänglich: Es kann nicht in Frage kommen, daß der japanische Buddhismus von den anderen buddhistischen Ländern universell als maßgebend anerkannt wird. Doch die besondere weltliche Situation Japans gibt seinem Buddhismus eine einzigartige Stellung. Einzig der japanische Buddhismus ist der Buddhismus eines vollentwickelten, wohlhabenden Landes. Deswegen kann sich kein anderes Land eines ähnlich intensiven, wissenschaftlichen Standes von Buddhismusstudien rühmen, und der japanische Buddhismus wurde zum Hauptfinanzierer buddhistischer Projekte auf der ganzen Welt (Verbreitung buddhistischer «Bibeln», Errichtung von Gedenkheiligtümern an heiligen Stätten Indiens usw.). Noch mehr: Nach der kommunistischen Machtübernahme in China, Vietnam usw. kann der Buddhismus Japans als der einzige «freie» Mahāyāna-Buddhismus auf der Welt bezeichnet werden (Südkorea und Taiwan bilden etwas speziell gelagerte Fälle). Die Tatsache, daß neben Indien (mit Sri Lanka) Japan als das Land dasteht, wo das Gespräch zwischen dem Osten und dem Westen am intensivsten betrieben wird, ist wohl viel diesen gleichen Umständen zu verdanken.

## 2. Die Stellung des Buddhismus in Japan

Japan läßt sich nicht als buddhistisches Land in dem Sinn bezeichnen, wie Irland ein katholisches und Thailand ein buddhistisches Land genannt wird, nämlich in dem Sinn, daß der Buddhismus das entscheidende Element seiner nationalen Identität darstellte. Obwohl er 85 % aller Japaner in seinen Einflußbereich zog, hatte der Buddhismus stets mit der Urreligion Japans, jetzt Schinto genannt, zu koexistieren. Es gelang ihm nie, sich völlig an deren Stelle zu setzen, sondern diese scheint auch heute noch direkter mit der japanischen Identität verbunden zu bleiben. Dazu kommt noch der Umstand, daß der Buddhismus in Japan nicht als Einheit, sondern als ein reiches Mosaik vieler vollständig unabhängiger Sekten in Erscheinung tritt.

Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat Japan überdies eine «Stoßzeit» von Göttern erlebt, will sagen die Geburt vieler neuer Religionen. Unter den vielen Gründen für dieses bemerkenswerte Phänomen läßt sich der oben erwähnte verunsichernde Einfluß der westlichen Zivilisation nicht

übersehen. Während all diese neuen Religionen ihrer Tendenz nach synkretistischer Natur sind und manche von ihnen ihre Hauptinspiration im Buddhismus finden (vgl. oben), verraten alle mehr oder weniger deutlich ihren shintoistischen Ursprung (Tenrikyō, Ōmotokyō, Konkōkyō usw.).

Diese wenigen flüchtigen Andeutungen machen vielleicht die folgenden nüchternen Feststellungen verständlicher:

a. Obwohl das christliche Dialogbestreben in Japan sich hauptsächlich an den Buddhismus wendet, darf es sich nicht auf diesen beschränken, sondern muß es ebenfalls den Shintoismus und die neuen Religionen ins Auge fassen.

b. Die gegenseitigen Beziehungen zwischen diesen vielen Religionen und Sekten bilden ein vielknotiges Netzwerk, das manchmal als ein subtiler Machtkampf erscheint, der durch die vielen Querverbindungen mit wirtschaftlichen und politischen Mächten erst recht verknäuel ist. Herkömmlicherweise (d. h. bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs) wurden diese Beziehungen durch den Staat offiziell geregelt. Seit dem Ende des Pazifikkrieges jedoch entwickelte sich eine Art interreligiöser Dialog, der hauptsächlich als Ersatz für die nun erloschene Regulierungsfunktion des Staates in Gang gehalten zu werden scheint. Es braucht wohl kaum gesagt zu werden, daß der Charakter dieses multireligiösen Dialogs nicht unbedingt sehr religiös ist. Er kommt einem oft als in erster Linie diplomatisch vor und hütet sich vor dem, was ein Mensch des Westens als einen notwendigen Bestandteil jedes Dialogs ansehen wird, nämlich ein Durchbesprechen der bestehenden Unterschiede.

c. Auch die Kirche ist notwendigerweise in diesen Dialog verwickelt und erfreut sich aus Gründen, auf die wir nicht eingehen können, darin sogar einer privilegierten Stellung. Wir dürfen uns jedoch nicht schmeicheln, daß dies schon einen wirklichen Dialog darstellt, wie das Zweite Vatikanum ihn sieht und unsere Zeit ihn verlangt. Andererseits erfordert diese Begegnung der Religionen eine dermaßen gründliche Kenntnis der sich stets verändernden Situation, daß zum Nutzen aller Außenstehenden (römische Instanzen inbegriffen) eine Warnungstafel «Treibsand, Gefahr!» angebracht werden sollte.

## 3. Die Stellung des Christentums in Japan

Nur drei bedeutsame Züge der katholischen Kirche in Japan können und müssen hier erwähnt

werden. Erstens einmal ist sie eine hauchdünne Minderheit (kaum 0,4%, vier von tausend, der Bevölkerung), die von allen Seiten von der verschwommenen Religiosität Japans und mächtigen religiösen Organisationen umgeben ist. Sie bedarf deshalb psychologisch eines starken Identitätsgefühls gegenüber diesen Religionen und sucht nach dieser Identität in «authentischen», leicht erkennbaren Formen. Zweitens hat die katholische Kirche einen starken Halt im Distrikt von Nagasaki, wo das Gefühl lebendig ist, Nachfahren der Kirishitan-Blutzeugen zu sein – der Märtyrer also, die unter starker Komplizenschaft einiger buddhistischer Sekten verfolgt worden waren. Und drittens haben die meisten Kirchenleiter nie das Bedürfnis nach theologischer und pastoraler Weiterbildung verspürt, die sich durch die veränderten Umstände oder tiefgreifende Bewegungen für sie aufdrängen würde. Viele der vom Zweiten Vatikanum geforderten Reformen ändern in unserer missionarischen Situation überhaupt nichts. Ein für die japanische Situation überaus wichtiges Kind – die neue, positive Bewertung der anderen Religionen – schwebt deshalb in Gefahr, mit dem Bade ausgeschüttet zu werden.

Von daher werden zwei Sachverhalte verständlich. Das Gespräch mit anderen Religionen ist in Japan nicht sosehr eine Hinbewegung der Kirche als solche (der Christen ganz allgemein und ihrer Leitung) zu einer neuen Aufgeschlossenheit für diese Religionen, sondern in diesem Stadium zumeist Sache einer kleinen, aktiven Minderheit. Und zweitens hat der Dialog noch keine bemerkenswerte Auswirkung auf den allgemeinen Ablauf der Katechese, der Liturgie, der Paraliturgie und weiterer christlicher Formen. Es macht den Anschein, daß wir in diesem Punkt gegenüber dem, was in Indien geschieht, arg im Rückstand sind.

## II. Der christlich-buddhistische Dialog in Japan

Einige Angaben über den Dialog mit dem Buddhismus in Japan: Wir müssen uns hier auf eine Vogelschau beschränken und den Leser für weitere Angaben auf die Bibliographie verweisen. Ich lasse den oben erwähnten mehr «diplomatischen» Dialog beiseite, der einen gewissen Grad von Zusammenarbeit für unbestreitbare Anliegen (z. B. den Weltfrieden) ermöglicht und zwei international ausgerichtete Organisationen hervorgebracht hat: Die «World Conference of Re-

ligion and Peace» (WCRP) und die «United World Federalists of Japan». Ich möchte mich hier auf Begegnungen von mehr innerlich religiöser Natur konzentrieren.

Auf christlicher Seite wird dieser Dialog zumeist von ein paar wenigen freiberuflich tätigen religiösen Idealisten und von vier Instituten geführt: vom protestantischen NCC Center for the Study of Japanese Religions in Kyoto (das seine jetzige Form 1959 durch Tetsutarō Ariga erhielt und dessen Leiter Masatoshi Doi ist) und von drei katholischen Zentren: vom «Oriens Institute for Religious Research» in Tokio (1959 von Joseph Spae gegründet; Leiter: Raymond Renson), vom «Institute for the Study of Oriental Religions» an der Sophia-Universität in Tokio (1970 von Heinrich Dumoulin gegründet; Leiter: Thomas Immoos) und vom «Nanzan Institute for Religion and Culture» (1975 gegründet; Leiter: Jan van Bragt).

### 1. Begegnung auf der Ebene der Lehre (philosophisch-theologischer Ansatz)

Hier sind u. a. zu erwähnen die «Round Table Conference on Religion» in Kyoto, die vom NCC Zentrum ins Leben gerufen wurde und Christen und Buddhisten verschiedener Schulen vier- bis fünfmal im Jahr zu einer Diskussion gemeinsamer Probleme versammelt; die «Conference on Japanese Religion», eine Vortragswoche mit Podiumsdiskussionen, die vom Institut der Sophia-Universität alljährlich um das Thema «Das Christentum und...» (eine buddhistische Sekte oder andere Religion) organisiert wird, und die «Nanzan Symposia», die alle zwei Jahre fünf christliche und fünf buddhistische Wissenschaftler für drei Tage zu einer gründlichen Erörterung eines religiösen Grundthemas vereint. Auch findet alle zwei Jahre die «Conference on Religion in Modern Society» (CORMOS) statt, wo Fachleute und leitende Mitglieder verschiedener Religionen zusammenkommen, um heutige Probleme von einem multireligiösen Standpunkt aus zu erörtern.

Diese Konferenzen bilden jedoch bloß die Spitze eines Eisbergs. Die oben genannten Institute führen auch auf unauffälliger Weise fortgesetzte Dialoge mit einigen buddhistischen Gruppen und lassen sich auf ein gemeinsames Studium buddhistischer Schriften ein usw. Und auf alle Fälle haben die Konferenzen das Bestreben, die

Teilnehmer an ihre Studien zurückzusenden zu vertiefter Erforschung der anderen Religionen und vielleicht noch mehr zu intensiver theologischer Reflexion über ihre eigenen Traditionen. Hier ist zu bemerken, daß in Japan diese persönliche Suche und Reflexion unserer Ära interreligiöser Konferenzen zeitlich weit vorangeht. Seit der gründlichen Übernahme der westlichen Zivilisation im 19. Jahrhundert ist Japan ja zu einem Land geworden, das sich als Erbe zweier vollständig verschiedener Kulturen fühlt, so daß für die Bürger, die etwas tiefer denken, eine Art Synthese zwischen dem Osten und dem Westen zu einer Lebensnotwendigkeit geworden ist. Dies brachte eine beträchtliche Menge von Literatur hervor, worin die Beziehung zwischen dem Buddhismus und dem Christentum erforscht wird. Sowohl an Tiefe wie an echter Aufgeschlossenheit für das Christentum ragen auf diesem Feld hervor die Werke der sogenannten Kyoto-Philosophieschule, deren Hauptvertreter sind: Kitarō Nishida (1870–1945), Hajime Tanabe (1885–1962); Keiji Nishitani, Yoshinori Takeuchi, Shizuteru Ueda und andere mehr<sup>1</sup>. Ihr Einfluß hat sich auch im Ausland, zumal in Deutschland und den Vereinigten Staaten, zu verbreiten begonnen.

## 2. Begegnung auf der Ebene der Praxis (Ausgehen von der Erfahrung)

Ebenfalls in der Linie der Konferenzen, diesmal aber im Bestreben, einander spirituell zu befruchten, liegt die «Oiso Conference», die seit fünfzehn Jahren Buddhisten (zumeist Zen-Buddhisten) und Christen jedes Jahr versammelt, damit sie ihre religiösen Erfahrungen miteinander austauschen können<sup>2</sup>. Mehr ein einmaliges Ereignis ist das «East-West Spiritual Exchange Program», das im September 1979 34 buddhistischen Mönchen und Nonnen die Gelegenheit gab, in Benediktiner- und Trappistenklöstern in Europa drei Wochen lang am monastischen Leben teilzunehmen<sup>3</sup>. Am bekanntesten ist wohl die christliche Zen-Bewegung, die von Pater Enomiya-Lassalle ins Leben gerufen worden ist. Sie gliedert die Zen-Form der Meditation und oft auch die Kōan-Übung in die christliche Spiritualität ein und veranstaltet in Japan und im Ausland Exerzitien, die im Geist eines Zen-Sesshin gehalten sind. Sie zählt in Japan schät-

zungsweise (es sind keine Statistiken erhältlich) ein paar hundert Anhänger, zumeist katholische Nonnen und Laien. Sie gab den Anstoß zu Zentren christlicher Zen-Spiritualität: das Shinmeikutsu-Zentrum (der Patres Lassalle und Kakichi Kadowaki) in der Nähe von Tokio und die Takamori-Gemeinschaft des Paters Shigeto Oshida in der Präfektur Nagano. Obwohl von den meisten Zen-Leuten nicht als vollwertiger Zen anerkannt, trägt diese Bewegung stark zu der Wertschätzung und Adaptation des kontemplativen Elements des Christentums in der Welt Japans bei.

### *Schlußbemerkung*

Diese allzu knappe Abhandlung über das Gespräch zwischen Buddhisten und Christen in Japan läßt uns mit vielen Fragen zurück: Was ist Ziel und Zweck dieses Dialogs und was setzt er voraus und enthält er? Wie weit verspüren auch die Buddhisten ein Bedürfnis nach Dialog? Wie kann dieser zur Sache der japanischen Kirche werden? Und weitere Fragen mehr.

Auf die Frage: Was ist an diesem Dialog «neu»? möchte ich wie folgt zu antworten wagen: Die Kirche ist jetzt aufgefordert, ihre westliche Proselytenmacherei aufzugeben und ihre Universalität im östlichen Kontext zu verwirklichen. Den Missionaren und Christen in Japan ist die theologische Möglichkeit geboten, ihre geistliche Vergangenheit in die Neuheit der Botschaft Christi einzubringen. Und die neue Bereitschaft der Kirche, den anderen Religionen auf der Basis der Gleichberechtigung zu begegnen, hat im Bild, das sich die anderen vom Christentum machen, bereits zu einem wirklichen Wandel geführt: Aus dem arroganten Gegner ist der stark verbündete Rivale geworden – was für die anderen die Möglichkeit mit sich bringt, etwas vom Christentum zu übernehmen, ohne das Gesicht zu verlieren.

Doch die Begegnung mit dem Buddhismus ist eine Riesenaufgabe, die nicht allein durch die «Außenposten des Christentums im Osten» zu einem guten Ende gebracht werden kann. Sie ist eine dringliche Aufgabe für die Gesamtkirche, zumal für alle ihre Theologen. Hierin kann die Rolle unserer örtlichen Institute lediglich die von Katalysatoren und Brücken für einen beidseitigen Verkehr sein. Möge dies als dringender Aufruf empfunden werden!

<sup>1</sup> Einen guten Einblick in die Denkweise dieser Schule und ihre Beziehung zum Christentum vermittelt H. Waldenfels, *Absolute Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum* (Freiburg i. Br. 1976).

<sup>2</sup> Ein Einzelbericht findet sich in: *A Zen-Christian Pilgrimage. The Fruits of Ten Annual Colloquia in Japan, 1967–1976. The Zen-Christian Colloquium* (Tokio 1981).

<sup>3</sup> Berichte darüber finden sich in *Japan Missionary Bulletin* 34 (1980) 158–177 und in *The Eastern Buddhist* 13 (1980) 141–150.

### Bibliographie

Hingewiesen sei vor allem auf die Werke von Joseph J. Spae; deren neuestes ist: *Buddhist-Christian Empathy* (Oriens Institute for Religious Research, Tokio 1980).

Heinrich Dumoulin, *Christianity meets Buddhism* (Open Court, LaSalle, Illinois 1974) = *Begegnung mit dem Buddhismus* (Freiburg i. Br. 1978).

*Japanese Religions* 10 (1970/4) mit Aufsätzen von Yukio Irie, Jan Swyngedouw, Notto R. Thelle, Jan van Bragt.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

### JAN VAN BRAGT

1928 in Flandern, Belgien, geboren. 1946 Eintritt in die Kongregation der Missionare von Scheut. 1952 Priesterweihe. Danach Fortsetzung des Philosophiestudiums am Löwenener Hoger Instituut voor Wijsbegeerte. Lehrtätigkeit an verschiedenen Seminarier der Scheuter Kongregation. 1961 Promotion zum Doktor der Philosophie und Übersiedlung nach Japan. 1965–1967 Research Fellow an der Universität Kyoto: Studium des Buddhismus und der japanischen Geistesgeschichte. Seit 1976 Direktor des Nanzan-Instituts für Religion und Kultur an der Nanzan-Universität in Nagoya. Hauptveröffentlichungen im Dienste des Dialogs: *Notulae on Emptiness and Dialogue: Japanese Religions* 4 (1966) 50–78; *Nishitani on Japanese Religiosity: Joseph Spae, Japanese Religiosity* (Oriens Institute for Religious Research, Tokio 1970) 271–284; *Interfaith Dialogue in Japan: Japan Missionary Bulletin* 30 (1976) 583–594; *Tangenten an einem vollkommenen Kreis?: Günter Stachel* (Hg.), *Munen Musô. Ungegenständliche Meditation* (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1978) 378–396; *The Interfaith Dialogue and Philosophy: Japanese Religions* 10 (1979) 27–45; *East-West Spiritual Exchange. A Report on a Project: Japan Missionary Bulletin* 34 (1980) 158–177. Anschrift: Nanzan Institute for Religion and Culture, 18 Yamazato-cho, Showa-ku, 466 Nagoya, Japan.

Richard Bergeron

## Zu einer theologischen Interpretation der neuen Religionen

Im Verlauf der letzten zwei Jahrzehnte erlebte die westliche Zivilisation ein Aufblühen zahlreicher religiöser Phänomene, in denen die Merkmale einer neuen, am Rande des traditionellen Christentums stehenden Form von Religiosität erkennbar sind. Diese Phänomene nehmen unter sich äußerst unterschiedliche Gestalten an, von strengster Askese angefangen über alle möglichen Formen von Hexenwahn, Geisterkult, Okkultismus, Parapsychologie, verwestlichem Orientalismus bis hin zu freizügigstem Hedonismus. Wissenschaftsgläubigkeit, Religion und Magie gehen hier eine noch nie dagewesene Verbindung ein. Gehirnwäsche, Ausbeutung und Machtwille laufen neben echter Bekehrung und wahrer geistlicher Erfahrung einher. Es ist schwierig, in diesem noch wenig erforschten und

höchst undurchdringlichen Dschungel das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, das wirklich Neue von bloß wiederauflebendem Alten, die Bezeugung einer neuen Art Religiosität von dem, was lediglich als Syndrom einer Rückbildung des religiösen Bewußtseins bis hinunter in die zweifelhaftesten atavistischen Schichten bezeichnet werden kann. Stehen wir vor einem Erwachen zu Gott, einer Mißgeburt von Religion oder einem Glaubensersatz?

All dies sind Fragen, die das Phänomen der neuen Religionen dem Theologen stellt. Jedes theologische Bedenken dieser Erscheinung hat drei Voraussetzungen: eine gute Kenntnis des Bereichs, eine angemessene Untersuchungsmethode und ein Gespür für die fundamentalen Einsätze.

### I. Die neuen Religionen

Aufgrund eines langen Studiums auf diesem Gebiet können wir sagen, daß sich die neuen Religionen unter zwei große geistliche Familien gruppieren, von denen jede sowohl im doktrinalen und ethischen als auch im mystisch-spirituellen Bereich ihre Eigentümlichkeit besitzt. Diese Familien haben sich gleichlaufend entwickelt; die