

Michael von Brück

## Müssen Wahrheiten sich ausschließen?

### Christlich-buddhistische Begegnung und Annäherung

Der heutige Horizont menschlicher Geschichte ist interkulturell. Die Begegnung der Religionen ist darum eine entscheidende Signatur unserer Epoche. Anders als in den Jahrhunderten zuvor sind die verschiedenen Religionen, Kulturen und Sprachen in ein Netzwerk sozioökonomischer Strukturen verwoben, die nur noch eine gemeinsame Weiterentwicklung menschlicher Zivilisation zulassen. In welchem Maße dabei die Eigenheiten spezifischer religiöser Werte und Verhaltensweisen aufbewahrt oder zurückgedrängt werden, wissen wir noch nicht. Genau dieses Problem ist Anlaß zu Konflikten zwischen den Religionen und Kulturen: Der Mittlere Osten ist nur ein Beispiel dafür. In jedem Falle sollte hier eine Aufgabe für alle Religionen gesehen werden. Gemeinsam müssen sie dafür Sorge tragen, daß die interkulturelle Begegnung in bewußter und sinnerfüllter Weise geschieht. Der interreligiöse Dialog ist deshalb wichtig und eine große Chance, weil in ihm die unvermeidbare Begegnung bewußt vollzogen und reflektiert verantwortet werden kann. Er ermöglicht kreative Integrationen, die sich von wahllosem Synkretismus, der sich weder dem eigenen noch dem fremden geistigen Anspruch unterzogen hat, ebenso unterscheidet wie von der Ignoranz provinziellen Denkens, das die Zeichen der Zeit nicht erkennt. In dieser Situation spielen Buddhismus und Christentum eine wichtige Rolle.

Schon eine nur oberflächliche Bekanntschaft mit dem Buddhismus macht deutlich, wie groß die Unterschiede zum Christentum sind: Jesus ist Erlöser, während der Buddha Lehrer ist, der zwar in höchstem Maße verehrt wird, dem aber Heilsbedeutung nur insofern zukommt, als er den Weg gezeigt hat, den jeder gehen muß, um befreit zu werden. Der Dharma ist keine übernatürlich offenbarte Wahrheit, sondern die wahre Struktur der Wirklichkeit schlechthin, das Gesetz, das durch Einsicht erkennbar wird. Der Samgha gilt als die Gemeinschaft derer, die sich nach Weisung des Buddhas auf den Weg der Verwirklichung des Dharmas gemacht haben, und hier bestehen vielleicht am ehesten Parallelen zur Herausbildung ekklesialer Strukturen im Christentum. Der wichtigste Unterschied ist, daß der Buddhist nicht an einen Schöpfergott glaubt, sondern an die Selbstentstehung aller Phänomene gemäß den karmischen Bedingungen.

Aber es werden auch wichtige strukturelle Parallelen sichtbar: Christentum und Buddhismus sind von Stiftern auf dem Hintergrund und im Gegensatz zu einer bereits etablierten priesterlichen Religion begründet worden. Sie haben eine Geschichte durchlaufen, in der sie sich zu Weltreligionen entwickelten, wobei sie aus ihrem ursprünglichen Stammland vertrieben wurden. Beide haben im Verlauf dieser Geschichte große Wandlungen erfahren, indem sie

Substratkulturen aufnahmen und Sprachen, Symbole, philosophische Anschauungen sowie soziale Muster aus der jeweils neuen Umgebung aufnahmen. Beide haben zahllose Sekten und Denominationen hervorgebracht, wobei die Frage nach Norm und Identität jeweils ähnliche Antworten gefunden hat: die Berufung auf den Gründer, die Schrift, die Vernunft, die Kontinuität der Institution usw. Beide Religionen haben komplexe Weltanschauungen entwickelt und das soziale wie künstlerische Leben ihrer jeweiligen Gebiete geprägt, und beide finden sich heute in der Krise einer säkularen Zivilisation wieder – was für den Buddhismus besonders in bezug auf Japan und das Christentum besonders in bezug auf Europa zutrifft.

#### Geschichtliche Berührungspunkte

Der Sinn des interreligiösen Dialogs besteht vor allem darin, einander vorurteilsfrei zu verstehen und in der Begegnung sowohl die je eigenen Potenzen als auch die Kraft des anderen zu entdecken und zu fördern, damit sich die Religionen so erneuern, daß ihre je alte Botschaft in neuer Weise Antworten auf die gegenwärtigen Probleme des Menschen bieten kann. Keine Religion kann diese Antwort allein geben, weil die Frage von vornherein im interkulturellen Kontext gestellt wird. Daraus ergibt sich für den Buddhismus wie für das Christentum die Frage nach dem eigenen universalen Wahrheitsanspruch. Beide Religionen

lehren eine Wahrheit, die der gesamten Menschheit gilt. Müssen sie einander ausschließen?

Die Begegnung von Buddhismus und Christentum ist kein ganz neues Phänomen. Bereits die Griechen im Gefolge Alexanders des Großen hatten Bekanntschaft mit dem Buddhismus gemacht, und in der Umwelt des frühen Christentums gab es buddhistische Einflüsse. Das Kuriosum, daß der Buddha und der Begriff des Bodhisattva unter dem Namen Barlaam und Josaphat Eingang in den christlichen Heiligenkalender gefunden haben, sei nur als ein Beispiel erwähnt. Im übrigen wissen wir zu wenig darüber, ob und inwieweit bestimmte Strömungen der spätantiken Gnosis von Indien, also auch vom Buddhismus, beeinflusst waren. Intensiv war der Austausch zwischen beiden Religionen im zentralasiatischen Raum des 7. bis 9. Jahrhunderts n. Chr. Dokumente aus Turfan und Dunhuang belegen den Kontakt zwischen nestorianischem Christentum und Mahāyāna-Buddhismus. Übersetzungen in sogdischer und uighurischer Sprache sowie auch im Chinesischen lassen den Versuch erkennen, christliches Kerygma mittels buddhistischer Vorstellungen, vor allem dem Bodhisattva-Ideal, auszusagen, und dies hat sich auch in der bildenden Kunst niedergeschlagen: Man hat Bilder gefunden, auf denen Jesus als Bodhisattva, das heißt als Wesen auf dem Weg zur Erleuchtung bzw. als Erleuchteter, der allen anderen Wesen auf dem Weg der Erleuchtung beisteht, dargestellt wird. Während in China (der ostsyrische Mönch Alopen traf 635 n. Chr. in Xian ein) die Akkulturation des nestorianischen Christentums an buddhistische Geisteswelt offenbar sehr weit ging, hat die vor allem von Syrern, Persern und Sogdern getragene Präsenz der Christen in Zentralasien auf Unterscheidung von Buddhisten und besonders von den Manichäern Wert gelegt. Damit wollte man vermutlich vor allem doketischen Tendenzen in der Christologie entgegen-treten.

Mit dem Wirken der Jesuiten in Japan (Franz Xaver, 1506–1552) und China (Matteo Ricci, 1552–1610) sowie der Kapuziner in Tibet (1707 die erste Missionsstation in Lhasa) nahmen die Kontakte zu. Erst im 19. Jahrhundert ist es aber in Europa, im Zusammenhang mit der Romantik in Deutschland und der Sprachwissenschaft in England, zu einer gründlicheren Kenntnis und Fas-

zination des Buddhismus unter bedeutenden Intellektuellen (Schopenhauer, Nietzsche, K. Seidenstücker und andere) gekommen. Die Gründung der Pali Text Society 1881 in England durch T. W. Rhys Davids, Max Müller und andere ermöglichte die Herausgabe der Originaltexte. Im 20. Jahrhundert ist es zuerst in den USA (1893 erste Zen-Kreise in Chicago), dann in Deutschland (1903 Buddhistischer Missionsverein für Deutschland, von K. Seidenstücker gegründet) und England (1907) zur formellen Etablierung des Buddhismus im Westen gekommen. Besonders in den USA, Kanada, England, Frankreich und Deutschland entstanden zahlreiche buddhistische Gesellschaften und Zentren, die sich in Deutschland mit der Buddhistischen Religionsgemeinschaft in Deutschland (1985) eine Dachorganisation geschaffen haben, die nach der Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts strebt. Man schätzt, daß sich heute etwa 25 000 Menschen in Deutschland zum Buddhismus bekennen; der Einfluß des Buddhismus reicht aber viel weiter – die Faszination seiner weltanschaulichen Geschlossenheit, insbesondere aber seiner Meditationspraxis, wird auch von vielen Christen geteilt.

Der gegenwärtige Dialog von Buddhismus und Christentum spielt sich auf drei Ebenen ab: Spiritualität, theologische Reflektion und praktische soziale Zusammenarbeit. Soll der Dialog gelingen und, wie oben angedeutet, Quelle des Selbstverständnisses und der Erneuerung der Partner in Treue zur und Vertiefung der je eigenen Tradition werden und somit transformative Kräfte entfalten, muß der Dialog auf allen drei Ebenen geübt werden.

### Einheits-Erfahrung durch Zen

Es geht darum, den innersten Kern der Religion zu ergründen. Die Entwicklung des europäischen Christentums hat spätestens seit dem 17. Jahrhundert einen einseitig-rationalen Verlauf genommen, und in der Begegnung mit asiatischer, besonders buddhistischer Spiritualität, entdecken Christen in zunehmendem Maß das eigene verschüttete mystische Erbe wieder. Damit ist nicht gesagt, daß buddhistische Meditation und christliche Mystik identisch wären – zu vielschichtig sind die Phänomene auf beiden Seiten, als daß ein solches ungeschichtliches Urteil möglich wäre. Beide deuten aber in dieselbe Richtung der inneren Erfahrung, der

Selbsttranszendierung und -öffnung für das Unsagbare, das den betreffenden Menschen transformiert und das die Religionen in verschiedenen Symbolen und Bildern ausgedrückt haben. Bereits in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts wurden in den USA die ersten Zen-Gemeinschaften gegründet, während breite Kreise des deutschen Buddhismus erst nach 1945 die transrationale Meditation als Kern des buddhistischen Heilsweges ins Zentrum stellten. Zu Beginn dieses Jahrhunderts war man fasziniert gewesen von der Ethik und Rationalität dieser Religion, die keinen Glauben an Übernatürliches und rational Unbegründbares zu erfordern schien. Während der letzten Jahrzehnte haben aber insbesondere drei Formen buddhistischer Meditation den Westen erreicht und sind zu Übungswegen geworden, die von vielen teils als Alternative zu einem für viele Menschen spirituell blaß gewordenen Christentum erfahren werden, teils aber gerade christliche Vertiefung ermöglichen: das chinesisch-japanische Zen, die burmesische Vipassana-Tradition und die tantrisch-buddhistische Form der Visualisierung, wie sie im tibetischen Buddhismus gepflegt wird. Der deutsche Jesuit Hugo M. Enomiya-Lassalle war der erste und wichtigste Vermittler des Zen für Christen, und die Zahl der ernsthaft Übenden nimmt zu. Es besteht kein Zweifel, daß diese Meditationsform vielen Suchenden das gibt, wonach sie sich sehnen: eine methodisch klare Form des Geistes-trainings, die einen Bereich aufschließt, in dem das wurzelt, was Christen die Erfahrung des Geistes Gottes nennen, wengleich dies gewiß nicht der Weg für jeden ist. Seit den sechziger Jahren stellen Meditierende wie Theologen die Frage, ob man das Zen von seiner buddhistischen Grundlage lösen könne. Lassalle schien diese Frage zunächst zu bejahen, zumal das Zen in Asien als „Überlieferung außerhalb der Überlieferung“, d. h. als direkte Vermittlung der Erleuchtungserfahrung ohne den buddhistischen Kanon und Kult, gilt. Während des Dialogs der letzten Jahre (vor allem in den USA, aber auch durch Austauschprogramme zwischen Benediktinern und Zen-Mönchen in Deutschland) hat sich aber gezeigt, daß die Verbindung von Meditationspraxis und religiöser Anschauung sehr eng ist. Auch das Zen ist in eine Weltanschauung, in eine Psychologie und Soziologie eingebunden, die historisch gewachsen

ist, das heißt Zen kann nicht ohne weiteres von seinem Grund, dem Buddhismus, abgelöst werden.

Andererseits ist offenkundig, daß zahllose Christen durch diese Meditation – und zwar in ihrer strengen und kompromißlos-authentischen buddhistischen Form – nicht nur psychische Erfahrungen machen, sondern tief zu den Wurzeln des eigenen Glaubens vordringen. Allerdings muß man hinzufügen, die Kraft der Meditation ist nicht selten so stark, daß Oberflächliches, bisher nur äußerlich oder intellektuell-formal Geglaubtes bzw. emotional Erhofftes plötzlich lebendig wird. Das christliche Evangelium kann hier als innere Kraft erfahren werden, die die physisch-psychische Gesamtheit des Menschen erneuert, transformiert, ganz – ja heil macht. Dabei erscheint die Welt in einem ganzheitlichen Licht, wo Gott und Welt nicht mehr Gegensätze sind, da in der Zen-Erfahrung die Einheit der Wirklichkeit aufleuchtet. Das sich in der Meditation einende Bewußtsein prägt den Menschen bis in sein tiefstes Wesen: Vollkommene Gewißheit sowie von selbstloser Liebe geprägtes Handeln im Alltag sind die Anzeichen einer echten Erfahrung. Das verändert die traditionellen Glaubenskategorien zweifellos – die Frage ist nur, ob hier das Christliche verlassen wird, oder ob es zum Blühen kommt, und diese Frage kann nur durch authentische Praxis beantwortet werden, die im spirituellen Dialog mit den buddhistischen Partnern geübt und reflektiert wird. Die schon erwähnten Austauschprogramme von deutschen, amerikanischen, japanischen und tibetischen Mönchen und Nonnen haben dazu beigetragen, daß Buddhismus und Christentum einander nicht nur im Kopf, sondern in der Tiefe des Herzens begegnen. Christen, die nach buddhistischen Anweisungen üben, sind selbst ein Erfahrungspotential, das alle bisherigen Kategorien ekklesiologischer Abgrenzung sprengt. Was aber bedeutet dies für die Kirche? Und was bedeutet es für den Buddhismus, wenn seine intimste Praxis der spirituellen Übung und Meditation von Menschen anderer Religionen, die Christen sind und bleiben wollen, vollzogen wird? Berauben hier Christen den Dialogpartner seiner Identität? Oder wird der christliche Glaube verwässert? Kann man in gewissem Sinn Buddhist und Christ zugleich sein, obgleich die philosophisch-theologischen Kategorien verschieden bleiben, die tiefere

meditative Erfahrung aber diesen Gegensatz offensichtlich transzendiert? Kann man die Meditationserfahrung einfach von ihrer (jeweils buddhistischen oder christlichen) Interpretation ablösen, oder prägt nicht die Interpretation auch wiederum die Erfahrung, selbst wenn die Erfahrung Grund für stets neue vertiefte Formulierung der Lehre ist, die letztlich im Schweigen endet, einem Schweigen, das gefüllt ist mit der Seligkeit dessen, der erfahren hat, der ja aber doch eben diese Seligkeit mitteilen will und muß!

## Begegnung mit den Religionen

Die soeben angeschnittenen Fragen sind in ihrer Differenzierung bereits das Resultat einer über Jahrzehnte andauernden Begegnung, aber sie bedürfen offenkundig weiterer theologischer Arbeit. Dabei stellt sich zuerst die hermeneutische Frage: Beide Religionen benutzen Begriffe, z. B. Gott und Nirvāṇa, deren jeweilige Konnotationen noch keineswegs zureichend verstanden sind und daher immer wieder zu Mißverständnissen geführt haben. Die abendländische Buddhismusrezeption hat zeitweise viel eher die Spiegelung der eigenen geistigen Verfassung ausgedrückt, als daß sie den Buddhismus sachgemäß verstanden hätte. So hat man etwa den Buddhismus als atheistisch eingestuft und seine Lehre von der Leere (śūnyatā) als Nihilismus völlig mißverstanden. Der Buddhismus galt als reine Selbsterlösungsreligion, ohne daß man gefragt hätte, was für einen Buddhisten denn mit „selbst“ gemeint sein könnte. Diese und andere Fragen hat der theologische Dialog zwischen beiden Religionen zu klären versucht, und die bisherigen Ergebnisse sind ermutigend. Ich möchte hier nur die Arbeiten Lynn de Silvas in Sri Lanka hervorheben, der in den sechziger und siebziger Jahren das christlich-buddhistische Dialogzentrum in Colombo aufgebaut und geleitet hat. Ferner haben die Bücher H. M. Enomya-Lassalles und H. Dumoulin's an der jesuitischen Sophia-Universität in Tokio sowie Jan van Braghts am Nanzan Institut in Nagoya große Wirkung gehabt. Takizawa, der bei Barth studiert hat, und Seiichi Yagi sind Namen aus dem japanischen Protestantismus.

Wichtiger noch hinsichtlich der Breitenwirkung sind aber die großen buddhistisch-christlichen Dialogkonferenzen, die 1980, 1982 und 1984 in Hawaii, 1987 in Berkeley/USA stattgefunden haben. Hunderte von Gelehrten,

Theologen, Philosophen, Historikern und Praktizierenden aus beiden Religionen haben daran teilgenommen, und die Tatsache allein, daß es heute fast an jeder amerikanischen Universität/College ein Department of Religious Studies gibt, das sich mit buddhistischen Studien befaßt, legt das Gewicht eindeutig auf Amerika. Als Ergebnis dieser Konferenzen bildete sich eine permanente Dialoggruppe um den Theologen John Cobb und den japanischen Zen-Buddhisten Masao Abe, die seitdem regelmäßig zusammenkommt, um theologisch-dialogisch zu arbeiten. Die bedeutendsten christlichen Systematiker in den USA arbeiten in dieser Gruppe mit (John Cobb, Schubert Ogden, David Tracy, Longdon Gilkey, Gordon Kaufman), aus Europa ist Hans Küng vertreten. Nicht nur die phänomenologische und philologische Sachkompetenz wächst auf beiden Seiten (auf der Berkeley-Konferenz 1987 unter dem Thema „Buddhism and Christianity – Towards the Human Future“ waren etwa fünfhundert Wissenschaftler mit Arbeiten aus allen Gebieten des Dialogs vertreten), sondern man wendet sich vor allem den hermeneutischen Fragen des Dialogs zu, die nur im Dialog selbst beantwortet werden können. Um hierbei Kontinuität zu gewährleisten, wurde im Dezember 1987 die Society for Buddhist-Christian Studies gegründet, die eine Zeitschrift herausgibt und die dialogische Arbeit weltweit koordinieren soll. Es bleibt zu hoffen, daß sich die deutsche Theologie in diese Debatte einschalten wird und erste Ansätze (Universitäten in Bonn und Tübingen, Institut für buddhistisch-christlichen Dialog Frankfurt) nicht verkümmern, denn es ist möglich, daß die Begegnung mit den Weltreligionen für die christliche Theologie von ebensolcher Bedeutung wird wie einst die Begegnung mit der griechischen Philosophie in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten. Für die nächste Zukunft dürfte das Schwergewicht auf hermeneutischen Fragen liegen. Gewiß wird man keine Meta-Kategorien entwerfen können, die universale Geltung hätten, sondern man muß im Dialog sprachlich-umkreisend jeweils neu und konkret die Annäherung an die Sprache finden, indem man etwa die Begriffe einander spiegeln läßt, um so die spezifischen Charakteristika hervorzuheben und voneinander zu lernen.

Interessant und hilfreich ist Aloysius Pieris' (Sri Lanka) hermeneutisches Grundmodell: Er unterscheidet zwi-

schen gnostischer und agapeischer Sprache. Beide versteht er als Sprachspiele, die das Ringen um ein angemessenes Verständnis der Beziehung von Gott und Welt ausdrücken können, ohne doch aufeinander zurückführbar zu sein. Dort handle es sich um die Erfahrung der erlösenden Erkenntnis, hier um diejenige der befreienden Liebe. Im Buddhismus werde die Einheit beider Aspekte in der Einheit von *prajñā* (Weisheit) und *karuṇā* (heilende Hinwendung zu allen Wesen) deutlich. Auch das Christentum kenne beide Sprachformen, wie sowohl im neutestamentlichen Schrifttum als auch in der Mystik (etwa bei Teresa von Avila) deutlich werde, später sei diese Einheit aber auseinandergerissen worden, und das Christentum habe sich fast ausschließlich an agapeischer Sprache orientiert. Eine dialogische Soteriologie werde erkennen, daß Begriffspaare wie Unwissenheit – Erkenntnis und Sünde – Gnade keine Gegensätze seien, sondern eben diesen Sprachspielen zugeordnete soteriologische Muster, die einander gegenseitig interpretieren können.

Beide Religionen sind nun aber derart vielfältig in ihrer historischen Entwicklung, daß Kriterien notwendig werden, die der christlichen Theologie z. B. durch die historisch-kritische Methode zugänglich geworden sind. Wenn gleich der Stellenwert des Historischen in Christentum und Buddhismus verschieden beurteilt wird, kann doch die historisch-kritische Methode auch der buddhistischen Exegese Hilfe bieten, was im Dialog zunehmend deutlich wird. Umgekehrt wird der buddhistische Maßstab der transrationalen Erleuchtungserfahrung christliche Theologoumena in ein neues Licht rücken können. Erste Ansätze einer dialogischen Theologie haben sich bereits als fruchtbringend erwiesen. Schließlich geht es nicht nur um historische Richtigkeiten, sondern darum, im gemeinsamen Streben das buddhistische und christliche Erbe für die Sinnfindung und Wertebildung im heutigen Kontext für alle Menschen fruchtbar zu machen.

### Ermutigende Beispiele

Praktische soziale Zusammenarbeit als Aspekt des buddhistisch-christlichen Dialogs ist besonders wichtig, und ich möchte hier nur zwei Beispiele anführen. In Sri Lanka leitet der Jesuit Aloysius Pieris seit 1974 das Dialogzentrum „Tulana“ in Kelaniya, das darum bemüht ist, die Impulse der lateinamerikanischen

Befreiungstheologie für Asien fruchtbar zu machen. Den Kontext für diese Theologie bilden Armut und die asiatischen Religionen. Im Buddhismus steht der Begriff der Befreiung im Mittelpunkt. Befreiung bedeutet für den Buddhisten die Überwindung des Anhaftens oder selbstsüchtigen Begehrens (*taṇhā*), und die soziologische Dimension dieser Lehre ist im *Samgha* zumindest ideal realisiert. Die Übertragung dieses Ideals in die Praxis solidarischen Lebens mit den Armen ist, so Pieris, die Aufgabe einer christlichen Befreiungstheologie in Asien, die dabei an buddhistisch inspirierte Befreiungsbewegungen anknüpfen kann, wie sie sich auf dem Hintergrund vor allem des chiliastisch inspirierten Maitreya-Kultes in der Geschichte Chinas immer wieder Bahn gebrochen haben. Pieris meint, daß durch die soteriologische Gesamtorientierung bloße Begriffsvergleiche zwischen den Religionen überflüssig würden, und auch die Inkulturation in bezug auf Liturgie, Meditationspraktiken und Symbolik werde sekundär, denn man müsse fragen, an welche Kultur angeknüpft werden solle – an die Kultur der Reichen, die das buddhistische oder christliche Ideal nur in Lippenbekenntnissen kenne? Er plädiert für einen religiösen Sozialismus, der sich in der Verbindung der kosmischen Religiosität des Volkes und der metakosmischen Sinngebung im *Samgha* in Basisgemeinschaften verwirklichen könne, die gemäß den befreienden Elementen in Buddhismus und Christentum leben. Dabei sei die Tugend der Demut entscheidend, die in beiden Religionen betont wird. Pieris sieht in der Taufe Jesu durch Johannes den Inbegriff der Demut des Herrn, an dem sich die asiatische Ekklesiologie orientieren solle: Statt zu taufen, müsse sich die Kirche taufen lassen, in die asiatische Geisteswelt „eintauchen“ und durch die damit ermöglichte gemeinsame Transformation von Buddhisten und Christen Zeugnis vom Reich Gottes geben. Bekehrung sei ein Akt, dem sich alle Beteiligten im Dialog in der Solidarität mit den Armen stets neu zu unterziehen hätten.

Weder der Buddhismus noch das Christentum werden sich auf diese Kategorien reduzieren lassen, und das Thema der inneren Transformation des Menschen ist wohl trotz dieses Ansatzes nicht erledigt – der oben erwähnte spirituelle Dialog wird mit diesen Anliegen Hand in Hand gehen müssen, damit beide zum Ziel kommen können. Pieris

hat jedenfalls unter kritischen Buddhisten viele Freunde, nicht nur in Sri Lanka, sondern etwa auch in Thailand, wo Sulak Sivaraksa, inspiriert vom buddhistischen Ideal der Liebe und Hinwendung zu allen Wesen wie von Gandhis sozio-ökonomischen Ideen, Entwicklungszentren koordiniert, die in ganz Südostasien arbeiten. Die von Amerika und England ausgehende Bewegung „Engaged Buddhism“ nimmt diese Impulse auf, engagiert sich gemeinsam mit Christen in Fragen der Abrüstung und einer gerechteren Weltwirtschaftsordnung und versucht, auf die mächtigen buddhistischen Institutionen in den asiatischen Ländern entsprechend einzuwirken.

Als zweites Beispiel möchte ich den Dalai Lama nennen, der als geistliches und exiliertes politisches Oberhaupt des tibetischen Volkes für eine praktische Zusammenarbeit aller Religionen trotz der unüberbrückbaren Unterschiede in Theologie und Philosophie plädiert. Er betont, daß die Begegnung mit dem Christentum für den Buddhismus wichtig ist, insofern Buddhisten die Ausübung ihres Glaubens in der modernen Industriegesellschaft von christlichen Brüdern und Schwestern lernen könnten. Die praktische Nächstenliebe im Christentum sei für Buddhisten bewundernswürdig, und der diesbezügliche Dialog solle sich in konkreten Programmen entfalten, durch die Menschen aus beiden Religionen im Dienst an der modernen Gesellschaft gemeinsam Gelegenheit hätten, ihre Ideale unter der Inspiration und mit Hilfe des anderen in die Praxis umzusetzen.

Der buddhistisch-christliche Dialog ist zu einem Katalysator für die Begegnung der Weltreligionen überhaupt geworden. Gleichzeitig hat er dazu geführt, daß innerhalb des Buddhismus ein Austausch zwischen den verschiedenen Schulrichtungen in Gang gekommen ist, den es bisher nicht gegeben hat. Auch für die Selbstreflexion der christlichen systematischen Theologie hat der Dialog Früchte getragen, und es sei diesbezüglich nur auf die amerikanische Prozeß-Theologie verwiesen. Die interreligiöse Ökumene hat also unmittelbare und stimulierende Auswirkungen für die intrareligiöse Ökumene. Alles wird jetzt darauf ankommen, daß der Dialog in Redlichkeit und Treue zum jeweiligen eigenen geistigen Erbe von beiden Partnern mit Genauigkeit weitergeführt wird.