

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 26 (1970)
Heft: 5

Artikel: Begegnung mit buddhistischem Denken in Japan
Autor: Buri, Fritz
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878763>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Begegnung mit buddhistischem Denken in Japan

Wenn ich im folgenden – unter Absehen von einer Schilderung der verschiedenen Gesprächssituationen und unter Weglassung von Zitaten – in Kürze die wichtigsten Punkte zusammenfasse, die sich mir aus meiner Begegnung mit dem buddhistischen Denken während meines neunmonatigen *Japanaufenthaltes* ergeben haben, so möchte ich dabei so vorgehen, daß ich zuerst herausstelle, was sich mir an diesem Denken als typisch und bedeutsam gezeigt hat, sodann in bezug auf die einzelnen Momente einige kritische Einwände erhebe, um zum Schluß positive Vorschläge zu formulieren, wie ich sie etwa in den betreffenden Auseinandersetzungen – mit unterschiedlichem Erfolg – zu vertreten pflegte und wie sie mir für eine Weiterführung des Gesprächs mit dem heutigen Buddhismus wesentlich erscheinen.

Zur Charakterisierung dieses Berichtes und zur Rechtfertigung des darin befolgten Vorgehens sind aber einige *persönliche und grundsätzliche Bemerkungen* notwendig.

Zunächst habe ich auf zwei Einschränkungen aufmerksam zu machen, die mit meiner – innerhalb dieser Grenzen – sehr intensiven Kontaktnahme mit buddhistischer Philosophie verbunden waren.

Die erste, nicht zu übersehende Einschränkung war unfreiwilliger Art und bestand darin, daß ich in meiner Lektüre wie in meinen Unterhaltungen ausschließlich auf Übersetzungen angewiesen war. So beschränkt sich z. B. meine Kenntnis des großen philosophischen Werkes des Begründers der modernen japanischen Philosophie Kitaro Nishidas (gest. 1945) auf zwei Bände, von denen der eine seine Erstlingsschrift «A Study of Good» aus dem Jahre 1911 und der andere drei längere Abhandlungen aus späterer Zeit enthält. Für Keiji Nishitani stand mir neben zahlreichen seiner in englischer Sprache erschienenen Aufsätzen eine Übersetzung seines religionsphilosophischen Hauptwerkes «What is Religion?» in Manuskriptform zur Verfügung. Wie von ihm so fand ich auch von anderen namhaften japanischen Philosophen wertvolle Beiträge in «Philosophical Studies of Japan», «The Eastern Buddhist», «Japanese Religions» und andern Sammelwerken und Zeitschriften¹.

¹ Als besonders aufschlußreich seien daraus nur erwähnt die scharfsinnige Studie von Shin-ichi Hisamatsu «The Characteristics of Oriental Nothingness» in Philosophical Studies of Japan (1960) sowie der Aufsatz Nishitanis «Der Buddhismus und das Christentum» in Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (1960), der einen interessanten Beitrag aus buddhistischer Sicht zur Entmythologisierungsdebatte darstellt.

Eine willkommene Ergänzung dieser aus sprachlichen Gründen sehr beschränkten Einsicht in die zugehörige Literatur ergab sich aus zahlreichen mündlichen Unterhaltungen, die ich mit Philosophieprofessoren privat und im Anschluß an Vorlesungen zu führen Gelegenheit hatte, so in Tokio außer mit den Mitgliedern der Karl Jaspers-Gesellschaft insbesondere mit Koshiro Tamaki, Hajime Nakamura und Perugi Jshizu sowie in Kyoto mit Keiji Nishitani, Yoshimori Takeuchi, Masao Abe und K. Tsushimura, aber auch mit christlichen Kennern des Buddhismus wie Maurus Heinrichs, Heinrich Dumoulin und Joseph Spae. Dazu kamen noch besonders eindruckliche Gespräche mit vier Zen-Meistern in Tokio, Heirinji und Kamakura.

Neben dieser erzwungenen Begrenztheit meiner Kenntnis der philosophischen Lage der Gegenwart ist aber noch eine freiwillige Einschränkung zu erwähnen, die ich mir nicht nur der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit wegen auferlegte, sondern die mit meinem besonderen Interesse zusammenhängt, mit dem ich mich in dieses mir bis dahin unbekannte Gebiet begab. Als ein Theologe, der seine «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens» mit Hilfe der Begriffe und Methoden der Philosophie *Karl Jaspers'* entwickelt und der in seinem Denken ganz allgemein auch mit den übrigen Erscheinungen vertraut ist, die heute unter dem Namen Existenzphilosophie zusammengefaßt zu werden pflegen, war und bin ich in meinem Interesse an der modernen buddhistischen Philosophie vor allem durch drei Fragen bestimmt, von denen ich mich denn auch in meinem Studium dieser Philosophie leiten ließ:

Erstens wollte ich in Erfahrung bringen, ob es im buddhistischen Denken ein Verständnis gibt für ein unbedingt verantwortliches Personsein, das ich als eine nichtobjektivierbare Größe im Rahmen des Subjekt-Objekt-Schemas begrifflich-gegenständlichen Denkens im Sinne von Jaspers' Philosophie des Umgreifenden vertrete.

Zweitens ging es mir darum, zu prüfen, ob im Buddhismus ein Zugang zu finden sei für eine auf jener unter Punkt eins ins Auge gefaßten Grundlage und in Parallele zu einer Buddhologie entwickelte Christologie als Aussage über die Möglichkeit einer Sinnerfüllung des menschlichen Daseins.

Drittens ergab sich mir von da aus ein Interesse an der buddhistischen Ethik als dem Bereich, in dem sich das Wesen einer Lehre in ihren praktischen Auswirkungen ausweist und beurteilen läßt.

Ich bekenne also, daß ich nicht unvoreingenommen an die philosophische Erscheinung des Buddhismus herantrat, sondern mit bestimmten Gesichtspunkten, die mich an ihm interessierten und von denen ich mich bei meinem Lesen und Zuhören leiten ließ. Wenn ich darüber bei meinen geistigen und leibhaftigen Gesprächspartnern auch nur in wenigen Fällen auf ein wirkliches Verstehen gestoßen bin, so stellte ich doch – auch in gegensätzlichen Stellungnahmen – fest, daß es sich hier um Fragestellungen und Probleme handelt, die dem Buddhismus nicht unbekannt sind, und das nicht nur, weil er sich heute in seiner Philosophie westlicher Denkformen bedient und sich mit ihren Inhalten auseinandersetzt, sondern weil ihn diese Fragen und Anliegen von seinem Ursprung her beschäftigen und er mit ihnen auf seine Weise fertig zu werden versucht.

Das *Subjekt-Objekt*-Schema des begrifflich-gegenständlichen Denkens begegnet einem ständig in den erkenntnistheoretischen Erörterungen heutiger japanischer Philosophie, und zwar nicht nur seit sie sich damit in der neuzeitlichen Philosophie des Abendlandes konfrontiert sieht, sondern weil sie seit dem Aufkommen der Madhyamika-Logik auf dem eigenen Boden es auf die Überwindung jenes Schemas abgesehen hat, insofern der Buddhismus in seinem Wesen auf eine Auslöschung des an den Dingen haftenden Subjekts aus ist. Das Ringen mit dem Subjekt-Objekt-Problem ist nichts anderes als die epistemologische Form des urbuddhistischen Trachtens nach dem wahren Selbst. Wenn die heutige buddhistische Philosophie in Verfolgung dieses Ziels und als Weise seiner Verwirklichung – unter Berufung auf eine lange Tradition und eine hochentwickelte Versenkungspraxis – den Begriff des Nichts und der Leere in Anschlag bringt, darin das Heil erblickt und es mit Buddha in Verbindung bringt, so steht dieser Weg und seine Vollendung ebenso in Parallele wie in Gegensatz zu der Jaspers'schen Nichtobjektivierbarkeit des Umgreifenden und seiner Seinsweisen – des Ichs, des Du, des Seins, der Transzendenz –, aber auch des von mir in diesem Rahmen vertretenen Christusglaubens als des Selbstverständnisses christlicher Existenz. Dementsprechend stehen sich in abendländischer und buddhistischer Ethik Pflicht- und Naturethik, christliche Liebe und buddhistisches Erbarmen gegenüber, und wird darin der je verschieden aufgefaßte «große Tod» in verschiedener Weise wirksam.

Heutiger Buddhismus ist – gerade auch um seiner gegenteiligen Antworten willen – mit diesen Problemstellungen eines existentialistischen Christentums vertrauter als viele Vertreter des christlichen Glaubens in der von buddhistischem Denken so nachhaltig bestimmten Geistes- und Religionswelt des Fernen Ostens. Aber wenn die Theologie, die bis dahin auf diesem Felde die Mission leitete, sich darüber Rechenschaft gäbe, wo, wie und weshalb sie gewirkt hat, und wo, inwiefern und warum ihr eine Wirkung versagt blieb, so würde sie vielleicht auf die skizzierte aktuelle Gesprächslage mit buddhistischem Denken eintreten und von den angedeuteten Gesichtspunkten Gebrauch machen. Um dieser Hoffnung willen wollen wir die Situation, wie sie sich uns heute in der buddhistischen Philosophie Japans zeigt, unter den angegebenen Gesichtspunkten etwas genauer ins Auge fassen.

1. *Drei Wesenszüge buddhistischen Denkens*

Das buddhistische Denken stellt in seiner langen Geschichte wie in der ganzen Breite seiner Erscheinung in der Gegenwart eine sehr mannigfaltige Größe dar – durchaus vergleichbar der Entwicklung, die das Christentum im Verlauf der abendländischen Geschichte durchgemacht hat. Aber wie in der neuzeitlichen westlichen Philosophie sich gewisse Grundprobleme feststellen lassen, so auch in dem unter dem Einfluß des Buddhismus stehenden östlichen Denken – insbesondere in der Ausgestaltung, die es in der heutigen japanischen Philosophie gefunden hat, wobei sich diese für die heutige Situation typischen Problemstellungen und Lösungsversuche bis in die geschichtlichen Ursprünge dieses Denkens in der Lehre Buddhas zurückverfolgen lassen. Ich greife im folgenden drei solcher Wesenszüge buddhistischen Denkens heraus, und zwar in der Form, in der sie mir bei meinen japanischen Gesprächspartnern in der Literatur wie in der Diskussion immer wieder begegnet sind – und dies keineswegs bloß auf meine Fragen hin, sondern durchaus in ihren eigenen Darlegungen und Begründungen ihres Standpunktes.

Die erste Eigentümlichkeit bezieht sich auf das uns im Westen seit Descartes beschäftigende Subjekt-Objekt-Schema des begrifflich-gegenständlichen Denkens, das ebenso zum Wesen der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie gehört, wie es von deren Gegnern in einem sogenannten ungegenständlichen Denken in verschiedenen Formen zu überwinden versucht wird. Zum mindesten seit Nishida ist sich die japanische Philosophie dieser für alle Erkenntnistheorie grundlegenden Problematik bewußt und bringt sie nicht nur in den Kategorien des westlichen Denkens zum Ausdruck, sondern versucht auch, auf verschiedenen Wegen des westlichen Denkens über diesen Gegensatz hinauszukommen und zu einem Innewerden von Wirklichkeit jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt zu gelangen.

Programmatisch für dieses für das moderne japanische Denken typische Bestreben, wie es vor allem in der Kyoto-Schule in Erscheinung getreten ist, sind die ersten Sätze, mit denen Nishida seine «Study of Good» einleitet, in denen er eine «pure experience» fordert, in der vor dem Aufbrechen einer Unterscheidung von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt, d. h. ohne Da-

zwischentreten der menschlichen Subjektivität, die Dinge sich in ihrem wahren Wesen von sich aus zeigen und zur Erfahrung bringen sollen. Was er hier in der Weise von Bergsons Intuitionismus in mehr psychologischer Weise vertritt, das versuchte er später in seiner «*Logic of topics*» in Form einer Ontologie verschiedener «Felder» der Wirklichkeit durchzuführen.

In ähnlicher Weise wendet sich Nishitani gegen die Bewußtseinsphilosophie, indem er ihr nicht nur zum Vorwurf macht, daß sie ein vom Innen unabhängiges Außen zu einem vom Subjekt abhängigen Vorgestellten mache, sondern auch, daß ihre Auswirkung in der modernen Technik notwendig den westlichen Nihilismus zur Folge habe, in dessen existentialistischer Form sich ein verzweifelter Ich trotzig zu behaupten versuche. In Parallele zum späteren Heidegger will er diesen Subjektivismus überwinden durch ein Leerwerden in einem «absoluten Nihilismus» einer totalen «emptiness», die den Bereich darstellen soll, in dem «die Dinge» nicht mehr in ihrer vom Subjekt bedingten Dinghaftigkeit, sondern in ihrem «home-ground», in ihrer wahren «suchness» erscheinen sollen.

Es liegt auf der Hand, daß die Aussagen dieses Denkens – insofern hier noch von Denken die Rede sein kann – nicht so sehr in der Form logischer Begrifflichkeit erfolgen – oder dann nur in einer dialektischen Aufhebung logischer Begrifflichkeit in der Nachfolge Nagarjunas –, sondern daß die Sprache der Mystik, der schockierende logische Widerspruch eines Zen-Koans oder die Poesie eines Haiku-Verses die sachgemäße Aussageweise darstellen. «Wenn du den Bambus kennenlernen willst, so gehe in die Seinsweise des Bambus ein» (Basho).

Die buddhistischen Denker von Nishida bis Nishitani, insbesondere auch Daisetz Teitaro Suzuki unterlassen es aber auch nicht, ständig darauf hinzuweisen, daß die suchness der «Dinge» in der emptiness nicht auf dem Wege des diskursiven Denkens zu erreichen ist, sondern eine bestimmte Art der Meditation und Disziplin voraussetzt und nur als «Erleuchtung» in der jahrelangen Praxis des «Zazen» zuteil werden kann, in der «Körper und Verstand wegfallen», um einer neuen Freiheit im Umgang mit den Dingen Platz zu machen.

Mit diesem Höhe- und Wendepunkt des buddhistischen Erkenntnisweges als Weg zur Erlösung sind aber zugleich die beiden anderen Momente berührt, die für dieses ganze Denken nicht weniger

wesentlich sind als seine erkenntnismäßige Grundlage: seine Metaphysik und seine Ethik.

Von Metaphysik im traditionell westlichen Sinne als Aussage über die Transzendenz, über den Grund des Seins, das Sein des Seienden und seine Formationen kann hier freilich nicht mehr die Rede sein. In der Leere als dem «wahren Abgrund des Nichts» verschwindet nicht nur das Ich und sein Erkennen, sondern auch das Sein in seinem An-sich-sein und in seiner Unterscheidbarkeit vom Seienden. Sowenig als das Auge, das alles sieht, sich selber sehen kann, und das Feuer, das brennt, sich selber brennt, ist zwischen Wasser und Welle zu unterscheiden – um einige der von den Buddhisten in diesem Zusammenhang verwendeten Bilder anzuführen.

Es handelt sich für sie hier jedoch nicht bloß um Bilder, sondern der Erkennende sagt von seinem Erkennen, daß es Nichterkenntnis und eben darum Erkenntnis sei, und er weiß sich im Unterschieden-sein von «Städten, Dörfern, Flüssen und Seen, Sonne und Mond, Wolken und Regen, Palästen und Dingen» zugleich eins mit ihnen, wie die Welle Wasser ist und Wasser die Form von Wellen annehmen kann. Man nennt das «Identität des Gegensätzlichen» und beschreibt es als umfassendes Aufeinanderbezogensein, als ein gegenseitiges Sich-Spiegeln des einen im andern, alles in jedem und jedes in allem. Trotz – oder gerade wegen der Nähe eines pantheistischen Monismus will man aber um des Ichs und der Dinge willen weder von Monismus noch Pantheismus etwas wissen, sondern lehnt beide ab und erblickt adäquatere Modelle für das Gemeinte in Leibnizens Monadologie oder in Heideggers «Geviert» von «Himmel und Erde, Sterblichen und Göttlichen». In der Verneinung alles begrifflich Eindeutigen in der «absoluten Leere» sind eben wie bei Gott alle Dinge möglich. In diesem Zusammenhang ist interessant, zu verfolgen, wie Nishitani gelegentlich zu einem existentialen Verständnis der Allgegenwart und Allmacht Gottes in der christlichen Dogmatik zu gelangen versucht. Nishida dagegen in seinem Alter, aber auch Suzuki und Hajime Nakamura berufen sich auf die Spekulation der Kegon-Philosophie, einer der ältesten Formen des in Japan über Korea aus China eingeführten Buddhismus.

Mit welchen Mitteln jedoch diese Unterscheidungen in der Nichtunterschiedenheit in der absoluten Leerheit immer durchgeführt werden, so beruft man sich dafür auf Buddha, insofern ihm – ob schon er dahingehende Fragen ausdrücklich abgewiesen hat – die

Einsicht in diese Zusammenhänge in der Erleuchtung seiner Meditation aufgegangen sein soll, aber auch auf die ewige Buddhaschaft, die diesen Sachverhalt verkörpert und an der man als einer im Wesen des Menschen angelegten Wirklichkeit durch Erleuchtung Anteil gewinnt, indem man selber Buddha wird. Im Feld der Leere, im Wesensgrund des Ichs und der Dinge ist dieses Buddhawerden aber nicht bloß ein Vorgang im Menschen, sondern ein kosmisches Geschehen; denn darin ist das Zentrum des Menschen im Zentrum jedes Dinges und umgekehrt, und hier ereignet sich durch das Nichthaften an den Dingen, weder am Außen noch am Innen, die Befreiung vom Weltgesetz des Karma und der darin beschlossenen Wiedergeburt.

Damit befinden wir uns bei dem dritten Punkt: der für den Buddhismus sich aus dieser Leerheitsmetaphysik der Erleuchtung ergebenden Ethik. Es liegt auf der Hand, daß die Non-attachment-Theorie und ihre Verwirklichung durch die Widerspruchslogik und in der Meditation zur Befreiung des wahren Ichs in der Einheit mit allen Dingen ethische Folgen haben muß. Wie die ihr zugrundeliegende geistige Haltung kann auch deren praktische Konsequenz nur in einer ins Unfaßbare entschwindenden Nichteindeutigkeit bestehen. Denn was kann ein das Ich und die Dinge Sein-lassen, was sie sind, anderes bedeuten als Unverpflichtetheit und Beliebigkeit! Was meine Bestimmung ist, und was ich zu tun habe, läßt sich ja nicht sagen, denn das wäre immer schon ein Erkennenwollen in der Haltung des attachments an das Ich und die Dinge und würde dem Bild vom Wasser- und Welle-sein nicht entsprechen. Darum verwirft Nishitani nachdrücklich die Kantische Pflichtethik als ungenügend und sieht in jenem Erkennenwollen das Wesen der Erbsünde, aus dem alle Sünden hervorgehen. Dieses Grundübel wird ausgemerzt durch den «großen Tod», in dem sich die Vernichtung des Selbst ereignet und aus dem das neue Selbst hervorgeht, das gleichzeitig «ein Herr und ein Diener aller Dinge» ist, d. h. sich selber und die Dinge kommen und sich ereignen läßt, wie sie eben kommen und sich ereignen – jenseits von Gut und Böse – in einem ihrem Wesen entsprechenden universalen «Mitleiden». Im Geschehenlassen des Geschehenden und im Verbundensein in diesem Geschehen, das ein Eingreifen des Menschen nur im negativen Sinne des Aufhebens solcher Eingriffe erlaubt, wird das ethische Verhalten zu einem «unschuldigen Spiel».

Es ist denn auch bezeichnend, daß Nishitani in einem Aufsatz, betitelt: «Die Erweckung des Selbst im Buddhismus», in dem er die sozialetische Bedeutung des Buddhismus gegenüber neuzeitlichen und gegenwärtigen sozialen Bestrebungen und Revolutionen hervorheben will, nur den Umstand namhaft machen kann, daß Buddha Kastenlosen und Frauen den Zugang zu den Orden nicht verwehrt hat. In Nishidas «Study of Good» ist die Welt ohne den Lebensdurst und das darausfolgende Tun des Menschen gut. Das einzige, was der Mensch zu tun hat, ist also die Auslöschung des Lebensdurstes – und das ist urbuddhistische Lehre. Wird dem Umstand Rechnung getragen, daß der Mensch dazu nicht imstande ist und sich dafür auf die «other power» des Gelübdes Shakyamunis berufen darf, wie dies im Sinne des Amidismus vor allem bei Hajime Tanabe, aber auch bei andern der Fall ist – gelegentlich auch bei Nishitani und D.T. Suzuki –, so hat diese Gnadenreligion die gleiche Problematisierung der Ethik zur Folge, wie sie im Christentum durch die Rechtfertigungslehre in Erscheinung tritt.

Wie nicht anders zu erwarten, hat uns das Inbetrachtziehen der ethischen Konsequenzen des buddhistischen Denkens bereits zu dessen Kritik Anlaß gegeben. Dieser Kritik wenden wir uns nun zu, indem wir sie auch auf die beiden an erster Stelle angeführten erkenntnistheoretischen und metaphysischen Aspekte ausdehnen.

2. *Kritische Einwände gegen die buddhistische Lehre*

Bevor wir unsere Bedenken gegenüber den im Vorgehenden dargelegten Grundpositionen heutiger buddhistischer Philosophie zur Sprache bringen, wollen wir zuerst jedoch ausdrücklich hervorheben, was uns an diesem Denken als positiv bedeutungsvoll erscheint und was bei aller in seiner Durchführung auftretenden Fragwürdigkeit nicht ungewürdigt bleiben soll, zumal es für westliches Denken und insbesondere christliche Theologie nicht ohne weiteres selbstverständlich ist und deshalb darin zu deren Schaden oft fehlt.

Bei aller Problematik der Logik und der Berufung auf besondere psychische Zustände der buddhistischen Erkenntnislehre ist daran doch anzuerkennen, daß hier dem Problem der Subjekt-Objekt-Bezogenheit im erkennenden Bewußtsein nicht ausgewichen, son-

dern größte Aufmerksamkeit geschenkt wird. Die Intensität, in der sich diese Denker mit diesem Problem befassen, und die Mühe, die sie an seine Lösung verwenden, zeigt, daß sie sich seiner Bedeutung bewußt sind, auch wenn sie es in Bedeutungslosigkeit verschwinden lassen möchten. Von einer langen Tradition her mit ihm vertraut, erscheint ihnen das Bemühen in heutiger westlicher Philosophie um ein «ungegenständliches Denken» verwandt, und sie nehmen dessen Anliegen denn auch in ihre Argumentation auf und verstehen sich seiner Methoden geschickt zu bedienen.

Dabei machen sie nicht nur auf die von heutiger angelsächsischer Sprachphilosophie vertretene Verschiedenartigkeit der Funktion der Sprache für verschiedene Bereiche aufmerksam, sondern sie wissen auch um die relativen wie die absoluten Grenzen begrifflich-gegenständlichen Denkens. Von daher rührt ihr Interesse am Nichts und ihr Reden von einem «Abgrund des Nichts», von dem nur noch in Paradoxien gesprochen werden kann. Das hindert sie aber nicht, diese Leere mit Buddha und dem Buddha-werden des Selbst zu verstehen.

Schließlich bleibt diese Erweckung des Selbst für die Buddhisten nicht eine bloße Theorie, sondern wie sie auf Grund einer gewissen Lebenspraxis gewonnen wird, so wirkt sie sich auch in die praktische Lebensgestaltung hinein aus – ganz gleich, wie man diese von seinem Standpunkt aus beurteilen mag. Wie der Buddhismus eine Religion ist, so kennt er auch eine Ethik, wobei beide ein Ganzes bilden und universalen Charakter tragen, indem Erlösung – obschon im einzelnen sich vollziehend – doch zugleich in kosmischen Ausmaßen gesehen wird.

Indes: so wesentlich diese Aspekte und so erstaunlich diese Positionen sind, so tritt doch gerade auf diesen Höhepunkten buddhistischen Denkens auch dessen Fragwürdigkeit in Erscheinung. Das Überraschende für den aus einer westlich-christlichen Tradition Kommenden ist dabei, daß ihm diese Problematik aus gewissen Erscheinungen westlicher Seinsphilosophie und bestimmten Ausformungen christlichen Glaubens, gegen die das buddhistische Denken sich bewußt abgrenzt und die es auf seinem Wege meint überwinden zu können, nur zu bekannt sind. Wie heutiges buddhistisches Operieren mit dem Nichts es mit den gleichen Schwierigkeiten zu tun bekommt, mit denen das Heideggersche Seinsdenken belastet ist, so tauchen auch in seiner Berufung auf

Buddha die nämlichen Probleme auf, die uns aus gewissen christologischen Konstruktionen bekannt sind.

Die buddhistischen Denker wissen um die Grenzen, Kurzschlüssigkeiten, Verführungen und Katastrophen gegenständlich-begrifflichen Erkennens. Weder das Ich noch das Sein des Seienden ist in den Vorstellungen und Kategorien unseres denkenden Bewußtseins zu erfassen. Angesichts dieser Größen tut sich vor diesem ein absolutes Nichts auf. Im «großen Zweifel» als dem «großen Tod» verschwinden Subjekt und Objekt. Aber wo ist «das Feld», der Bereich des «großen Zweifels» und des «großen Todes»? Wer zweifelt im «großen Zweifel», und woran wird im «großen Zweifel» gezweifelt, wenn es darin weder ein Subjekt noch ein Objekt gibt? Ist die «große Masse des Zweifels», zu dem der Mensch im «großen Tod» wird, nun nicht mehr der Mensch, sondern das Sein oder das Nichts? Zweifelt und stirbt nun die Welt oder der Abgrund des Nichts, in dem das Bewußtsein völlig zum Erlöschen kommt? Aber wie könnte noch von Zweifel, Tod und Nichts die Rede sein, wenn kein Bewußtsein mehr vorhanden wäre, in dem ein Subjekt eine Aussage über etwas macht? Auch ein Reden in Widersprüchen, wie es zum Innewerden des Nichts gehört, geschieht noch in der Gegenständlichkeit meinenden Bewußtseins. Erlöscht das Bewußtsein, so ist überhaupt kein Denken und Reden, kein Innewerden und Mitteilen mehr möglich, sondern es bleibt nur Schweigen – Tod. Aber der buddhistische Denker lebt ja und macht Aussagen. Er ist offenbar nicht im Nichts, sondern erfährt sich – allen gegenteiligen Aussagen zum Trotz – diesen gegenüber in einem Erleben seiner Situation und als ein Gegenstand seines Denkens und Redens. Ein ungegenständliches Denken und Reden ist nicht nur begrifflich ein Widerspruch in sich selber, sondern im Versuch seines Vollzugs eine Unmöglichkeit. Weder das Sein noch das Nichts denkt und spricht in den Seins- und Emptiness-Philosophen, sondern je diese selber – allerdings verworren und sich mißverstehend, mißverständlich oder gar unverständlich.

Aber – mag eingewendet werden – es handelt sich hier nicht um das gewöhnliche Ich und die Dinge unserer Vorstellungswelt, sondern um jenes eigentliche Ich, das sich selber nicht zuschauen kann, und um das Geheimnis der Dinge, das alles Vorstellen transzendiert und sich jedem Zugriff unseres gegenständlichen Erkennens entzieht. Es handelt sich um das «Buddha-Sein», die Erleuchtung, das

Nirwana, um den Bereich der «absoluten Leere», in der das Ich und alle Dinge in ihrer Eigentlichkeit zu Hause sind, nicht von uns vorgestellt, sondern in ihrer «Gesammeltheit», mitten in der Welt frei von der Welt – in einem Zustand des «Haben-als-hätte-man-nicht», wie es unter Berufung auf Paulus der christliche Glaube für das «Sein in Christus» in Anspruch nimmt – das «erleuchtete», «erweckte» Ich, dem nach dem Durchgang durch den «großen Tod» oder dem «Sterben mit Christus» die ganze Welt in einem neuen Licht erscheint – nicht in dem Licht der natürlichen Vernunft, dem *lumen naturale*, sondern «im Licht der Dinge selbst» – im Licht der Auferstehungswelt, wie die Christen sagen.

Allein gerade hier zeigt sich nun – abgesehen davon, daß Christen und Buddhisten, obschon beide dies bestreiten, in begrifflicher (allerdings verworrener) Gegenständlichkeit reden – der fundamentale Unterschied zwischen Buddha- und Christusgläubigen, buddhistischen und christlichen Denkern. Während die ersteren das Buddha-werden mit emptiness und damit mit der darin allein möglichen Gemeinsamkeit der Zentren des Ichs und aller Dinge, also mit einer überall und in allen Dingen zu machenden Erfahrung gleichsetzen, sprechen die Christen hier von einer besonderen Offenbarung in Christus, die als solche von der Offenbarung Gottes außerhalb des Christusgeschehens verschieden ist. Die Welt ist für sie – sowenig als des Buddha – des Gottes voll, sondern – wenigstens nach dem Neuen Testament – tritt Christus auf, um der bestehenden Schöpfung ein Ende zu bereiten und eine zweite vollendete Schöpfung der Gottesherrschaft zu inaugurieren. Obschon auch der Buddhismus um ein besonderes, mit Buddha verbundenes Erleuchtungs- und Erlösungsgeschehen weiß, und die Christenheit ihrerseits in den trinitarischen und christologischen Spekulationen den Christus in Verbindung mit Gott bringt, so haben wir es hier doch mit dem grundsätzlichen Unterschied einer letztlich monistischen und einer wesentlich dualistischen Metaphysik zu tun. Das zeigt sich auch gerade bei einem Vergleich der Trinitätslehre mit den buddhistischen Spekulationen über die drei verschiedenen Buddha-Naturen.

Von den betreffenden erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus sind an sich beide Arten von Metaphysik – die dualistische wie die monistische – vertretbar. Für ein kritisches, d. h. den Grenzen seiner Begrifflichkeit Rechnung tragendes Denken dürfte die bud-

buddhistische nur insoweit annehmbarer sein, als sie diesen Grenzen des begrifflich-gegenständlichen Denkens in ihrer emptiness entschiedener Rechnung trägt als das auf Objektivität Anspruch erhebende christliche Glaubensdenken. Aber diesen Vorzug macht sie wiederum zunichte, indem sie darin zu einem Kollaps des Denkens führt, indem in ihr gerade von den Grenzen des Bewußtseins nicht mehr die Rede sein kann. Ein ausgelöschtes Bewußtsein kann kein kritisches Bewußtsein sein, und deshalb erweist sich das buddhistische Denken, auch gerade wenn es als angeblich erleuchtetes in die Welt der Alltäglichkeit zurückkehrt, als höchst unkritisch, indem seinen Anweisungen zufolge letztlich alles nur sein zu lassen ist, wie es ist, weil es so gut ist.

So hat denn der Kollaps des Denkens in der emptiness – der sogenannte Durchbruch – auch einen Kollaps der Ethik zur Folge bzw. wirkt sich jener in einem solchen aus. Einem – entgegen des von ihm geforderten non-attachments – letztlich nur an seiner Befreiung vom Leiden, d. h. seiner happiness interessierten Ich kann im Auslöschen des Bewußtseins und des Lebensdurstes wohl Erlösung zuteil werden – aber diese kann grundsätzlich nur egoistischer Natur sein. In der Lehre von Shakyamunis Gelübde, nicht ins Nirwana eingehen zu wollen, bis «alle fühlenden Wesen» erlöst, d. h. zur wahren Einsicht gebracht seien, und in der Lebensauffassung der Bodhisattvas wird dieser inkonsequenten Selbstzentriertheit freilich auch entgegengetreten, indem das Ich des andern, ja das Leiden und Sehnen aller Wesen in das eigene Erlösungsstreben einbezogen werden.

Im Mahayana-Buddhismus, zu dem der japanische gehört, hat man versucht, diesen Widerspruch aufzuheben und die Teilnahme am Schicksal der andern Geschöpfe zu begründen durch die monadologische Spekulation von dem Sich-spiegeln aller in allen und dem Zentrum des Selbst, das keinen Umfang kennt, weil es überall und jederzeit Zentrum, oder Wasser und Welle zugleich ist. Darin gründet das buddhistische Mitleiden, das von tätiger, sich opfernder und um Besserung auch der materiellen Daseinsbedingungen sich mühender Liebe im christlichen Sinne dadurch verschieden ist, daß hier im Grunde kein Subjekt mehr da ist, das einen andern zum Objekt seiner Liebe machen kann, aber auch kein anderer, der Objekt solcher Liebe werden könnte. Sich gegenseitig in seinem Sosein spiegeln und bemitleiden im Bestreben, diese Spiegelung

schließlich als letzten Rest eines Self-attachments auslöschen zu lassen, ist etwas Grundanderes als das, wozu sich der Christ in der Nachfolge seines Herrn verpflichtet weiß und was Kant in seinem Personbegriff zum Ausdruck gebracht hat.

Dabei sei nicht verschwiegen, daß auch das von diesem buddhistischen Mitleidsgefühl grundverschiedene christliche Liebesgebot Probleme in sich birgt, wie dies z. B. Martin Buber aufgedeckt hat. Aber wie Buddha der Erlösung nicht dienliche metaphysische Fragen mit dem Beispiel von dem durch einen vergifteten Pfeil Verwundeten, der nicht lange nach der Herkunft des Pfeils fragt, sondern ihn herausreißt, abgewiesen haben soll, so könnte man mit noch mehr Recht darauf hinweisen, daß ein Hilfsbedürftiger – er sei denn ein Psychopath – nicht zuerst nach den Motiven fragt, die seinen Helfer bewegen, sondern einfach froh ist, daß ihm Hilfe zuteil wird.

Heutige buddhistische Denker erwecken gelegentlich den Anschein, als ob sie über der Hintergründigkeit ihrer ethischen Überlegungen nicht zu dieser natürlichen Sicht der Dinge zu gelangen vermögen. Sie scheinen sich mit tiefem und innigem Mitleiden begnügen zu können, weil dies allein der Haltung des «Weisen» entspricht, der von der «interrelational existence» (Hajime Nakamura) oder von der «circumsessional interpenetration» (Keiji Nishitani) aller Wesen und Dinge erleuchtet ist.

Diese «Weisheit» aber ist ebenso Grund wie Produkt des buddhistischen Mitleidens als eines geschichtslosen Versinkens in die Leere. Von daher rührt denn auch der Mangel eines Erfassens des Wesens der Geschichte als einer ständig über sich hinausweisenden Krise aller menschlichen Sinnverwirklichungen, wie sie in der christlichen Eschatologie Gestalt gewinnt.

Fassen wir zum Schluß in Kürze zusammen, was sich für uns aus dieser Kritik heutigen buddhistischen Denkens ergibt und was wir ihm deshalb aus unserem – zugegebenermaßen westlich und christlich geprägten – Denken positiv und – wie wir hoffen – weiterführend entgegenzuhalten haben.

3. *Die Gegenposition westlich-christlichen Denkens*

Der zur Verfügung stehende Raum erlaubt es uns nicht, diese unsere Gegenposition nach ihren drei wesentlichen Gesichtspunkten

hin im einzelnen auszuführen und zu begründen. Wir müssen uns mit einigen Hinweisen begnügen, die aber auf Grund des Vorausgehenden verständlich sein sollten, indem sie sich nicht nur aus der dargestellten Sachlage ergeben, sondern auch eine Erhellung und mögliche Lösung der darin zutage getretenen Schwierigkeiten bilden. Weil wir darin positiv auf Anliegen und Ausführungen der buddhistischen Gesprächspartner eintreten, hoffen wir, daß es sich darin nicht bloß um Gegenpositionen handelt, sondern um die Weiterführung des begonnenen Gesprächs, so daß es nicht bei einer Auseinandersetzung bleibt, sondern zu einem «Zusammen-Sitzen» kommt.

Was zunächst die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen betrifft, so möchten wir die Buddhisten daran erinnern, daß wir, wenn wir zusammen nachdenken, reden und auch schweigen, dies, jedenfalls wenn wir uns – uns selber und einander – verständlich machen wollen, nicht anders als bei klarem Bewußtsein und in möglichst eindeutigem begrifflichen Bezeichnen des von uns Gemeinten tun können. Damit befinden wir uns unausweichlich im Subjekt-Objekt-Schema des begrifflich-gegenständlichen Denkens. Darum wissen auch unsere buddhistischen Denker, denn wenn sie zu uns reden, oder wenn wir ihre Schriften lesen, so tun weder sie noch wir dies unter Auslöschung unseres Bewußtseins, wollen wir einander etwas mitteilen und das Mitgeteilte nach Möglichkeit so verstehen, wie es gemeint ist. Dazu aber sind nicht nur Vorstellungen, sondern auch Begriffe unerläßlich. Noch wenn jemand dies bestreiten sollte, bedient er sich dazu der logischen Begrifflichkeit, und zwar nicht nur in Form ihrer dialektischen Auflösung, sondern mit der Absicht eindeutiger Definierung seiner Auffassung. Aber es wird auch niemand leugnen, daß er selber es ist, der hier denkt und redet oder schweigt, versteht, nicht versteht oder falsch versteht – so sehr er darin von seiner Tradition und Umwelt bestimmt sein mag. Weder die Sprache noch das Sein spricht oder denkt, und auch das Verstummen oder Nichtverstehen ist unsere, des Menschen Sache.

Wenn die Buddhisten – wie wir hoffen – soweit mit uns einig sind, so können aber auch wir mit ihnen insofern weitergehen, als wir nicht nur relative, sondern auch absolute Grenzen dieser Art des begrifflich-gegenständlichen Erkennens anerkennen, und zwar gerade in bezug auf diejenigen Größen, auf die sie in diesem Zusammenhang hinweisen: in bezug auf das Ich und die Welt, den Andern

und den Grund aller Dinge. Beim Versuch, sich dieser Größen zu bemächtigen, tut sich für das objektivierende Denken tatsächlich ein Nichts auf, sogar ein «Abgrund des Nichts», weil in diesem Falle der Begriff des Nichts nicht zureicht, da eine definierte Grenze des Denkens bereits in das Denken einbezogen, vergegenständlicht – und damit nicht mehr eine Grenze der denkenden Erfassbarkeit wäre. Im Unterschied zu den stets relativ bleibenden und deshalb auch immer weiter hinausschiebbaren Grenzen des Bereichs alles Wißbaren öffnet sich vor uns der Abgrund des Nichts, wenn wir uns selbst und das Du des Andern vergegenständlichen wollen und nach dem Sein des Seienden fragen. Der Reflexion über das Wesen des Selbst, das diese Reflexion anstellt und das Geheimnis des Seins zu ergründen sucht, löst sich das Ich auf und entzieht sich jeder Grund.

Zugegeben: Descartes scheint nicht um diesen Abgrund des Denkens gewußt zu haben – sonst hätte er nicht meinen können, die Wirklichkeit des Ichs im zweifelnden Denken begrifflich zu erfassen. Aber Kant hat um die Brüchigkeit dieses Rationalismus gewußt, und in seiner Nachfolge auch Karl Jaspers – aber nicht in der panisch-chaotischen Angst, in die sich Pascal und Kierkegaard oder der Heidegger von «Sein und Zeit» durch dieses Innwerden der Grenzsituationen menschlicher Existenz haben versetzen lassen, wie dies denn auch bei Nishitani der Fall ist, sondern in der Helle des Bewußtseins, in der man um die Unaussagbarkeit des Unaussagbaren in seinem Darüber-Aussagemachen weiß. Nicht in der emptiness eines Angsterlebnisses oder eines abnormen psychischen Zustandes, nicht in einer «Nacht, in der alle Kühe schwarz sind», sondern in der Helle des klaren Bewußtseins und mit den Mitteln begrifflich eindeutigen Bezeichnens der gemeinten Wirklichkeit werden wir auf dem Hintergrund jenes sich dem Begreifen öffnenden Nichts unseres Ichs als des Ortes und des Aktes unseres für unser Erkennen verantwortlichen Personseins inne. Dieses Personsein ist keine gegenständliche Vorhandenheit, sondern mit unserem gegenständlich-begrifflichen Denken weisen wir auf das hin, was sich zugleich nicht anders als mit den Begriffen und Methoden dieses Denkens je verwirklichen läßt: verantwortliches Personsein, das weder «etwas» im Sinne eines Gegenstandes noch «nichts» ist, sondern sich ereignet, wo ich mich als zu verantwortlichem Sein bestimmt übernehme und um das Verfehlen meiner Eigentlichkeit weiß, wo ich dies nicht tue.

Es ist hier nicht der Ort, auszuführen und zu rechtfertigen, warum wir unter Berufung auf das Neue Testament und die christliche Lehrtradition dieses Ereignis des Eigentlichwerdens menschlichen Personseins auf dem Hintergrunde des Nichts und des Verfehlenkönnens dieser Bestimmung als das Christusereignis bezeichnen. Auf alle Fälle aber dürfte klar sein, daß dieses Selbstverständnis verantwortlichen Personseins sich radikal unterscheidet von dem, was buddhistisches Denken in seiner Tradition mit Buddha und Buddha-werden meint – es sei denn, es entschlöße sich dazu, seine emptiness im Sinne des «Umgreifenden von Bewußtsein überhaupt» zu verstehen und darin zugleich die Möglichkeit zu sehen, in diesem Rahmen zur Eigentlichkeit menschlicher Existenz zu gelangen.

Wohl gibt es auch im Christentum die Erscheinung der Mystik und die Lehre von der zum Heil nicht genügenden Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte, was gewissen Vorstadien buddhistischer emptiness entsprechen würde. So ist christliche Theologie gewohnt, neben einer besonderen Offenbarung Gottes in Christus auch von einer natürlichen Theologie zu reden. Aber in der Bibel selber ist von einer Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte nur im Zusammenhang mit dem besonderen Heilshandeln Gottes an seinen Volke die Rede. Außerhalb dieser Heilsoffenbarung Gottes gibt es für sie nur die Chaosmächte des Nichtigen, nicht von Gott Gewollten, für deren Vorhandensein sie keine Erklärung besitzt, die aber von Gottes Messias überwunden werden wird und an deren Überwindung die in Christus Erwählten teilhaben.

Von da aus gesehen, wäre schriftgemäß nur eine *Theologia naturalis negativa* und eine ausgesprochen christologische Theologie als deren positives Komplement. Der Slogan vom «Tode Gottes» kann eine original christliche Theologie nicht schrecken, weil es für sie außerhalb des als verantwortliches Personsein verstandenen Seins des Gläubigen überhaupt keine Aussagemöglichkeit über Gott gibt, vielmehr nur eine «Theologie» des Nichts, christlichen Atheismus. Die Wirklichkeit des göttlichen Erlösers dagegen ereignet sich im Vollzug des Selbstverständnisses verantwortlichen Personseins, d. h. im Glauben. Die Aussagen der christlichen Theologie über Person und Werk des Erlösers sind nichts anderes als die Aussagen eigentlichen Selbstverständnisses in den ihnen im Rahmen dieser Tradition angemessenen mythologischen Formen.

So bedeutsam eine Tradition für ihre jeweiligen Interpretations-

formen ist, so beruht deren Gültigkeit doch nicht auf einer bestimmten Terminologie, sondern darauf, daß darin die Wirklichkeit eines bestimmten Selbstverständnisses menschlicher Existenz zu ihrem verstehbaren und sachgemäßen Ausdruck gelangt. Insofern ist das im christlichen Glauben gemeinte Heil nicht an dessen geheiligte und dogmatisierte Terminologie, also auch nicht an den Christusnamen gebunden. Christus ist für uns «die Wahrheit», insofern dieser Name sich als wirksames Symbol für ein bestimmtes Heilsverständnis eignet.

Insofern wäre also auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das Christussymbol in anderen Überlieferungsbereichen durch diesen entnommene andere Symbole, also z. B. in durch buddhistisches Denken geprägter Umgebung durch den Namen Buddhas ersetzt werden könnte. Aber wenn die historischen Träger dieser Titel und vor allem die Geschichte, die beide in der Folge gehabt haben, in mancher Beziehung auch überraschende Gemeinsamkeiten aufweisen, so kann hier nun doch der grundlegende Unterschied, in den in diesen Namen und ihrer Geschichte verkörperten menschlichen Selbstverständnissen nicht übersehen werden, die eine auswechselbare Verwendung beider Symbole nicht ratsam erscheinen lassen. Nicht bloß Namen von Religionsstiftern und von ihren Gläubigen verehrten ewigen Wesen stehen hier gegeneinander, sondern gegensätzliche, miteinander nicht zu vereinbarende, einander gegenseitig ausschließende Selbstverständnisse menschlicher Existenz: Es stehen sich gegenüber ein Selbstverständnis des Berufenseins zu einem unbedingten Verantwortlichsein in Gemeinschaft und ein Selbstverständnis, für das solches Personsein nur ein Ausfluß des Lebensdurstes und des Haftens am Ich und den Dingen darstellt und deshalb in der Auslöschung des Selbst in der emptiness zu überwinden ist, um mit allen Dingen wie Welle und Wasser zugleich zu werden.

Auf diesen fundamentalen Gegensatz bin ich in der buddhistischen Philosophie immer wieder gestoßen, und zwar soweit ich sie in ihre Geschichte zurückverfolgte wie auch in den Diskussionen mit ihren heutigen Vertretern. Indes hat sich gelegentlich in langen Gesprächen, die vom Willen, einander zu verstehen, und von dem Bedürfnis nach Klärung des Geheimnisses der emptiness und der Erleuchtung geleitet waren, gezeigt, daß das Wesen dieser buddhistischen Zentralbegriffe demjenigen eigentlicher Existenz im

Rahmen des Umgreifenden nicht nur fremd ist, sondern daß hier wie dort – obgleich auf verschiedenen Denkwegen – um die Wahrheit menschlichen Selbstverständnisses gerungen wird.

Die Frage nach der Wahrheit seines Selbstverständnisses stellt sich für einen jeden unausweichlich. Muß die Entscheidung, wie er sich verstehen will, auch jeder selber fällen, so können wir einander in der Klärung der Frage, ihrer Voraussetzungen und der Konsequenzen ihrer Beantwortung doch behilflich sein. Wie der Christ sich hier zu prüfen hat, ob ihm diese Frage nach seinem Selbstverständnis überhaupt schon aufgegangen ist, so wird der Buddhist sich fragen müssen, ob es in seinem Denken noch die Möglichkeit eines Selbstverständnisses unbedingt verantwortlichen Personseins gebe.

Wenn wir hier den erkenntnismäßigen und metaphysischen Voraussetzungen auch größere Beachtung geschenkt haben, so sei – um dieses Anliegen eines gegenseitigen Einander-weiter-helfens willen – zum Schluß aber doch noch einmal auf die schon verschiedentlich erwähnten praktischen Konsequenzen für das ethische Verhalten hingewiesen.

Von meinem Denken aus ergibt sich als ethisches Prinzip die Verwirklichung verantwortlichen Personseins – und dies nur in Gemeinschaft, weil wir das, was uns als Bestimmung menschlichen Daseins aufgeht, dem andern nicht vorenthalten dürfen, sondern zu verwirklichen zu helfen haben, und weil wir darin zugleich die Möglichkeit finden, Sühne zu leisten für das, wessen wir uns in dieser Hinsicht schuldig gemacht haben, d. h. Versöhnung zu erfahren. Statt nur den eigenen Lebensdurst auszulöschen und mit denen, die dies nicht vermögen, Mitleid zu haben, könnten wir doch jenem Lebensdurst auch die Richtung auf das Personwerden geben – was dann freilich auch den «Schnitt ins eigene Fleisch» bedeuten würde –, und uns selber zum Personsein berufen verstehen, würde einschließen, auch den Andern im Lichte dieser Bestimmung zu sehen und ihm zu ihrer Erfüllung behilflich zu sein in hingebender Liebe, die dann allerdings noch etwas anderes als bloßes Mitleiden mit seinem Unerlöstsein infolge Unwissenheit wäre.

Angesichts dieser Forderung der Liebe muß sich nun freilich nicht nur der Christ – aber der Christ in besonderem Maße – vom Buddhisten fragen lassen, wie es denn mit der Verwirklichung jener Persongemeinschaft in Liebe in der Christenheit, nicht zu reden in

bezug auf das Verhalten der Christenheit in der Welt in Vergangenheit und Gegenwart, bestellt sei, und ob es darin nicht allzuoft auch schon an bloßem Mitleiden mangle. Es geschieht deshalb nicht aus Selbstgerechtigkeit und Überheblichkeit heraus, sondern aus dem Bewußtsein der Schuld und der gemeinsamen tiefsten Sehnsucht nach einer wirklichen Sinngebung des menschlichen Daseins, wenn meine letzte Frage an den Buddhisten dahin geht, ob wir einander nicht mehr als bloßes Mitleid, nämlich Liebe im Sinne unbedingten Für-einander-verantwortlich-seins schuldig seien – aber auch: ob ihm nicht gerade seine Philosophie den Weg zu einer solchen Einstellung und einem solchen Verhalten, wenn nicht sogar verschließt, so doch wenigstens nicht als verpflichtend nahelegt.

Albert Schweitzers Gedanke der «Brüderschaft der vom Schmerz Gezeichneten», aus dem seine «Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben» hervorgegangen ist, stellt bei aller Problematik, die seiner philosophischen Begründung dieser Ethik anhaftet, doch etwas ganz anderes dar als der allem sozialen Empfinden hohnsprechende Ästhetizismus der Ethik als eines «schuldlosen Spiels», in den bei Nishitani die urbuddhistische Forderung des Non-attachments ausmündet.

Aus meiner Kenntnis des buddhistischen Denkens im heutigen Japan und aus vielen Gesprächen mit dessen Vertretern weiß ich, daß auf jene Frage kein ungeteiltes Ja zu erwarten ist, sondern auch sehr viel Widerspruch. Widerspruch – allerdings anders begründeten – erwarte ich freilich auch aus christlichen Kreisen, denen das hier entwickelte Denken keine Selbstverständlichkeit ist, weil sie es von ihrem Schriftverständnis und ihren Glaubensformen her nicht gewohnt sind. Aber in persönlichen Begegnungen mit Christen und Buddhisten, Gläubigen und Ungläubigen in jenem Lande ist mir doch auch viel Aufgeschlossenheit für die hier dargelegten Gesichtspunkte entgegengebracht worden, und mir selber ist darüber in bezug auf westliches und östliches Denken manches klar geworden, so daß ich zu hoffen wage, daß dieser Bericht über meine Begegnung mit buddhistischem Denken auch andern zu einer Begegnung verhelfen könnte – mit Buddha und mit Christus und darin nicht zuletzt mit seinem wahren Selbst.

Fritz Buri, Basel