

# KRITIK UND BERICHT

## Christliche Buddhismus-Interpretation und die Gottesfrage\*

Von Perry Schmidt-Leukel

Hochwürdigster Herr Bischof, sehr verehrter Herr Präsident, sehr geehrter Herr Dekan, sehr geehrte Herren Professoren, liebe Gäste dieser Feierstunde!

Bitte lassen Sie mich zunächst meine Freude ausdrücken über die Ehre, die Sie meiner Arbeit durch die Verleihung dieses Preises erwiesen haben. Dafür danke ich besonders Ihnen, Herr Bischof, dem hochherzigen Stifter des Preises, und dem Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Fakultät, das diese Wahl getroffen hat. Einen ganz herzlichen Dank darf ich an dieser Stelle aber auch meinem Doktor-Vater, Herrn Professor Döring ausrichten, der mich zu dieser Dissertation ermutigt und in den langen Jahren ihrer Durchführung beharrlich unterstützt hat.

### I.

Der mir verliehene Preis soll nach dem Willen seines Stifters an den inspirierenden Geist *Johann Michael Sailers* (1751–1832) erinnern. So möchte ich zu Beginn meiner Ausführungen eine Brücke schlagen zwischen den weitblickenden Intentionen Sailers und der Kernfrage christlicher Buddhismus-Interpretation.

Wir alle kennen Sailer als einen Pionier der christlichen Ökumene, und vieles von dem, was zu seiner Zeit an Sailers ökumenischen Vorstellungen noch gewagt und unerhört erschien, ist inzwischen zur theologischen Selbstverständlichkeit geworden. Aber heute weitet sich der Radius ökumenischen Denkens über die Grenzen des christlichen Bekenntnisses hinaus und bezieht zunehmend die Weltreligionen, ja die Religionsgeschichte insgesamt mit ein. Das Wort von der »großen Ökumene« macht die Runde, und es verweist nicht nur auf den immens viel größeren Umfang dieser ökumenischen Aufgabe,

---

\* Der nachstehende Text ist die um Anmerkungen erweiterte Fassung eines Vortrags, der zur Verleihung des vom Hochwürdigsten Herrn Weihbischof Dr. Ernst Tewes gestifteten Johann Michael Sailer-Preises am 25. Juni 1992 in der Aula des Herzoglichen Georgianums gehalten wurde. Die Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig Maximilians-Universität München hatten den Preis am 7. Mai 1992 folgender Doktor-Dissertation zuerkannt: Perry Schmidt-Leukel, »Den Löwen brüllen hören« — Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn, München, Wien, Zürich 1992.

sondern auch auf ihre in unserer Zeit wahrhaft »große« Bedeutung.<sup>1</sup> Sailer's ökumenischen Pioniergeist weiterzutragen mag daher heute nicht nur die Vertiefung der nach wie vor gebotenen Arbeit an der sichtbaren Einheit der christlichen Kirche beinhalten. Darüber hinaus bedarf es auch der mutigen Suche nach jener weiteren Einheit, die uns mit allen Menschen verbindet, und die das II. Vatikanische Konzil anvisierte als es die Kirche ein »Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (*Lumen Gentium 1*) nannte.

Doch schon Sailer selbst hatte ebenfalls diese weitere Einheit im Blick, und wie das Konzil sah Sailer klar, daß auch diese Einheit in Gott gegründet sein müsse.<sup>2</sup> Denn die Einheit in Christus war in den Augen Sailer's eine Einheit, die an der Beziehung des Menschen Jesus zum göttlichen Vater partizipiert, die also ihre letzte einigende Mitte im göttlichen Urgrund findet. Die theozentrische Orientierung des Glaubens Jesu, die Sailer die »Religion Christi« nannte, führt somit die christozentrische Orientierung der christlichen Religion weiter und geleitet sie zu jener größeren Einheit, in der sich der Christ mit jedem Menschen verbunden weiß, der die göttliche Wirklichkeit aufrichtig verehrt und in einer lebendigen existentiellen Beziehung zu ihr steht. Und aller gelebte Gottesbezug, alle persönliche und intime Religion, findet nach Sailer's urkatholischem Verständnis notwendig ihren Ausdruck in historisch konkreten Institutionen, in »Religionsanstalten«, wie er es nennt. Religion braucht Formen des Vollzugs, entläßt aus sich den in der Verehrung geborenen Ritus und das dem Geheimnis zugewandte Symbol. Daher muß jede Ausweitung des ökumenischen Anliegens den Blick auf die konkreten Religionen lenken.

Wenn — wie vor allem *Franz Georg Friemel* gezeigt hat<sup>3</sup> — in der Tat Sailer's Überlegungen in diese Richtung weisen, so hat doch Sailer selbst die konkreten Religionen kaum in das Feld seines ohnehin schon umfangreichen theologischen Schaffens einbezogen. Insbesondere konnte er sich noch nicht ernstlich mit dem Buddhismus auseinandersetzen. Denn die erste wissenschaftliche Abhandlung über diese fremde Religion des Ostens erschien im Jahre 1844<sup>4</sup>, also zwölf Jahre nach Sailer's Tod. Das Ringen um die christlich-theologische Interpretation des Buddhismus setzte als eine Folge der westlich-wissenschaftlichen Buddhismusforschung aber erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Zur ökumenischen Diskussion der interreligiösen Beziehungen vgl. die folgenden ausführlichen Darstellungen: P. Schmidt-Leukel, »Den Löwen brüllen hören«, a.a.O. 142–171; ders., Die Suche nach einer Hermeneutik des interreligiösen Dialogs: Phasen der ökumenischen Diskussion, in: *Una Sancta* 43 (1988) 178–188; G. Rosenstein, *Die Stunde des Dialogs. Begegnung der Religionen heute*, Hamburg 1991, 13–105; J. Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*, Gütersloh 1992, 19–112. Das Problem, interreligiöse Beziehungen als *ökumenische* Beziehungen zu begreifen, wird erörtert in: H. Döring, P. Schmidt-Leukel, *Interreligiöser Dialog als ökumenisches Problem*, in: *Catholica* 44 (1990) 221–241.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu vor allem die vorzügliche Darstellung in: F. G. Friemel, *Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession*, Leipzig 1972, bes. 179–202.

<sup>3</sup> Zu der Auffassung, wonach sich die religionstheologische Fragestellung — auch wenn sie von Sailer selbst noch nicht konkret anvisiert war — zwangsläufig aus seinem Verständnis der Ökumene ergibt, vgl. Friemel's Bemerkung in: ebd. 182, Anm. 26.

<sup>4</sup> Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien*, Paris 1844.

<sup>5</sup> Zur Geschichte der westlich-wissenschaftlichen Buddhismusforschung und der mit ihr verbundenen hermeneutischen Probleme vgl.: H. de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'occident*, Paris 1952; G. R. Welbon,

## II.

Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung um die rechte christliche Deutung des Buddhismus steht die Frage nach dem Verhältnis des Buddhismus zur Wirklichkeit Gottes. Und wie nun deutlich sein dürfte, muß diese Frage — auch im Sinne Sailers — als die Kernfrage für eine Ausweitung des ökumenischen Horizonts auf den Buddhismus angesehen werden.

Ein echtes und für die Theologie der Religionen bis in die unmittelbare Gegenwart brennendes Problem ist diese Frage deshalb, weil der Buddhismus keinen Gottesbegriff nach Maßgabe der abrahamitischen, monotheistischen Religionen enthält, weil der Buddhismus also einen Heilsweg lehrt, ohne dabei explizit von Gott zu reden. Dies stellte die ersten christlichen Interpreten des Buddhismus vor ein verwirrendes Puzzle: Sollte man im Buddhismus wirklich so etwas vor sich haben wie eine Religion ohne Gott? Ist dies nicht ein Unding?<sup>6</sup> Die Frage erschien um so bedrängender und irritierender als man gegen Ende des 19. Jahrhunderts den Buddhismus fälschlicherweise für die zahlenmäßig größte Weltreligion hielt.<sup>7</sup> Die Vorstellung, ein großer Teil der Menschheit könne ein religiöses Leben ohne einen konkreten Gottesbezug geführt haben, erschien nicht nur widersinnig, sondern stellte grundsätzliche Annahmen über ein dem Menschen als sein eigentliches Sinnziel eingestiftetes Gottesverhältnis infrage.

Nun sind die buddhistischen Lehren vor allem auf die Praxis des buddhistischen Heilsweges konzentriert, zu der sie konkret anleiten, die sie in ihrer Sinnhaftigkeit begründen und die sie schließlich philosophisch explizieren.<sup>8</sup> Dadurch ist in den buddhi-

---

The Buddhist Nirvāna and its Western Interpreters, Chicago 1968; J. W. de Jong, A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America, in: *The Eastern Buddhist* 7 (1974), Heft 1: 55–106, Heft 2: 49–82; D. Brear, Early Assumptions in Western Buddhist Studies, in: *Religion* 5 (1975), part II, 136–159; J. May, Vom Vergleich zur Verständigung. Die unstete Geschichte der Vergleiche zwischen Buddhismus und Christentum, 1880–1980, in *ZMR* 66 (1982) 58–66; W. Halbfass, *India and Europe. An Essay in Understanding*, New York 1988; A. Pieris, Westliches Christentum und asiatischer Buddhismus: eine theologische Interpretation historischer Begegnungen, in: ders., *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989, 33–72; Th. A. Tweed, »The Seeming Anomaly of Buddhist Negation«: American Encounters with Buddhist Distinctiveness, 1858–1877, in: *Harvard Theological Review* 83 (1990) 65–92.

<sup>6</sup> Die Frage, ob der Buddhismus wegen des Fehlens eines Gottesbegriffs überhaupt als Religion betrachtet werden dürfe, stellt eines der hermeneutischen Leitprobleme der frühen westlichen Buddhismus-Interpretation dar. Bis heute gibt es einige Religionswissenschaftler, die den Buddhismus in diesem Sinne aus dem Feld der Religionen ausschließen (so z. B. G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 1980, 24 und — in theologischer Rezeption dieser Position — W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. I, Göttingen 1988, 157). Man versucht den nicht-religiösen Charakter dann jedoch auf den »ursprünglichen« Buddhismus einzugrenzen mit der hermeneutisch höchst problematischen Konsequenz, die buddhistischen Weiterentwicklungen folglich als im essentiellen Gegensatz zum ursprünglichen Buddhismus stehend zu begreifen. Wie sehr die Frage bis in die aktuellen religionstheologischen Diskussionen hineinreicht verdeutlicht: J. Hick, *An Interpretation of Religion*, London 1989, bes. 3–9.

<sup>7</sup> Vgl. dazu J. May, *Vom Vergleich zur Verständigung*, a.a.O. 58.

<sup>8</sup> Die strenge Orientierung der buddhistischen Lehre an der buddhistischen Praxis — ein Zusammenhang der von der frühen westlichen Interpretation kaum und wenn doch, dann in umgekehrter Richtung wahrgenommen wurde — kann als eine der wesentlichen Erkenntnisse der neueren indologischen bzw. buddhologischen Forschung festgehalten werden. Vgl. dazu beispielsweise (wenn auch mit z. T. recht verschiedenen Einzelinterpretationen): L. Schmithausen, *Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus*, in: *ZMR* 57 (1973) 161–186; M. P. P. Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism, London 1978; D. Schlingloff, *König*

stischen Lehren in besonders starkem Maß eine Verknüpfung mit der existentiellen und spirituellen Erfahrung gegeben. Die Frage nach dem Gottesbezug des Buddhismus muß somit auf zwei Ebenen gestellt werden: auf der Ebene der buddhistischen Lehre und auf der Ebene der mit dieser Lehre verbunden religiösen Praxis bzw. Erfahrung. Dementsprechend lassen sich die bisher vorgebrachten christlichen Interpretationen des Buddhismus vor allem danach unterscheiden, wie sie den Zusammenhang von buddhistischer Lehre und Erfahrung im Hinblick auf das Problem der Abwesenheit des Gottesbegriffs in der buddhistischen Lehre beurteilen.

### III.

Grob gesagt, gibt es hierzu drei unterschiedliche Richtungen. Die erste Richtung deutet das Nichtvorhandensein eines Gottesbegriffs in der Lehre Buddhas als gezielte und bewußte Gottesleugnung und betrachtet den Buddhismus folglich als eine Form des Atheismus.<sup>9</sup> Der Charakter einer Religion sei ihm abzuspüren bzw. lediglich in einzelnen Teilaspekten zuzuerkennen. Vom vermeintlichen Atheismus ausgehend wurden weitere buddhistische Lehren gedeutet: die buddhistische Abwehr der Vorstellung eines substantiellen »Egos« interpretierte man im Sinne einer materialistischen Leugnung der geistigen und personalen Dimension des Menschen, und das buddhistische Nirvāna, in dem das Rad der Wiedergeburten endet, erschien als Ausdruck einer nihilistischen Weltanschauung, die die endgültige Vernichtung des Menschen als sein höchstes Ziel rühme. Unter dieser Voraussetzung glaubte man, die buddhistische Spiritualität als pessimistische Grundhaltung kennzeichnen zu müssen und seine religiöse Praxis als einen Weg lebensüberdrüssiger Selbsterlösung, getragen vom Wunsch der Selbstausslöschung. Diese Praxis müsse letztlich in individuelle und soziale Apathie münden, begleitet von kulturzersetzenden Auswirkungen.

Die soeben skizzierte Auffassung mußte allerdings mit zahlreichen Unstimmigkeiten zurecht kommen. Die überschwenglichen Preisungen des Nirvānas und die klaren Hinweise auf seinen die Welt des Werdens und Vergehens transzendierenden Charakter in

---

Asoka und das Wesen des älteren Buddhismus, in: *Saeculum* 36 (1985) 326–333; T. Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden 1988.

<sup>9</sup> Zu den älteren Vertretern dieser Interpretationsrichtung gehören u. a. J. Barthélemy Saint-Hilaire, J. D'Alwis, E. Haack, R. Falke, E. Hardy, M. Monier-Williams, A. Scott, A. Bertholet, O. Wecker, H. W. Schomerus, F. Weinrich. Davon unterschied sich schon früh eine andere, zunächst jedoch weniger einflußreiche Interpretationsrichtung, die das Fehlen des Gottesbegriffs nicht als atheistisch, sondern i. S. mystischer Religiosität deutete (z. B. J. Mohl, A. Franck, J. B. Obry, R. Otto, F. Heiler, G. Mensching, K. Kennntner). In den konkreten Konsequenzen für das Verständnis des buddhistischen Heilsweges schlug dieser Unterschied jedoch kaum zu Buche, da dieser von beiden Richtungen vornehmlich als Weg einer negativ gemeinten Entpersonalisierung interpretiert wurde. Zu dieser Interpretationsrichtung und ihrer hermeneutischen Problematik vgl. P. Schmidt-Leukel, »Den Löwen brüllen hören«, a. a. O. 13–20, 36–116. Atheistische Autointerpretationen des Buddhismus (z. B. G. Dharmasiri, Nyanaponika, Sh. Hisamatsu) stehen in aller Regel im Kontext einer buddhistischen Gegenapologetik, die sich gewisse Züge der frühen westlichen Buddhismus-Interpretation angeeignet hat und zwar in z. T. nachweislich unmittelbarer Abhängigkeit. Sie unterscheiden sich jedoch von der westlich-christlichen atheistischen Interpretationsrichtung deutlich in den konkreten Konsequenzen, die aus der vermeintlich atheistischen Grundhaltung für das Verständnis des buddhistischen Heilsweges gezogen werden.

den kanonischen Schriften des Buddhismus paßten kaum zu seiner nihilistischen Interpretation. Die Schilderungen des buddhistischen Heiligkeitsideals mit seinen hohen ethischen Implikationen, ausgerichtet an der überwältigenden Persönlichkeit des Buddha selbst<sup>10</sup>, vertrugen sich nicht mit der vermeintlichen Leugnung personaler Werte. Die Reinkarnationsidee war nur schwer mit einem Materialismus zusammenzubringen, und die buddhistische Heilsbotschaft von der Erleuchtung als der Gewinnung höchsten Friedens und völliger Leidfreiheit stand im offenen Gegensatz zur Behauptung einer pessimistischen Grundhaltung. Vor allem aber widersprachen die konkrete Realität des gelebten Buddhismus in den asiatischen Ländern und die kulturellen Blüten, zu denen er dort nach Kräften beigetragen hatte, der Auffassung von seinem lähmenden und kulturzersetzenden Charakter. Auf der Ebene der Lehre deutete man diese Ungereimtheiten größtenteils als Inkonsequenz des Buddhismus, und sah die reale buddhistische Praxis, wo sie nicht den erwarteten negativen Charakter trug, schlichtweg als im Widerspruch zur buddhistischen Lehre stehend an. Doch diese Deutung vermochte auf Dauer nicht zu überzeugen. Einen Wandel leiteten jene Christen ein, die ihre Buddhismus-Interpretation vor allem aus den unmittelbaren Erfahrungen des christlich-buddhistischen Dialogs heraus entwickelten, die über freundschaftliche Beziehungen zu Buddhisten unmittelbaren Einblick in das Selbstverständnis des Buddhismus gewannen.

#### IV.

Zur atheistischen Deutung des Buddhismus war es gekommen, weil man die buddhistischen Lehren unvermittelt mit den Aussagen des Christentums verglich. Und im Gefüge des christlichen Lehrsystems nimmt der Gottesbegriff fraglos die zentrale, alles weitere bestimmende Position ein. Der unmittelbare, beide Systeme parallelisierende Vergleich verleitete dazu, die Abwesenheit eines Gottesbegriffs im Buddhismus als ebenso zentral und systemprägend anzusehen wie sein Vorhandensein im Christentum. Daraus resul-

<sup>10</sup> Die Schilderung Buddhas in den kanonischen Texten rief auch unter einzelnen christlichen Apologeten z. T. hohe Bewunderung hervor (z. B. A. Bertholet), was andere wiederum zu allerlei Verunglimpfungen reizte (z. B. A. Scott, H. W. Schomerus oder in jüngerer Zeit G. Siegmund). Wie sehr die kanonische Schilderung von Leben und Persönlichkeit Buddhas dem Buddhismusbild dieser Interpretationsrichtung widersprach, verdeutlicht eine Bemerkung von A. Schweitzer, wonach Buddha sich im Widerspruch zu seiner eigenen Lehre »zum Handeln in Liebe fortreißen läßt« (A. Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker*, München 1982 [basierend auf der engl. Ausgabe von 1935], 88). Bei dieser Deutung handelt es sich um ein Musterbeispiel dafür, wie Unstimmigkeiten der westlichen Interpretation nicht korrigiert, sondern in den Buddhismus selbst hineinverlegt wurden. Unverhohlenes Lob hingegen hat Romano Guardini der Person des Buddha entgegengebracht, indem er ihn den einzigen nannte, der den Gedanken eingeben könne, ihn in die Nähe Jesu zu rücken (Guardini, *Der Herr*, Freiburg i. Br. 1983, 360). Zu neueren indologischen Versuchen, die Person des Buddha in ihrer Bedeutung für die buddhistische Lehre zu würdigen, vgl. M. Pye, *The Buddha*, London 1979; H.-J. Klimkeit, *Der Buddha. Leben und Lehre*, Stuttgart 1990; V. Zotz, *Buddha* (Rowohlt's Monographien), Reinbek bei Hamburg 1991. Interessante Ansätze, den Vergleich von Gautama Buddha und Jesus Christus theologisch neu aufzugreifen, bieten: R. H. Drummond, *Gautama the Buddha*, Grand Rapids 1974; A. Fernando, *Zu den Quellen des Buddhismus*, Mainz 1987; A. Pieris, *Weisheit und Liebe*, a.a.O. 177–194; E. Meier, *Ist die Freiheit Buddhas nicht die Freiheit Christi?*, in: L. Hagemann, E. Pulsfort (Hg.), *»Ihr alle aber seid Brüder«*, Würzburg, Altenberge 1990, 123–137 und — in narrativ-fiktionaler Form — C. Dunne, *Buddha und Jesus*, München 1990.

tierte der hermeneutische Fehlschluß, diese Abwesenheit des Gottesbegriffs als atheistische Gottesleugnung zu deuten und diese zum Ausgangspunkt der Interpretation aller weiteren buddhistischen Lehren zu machen.

Die im christlich-buddhistischen Dialog entwickelten Buddhismus-Interpretationen setzten dagegen nicht mehr unmittelbar bei einem Systemvergleich christlicher und buddhistischer Lehren an, sondern suchten die buddhistischen Lehren von ihrem Bezug zur buddhistischen Praxis und spirituellen Erfahrung her zu deuten. Pioniere des Dialogs wie *Hugo Enomiya-Lassalle*<sup>11</sup>, *Thomas Merton*<sup>12</sup>, *Winston King*<sup>13</sup>, *Lynn de Silva*<sup>14</sup> und *Heinrich Dumoulin*<sup>15</sup> erkannten und betonten die geistliche Tiefe buddhistischer Meditation sowie den sittlichen Ernst und das altruistische Ideal buddhistischer Ethik. Sie sahen sich geradezu gedrängt, in der gelebten buddhistischen Religiosität die Früchte authentischer Gotteserfahrung anzuerkennen. Und sie glaubten, daß die von der buddhistischen Praxis bezeugte echte und lebendige Gotteserfahrung auch einen Niederschlag in der buddhistischen Lehre gefunden haben müsse. Folglich suchten sie in der buddhistischen Lehre Äquivalente oder doch zumindest Fragmente des christlichen Gottesbegriffs zu entdecken.

Hermeneutisch gesehen war damit eine eigenartige Zwitterposition eingenommen: Einerseits wählte man den entscheidenden Zugang zur Buddhismus-Interpretation nicht mehr im direkten Systemvergleich mit der christlichen Lehre, sondern setzte bei der Erfahrung an, andererseits führte die Suche nach Analogien zum christlichen Gottesbegriff doch wieder in die hermeneutischen Engführungen des Religionsvergleichs zurück. Wie weit man in der Annahme solcher Analogate auch ging, sie mußten notwendig hinter dem christlichen Gottesbegriff, an dem sie gemessen wurden, zurückbleiben. Da man aber auf der Ebene der Praxis authentische Gotteserfahrung als gegeben ansah, erschien die buddhistische Lehre folglich als inadäquater und defizienter Ausdruck des in der Erfahrung gegebenen Gottesverhältnisses. Aber auch dieser Deutung mangelte es an Plausibilität. Die buddhistische Lehre ist, wie man zunehmend klarer erkannte, konsequent auf die buddhistische Praxis und Spiritualität ausgerichtet, und kann daher nicht sinnvoll als ein defizitärer Ausdruck dieser Praxis angesehen werden. So fiel man in einzelnen Fragen wieder in das alte Muster zurück, einen Gegensatz zwischen der realen Praxis gläu-

<sup>11</sup> Vgl. bes. H. Enomiya-Lasalle, Köln 1966 (3. überarb. Aufl. unter dem Titel: *Zen und christliche Mystik*, Freiburg i. Brg. 1986); ders., *Zen-Meditation für Christen*, Weilheim<sup>2</sup> 1971; ders., *Zen — Weg zur Erleuchtung*, Freiburg-Basel-Wien<sup>3</sup> 1971.

<sup>12</sup> Vgl. bes. Th. Merton, *Weisheit der Stille*, München-Wien 1975; ders., *Wie der Mond stirbt* (»Asian Journal«), hg. v. H. G. Schmidt, Wuppertal 1976.

<sup>13</sup> Vgl. bes. W. King, *Buddhism and Christianity. Some Bridges of Understanding*, London 1963.

<sup>14</sup> Vgl. bes. L. de Silva, *Why Can't I Save Myself? The Christian Answer in Relation to Buddhist Thought*, Colombo 1966; ders., *Reincarnation in Buddhist and Christian Thought*, Colombo 1968; ders., *Why Believe in God? The Christian Answer in Relation to Buddhism*, Colombo 1970; ders., *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, Colombo 1975. Der — meines Wissens — einzige in deutscher Sprache greifbare Artikel de Silvas ist: L. de Silva, *Das Problem des Selbst in Buddhismus und Christentum*, in: D. J. Elwood (Hg.), *Was Christen in Asien denken. Ein theologisches Quellenbuch*, Frankfurt a. M. 1979, 67–78.

<sup>15</sup> Vgl. bes. H. Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Freiburg-München 1966; ders., *Christlicher Dialog mit Asien*, München 1970; ders., *Begegnung mit dem Buddhismus*, Freiburg i. Brg. 1978, überarb. Neuausgabe: Freiburg i. Brg. 1991; ders., *Christentum und Buddhismus in der Begegnung*, in: A. Bsteh (Hg.), *Erlösung in Christentum und Buddhismus*, Mödling 1982, 32–51.

biger Buddhisten und der eigentlich von seiner Lehre zu erwartenden Praxis zu behaupten. In diesem Sinne urteilte man dann z.B., daß ein Buddhist, der seinen Nächsten liebe, dies letztlich gegen seinen buddhistischen Glauben an die Impersonalität des Menschen tue, der eine echte interpersonale Beziehung nicht begründen könne. Oder die devotionale Haltung, in der der Buddhist dem Buddha begegne und ihn als den gestaltgewordenen Ausdruck und Boten der letzten transzendenten Wirklichkeit verehere, widerspreche der von der buddhistischen Lehre dieser Wirklichkeit eigentlich zugeordneten impersonalen Natur.

## V.

Im weiteren Fortgang des christlich-buddhistischen Dialogs entwickelten einige Theologen<sup>16</sup> jedoch eine dritte Interpretationsrichtung. Sie deuten den Buddhismus nicht als Atheismus und auch nicht als einen verkürzten, defizitären oder anonymen Theismus. Vielmehr interpretieren sie die christlichen und buddhistischen Lehren in ihrer Verschiedenheit als Ausdruck unterschiedlicher, aber gleichermaßen heilshafter Erfahrungen der einen transzendenten göttlichen Wirklichkeit. Diese Interpretationsrichtung ist noch recht jung und bedarf daher in vielem einer genaueren Ausgestaltung und Erprobung. Aber sie verheißt einige, jetzt schon klar erkennbare Vorteile. So erlaubt sie es einerseits, die buddhistischen Lehren uneingeschränkt von ihrer inneren Verknüpfung mit der buddhistischen Praxis und spirituellen Erfahrung her zu verstehen und sie andererseits doch zugleich in einen durch die Erfahrungsebene vermittelten sinnvollen Bezug zur christlichen Lehre setzen zu können. Denn die Annahme, daß die Lehren von Christentum und Buddhismus auf unterschiedliche Erfahrungen rekurrieren, gewährleistet, daß beide Religionen voneinander wirklich etwas Neues lernen können. Und damit vermeidet diese Interpretationsrichtung auch die fruchtlose Auffassung, wonach die Verschiedenheiten der Religionen lediglich als symbolische Varianten der gleichen Erfahrung anzusehen seien.<sup>17</sup>

Die epistemologische Grundlage für diese verheißungsvolle neue Richtung hat schon recht früh der ceylonische Theologe *Lynn de Silva* entworfen. Inspiriert von der Existenztheologie, besonders von *Paul Tillich*, und von den Überlegungen des thailändi-

<sup>16</sup> Besonders deutlich ist diese Interpretationsrichtung beim späten de Silva und bei Aloysius Pieris. Analoge Tendenzen lassen sich jedoch auch in den späteren Schriften anderer Pioniere des Dialogs ausmachen, so z.B. im »Asiatischen Tagebuch« des Thomas Merton (vgl. oben Anm.12) und in den letzten Arbeiten von H.Enomiya-Lassalle (vgl. dazu die glänzende Analyse durch M.v.Brück, *Christliche Mystik und Zen-Buddhismus*, in: W.Greive, R.Niemann, *Neu glauben?*, Gütersloh 1990, 146–166). Die drei skizzierten Grundpositionen christlicher Buddhismus-Interpretation exemplifizieren zugleich die religionstheologischen Modelle des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Vgl. hierzu: P.Schmidt-Leukel, *Zur Klassifikation religions-theologischer Modelle*, in: *Catholica* 47 (1993) 162–183.

<sup>17</sup> In dieser Gefahr stehen m.E. tendenziell die Arbeiten von F.Buri und K.Takizawa. Auch A.Fernando kommt ihr gelegentlich nahe. Vgl. F.Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst*, Bern–Stuttgart 1982; K.Takizawa, *Reflexionen über die universale Grundlage von Christentum und Buddhismus*, Frankfurt–Bern–Cirencester 1980; ders., *Das Heil im Heute*, Göttingen 1987; A.Fernando, *Zu den Quellen des Buddhismus*, a. a. O. (Anm. 10); ders., *Christianity made Intelligible*, Eldeniya 1990.

schen Reform-Buddhisten *Bhikkhu Buddhadasa*<sup>18</sup> urteilte de Silva, daß wir von Gott nur reden können im Hinblick auf unsere Erfahrung mit Gott. In ihr zeige sich Gott aber als der alle Erfahrungsbereiche und alles an diesen orientierte Begreifen transzendierende Grund. Berücksichtige man dies bei der Interpretation unserer Rede von Gott, dann bedeute z. B. die Aussage, Gott sei personal, nicht, daß Gott im strengen Sinn eine Person, sondern daß er der transzendente Grund und die Quelle alles Personalen ist.<sup>19</sup> Doch erst kurz vor seinem zu frühen Tod zog de Silva aus diesem Ansatz die entscheidende Konsequenz für eine neue Sicht des Verhältnisses von Christentum und Buddhismus. Transzendenzerfahrung — so urteilt der späte de Silva — könne auf unterschiedliche Weise gemacht werden und habe unterschiedliche Akzente. Betone man den Aspekt der Unbedingtheit, der Absolutheit und unübersteigbaren Jenseitigkeit (*ultimacy*), so neige die Sprache zu impersonal gefärbten Artikulationen. Betone man hingegen ihre lebensspendende Nähe, die mit ihr verbundene Innerlichkeit (*intimacy*), so neige die religiöse Artikulation zu einer personalistisch geprägten Rede. Beide Redeweisen drücken somit nicht gegensätzliche Positionen aus, sondern komplementäre Aspekte authentischer Transzendenzerfahrung. Und auf die Evokation und Tradition der mit ihnen jeweils verbundenen spezifischen Erfahrungen sind sie konsequent ausgerichtet.<sup>20</sup>

Wie gesagt war es de Silva selbst nicht vergönnt, diese fruchtbaren Gedanken weiter auszuführen. Wenn sich das in ihnen entworfene Modell komplementärer Verschiedenheit jedoch bewähren soll, dann bedarf es einer wesentlich ausführlicheren Konkretion als de Silva sie geben konnte. Mehrere Theologen haben sich in den letzten Jahren um eine genauere Ausarbeitung dieses Grundgedankens bemüht, besonders aber der katholische Theologe *Aloysius Pieris*, ein ehemaliger Mitarbeiter de Silvas und wie dieser Ceylonese.<sup>21</sup> Pieris charakterisiert den Buddhismus als ein Idiom, das die befreiende Erfahrung primär in Kategorien der Erkenntnis ausdrückt, wohingegen das christliche Idiom in den personalen Kategorien der Liebe spreche. Während die Erfahrung erlösender Liebe als inneres Konstitutivemement das personale Gegenüber benötige, ereigne sich die Erfahrung befreiender Erkenntnis jenseits personaler Beziehungen im Geist des einzelnen.

---

<sup>18</sup> Für Buddhadasas Verständnis des christlich-buddhistischen Dialogs vgl. *Buddhadāsa, Christianity and Buddhism*, Bangkok 1967 und die vorzügliche Aufsatzsammlung: *Me and Mine. Selected Essays of Bhikkhu Buddhadasa*. Edited and with an Introduction by Donald K. Swearer, New York 1989. Donald Swearer hat seinen eigenen bemerkenswerten Beitrag zum christlich-buddhistischen Dialog primär auf die Buddhismus-Interpretation Buddhadasas abgestellt (vgl. D. Swearer, *Dialogue: The Key to Understanding Other Religions*, Philadelphia 1977). In deutscher Sprache sind inzwischen eine ganze Reihe der Schriften Buddhadasas greifbar. Für seinen Dialog-Ansatz ist darunter besonders interessant: *Buddhadāsa, Zwei Arten der Sprache*, Zürich 1979. Einen sachlich durchaus naheliegenden Bogen zwischen der Konzeption Buddhadasas und einem möglichen Beitrag der Philosophie Heideggers zur Hermeneutik des christlich-buddhistischen Dialogs schlägt H. Ott, *Dialog zwischen Christen und Buddhisten*, in: *Archivio di Filosofia* (1980) 67–91.

<sup>19</sup> Vgl. L. de Silva, *Why believe in God?*, Colombo 1970, 57.

<sup>20</sup> Diese Konzeption zeichnet de Silva in seinem letzten, posthum veröffentlichten Aufsatz: L. de Silva, *Buddhism and Christianity Relativised*, in: *Dialogue* (NS) 9 (1982) 43–72.

<sup>21</sup> Vgl. A. Pieris, *Theologie der Befreiung in Asien*, Freiburg i. Brg. 1986; dcrs., *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989. Eine frühe Skizze seines hermeneutischen Grundmodells enthält: ders., *God-Talk and God-Experience in a Christian Perspective*, in: *Dialogue* (NS) 2 (1975) 116–128. Pieris versuchte damit eine alternative Konzeption aufzuzeigen, mit deren Hilfe das Patt aufzubrechen war, in dem sich der frühere Ansatz de Silvas und die atheistische Position G. Dharmasiris gegenüberstanden.

Doch Christentum und Buddhismus wissen nach Pieris um die Komplementarität von Weisheit und Liebe; sie drücken diese innere Zusammengehörigkeit allerdings je nach den primären Kategorien ihres eigenen Idioms anders aus.

## VI.

Meine eigenen Überlegungen zur christlichen Buddhismus-Interpretation gehen grundsätzlich in die gleiche Richtung. Ich stimme mit Pieris, de Silva und anderen darin überein, die Unterschiede zwischen Christentum und Buddhismus in Bezug zu setzen zu unterschiedlich gearteten religiösen Erfahrungen, und diese Erfahrungen als verschiedene Erfahrungen mit der gleichen göttlichen Wirklichkeit zu deuten. Aber ich möchte die Unterschiede anders charakterisieren. M. E. sind es nicht die Polaritäten von »Unbedingtheit und Innerlichkeit« und auch nicht die von »Weisheit und Liebe«, von denen her sich die Unterschiede in den christlichen und buddhistischen Lehren am besten verstehen lassen. Vielmehr glaube ich, daß in beiden Religionen der Mensch in seiner Suche nach Heil von jeweils anderen Grunderfahrungen her verstanden wird. Mit »Grunderfahrungen« meine ich Erfahrungen, die zeit- und kulturübergreifend gegeben sind, weil sie mit dem Leben des Menschen schlechthin verbunden sind. Ich denke also an ganz rudimentäre anthropologische Konstanten, von denen her der Mensch sich und sein Dasein in der Welt interpretieren kann, wenn er diese Konstanten bewußt erfährt: z. B. seine Vergänglichkeit und Sterblichkeit, sein Eingespanntsein in interpersonale Beziehungen, seine Möglichkeit zur kreativen Gestaltung usw. Jede dieser Grunderfahrungen kann theoretisch zum primären Ausgangspunkt des menschlichen Selbstverständnisses werden, so daß die anderen Grunderfahrungen dann im Lichte jener Deutung erscheinen, die sich aus der als primär gesetzten Grunderfahrung ergibt. Und ich glaube, daß sich die Unterschiede zwischen Christentum und Buddhismus am besten verstehen lassen, wenn man sie aus den Unterschieden in der Gewichtung und Interpretation der menschlichen Grunderfahrungen ableitet.<sup>22</sup>

Die personalistischen Kategorien, von denen das Christentum ebenso wie seine jüdische Mutterreligion geprägt ist, beinhalten m. E., daß der Mensch hier primär von der Grunderfahrung interpersonaler Bezogenheit her gesehen wird. Im Buddhismus scheint mir dagegen die Vergänglichkeitserfahrung den eigentlichen Angelpunkt zu bilden. So wird die Unheilssituation im Christentum vor allem als eine gebrochene Beziehung verstanden, die im Heil wiederhergestellt ist. Auch Gott als der absolute Grund des Heiles wird in den Kategorien der interpersonalen Bezogenheit gedeutet und erfahren als das transzendente Du, das in einen Bund mit dem Menschen eintreten will. Das Problem des Todes wird aus diesem Blickwinkel heraus erlebt. Der Tod stellt die Gültigkeit der Beziehung, besonders der Beziehung zu Gott, infrage und wird überwunden durch die Botschaft, daß die in Christus erschienene Liebe stärker ist als der Tod. Dagegen sieht der Buddhismus das Unheil vor allem als ein Leiden unter dem Ungenügen der Ver-

<sup>22</sup> Zur Begründung und ausführlichen Darstellung dieser Position vgl.: P. Schmidt-Leukel, »Den Löwen brüllen hören«, a. a. O. 326–717.

gänglichkeit an. Er bezeichnet das Nirvâna als das »Todlose« (*amrta*), dessen Erfahrung den Menschen aus der durch den Ich-Gedanken vermittelten Bindung an das Vergängliche herausführt. Interpersonale Beziehungen werden danach beurteilt, inwiefern sie der angestrebten Loslösung im Wege stehen oder ihr dienen. Die Antwort auf diese für die christliche Buddhismus-Interpretation essentielle Frage ist klar und einfach: Sind die Beziehungen des Menschen offen oder versteckt von egozentrischer, den anderen besitzen wollender Natur, dann sind sie Ausdruck unheilvoller Verhaftung. Zielen sie aber in selbstloser Weise allein auf das Wohl des anderen, dann gilt das Wort aus dem buddhistischen Pâli-Kanon: »Was es auch an verdienstwirkenden Mitteln gibt, sie alle haben nicht den Wert eines Sechzehntels der Liebe ...; (die Liebe) schließt die Geisterlösung in sich ein, sie leuchtet und flammt und strahlt« (*Itivuttaka* 27).

Nicht zuletzt Worte wie diese und die zahlreichen Zeugnisse dafür, daß sie in den Herzen der buddhistischen Gläubigen tief verwurzelt sind, geben uns Anlaß, an eine tiefere Einheit mit ihnen zu glauben und diese im Dialog der »großen Ökumene« auszuloten. Denn die Begegnung mit Jesus Christus führte uns zu einem Gottesbild, wonach — um es mit den Worten des Johannes-Briefs zu sagen — »jeder, der liebt, von Gott stammt und Gott erkannt hat« (*1 Joh 4, 7*).