

Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht - ein dialogisches Zwischenresümee¹

Perry Schmidt-Leukel, München

0. Vorbemerkung

Der christlich-buddhistische Dialog ist insgesamt zweifellos noch recht jung.² Doch ist er an einigen Stellen bereits soweit fortgeschritten, daß sich erste Resultate formulieren lassen. Es handelt sich dabei freilich keineswegs um das Ende des Dialogs, sondern um eine Art Zwischenresümee - ein Resümee von tentativer, hypothetischer Art. Ich formuliere dieses Resümee bewußt aus christlicher Sicht. Das heißt, es soll und muß einerseits in den weitergehenden *Dialog mit Buddhisten* eingebracht werden. Und andererseits soll und muß es auch zum Gegenstand des *innerchristlichen Dialogs* werden. Denn die sich hierin ausdrückende Veränderung in der christlichen Wahrnehmung des Buddhismus zieht theologische Konsequenzen für das christliche Selbstverständnis nach sich.

Ich bin davon überzeugt, daß der interreligiöse Dialog unter anderem folgende drei Zielsetzungen hat: Erstens geht es darum, durch die dialogische Bemühung den Dialogpartner und seine religiöse Tradition besser verstehen zu lernen. Ein zweites Ziel besteht meines Erachtens darin, nach der möglichen Wahrheit im Glauben des anderen Ausschau zu halten. Und drittens geht es darum, aus der Erkenntnis dieser Wahrheit die Konsequenzen für den eigenen Glauben zu ziehen. Konkret heißt dies: *Die Wahrheit, die sich im Glauben des anderen findet, könnte so geartet sein, daß sie (1) die Wahrheit des eigenen Glaubens bestätigt. Sie könnte aber auch neue Aspekte beinhalten, so daß sie (2) den eigenen Glauben nicht nur bestätigt, sondern auch bereichert. Und sie könnte schließlich so sein, daß es (3) nötig wird, unter ihrem Eindruck den eigenen Glauben zu korrigieren bzw. zu modifizieren, was ja bei einem echten dialogischen Lernprozeß durchaus nicht ungewöhnlich sein sollte.* Natürlich ist auch der Fall vorstellbar, daß jemand von der Wahrheit des anderen so überwältigt wird, daß es für ihn nur die Konsequenz einer Konversion gibt. Aber mögli-

1 Der folgende Beitrag geht zurück auf ein Referat bei der Académie Internationale des Sciences Religieuses am 17. September 1997.

2 Vgl. die umfassenden Darstellungen bei: Spae, Joseph, *Buddhist-Christian Empathy*, Chicago, Tokyo 1980; Ingram, Paul, *The Modern Buddhist-Christian Dialogue. Two Universalistic Religions in Transformation*, Lewiston 1988; Schmidt-Leukel, Perry, „Den Löwen brüllen hören“ - Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992; Brück, Michael v./Lai, Whalen, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 1997.

cherweise waren ihm dann bisher die Einsichten der eigenen Tradition nur unzureichend oder überhaupt nicht verständlich.

Bevor ich nun zu den konkreten inhaltlichen Punkten meines Zwischenresümées komme, möchte ich diesen Vorbemerkungen noch eine weitere hinzufügen. Wenn ich von der „Wahrheit des Buddhismus“ spreche, dann bin ich mir dabei sehr wohl der berechtigten Warnung Wilfred Cantwell Smiths bewußt, daß Religionen viel zu breite und vielschichtige Traditionen bilden, um sinnvollerweise pauschal von einer wahren oder falschen Religion reden zu können. Religionen sind – so Smith – nicht wahr oder falsch, sie sind zunächst einmal einfach da.³ Andererseits gilt jedoch auch, daß es den Menschen, die in und aus diesen vielschichtigen religiösen Traditionen heraus leben, durchaus um so etwas wie Wahrheit bzw. – genauer gesprochen – um Einsicht in die Wirklichkeit geht. In diesem Sinn spricht auch Smith selbst davon, daß der Partner im interreligiösen Dialog erst dann richtig verstanden sei, wenn es gelinge, die Welt durch seine Augen zu sehen.⁴

Für Smith sind damit zwei Voraussetzungen verbunden: Erstens, daß die Prägung durch die jeweilige religiöse Tradition so etwas wie eine besondere Perspektive auf die Wirklichkeit eröffnet, daß also ein Hindu oder ein Buddhist gerade durch sein Hindu- bzw. Buddhist-Sein in die Lage versetzt wird, ganz bestimmte Einsichten in die Wirklichkeit zu gewinnen. Zweitens setzt Smith voraus, daß es sich bei den verschiedenen Perspektiven, wie sie die religiösen Traditionen eröffnen, um unterschiedliche Wahrnehmungen der einen und selben Wirklichkeit handelt:

„Es gibt keine buddhistischen Wahrheiten, keine buddhistischen Ideale und keine buddhistischen Werte; es gibt allein kosmische Wahrheiten, menschliche Ideale und absolute Werte, die Buddhisten – ihrem Anspruch nach – entdeckt (nicht erfunden) haben. Sollte es also irgendeine Wahrheit in dem geben, was man aus der Außenperspektive als „Buddhismus“ bezeichnet hat, dann ist dies nicht eine Wahrheit im Buddhismus. Es ist vielmehr eine Wahrheit im Universum und zwar eine solche, auf die Buddhisten aufmerksam gemacht haben.“⁵

Smith gehört also nicht zu jenen postmodernen Relativisten, die den Gedanken einer Einheit der Wirklichkeit preisgeben. Sie treiben die m.E. richtige und wichtige Einsicht in die Perspektivität aller menschlichen Wirklichkeitswahrnehmung zu weit, nämlich so weit, daß sie daraus einen kultur- oder religionen-

3 Vgl. Smith, Wilfred Cantwell, *Questions of Religious Truth*, London 1967, 66ff.

4 „...we must not look at their religion but at the universe, so far as possible through their eyes.“ Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, San Francisco 1978, 138; vgl. auch ders., *Towards a World Theology*, Maryknoll 1987, 82.

5 Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, Princeton 1987, 137: „There are no Buddhist truths, no Buddhist ideals, no Buddhist values; there are only cosmic truths, human ideals, absolute values, which the Buddhists claim to have discerned (not invented). If there be any truth in what those on the outside call Buddhism, it is not a truth *in* Buddhism. It is a truth in the universe; one to which Buddhists have called attention.“

bezogenen Solipsismus ableiten, wonach jede Religion ihre eigene Wirklichkeit kreiert, die in keiner Verbindung zu den Wirklichkeiten der anderen Religionen, sondern vielmehr in einem inkommensurablen Verhältnis zu diesen steht. Bei einer solchen relativistischen Position macht es eigentlich gar keinen Sinn mehr, noch von einer Perspektivität bzw. von unterschiedlichen Perspektiven zu sprechen; denn unterschiedliche Perspektiven haben in ihrer Verschiedenheit dennoch einen gemeinsamen Bezugspunkt, nämlich dasjenige, worauf diese Perspektiven gemeinsam gerichtet sind.

Die Position von Smith läßt sich demgegenüber als Realismus, aber - wie es Andreas Grünschloß passend formuliert hat - als ein perspektivenrelativer Realismus charakterisieren.⁶ Ich halte eine solche Position für ausgesprochen hilfreich. Sie bewahrt die grundlegende Intuition, daß wir trotz aller religiösen, kulturellen und individuellen Verschiedenheit letztlich dennoch in einer gemeinsamen Wirklichkeit leben und nicht etwa jeder in seiner eigenen Welt. Zugleich trägt sie der realen Verschiedenheit und Begrenztheit unserer je individuellen und kollektiven Formen der Welterfahrung Rechnung. Genau damit aber bietet diese Position jenen epistemologischen Rahmen, innerhalb dessen es sinnvoll und möglich erscheint, sich erstens um ein Verständnis der jeweils anderen Wirklichkeitswahrnehmung zu bemühen, und sich zweitens von den aus der anderen Perspektive her möglichen Einsichten in die eine Wirklichkeit herausfordern und bereichern zu lassen.

Wenn ich also von der „Wahrheit des Buddhismus“ spreche, dann meine ich damit jene zutreffenden Einsichten in die Wirklichkeit, wie sie den Anhängern des Buddhas durch die buddhistische Tradition ermöglicht und wie sie in dieser Tradition bewahrt wurden. Aber erhebt sich in dieser Tradition nicht ein vielstimmiger Chor, der davon spricht, daß sich die höchste Einsicht gar nicht mehr formulieren läßt? Daß die Wahrheit bzw. der Dharma im höchsten Sinn „weder gehört, noch gesehen, noch empfunden, noch erkannt werden kann“ - wie es beispielsweise im Vimalakīrti-Nirdeśa (Kap. VI) heißt? Ja, in der Tat ist es wichtig, gerade auch dieser in der buddhistischen Tradition so häufig bekräftigten Einsicht in die Unbegreiflichkeit und Ineffabilität der höchsten Wirklichkeit Rechnung zu tragen, und ich werde in meinen weiteren Ausführungen bald darauf zurückkommen.

6 Vgl. Grünschloß, Andreas, Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik, Göttingen 1994.

1. Die soteriologische Grundeinsicht des Buddhismus

Häufig wird berichtet, daß viele Japaner es lieben, nach christlichem Ritus zu heiraten - auch wenn sie keine Christen sind -, daß sie sich aber im Trauerfall an den buddhistischen Tempelpriester wenden. Ich bin kein Japanologe und will mir daher kein Urteil darüber erlauben, warum dem so ist. Aber mir kommt es so vor, als hätten jene besagten Japaner mit ihren Vorlieben intuitiv die jeweiligen Stärken dieser beiden religiösen Traditionen richtig erfaßt. Das Christentum ist in all seinen Kategorien, in denen es sich artikuliert, primär geprägt von der menschlichen Grunderfahrung des Lebens in und aus Beziehungen. Der Buddhismus äußert sich hingegen in Kategorien, die zutiefst von der menschlichen Grunderfahrung der Vergänglichkeit bestimmt sind.⁷

Ganz allgemein gilt für Christentum und Buddhismus, daß sie die menschliche Situation als leidvoll, als unheil, als erlösungsbedürftig betrachten. Aber zu welchen Grunderfahrungen des menschlichen Lebens wird diese Erlösungsbedürftigkeit nun primär in Beziehung gesetzt? Hier werden die Unterschiede deutlich: Der Buddhismus sieht das Leid des Menschen primär als ein Leiden unter der Vergänglichkeit an. „Geburt, Alter, Krankheit und Tod sind *duḥkha*“ - heißt es in der Ersten Edlen Wahrheit, und die Geburt wird hier deswegen mitgenannt, weil sie den Einstieg in den Prozeß von Alter, Krankheit und Tod bildet. „Verflucht sei die Geburt, wenn an der Geburt das Altern, die Krankheit und der Tod zutage treten müssen“ - so ruft es der zukünftige Buddha nach den ersten drei seiner berühmten vier Ausfahrten aus (*Dīghanikāya* 14). Im Zuge einer genauen Analyse der Leidhaftigkeit menschlicher Todesverfallenheit entwickelt der Buddhismus seine Kategorien der Daseinsdeutung. Die Vergänglichkeit ist leidhaft, weil sie uns entreißt, woran wir haften. Also gilt es, an nichts mehr zu haften, was vergänglich ist. Warum aber fürchten wir den Tod? Weil wir uns eigentlich nach dem Unvergänglichen sehnen (vgl. *Majjhimanikāya* 26). Warum aber haften wir dann am Vergänglichen? Weil wir uns davon fälschlicherweise wahre Befriedigung erwarten, die es uns jedoch nicht geben kann, weil unser eigentliches Streben eben auf das Unvergängliche gerichtet ist. *Trṣṇā*, „Durst“, läßt sich daher m.E. am besten als die fehlgeleitete, d.h. als die verblendete Ausrichtung des menschlichen Strebens auf das Vergängliche deuten, und *upādāna*, „Anhaftung“, wäre dann die konkrete, leiderzeugende Aktualisierung des Durstes. Ihren existentiellen Kulminationspunkt findet die Anhaftung in der Selbstverhaftung. Das Heilsziel aber ist *amṛta*, das „Todlose“, ein Synonym für das *nirvāṇa*, in dem Durst, Anhaftung und Leid „verlöschen“, die Egozentrik überwunden und die Befreiung aus dem Kreislauf vergänglicher Existenz endgültig erreicht ist.

7 Ich fasse in diesem Punkt das Resultat der hermeneutischen Untersuchungen meiner Dissertation „Den Löwen brüllen hören“ zusammen (siehe oben Anm. 2).

Freilich ist die buddhistische Daseinsanalyse nicht auf die Grunderfahrung der Vergänglichkeit beschränkt. Jede Existenzerfahrung wird in die buddhistische Daseinsanalyse miteinbezogen. Aber sie wird - wie mir scheint - so miteinbezogen, daß die zu ihrer Interpretation herangezogenen Kategorien von der grundlegenden Analyse des Vergänglichkeitsproblems bestimmt bleiben. So wird z.B. die Erfahrung des interpersonalen Bezogenenseins danach gedeutet, inwieweit sie die Verstrickung des Menschen in die Vergänglichkeit verstärkt oder der Befreiung hieraus dient. Interpersonale Beziehungen gelten dann als unheilsam, wenn ihre Gestaltung anhaftender Natur ist. Sie gelten jedoch als heilsam oder gar als Ausdruck der Erlösung, wenn sie tendenziell oder vollständig von Anhaftung frei sind.

In der jüdisch-christlichen Tradition verhält es sich nahezu umgekehrt. Hier kommt der Erfahrung interpersonalen Bezogenenseins die Priorität bei der Deutung der menschlichen Situation zu. D.h. das Unheil des Menschen besteht nach jüdisch-christlicher Auffassung primär in gebrochenen Beziehungen. Dies ist die Grundbedeutung von „Sünde“. Die personalistische Analyse der menschlichen Unheilssituation findet dabei nicht allein Anwendung auf die Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auch auf das Verhältnis des Menschen zur absoluten Wirklichkeit. Auch das Absolute wird als eine Realität bestimmt, zu der der Mensch entweder in einer heilen oder aber in einer gebrochen Beziehung stehen kann: Ein personales Gegenüber, ein göttliches Du, das uns einen Bund mit sich selbst anbietet.

Die Vergänglichkeitserfahrung wird im Christentum nun mittels jener Kategorien gedeutet, die primär von der Erfahrung interpersonaler Bezogenheit bestimmt sind. D.h., der Tod erscheint vor allem deshalb als Ausdruck des Unheils, weil er die Fortexistenz der Beziehung zu Gott infrage stellt. Und insofern gilt er als eine Folge der Sünde. Doch ist die von Gott ausgehende Liebe stärker als die Sünde und damit auch stärker als der Tod, der in dieser Liebe überwunden wird und zwar ebenfalls in doppelter Hinsicht: Im Vertrauen auf die Liebe Gottes braucht der Mensch nicht mehr am Vergänglichen anzuhaften, kann er - wie es Paulus sagt - „haben als hätte man nicht“ (1 Kor 7,29ff). Und er kann darauf hoffen, daß das Vergängliche nicht die einzige und letzte Realität bildet, sondern daß er in und durch Gott Zugang zu einer das vergängliche Dasein selbst transzendierenden „todlosen“ - oder wie es christlich heißt - ewigen Wirklichkeit hat.

Nach christlicher Überzeugung bilden die horizontale Ebene der zwischenmenschlichen Beziehung und die vertikale Ebene der Beziehung zu Gott eine untrennbare Einheit. Sünde und Heil betreffen daher immer beide Ebenen. Wer seinen Nächsten haßt, haßt Gott, wer seinen Nächsten liebt, liebt Gott oder - wie es im 1. Johannesbrief heißt - „jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt ...“ (1 Joh 4,7).

Nun steht es aber außer Frage, daß der Buddhismus ebenfalls um den hohen Wert der Liebe weiß und dieses Wissen das Leben ungezählter Buddhisten geprägt hat. Doch sehr viel deutlicher als im Christentum wird im Buddhismus zwischen anhaftender Liebe und dem Ideal der anhaftungslosen Liebe unterschieden. Die buddhistische Kritik an der anhaftenden Liebe ist christlicherseits vielfach als Kritik an der Liebe selbst mißverstanden worden. Doch die Kriterien für die buddhistische Unterscheidung sind eindeutig: Insofern Liebe noch mit Gier und Haß verbunden ist, auch in den subtilen Formen von Attraktion und Aversion, ist noch egozentrische Anhaftung im Spiel. Denn Gier und Haß sind die beiden Grundmodalitäten der Anhaftung. Wo immer nun der eine geliebt und der andere gehaßt wird, ist die Anhaftung nicht überwunden. Hier wird der andere nicht um seiner selbst willen geliebt, sondern wegen des Eigennutzen, den man dabei hat. Das regulative buddhistische Ideal ist dementsprechend eine nichtdifferenzierende Liebe, die Freund und Feind gleichermaßen umfängt. Und es ist eben dieser nichtdifferenzierende Aspekt, den der Buddhismus dabei betont, weil gerade hierin die Anhaftungslosigkeit bzw. Ichlosigkeit zum Ausdruck kommt. Die Bedeutsamkeit der Anhaftungslosigkeit bzw. Ichlosigkeit resultiert jedoch, wie gezeigt, aus der Analyse der leidvollen Verhaftung im Vergänglichen.

Auch im Christentum kommen der Überwindung von selbstbezogenen Formen der Liebe und dem Ideal der Feindesliebe ein hoher Stellenwert zu. Doch ist der kategoriale Kontext - und damit auch die Terminologie - in charakteristischer Weise anders. Der Feind soll nach christlichem Glauben deshalb ebenso geliebt werden wie der Freund, weil Feindesliebe nichts anderes ist als vergebende Liebe; und weil die Sünde, die gebrochene Beziehung, eben nur durch jene vergebende Liebe überwunden wird, die nach christlicher Auffassung dem göttlichen Wesen selbst entspringt. Gott liebt Sünder und Gerechte gleichermaßen, und unsere Erlösung gründet darin, daß er uns auch als Sünder liebt. Die Feindesliebe, die Gott zu uns hat, kann und soll uns zu einer ebensolchen Liebe zu unseren Feinden befreien.

Wenn wir nun als Christen sehen, daß im Buddhismus der Wert einer solchen Freund wie Feind gleichermaßen umfassenden Liebe in Theorie und Praxis stark ist -, und wenn wir sehen, daß er im Buddhismus ebenso wie auch im Christentum indikatorische Bedeutung für die Erlösung besitzt, dann haben wir m.E. aus christlicher Sicht gemäß dem Ersten Johannesbrief einen guten Grund für die Annahme, daß der Buddhist, der solches lebt, „Gott kennt“. Aber er kennt Gott sozusagen aus einem anderen Blickwinkel, aus einer anderen Perspektive. Oder genauer gesagt, er kennt jene Wirklichkeit aus einer anderen Perspektive, die wir aus unserer Perspektive heraus als einen personalen Gott kennen. Und er kennt diese Wirklichkeit nicht nur existentiell, sondern auch in theoretischer Hinsicht, nämlich als die Voraussetzung der Erlösung.

2. Die Voraussetzung der Erlösung

Von einer solchen Voraussetzung der Erlösung ist im Pāli-Kanon an prominenter Stelle die Rede, nämlich in folgender, häufig zitierter Passage aus dem *Itivuttaka* (43) und *Udāna* (VIII,3):

„Es gibt, ihr Jünger, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Unerschaffenes, Ungestaltetes. Wenn es, ihr Jünger, dieses Ungeborene, Ungewordene, Unerschaffene, Ungestaltete nicht gäbe, so wäre hier ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Erschaffenen, Gestalteten nicht zu erkennen. Weil es nun aber, ihr Jünger, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Unerschaffenes, Ungestaltetes gibt, deshalb ist ein Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Erschaffenen, Gestalteten zu erkennen.“

An dieser Stelle wird sehr klar die Existenz einer unbedingten Realität als Voraussetzung dafür postuliert, daß es eine Erlösung aus dem bedingten Sein gibt bzw. dafür, daß eine solche Erlösung überhaupt erkennbar ist. Und dieses Postulat ist angesichts buddhistischer Grundvoraussetzungen geradezu unausweichlich.

Zwei Axiome durchziehen die buddhistische Erlösungslehre: Zum einen die Feststellung, daß alles, was bedingt entsteht, auch vergeht - also vergänglich ist -, und zum anderen die Annahme, daß alles, was vergänglich ist, *dukkha*, also leidvoll bzw. unheil ist.⁸ Das Nirvāṇa wird angesichts dieser beiden Axiome sowohl als die Befreiung aus der Vergänglichkeit wie auch als das Ende des Leids bestimmt. Und insofern Vergänglichkeit und Leidhaftigkeit Merkmale alles Bedingten sind, wird das Nirvāṇa durchgängig als *asamskṛta*, als „nicht bedingt“ bzw. als „un-bedingt“ apostrophiert.⁹ Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, daß das *Kathā-Vatthu*, also jenes Werk, das recht sorgfältig die Streitfragen zwischen den älteren Schulen des Buddhismus aufzählt, zwar eine Reihe von Streitfragen darüber auflistet, ob es neben dem Nirvāṇa noch etwas anderes gibt, das ebenfalls als „unbedingt“ bezeichnet werden müsse, daß aber die Unbedingtheit des Nirvāṇas selbst hier durchgängig als gemeinsamer Konsens unter den Schulen vorausgesetzt wird.¹⁰

Aufgrund dieser Charakterisierung kann das Nirvāṇa auch nicht einfach mit einem bloßen Zustand gleichgesetzt werden. Denn als ein bloßer Zustand wäre das Nirvāṇa selbst etwas Bedingtes. Es gäbe Ursachen für das Entstehen dieses Zustands, und somit würde das Nirvāṇa nur eine bedingt entstandene Wirklichkeit sein, die damit voraussetzungsgemäß vergänglich und leidvoll sein müßte.

8 Natürlich unter dem Aspekt von *trṣṇā*, das heißt unter dem Aspekt der verblendeten Ausrichtung des menschlichen Strebens nach letzter Befriedigung auf das Vergängliche, das eben diese Befriedigung nicht zu geben vermag und daher als leidvoll bzw. unbefriedigend erfahren wird.

9 Vgl. hierzu auch Moti Lal Pandit, *Nirvana as the Unconditioned*, in: ders., *Being as Becoming. Studies in Early Buddhism*, New Delhi 1993, 312-339.

10 Vgl. *Kathā-Vatthu* VI.

Daher wird beispielsweise im *Milinda-Pañha* der Einwand abgewehrt, daß das Nirvāṇa doch offensichtlich ein bedingt entstandener Zustand sei, weil es ja durch das Begehen des Achtfachen Pfades verwirklicht werde.¹¹ Angesichts dieses Einwands vergleicht Nāgasena das Nirvāṇa mit einem leidfreien Ort, den man durch das Begehen eines Weges erreicht, der aber nicht erst durch den Weg entsteht. Daraufhin muß Nāgasena allerdings sogleich die Vorstellung abwehren, daß es sich bei dem Nirvāṇa um einen räumlichen Ort handelt. Es handelt sich vielmehr um eine vorgegebene Wirklichkeit, die als solche die Erlösung möglich macht. Nicht das Nirvāṇa selbst ist somit an Bedingungen geknüpft, sondern das durch die Existenz des Nirvāṇas ermöglichte Erreichen der Erlösung. So heißt es im *Milinda-Pañha*, daß das Nirvāṇa zwar nicht an einem bestimmten Ort ist, aber daß es im figurativen Sinn „eine Stätte gibt, in der verweilend der im Wandel Vollkommene das Nibbāna verwirklicht“, nämlich die Sittlichkeit.¹²

Sieht man einmal von der Bekräftigung seiner Existenz ab, so wird das Nirvāṇa fast ausschließlich negativ und figurativ bezeichnet, wie eben auch in den bereits genannten Bezeichnungen als das „Tod-lose“, das „Nicht-“ oder „Un-bedingte“ oder als die „leidfreie, angenehm kühle Stätte“, usw. Diese negativen und figurativen Bezeichnungen verdanken sich dem Bewußtsein, daß das Nirvāṇa eine alle bedingte und vergängliche Wirklichkeit übersteigende - transzendierende - Realität ist, die daher auch alle unsere an der bedingten und vergänglichen Wirklichkeit orientierten Beschreibungsmöglichkeiten übersteigt. Mit dem Nirvāṇa - so heißt es in *Majjhimanikāya* (44) - ist die „Grenze des Erklärbaren“ erreicht, oder - wie es *Sutta-Nipāta* (Vers 1076) kurz und bündig sagt - „Wenn alle Dinge völlig abgetan, sind abgetan auch aller Rede Pfade“. Trotz dieser Unbeschreiblichkeit ist das Nirvāṇa in hohem Maße existentiell relevant: Ist es doch unbeschreibbar, weil es gegenüber dem Saṃsāra das ganz andere ist, und nur weil ein solches ganz anderes existiert, ist Erlösung aus dem Saṃsāra möglich. Diese Erlösung ist inmitten des Saṃsāra erfahrbar, und in eben jener erlösenden Qualität ist das Nirvāṇa beschreibbar, bzw. genauer gesagt, die menschlichen Erfahrungseindrücke des Nirvāṇa sind beschreibbar. Und daraus leiten sich dann jene Bilder und Metaphern ab, die für das Nirvāṇa verwendet werden. Wenigstens ein Beispiel hierfür möchte ich kurz zitieren. Es stammt ebenfalls aus dem *Milinda-Pañha*¹³, und Nāgasena beschreibt hier dem König Milinda das Nirvāṇa mit folgenden Bildern:

11 Vgl. *Milinda-Pañha* 268ff, 323ff (deutsch: *Milindapanha*. Die Fragen des Königs Milinda. Aus dem Pali übersetzt von Nyanatiloka. Herausgegeben und teilweise neu übersetzt von Nyanaponika, Interlaken 1985, 251ff, 290ff).

12 Vgl. *Milinda-Pañha* 326ff (Die Fragen des Königs Milinda, 293f).

13 *Milinda-Pañha* 320 (Die Fragen des Königs Milinda, 289).

„Gleichwie, o König, die Nahrung alle Wesen am Leben erhält, so ist das Nibbāna, einmal verwirklicht, der Erhalter des Lebens, indem es Alter und Tod ein Ende setzt. Das ist das erste Merkmal. Wie fernerhin die Nahrung allen Wesen Kraft verleiht, so bringt das Nibbāna, einmal verwirklicht, in allen Wesen höhere Kräfte zur Entfaltung. Dies ist das zweite Merkmal. Wie fernerhin die Nahrung allen Wesen Schönheit verleiht, so verleiht das Nibbāna, einmal verwirklicht, allen Wesen Tugendschönheit. Dies ist das dritte Merkmal. Wie fernerhin die Nahrung aller Wesen Qualen lindert, so stillt das Nibbāna, einmal verwirklicht, in allen Wesen die Qual der Leidenschaften. Die ist das vierte Merkmal. Wie fernerhin die Nahrung in allen Wesen den Hunger und den Durst vertreibt, so vertreibt das Nibbāna, einmal verwirklicht, in allen Wesen des ganzen Leidens Hunger und Schwäche. Dies ist das fünfte Merkmal.“

Auch für die völlige Transzendenz des Nirvāṇa hat die buddhistische Tradition immer wieder eine Metapher herangezogen, die uns auch im westlichen Denken gut vertraut ist, nämlich das Bild des unendlichen Raums. Im zwanzigsten Jahrhundert war es besonders Karl Rahner, der es liebte, die transzendente Wirklichkeit als den alles übersteigenden, selbst aber unumgreifbaren Horizont aller Wirklichkeit zu bezeichnen. Bei Nāgaseṇa hört sich diese Metapher folgendermaßen an:¹⁴

„Gleichwie, o König, der Raum nicht altert und stirbt, weder verschwindet noch wiedererscheint und unüberwindbar ist, gesichert gegen Raub und Dieb, ohne Stützpunkt, von Vögeln belebt, unbeschränkt und unendlich: ebenso auch entsteht, altert und stirbt das Nibbāna nicht, verschwindet nicht und erscheint nicht wieder, kann nicht bezwungen oder geraubt werden, ist unabhängig, die Fährte der Edlen, unbeschränkt und unendlich.“

An dieser Stelle sei eine kurze Bemerkung über Nāgārjuna eingeschoben. Nāgārjunas Aussagen in den *Mūlamadhyamakārikā* könnten so gelesen werden, als wolle er den transzendenten Status, den das Nirvāṇa gegenüber dem Saṃsāra besitzt, im Sinne eines metaphysischen Monismus (oder schlimmer noch: Nihilismus) zurücknehmen. M.E. wäre eine solche Deutung jedoch irreführend. Streng und wörtlich genommen spricht Nāgārjuna nirgendwo von einer Identität zwischen Nirvāṇa und Saṃsāra. Das ist vielmehr eine vereinfachende Wiedergabe durch die Sekundärliteratur. Nāgārjuna selbst spricht demgegenüber von Ununterscheidbarkeit (vgl. Mk 25,19f). Und dieser Punkt ist bedeutsam. Denn was Nāgārjuna in seinen *Kārikā* kritisiert, ist der Glaube, mittels begrifflicher Unterscheidungen der letzten Wirklichkeit habhaft werden zu können. In diesem Zusammenhang ist für ihn das Konzept der Identität genauso Gegenstand der Kritik wie das der Differenz, da beides einander wechselseitig impliziert. Bei seinen begriffskritischen Operationen geht es Nāgārjuna präzise um die Unbegreifbarkeit und um die Unbeschreibbarkeit des Nirvāṇa. Da er diese besonders radikal faßt, wendet er sich auch kritisch gegen die Annahme, man könne das Nirvāṇa als das andere des Saṃsāra beschreiben, also als das, was vom Saṃsāra unterschieden ist. In diesem begriffskritischen Sinn - und nicht im Sinne

irgendeines metaphysischen Monismus oder gar Nihilismus - spricht Nāgārjuna m.E. von der Ununterscheidbarkeit zwischen Saṃsāra und Nirvāṇa. Genaugenommen wäre also davon zu sprechen, daß das Nirvāṇa nach Nāgārjuna weder als vom Saṃsāra verschieden, noch als mit dem Saṃsāra identisch beschreibbar ist. Solange wir uns aber auf der begrifflichen Ebene bewegen, müssen wir natürlich auch mit begrifflichen Unterscheidungen wie denen von Nirvāṇa und Saṃsāra operieren. Dies akzeptiert auch Nāgārjuna, aber eben lediglich im Sinn einer relativen oder verhüllten Wahrheit, die uns letztendlich zur Einsicht in die höchste überbegriffliche Wahrheit hinführen soll.¹⁵

Wir haben m.E. als Christen also gute Gründe für die Annahme, daß auch der Buddhismus eine Kenntnis jener Wirklichkeit bezeugt, die wir Gott nennen. Die wichtigsten Gründe hierfür sind - wie gesagt - folgende: (1) Die soteriologische Grundeinsicht des Buddhismus ist trotz ihrer perspektivischen Verschiedenheit vom Christentum mit einem Heilsweg verknüpft, bei dem der nichtdifferenzierenden Liebe ein zentraler Stellenwert zukommt. Und nach christlichen Kriterien kann dies als der Ausweis einer echten Gotteserkenntnis gelten. (2) Wir finden im Buddhismus deutliche Anzeichen für das bewußte Postulat einer alles bedingte und vergängliche Sein transzendierenden Realität, deren Existenz als Voraussetzung für die Möglichkeit der Erlösung gilt und die in der Verwirklichung der Erlösung erfahren wird.

Für viele im Dialog mit dem Buddhismus engagierte Christen sind diese beiden Punkte heute nicht mehr strittig. Sie sind bereit, von einer Wahrheit des Buddhismus zumindest in dem Sinn auszugehen, daß er sowohl in seiner Praxis als auch in seiner Lehre die Kenntnis jener transzendenten Realität bezeugt, auf die wir als Christen mit dem Wort „Gott“ verweisen. Strittig ist allerdings eine andere Frage: Wenn wir als Christen glauben, daß der Buddhismus in Lehre und Praxis eine Kenntnis Gottes bezeugt, handelt es sich dann bei dieser Kenntnis um eine zwar anders geartete, aber prinzipiell gleichrangige Kenntnis der transzendenten Wirklichkeit, oder müssen wir davon ausgehen, daß die Gotteserkenntnis des Buddhismus nur einen fragmentarischen Charakter trägt, während das Christentum demgegenüber die Fülle der Wahrheit bezeugt? Es handelt sich hierbei um die Alternative zwischen einer pluralistischen und einer inklusivistischen Sicht des Verhältnisses von Christentum und Buddhismus. Viele Christen vertreten ausgesprochen oder unausgesprochen die letztere, also die inklusivistische Auffassung. Und dafür haben sie vor allem zwei Gründe: Erstens glauben sie, daß im Buddhismus wesentliche Züge der Gotteserkenntnis fehlen und zwar vor allem die Personalität Gottes und sein Schöpfersein. Und zweitens glauben sie, daß es nur einen einzigen Mittler zwischen Gott und Mensch gibt, den Men-

15 Vgl. hierzu meine Ausführungen: Schmidt-Leukel, Perry, *Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nāgārjuna*, in: ders., Kreiner, Armin (Hg.), *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion*, Paderborn 1993, 371-394.

schen Jesus von Nazareth, der uns Kunde von Gott gebracht hat, oder, fachtheologisch gesprochen, in dem sich Gott selbst offenbart hat. Ich komme zunächst zur Frage des Gottesbildes und werde anschließend auf die Frage der Mittlerschaft eingehen.

Seit den Anfängen der christlichen Theologie findet sich in ihr eine Spannung zwischen der sogenannten „negativen Theologie“ und der „positiven Theologie“, also zwischen dem Bewußtsein, daß wir einerseits über die göttliche Wirklichkeit nicht oder nur verneinend sprechen können, da sie in ihrer absoluten Transzendenz alle unsere begrifflichen und sprachlichen Möglichkeiten übersteigt, und zwischen dem Bewußtsein, daß die Sprache der religiösen Erfahrung dennoch notgedrungen voll von positiven Bildern und Beschreibungen Gottes ist. Das Bewußtsein für die Unbeschreiblichkeit Gottes hat zumindest immer wieder dazu geführt, daß die positive Rede von Gott in ihrer exakten Gültigkeit relativiert wurde. Aber es ist schwer - und es wurde eher selten versucht -, den exakten Status und Geltungsbereich der positiven Redeweise über Gott angesichts des Bekenntnisses zu seiner Unbeschreibbarkeit zu bestimmen. Eine Klärung des hermeneutischen Status der Gottesrede ist jedoch in unseren Tagen wichtiger denn je - nicht nur weil die Philosophie der Gegenwart unter dem Einfluß der analytischen Philosophie nachhaltig für die Frage der Bedeutung von Sprache sensibilisiert ist, sondern vor allem auch deshalb, weil wir das Problem der zahlreichen unterschiedlichen Formen, in denen die großen religiösen Traditionen der Menschheit von einer transzendenten Wirklichkeit sprechen, nur im Kontext einer solchen Analyse fruchtbar angehen können. Es ist das große Verdienst von John Hick, daß er in seinen Arbeiten der letzten 25 Jahre gezeigt hat, welche enorme Bedeutung den hermeneutischen Aspekten der Gottesrede für ein theologisches Verständnis des religiösen Pluralismus zukommt.¹⁶ Meine folgenden Vorschläge bewegen sich grundlegend in den von Hick vorgezeichneten Bahnen.

Den Ausgangspunkt bildet die These, daß sich die unbegrenzte und unbedingte Wirklichkeit, die den unübersteigbaren Horizont aller begrenzten und bedingten Wirklichkeit bildet, in diesem ihrem transzendenten Status im großen und ganzen nur negativ beschreiben läßt. Unsere inhaltlich positiven Beschreibungen, unsere Metaphern und Symbole, die wir auf sie anwenden, beziehen sich streng genommen nicht auf die transzendente Wirklichkeit in ihrem unbegrenzten An-Sich-Sein, sondern auf deren Relationen zur endlichen, bedingten

16 Vgl. bes. Hick, John, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989 (deutsch: ders., *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996). Zu einer ausführlichen Diskussion und Verteidigung der von Hick und anderen eingenommenen sogenannten *pluralistischen* Position in der Theologie der Religionen, auf deren Linie auch dieser Beitrag liegt, vgl. meine Arbeit: Schmidt-Leukel, Perry, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, München-Neuried 1997.

Wirklichkeit und hier wiederum insbesondere auf unsere endlichen Erfahrungen mit dieser an sich unendlichen Realität.

Für die Frage nach der Personalität oder Impersonalität der transzendenten Wirklichkeit hat dies folgende Konsequenzen: Für sich genommen übersteigt die transzendente Wirklichkeit alles, was mit personalen und mit impersonalen Vorstellungen zum Ausdruck gebracht werden kann. Wenn wir die transzendente Wirklichkeit in personaler Weise als Vater oder Mutter beschreiben oder auch als körperlosen Geist, so bleibt dies ebenso hinter ihrem transzendenten Status zurück, wie wenn wir sie mit impersonalen Vorstellungen - wie z.B. der von der leidfreien Stätte oder der lebensspendenden Nahrung - belegen. Die inhaltlich gefüllten Vorstellungen sind nicht in der Lage, die transzendente Wirklichkeit an sich zutreffend zu beschreiben, sondern sie beziehen sich - wenn sie stimmen - auf authentische menschliche Erfahrungen mit dieser Wirklichkeit, also beispielsweise auf die Erfahrung, sich betend an diese Wirklichkeit wenden zu können, oder auf dem Weg der sittlichen und meditativen Annäherung an sie einen Zustand der Befreiung aus der leidvollen Verstrickung in das Vergängliche zu erfahren. Das aber heißt, daß weder für die personalen noch für die impersonalen Bilder von der transzendenten Wirklichkeit diesbezüglich irgendeine Überlegenheit beansprucht werden kann. Einerseits bleiben beide unvermeidlich hinter ihrem transzendenten, unbedingten Status zurück, und andererseits haben beide ihren legitimen Ort innerhalb der perspektivisch verschiedenen menschlichen Erfahrungen mit dieser Wirklichkeit, wie sie in den beiden großen religiösen Traditionen des Buddhismus und des Christentums gemacht und bewahrt wurden. Der personale Gott und das impersonale Nirvāṇa sind also weder einfach dasselbe, noch unterschiedliche Bezeichnungen für dieselbe Sache. Sie stehen vielmehr für unterschiedliche erfahrungsmäßige Annäherungen an dieselbe transzendente Wirklichkeit. Deswegen wäre es m.E. auch irreführend, in „Nirvāṇa“ etwa den buddhistischen Begriff für „Gott“ zu sehen. „Nirvāṇa“ ist vielmehr eine der begrifflichen Möglichkeiten, mit denen aus buddhistischer Perspektive auf jene Wirklichkeit verwiesen werden kann, auf die wir aus christlicher Perspektive - und damit in anderen Erfahrungszusammenhängen - mit dem Begriff „Gott“ verweisen. Obwohl somit beide Begriffe auf dieselbe transzendente Wirklichkeit verweisen, haben sie dennoch einen unterschiedlichen Bedeutungsgehalt, insofern sich in ihnen die unterschiedlichen Perspektiven in der Wahrnehmung der transzendenten Wirklichkeit widerspiegeln.

Schwieriger scheint mir in diesem Kontext die Klärung der Frage zu sein, was es mit der Kennzeichnung der transzendenten Wirklichkeit als „Schöpfer“ auf sich hat. Der Buddhismus kennt - wie gezeigt - die transzendente Wirklichkeit als Voraussetzung der Erlösung, er nimmt sie also primär in soteriologischer Perspektive wahr. Auch der christliche Gottesbegriff impliziert eine soteriologische Perspektive, wonach Gott der Grund unseres Heiles ist. Nach christlicher

Auffassung ist Gott aber zugleich auch der Schöpfer der Welt. Und davon findet sich - zumindest *prima facie* - im Buddhismus nichts. Ist der Buddhismus somit also in dieser Hinsicht gegenüber dem Christentum defizitär? Ich möchte versuchen, einige Überlegungen zu dieser Frage anzudeuten. Der Ausgangspunkt liegt in der Frage, was für das Christentum den wirklich zentralen Kernpunkt der Schöpfungsaussage bildet. Um diesen näher einzukreisen, erscheinen mir die beiden folgenden Gesichtspunkte besonders wichtig:

Erstens bedeutet Schöpfung im traditionellen Sprachgebrauch nicht zwangsläufig eine Erschaffung der Welt zu einem bestimmten Zeitpunkt. M.a.W., die christliche Tradition konnte auch den Gedanken akzeptieren, daß Gott der ewige Grund einer zeitlich anfangslos existierenden Welt ist, oder aber den Gedanken, daß die Zeit miterschaffen ist, daß Schöpfung also nicht etwas über ein metaphysisches Verhältnis zwischen Gott und Welt *in* der Zeit, sondern *jenseits* der Zeit aussagt.¹⁷ Wenn sich somit ein Teil der buddhistischen Philosophie gegen die Vorstellung von einem zeitlichen Anfang der Welt¹⁸ oder einem Schöpfungsakt zu einem bestimmten Zeitpunkt richtet, dann muß damit der Kern der christlichen Schöpfungsaussage noch nicht getroffen sein.

Zweitens ist nicht ganz klar, welcher Art das im Schöpfungsglauben ausgesagte Verhältnis von Gott und Welt ist, insbesondere dann nicht, wenn es in Bezug zum Gedanken der Erlösung gesetzt wird. Denn es wäre schlichtweg Unsinn, anzunehmen, daß Gott uns von dem erlöst, was er als Schöpfer für uns will. Gegenüber einer buddhistischen Kritik an einem naiven Schöpfungsglauben wäre also darauf zu verweisen, daß der christliche Schöpfungsglaube sich durchaus der Erlösungsbedürftigkeit der Welt bewußt ist. Doch was ist dann der eigentliche Kern der Schöpfungsaussage, wenn sie mit der Erlösungsbedürftigkeit zusammengesehen wird?

Wenn Gott Schöpfer und Erlöser zugleich ist, dann besagt dies m.E. etwa folgendes: Gott ist die Garantie und der Grund dafür, daß die Welt so *be*-schaffen ist, daß in ihr zugleich Erlösung bzw. Heil möglich wird. In diesem Sinn ist Gott Schöpfer und Erlöser zugleich. Dann aber ist die Rede von der „Schöpfung“ die personalistische Weise auszusagen, daß die Welt in ihrer konkreten Verfaßtheit von der höchsten bzw. transzendenten Wirklichkeit abhängt. D.h., wenn eine transzendente Wirklichkeit existiert, dann ist auch die Welt eine andere als sie es ohne die Existenz dieser Wirklichkeit wäre. Ein solcher Zusammenhang zwischen der transzendenten Wirklichkeit und der konkreten Beschaffenheit der Welt findet sich - bei aller perspektivischen Verschiedenheit - auch

17 Vgl. hierzu neuerdings auch die hilfreichen Ausführungen in Seckler, Max, Was heißt eigentlich 'Schöpfung?', in: ThQ 177 (1997) 161-188.

18 Aber auch gegen den Gedanken der Anfanglosigkeit! Der Punkt, den die buddhistischen Philosophen (besonders unter den Madhyamika) machen, ist, daß sich weder ein allererster Anfang noch eine Anfanglosigkeit ohne Aporien denken lassen. Und dies hängt nicht mit der Welt, sondern mit der Struktur unseres Denkens zusammen.

im Buddhismus. Denn auch dort gilt es als der ewige Dharma der Welt, daß in ihr alles auf das Heilsziel des Nirvāna zustrebt. Oder - wie es im *Āṅguttaranikāya* (X, 58) über den „wahren Zweck aller Erscheinungen“ heißt: „die Befreiung ist ihr wahrer Zweck; im Todlosen münden sie, und sie enden im Nibbāna.“ Auch der Buddhismus kennt also einen teleologischen Zusammenhang zwischen der bedingten und der unbedingten Wirklichkeit, und genau dieser Zusammenhang scheint mir das theologisch Entscheidende an der christlichen Schöpfungslehre zu sein.¹⁹

Unter dieser Perspektive ist dann auch die sachliche Konvergenz einer christlichen Theodizee und einer buddhistischen Wertschätzung des Daseins möglich. Die Grundlinie aller erfolversprechenden Theodizee-Ansätze liegt m.E. darin, daß Leid und Übel die logisch unvermeidliche Implikation einer Welt darstellen, in der sittlich relevante Freiheit und die damit verbundenen höheren ethischen und spirituellen Werte möglich sind.²⁰ Diese zentrale Prämisse zur Lösung der Theodizee kann - da sie prinzipiell unabhängig von einem theistischen Kontext gültig ist - auch im Buddhismus affirmiert werden. Ein Beispiel hierfür bietet etwa das atemberaubende 10. Kapitel des *Vimalakīrti-Nirdeśa*. Hier heißt es, daß der besondere Wert unserer leidvollen „Saha-Welt“ gegenüber den reinen „Buddha-“ (Schlaraffen-) „Ländern“ darin besteht, daß es „nur in der Saha-Welt zehn gute Werke gibt, die man nirgends in allen übrigen reinen Ländern finden kann. ... Mit Geben (*dāna*) den Armen Wohltätigkeit erweisen; mit reinen Vorschriften (*sīla*) sich der Gesetzesübertreter annehmen; mit Geduld (*kṣānti*) den Zorn besänftigen ...“ usw.²¹

3. Die Mittler der Erlösung

Für den status quaestionis empfiehlt es sich nach wie vor, von dem Urteil Guardinis in seinem Werk „Der Herr“ auszugehen. Hier schrieb er die folgenden, oft zitierten Sätze nieder:

„Einen Einzigen gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft ... Was er christlich bedeutet, hat noch keiner gesagt.“²²

19 Vgl. hierzu auch die These von M. Seckler, wonach der Gegenstand des Schöpfungsbegriffs „die objektive Kontingenz der Welt“ ist und dabei „die Endlichkeitserfahrung selber in Daseinssinn transformiert“ wird. M. Seckler, Was heißt eigentlich 'Schöpfung'?, a.a.O. 181f.

20 Vgl. dazu jetzt die ausführliche Studie: Kreiner, Armin, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg 1997.

21 Das Sutra *Vimalakīrti*, übers. von Jakob Fischer, Tokyo 1944, 109.

22 Guardini, Romano, Der Herr, Mainz/Paderborn¹⁶1997, 367.

Doch gleich nach diesen Sätzen winkte Guardini ab. Buddha, so schloß er, war letztlich doch nur einer, der sittlich und religiös „durchgestoßen“ ist, der als religiöser Sucher den Weg zur Befreiung gefunden hatte. Christus hingegen wirkte und sprach in dieser Welt wie einer „von über der Welt her“.²³

Jesus Christus primär von seiner Wesenseinheit mit dem Vater her, also mit der transzendenten Wirklichkeit, zu sehen und Gautama Buddha primär oder gar ausschließlich als einen nach der transzendenten Wirklichkeit strebenden Menschen – dies ist in beiden Fällen eine Vereinseitigung. Im Christentum wußte man darum, daß Jesus unbeschadet seiner Einheit mit Gott wahrer Mensch ist, und im Buddhismus darum, daß in Buddha unbeschadet seines wirklichen Menschseins die transzendente Wirklichkeit sichtbar geworden ist. Diese Feststellung führt uns sozusagen mitten in die Extreme der frühen christologischen und buddhologischen Auseinandersetzungen. In beiden Religionen finden sich schon recht früh auf der einen Seite die ‘doketistischen’ Deutungen, die jeweils das wahre Menschsein von Jesus und Gautama infrage stellen, und auf der anderen Seite die quasi ‘ebionitischen’ Deutungen, die demgegenüber das wirkliche und echte Menschsein beider verteidigen.

Aus der buddhistischen Auffassung, daß alle bedingten Erscheinungen der unbedingten Wirklichkeit des Nirvāṇas zustreben, und aus der Auffassung, daß diese Wirklichkeit in der Erleuchtung endgültig erlangt wird, resultierte zwangsläufig die Vorstellung, den Erleuchteten als eine Art von Verkörperung der transzendenten Wirklichkeit zu betrachten. Ein erster Ausdruck von dieser Vorstellung findet sich in der Redeweise vom „sichtbaren Nirvāṇa“. So heißt es beispielsweise im *Aṅguttaranikāya* (III,56), daß das Nirvāṇa „klar sichtbar“ sei, insofern man die „restlose Erlöschung von Gier, Haß und Verblendung erfährt“. Und dasselbe wird im voranstehenden Sutta (III,55) über den Dharma gesagt. In dieselbe Richtung verweist auch die bekannte Selbstidentifikation Buddhas mit dem Dharma in dem Wort: „Wenn man den Dharma sieht, sieht man mich, und wenn man mich sieht, sieht man den Dharma“ (*Samyuttanikāya* XXII,87). Die Buddhologie des Mahāyāna hat diese grundlegende Idee in der Lehre von den drei Leibern bzw. den drei Wirklichkeitsformen des Buddha weiter ausgebaut. Auch nach dieser Lehre stellt der historische Buddha eine menschliche Verkörperung der letztendlich formlosen, transzendenten Wirklichkeit des Dharmakāya dar. Indem die transzendente Wirklichkeit ihre Verkörperung in den erleuchteten Menschen findet, werden diese zugleich zu ihren Vermittlern. So wird Gautama Buddha in *Majjhimanikāya* 18 als der „Geber des Todlosen“ bezeichnet, und von denen, die durch sein Wirken selbst die Erlösung erlangt haben, heißt es im *Khuddaka-Pāṭha* (VI,7), daß sie das Todlose „umsonst empfangen haben“.

Angesichts der Vorstellung, daß sich im Erleuchteten die transzendente Wirklichkeit verkörpert, wäre es für den traditionellen Buddhismus unvorstellbar

gewesen, den Buddha mit Emphase als einen 'bloßen Menschen' zu bezeichnen, wie dies heute so oft unter westlichen Buddhisten oder auch unter westlich beeinflussten asiatischen Buddhisten geschieht. Vielmehr ist Buddha ein Wesen ganz eigener Art, ein Wesen, in dem die samsāratischen Existenzformen endgültig überwunden sind. In diesem Sinn heißt es, daß der Buddha über den Devas (den samsāratischen 'Göttern') und den Menschen steht und weder als Mensch noch als Deva bezeichnet werden kann.²⁴ Dieser Punkt war in den dogmatischen Auseinandersetzungen der frühen buddhistischen Schulen auch keineswegs strittig. In diesen ging es vielmehr darum, ob Buddha trotz seiner ihn über alle 'nur' menschliche Existenzweise hinaushebenden 'nirvānischen' Eigenart dennoch als wirklicher, als echter Mensch betrachtet werden kann, oder ob die transzendente Realität, die sich in ihm verkörpert, sein Menschsein so sehr übersteigt, daß dieses als bloße Scheinwirklichkeit gedeutet werden muß, wie dies die Andhaka und einige weitere vor- und frühmahāyānistische Richtungen vertraten.

Wie allgemein bekannt, versuchte im christlichen Umfeld das Konzil von Chalkedon die christologischen Streitigkeiten durch die Formel zu beenden, daß Jesus sowohl wahrer Mensch als auch wahrer Gott gewesen sei. Aber bis heute blieb es dogmatisch unklar, wie es denn möglich sei, daß jemand wahrhaft von göttlicher Natur sein kann, ohne dabei aufzuhören, ein wahrer und wirklicher Mensch zu sein. In der modernen Theologie geht ein starker Zug dahin, diese Frage so zu beantworten, daß man mit einer grundsätzlichen Offenheit der menschlichen Natur für die göttliche Natur rechnet, so daß sich Jesus nicht in essentialistischer Weise von allen anderen Menschen unterscheidet, sondern in gradualistischer. Das heißt, daß zwar jeder Mensch grundsätzlich offen ist für die transzendente Wirklichkeit, aber daß Jesus diese Offenheit in vollkommener Weise verwirklicht und ausgelebt hat. In diesem Sinn ist er daher wahrhaft menschlich und wahrhaft göttlich zugleich. Eine solche Konzeption erinnert an die Lösung, die das Problem des Dokerismus im Buddhismus fand. Ich meine damit die Lehre von der allgemeinen Buddha-Natur, die jedem Menschen bzw. jedem Wesen die Potenz der Buddhaschaft zuspricht.

Eine solche gradualistische Christologie, wie sie heute in den modernen Inspirations- bzw. Geistchristologien vorherrscht, ist natürlich prinzipiell offen für die Möglichkeit, daß es noch weitere Menschen geben könnte, die in vergleichbarer Weise in ihrem Leben für die transzendente Wirklichkeit transparent waren wie Jesus. Der Altmeister angelsächsischer Theologie, John Macquarrie, resümiert dieses Verständnis von Inkarnation mit folgenden Worten:

„Inkarnation war (demzufolge) keine Singularität oder Anomalie innerhalb der Weltgeschichte, sondern ist vielmehr ein konstantes Merkmal von Gottes Beziehung zu

24 Ariguttaranikāya IV, 36. Vgl. hierzu auch Weber, Claudia, Wesen und Eigenschaften des Buddha in der Tradition des Hinayāna-Buddhismus, Wiesbaden 1994.

seiner Schöpfung. Es gibt, so könnte man sagen, unterschiedliche Grade von Inkarnation. Christen glauben, daß sich in Jesus Christus eine Inkarnation des göttlichen Logos ereignet hat, die dem entspricht, was wir Menschen brauchen. Aber sie sollten nicht abstreiten, daß in unterschiedlichen Formen und zu unterschiedlichen Graden derselbe Logos auch in anderen auserwählten Menschen gegenwärtig war.²⁵

Angesichts der theologischen Entwicklung im Inkarnationsverständnis wie sie Macquarrie hier beschreibt und angesichts der traditionellen buddhistischen Deutung Buddhas müßte m.E. die Christologie für Christen künftig kein Hindernis mehr bilden, um von einer prinzipiellen religiösen Gleichwertigkeit des Buddhismus auszugehen und auch den Buddha als einen echten Mittler der transzendenten Wirklichkeit anzusehen.²⁶

4. *Schlußbemerkung*

Im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war das Verhältnis von Christentum und Buddhismus weitgehend durch apologetische und polemische Stellungnahmen belastet. Vertreter beider Traditionen nahmen einander zumeist als unversöhnliche Antipoden wahr. Auch heute noch wirken diese Auffassungen nach. Doch der Beginn eines offenen, die Wahrheit des anderen suchenden Dialogs hat hierin einen deutlichen Umschwung gebracht. Die Pioniere dieses Dialogs auf christlicher Seite, wie z.B. Thomas Merton, Hugo Enomiya-Lassalle, Heinrich Dumoulin, Lynn de Silva, Aloysius Pieris, John Cobb und viele andere haben Entscheidendes dazu beigetragen. Auch auf buddhistischer Seite sind deutliche Anzeichen eines Umbruchs in der Wahrnehmung des Christentums zu konstatieren. So hat bereits in den sechziger Jahren der thailändische Theravāda-Reformer Bhikkhu Buddhadasa gesagt, daß die Bergpredigt alles enthält, was nötig ist, um die Befreiung zu erreichen,²⁷ und er setzte die Erfahrung der Befreiung von aller Egozentrik in Parallele mit der Gotteserfah-

25 Macquarrie, John, *The Mediators*, London 1995, 149: „incarnation was not a singularity or anomaly in world history but is a constant characteristic of God's relation to his creation. There are, one may say, degrees of incarnation. Christians believe that in Jesus Christ there has taken place an incarnation of the divine Logos adequate to our human needs. But they should not deny that in varying modes and in varying degrees the same Logos has been present in other chosen human beings.“ Vgl. auch ders., *Jesus Christ in Modern Thought*, London, Philadelphia ³1993, bes. 345f.

26 Zu den wichtigsten Fragen und Formen inner- und außerbuddhistischer Buddha-Deutung vgl.: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), *Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit*, München 1998.

27 Buddhadasa, *Christianity and Buddhism*, Bangkok 1967, 29.

rung.²⁸ Und in ganz ähnlicher Weise hat die deutsche Theravāda-Buddhistin Ayya Khema die Erfahrung des Nirvāṇa mit einer Gotteserfahrung identifiziert.²⁹ Auch der mahayanistische Lehr- und Lebemeister Thich Nhat Hanh hat in seinem unbedingt lesenswerten Buch „Living Buddha, Living Christ“ (New York 1995)³⁰ dieser Identifikation zugestimmt.³¹ Ja, wie Buddhadaśa, spricht auch Thich Nhat Hanh davon, daß „man in die Wirklichkeit Gottes eindringen“ kann, „wenn man sich in Leben und Lehre Jesu vertieft“, ja, er sagt sogar: „Die Tatsache, daß Jesus sowohl Menschensohn als auch Gottessohn ist, ist für einen Buddhisten nicht schwierig zu akzeptieren.“³²

Meines Erachtens untermauern diese Ergebnisse des Dialogs die These, daß Buddhismus und Christentum unterschiedliche, aber gleichermaßen heilsame Erfahrungen des menschlichen Lebens in seiner Verwiesenheit auf eine letzte transzendente Wirklichkeit verkörpern. *Aus christlicher Sicht gilt somit, daß die Wahrheit des Buddhismus (1) den Glauben an eine letzte transzendente Wirklichkeit bestätigt, die das wahre Ziel unseres Lebens und der Grund unserer Hoffnung ist. Zugleich (2) bereichert und ergänzt die Wahrheit des Buddhismus das Christentum durch die mannigfaltigen tiefen existentiellen, psychologischen und spirituellen Einsichten, die im Buddhismus aufgrund seiner besonderen Perspektive erlangt, überliefert und bewahrt wurden. Und schließlich (3) korrigiert die Wahrheit des Buddhismus die althergebrachte Überzeugung, daß das Christentum allen anderen Religionen überlegen sei, weil es in singulärer Superiorität die Erkenntnis Gottes bezeuge.*

28 Buddhadaśa, No Religion!, in: ders., Me and Mine. Selected Essays of Bhikkhu Buddhadaśa, ed. by Donald K. Swearer, New York 1989, 152 (deutsch: Buddhadaśa, Zwei Arten der Sprache, Zürich 1979, 82).

29 Vgl. Ayya Khema, Das Größte ist die Liebe. Die Bergpredigt und das Hohelied der Liebe aus christlicher Sicht, Uttenbühl 1995, bes. 54ff, 62ff.

30 Deutsch: Thich Nhat Hanh, Lebendiger Buddha, lebendiger Christus. Verbindende Elemente der christlichen und buddhistischen Lehren, 1996.

31 Vgl. deutsche Ausgabe, 168f.

32 Ebd. 58.