

Mathias Schneider
Buddhistische
Interpretationen Jesu
Eine religionshistorische
und theologische Studie



T V Z

Beiträge zu einer Theologie
der Religionen. Band 26

Mathias Schneider • Buddhistische Interpretationen Jesu

T V Z

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 26

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und

Hansjörg Schmid

Eine Liste der bereits in der Reihe BThR erschienenen Titel findet sich am Ende dieses Bandes.

Mathias Schneider

Buddhistische Interpretationen Jesu

Eine religionshistorische und theologische Studie

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Publiziert mit freundlicher Unterstützung der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Stiftung Dialog zwischen Kirchen, Religionen und Kulturen Basel.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur für die Jahre 2021–2024 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-290-18569-5 (Print)
ISBN 978-3-290-18570-1 (E-Book: PDF)

DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-18570-1>

© 2023 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch



Creative Commons 4.0 International

*Für meine Eltern,
in Liebe und Dankbarkeit*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	13
Einleitung	15
1. Einführung: Religiöse Pluralität und Christologie	15
2. Forschungsfragen	18
3. Forschungsstand.....	23
4. Methodik und Aufbau	24
5. Kapitelübersicht	29
Teil I: Interpretationen Jesu im Theravāda-Buddhismus	37
1. Sri Lanka.....	38
1.1 Interpretation Jesu in der holländischen Kolonialzeit.....	38
1.1.1 Historische Einführung.....	38
1.1.2 Jesus als Sohn Māras: Die <i>Carpenter-Heretic</i> -Erzählung	40
1.2 Interpretationen Jesu in der britischen Kolonialzeit	49
1.2.1 Historische Einführung.....	49
1.2.2 Jesus in den beginnenden buddhistisch-christlichen Auseinandersetzungen des 19. Jh.	50
1.2.3 Jesus als Betrüger: Mohoṭṭivattē Guṇānanda	54
1.2.4 Jesus als Plagiator und dämonischer Versager: Anagārika Dharmapāla	57
1.3 Interpretationen Jesu in der postkolonialen Zeit	72
1.3.1 Historische Einführung.....	72
1.3.2 Jesus und die Lasten des Theismus: Gunapala Dharmasiri.....	73
1.3.3 Jesus als ethischer Lehrer: Lily de Silva	85
2. Jesus als Buddha: Bhikkhu Buddhadasa (Thailand)	95
3. Jesus als Mystiker: Ayya Khema (Deutschland)	114
4. Exkurs: Jesus im frühen deutschen Buddhismus.....	128
5. Zusammenfassung: Theravāda	138
5.1 Historischer Kontext	138
5.2 Die Lehre Jesu: Irrlehre oder Heilslehre?.....	140
5.3 Die Person Jesu: Buddha oder Teufel?.....	145
5.4 Die Heilsfunktion Jesu: Lehrer oder Erlöser?	149

Teil II: Interpretationen Jesu im Mahāyāna-Buddhismus	157
1. Japan.....	159
1.1 Interpretationen Jesu im «christlichen Jahrhundert» (1549–1644)	159
1.1.1 Historische Einführung.....	159
1.1.2 Jesus als Aufrührer: Christovão Ferreira, Verbotsedikt, <i>Kirishitan monogatari</i>	163
1.1.3 Jesus als Frevler: Fabian Fukun.....	167
1.1.4 Christologie als Absurdität: Suzuki Shōsan.....	172
1.2 Interpretationen Jesu in der Meiji-Zeit (1868–1912).....	178
1.2.1 Historische Einführung.....	178
1.2.2 Exkurs: Jesus im koreanischen Buddhismus	179
1.2.3 Jesus in der Fortsetzung anti-christlicher Agitation.....	181
1.2.4 Jesus unter dem Eindruck der Rezeption westlichen Gedankenguts.....	183
1.2.5 Jesus als anonymen Buddhist: Shaku Sōen.....	186
1.3 Jesus als <i>nirmāṇakāya</i> -Buddha: D. T. Suzuki	195
1.4 Jesus als Symbol des Absoluten Nichts: Ueda Shizuteru...211	
1.5 Jesus und Kenosis: Abe Masao	223
1.6 Shin-buddhistische Interpretationen Jesu.....	241
1.6.1 Historische Einführung.....	241
1.6.2 Jesus vs. Dharmakara: Soga Ryōjin	246
1.6.3 Jesus als Inkarnation Amidas: der Cobb-Yokota-Dialog	253
1.6.4 Jesus als Symbol von <i>tariki</i> : Alfred Bloom	262
2. China.....	268
2.1 Exkurs: Buddhismus und Christentum an der Seidenstraße	268
2.2 Kritik an Jesus im 17. Jh.....	270
2.2.1 Historische Einführung.....	270
2.2.2 Jesus als falsche Inkarnation: Ouyi Zhixu.....	274
2.3 Interpretationen Jesu vor den Herausforderungen der Moderne	282
2.3.1 Historische Einführung.....	282
2.3.2 Jesus und die chinesische Modernisierungsfrage: Zhang Chunyi	285
2.3.3 Jesus als Inkarnation des <i>Dao</i> : Taixu.....	288

3.	Der Christus und der Buddha als Brüder:	
	Thich Nhat Hanh (Vietnam)	297
4.	Zusammenfassung: Mahāyāna	319
4.1	Historischer Kontext	319
4.2	Die Lehre Jesu: <i>upāya</i> oder <i>avidyā</i> ?	321
4.3	Die Person Jesu:	
	mahāyāna-buddhistische Deutungen der Inkarnation	325
4.4	Die Heilsfunktion Jesu: Kreuz, Auferstehung, Glaube?	329
Teil III: Interpretationen Jesu im Vajrayāna-Buddhismus		337
1.	Tibetische Interpretationen Jesu vor 1959	338
1.1	Jesus auf der Seidenstraße	338
1.2	Exkurs: Missionare in Tibet	340
1.3	Jesus als Beschützer der Welt: Thuken Chökyi Nyima	341
2.	Jesus als Bodhisattva: 14. Dalai Lama	345
3.	Jesus-Natur und Erleuchtungsgeist: Lama Thubten Yeshe	359
4.	Jesus als <i>vidam</i> : Rita Gross (USA)	367
5.	Zusammenfassung: Vajrayāna	379
5.1	Historischer Kontext	379
5.2	Die Lehre Jesu: zwischen <i>karuṇā</i> und <i>prajñā</i>	380
5.3	Die Person Jesu: der schwierige Pfad des Bodhisattva	384
5.4	Die Heilsfunktion Jesu: der Bodhisattva als Offenbarer ...	386
Zusammenfassung: Jesus aus buddhistischer Sicht		389
1.	Historische Aspekte	389
1.1	Von der Kontroverse zum Dialog?	390
1.2	Die Rolle buddhistischer Interpretationen Jesu in der buddhistisch-christlichen Begegnung	393
2.	Doktrinäre Aspekte	397
2.1	Die Lehre Jesu	398
2.1.1	Hauptmerkmale und Unterschiede	398
2.1.2	Welchen Jesus adressieren buddhistische Interpreten?	401
2.2	Die Person Jesu	402
2.2.1	Hauptmerkmale und Unterschiede	402
2.2.2	Welchen Jesus adressieren buddhistische Interpreten?	406
2.3	Die Heilsfunktion Jesu	409
2.3.1	Hauptmerkmale und Unterschiede	409

2.3.2	Welchen Jesus adressieren buddhistische Interpreten?	412
Teil IV: Theologische Reflexion		413
1.	Die Fragestellungen der christlich-theologischen Rezeption...	413
1.1	Ausgangspunkt	413
1.2	Leitfragen	416
2.	Ablehnung buddhistischer Interpretationen Jesu	417
2.1	Religionstheologische und christologische Grundvoraussetzung: Superioritätsanspruch und Offenbarungsfrage	419
2.1.1	Biblizistisches Argument: Rekonstruktion	422
2.1.2	Biblizistisches Argument: kritische Diskussion	424
2.1.3	Ethisches Argument: Rekonstruktion	429
2.1.4	Ethisches Argument: kritische Diskussion	430
2.1.5	Religionstheologische und christologische Grundvoraussetzung: Reflexion	433
2.2	Hermeneutische Grundvoraussetzung: Differenzhermeneutik	436
2.2.1	Subordinationsargument: Rekonstruktion	439
2.2.2	Subordinationsargument: kritische Diskussion	440
2.2.3	Hermeneutische Grundvoraussetzung: Reflexion	446
2.3	Traditionalistische Grundvoraussetzung: Identität und Orthodoxie	451
2.3.1	Soteriologisches Argument: Rekonstruktion	452
2.3.2	Soteriologisches Argument: kritische Diskussion	455
2.3.3	Anthropologisches Argument: Rekonstruktion	466
2.3.4	Anthropologisches Argument: kritische Diskussion	469
2.3.5	Traditionalistische Grundvoraussetzung: Reflexion	481
3.	Offenheit gegenüber buddhistischen Interpretationen Jesu	484
3.1	Perspektivische Grundvoraussetzung: Kontextualität	486
3.2	Religionstheologische und christologische Grundvoraussetzung: Universalität der Offenbarung und Symbolik	494
3.3	Hermeneutische Grundvoraussetzung: interreligiöses Lernen	500
3.4	Grundzüge einer christlich-theologischen Rezeption buddhistischer Jesusdeutungen	503
3.4.1	Jesus als Bodhisattva: <i>karuṇā</i> und <i>agapē</i>	504

3.4.2	Gott und <i>śūnyatā</i> , Gott und <i>dhamma</i>	509
3.4.3	Selbstopfer und Leiden, <i>dukkha</i> und Sünde	516
3.4.4	Buddha-Geist und Christus-Geist	522
3.4.5	Die Einzigkeit von Inkarnation	527
4.	Ausblick: Auf dem Weg zu einer interreligiösen Christologie	530
Literaturverzeichnis		535
Personen- und Quellenregister		643

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Sommer 2022 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster als Dissertationsschrift angenommen. Genau wie buddhistische Interpretationen Jesu entsteht ein Buch wie dieses nicht im luftleeren Raum. Als Student der buddhistischen Tradition konnte ich mir daher nichts Besseres wünschen, als im wissenschaftlichen und alltäglichen Umfeld von zahlreichen Bodhisattvas umgeben zu sein, die mir nicht nur die dieser Studie zugrunde liegende Forschung ermöglicht haben, sondern mich auch auf dieser großartigen Reise unterstützt und begleitet haben.

Allen voran danke ich meinem Doktorvater und Lehrer Perry Schmidt-Leukel, auf dessen Fachkenntnis, konstruktive wie inspirierende Betreuung und Rückhalt ich mich als Doktorand (und weit darüber hinaus) stets verlassen konnte. Hans-Peter Großhans danke ich für die freundliche Übernahme des Zweitgutachtens.

Einen Großteil meiner Forschung konnte ich in der stimulierenden Atmosphäre des vom Ministerium für Kultur und Wissenschaft des Landes Nordrhein-Westfalen geförderten Forschungskollegs «Religiöse Pluralität und ihre Regulierung in der Region» (RePliR) der Universitäten Münster und Bochum durchführen. Interdisziplinarität funktioniert am besten, wenn sie von gemeinsamem und freundschaftlichem Forschen, Diskutieren und Beraten getragen wird. Mit großer Dankbarkeit blicke ich auf die Zeit im Kolleg zurück, die all dies beinhaltet hat, und danke deshalb meinen Mitkollegiatinnen und -kollegiaten sowie den engagierten Sprechern und Koordinatorinnen des Kollegs.

Begleitet wurde der Forschungsprozess außerdem durch zahlreiche Gespräche und wertvolle Hinweise, die ich von meinen Kolleginnen und Kollegen am Seminar für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster, Fabian Völker, Achim Riggert, Melanie Barbato und Madlen Krüger, erhalten habe. Für ihre Zeit in langen und herzlichen Fachgesprächen danke ich Martin Repp und Elizabeth Harris. Wie wertvoll eine *kalyāṇamitrā* ist, weiß ich dank Andrea Gorres.

Das Manuskript wurde über viele Stunden mit kritischen (und unermüdlichen) Augen von Ann Marie Schneider, Achim Riggert und David Rüschemschmidt korrekturgelesen, beim Formatierungsprozess hat mich

Mirja Lange unterstützt. Ihnen allen bin ich außerordentlich dankbar. Alle verbliebenen Fehler sind selbstverständlich allein die meinigen.

Ich danke Reinhold Bernhardt und Hansjörg Schmid für die Aufnahme der Dissertation in die Reihe *Beiträge zu einer Theologie der Religionen* und ihr Engagement für dieses Buch. Die Publikation wurde von Druckkostenzuschüssen der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Stiftung Dialog zwischen Kirchen, Religionen und Kulturen (Basel) unterstützt und vom Theologischen Verlag Zürich auf überaus freundliche und zuvorkommende Weise begleitet.

Ohne meine Eltern Horst und Petra Schneider, die meinen akademischen Weg ermöglicht und mich darauf stets unterstützt haben, hätte das Buch nicht entstehen können. Ihnen ist dieses Buch in tief empfundener und liebender Dankbarkeit gewidmet.

Münster, 2023

Einleitung

1. Einführung: Religiöse Pluralität und Christologie

Die christliche Theologie der Gegenwart ist mit einer besonderen Situation konfrontiert: Mehr und mehr realisieren Christinnen und Christen, dass ihre religiöse Tradition in einer globalisierten Welt nur eine Facette einer gewaltigen Vielfalt an Kategorien, Denksystemen, Praktiken, Schriften und Institutionen darstellt.¹ Seitdem dieses globale Spektrum religiöser Pluralität immer stärker ins Bewusstsein christlicher Theologie rückt, stehen sowohl vormalige Haltungen einer «Wahrheitsunangefochtenheit»² als auch die Art und Weise, Theologie als «religiösen Isolationismus»³ von anderen Religionen unberührt zu betreiben, zur Disposition. Bereits 1963 hatte Wilfred Cantwell Smith (1916–2000) beinahe prophetisch die Notwendigkeit einer theologischen Perspektiverweiterung auf den Punkt gebracht:

«The time will soon be with us when a theologian who attempts to work out his position unaware that he does so as a member of a world society in which other theologians equally intelligent, equally devout, equally moral, are Hindus, Buddhists, Muslims, and unaware that his readers are likely perhaps to be Buddhists or to have Muslim husbands or Hindu colleagues – such a theologian is as out of date as is one who attempts to construct an intellectual position unaware that Aristotle has thought about the world or that existentialists have raised new orientations, or unaware that the earth is a minor plant [sic] in a galaxy that is vast only by terrestrial standards. Philosophy and science have impinged so far on theological

¹ Für eine Übersicht zu christlichen Perspektiven auf andere Religionen vgl. BERNHARDT 1998b; RACE/HEDGES 2009; PLANTINGA 1999; SCHMIDT-LEUKEL 2013b; GANERI 2016; PITMAN 2014 (für das 20. Jh.). Zu buddhistischen Einstellungen zu religiöser Pluralität vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2008; SCHMIDT-LEUKEL 2013a; HARRIS, E. 2013a; GROSSHANS/LING/SCHMIDT-LEUKEL 2017. Für eine allgemeine Übersicht zu Einstellungen zu religiöser Pluralität in den Religionen vgl. COWARD 2000; SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 307–477; GORT/JANSEN/VROOM 2006; CHEETHAM/PRATT/THOMAS 2013; SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 17–106.

² KUSCHEL 1994, 135.

³ So SMITH 1976b, 8.

thought more effectively than has comparative religion, but this will not last.»⁴

Wollen christliche Theologinnen und Theologen dieser Herausforderung gerecht werden, steht eine theologische Re-Evaluierung religiöser Pluralität auf der Agenda. Theologie wird dann im Anschluss an Paul Tillich (1886–1965) zur «antwortenden Theologie», die ihre christliche Tradition mit den religiösen Traditionen ihrer Mitmenschen in Korrelation setzt.⁵ Diese Entwicklung wächst seit den letzten Jahrzehnten stetig, gehört aber immer noch nicht zum Kerngeschäft protestantischer Dogmatik.⁶

Es wäre jedoch verkürzt zu meinen, dass die theologische Aufgabe einzig und allein in einer einseitigen christlichen Reflexion anderer Religionen bestünde, die die christliche Theologie im Grunde unauffiziert ließe. Dies würde die Annahme voraussetzen, dass der religiös Andere bloß ein Objekt der Betrachtung bleiben könnte, das nach Paul Griffiths katalogisiert und mehr oder weniger folgenlos in den «margins of the sacred page»⁷ christlicher Dogmatiken eingetragen werden könnte. Wie diese Studie zeigen wird, ist das Gegenteil der Fall: Nicht nur Christinnen und Christen haben in zahlreichen Religionsbegegnungen andere Religionen beurteilt, sondern auch deren Angehörige haben ihr Urteil über das Christentum gefällt.⁸ So hat Griffiths einst selbst die Reflexion dieser Wechselseitigkeit gegenseitiger Wahrnehmung eingefordert:

«[T]here is little doubt that one of the things that Christians [...] need to understand better is the images of Christ, Christians, and Christianity that non-Christians have and use. Christians have said a great deal about how they see Buddhists, Hindus, Jews, and Muslims, and about what place they are prepared to allot the members of these communities in God's plan for

⁴ SMITH 1976b, 9; vgl. KNITTER 2008, 224.

⁵ Vgl. TILICH 1987, 12, 15.

⁶ Ausnahmen sind die systematisch-theologischen Arbeiten BARTH, H. 2008; KÄRKKÄINEN 2013, 2014, 2015, 2016b, 2017. Für einen anglikanisch/orthodoxen Entwurf vgl. SMART/KONSTANTINE 1991, für einen anglikanischen vgl. WARD 1994, 1996, 1998, 2000.

⁷ GRIFFITHS 2014, 45.

⁸ Für eine Übersicht über die Wahrnehmung des Christentums durch andere Traditionen vgl. MCKAIN 1976; LOTH/MILDENBERGER/TWORUSCHKA 1986; GRIFFITHS 1990b; BERNER/BOCHINGER/HOCK 2005; TWORUSCHKA 2008.

human salvation; they have as yet not learned to listen very carefully to what members of these communities have said and are saying about them.»⁹

Ein Aspekt dieses Wahrnehmungsspektrums sind buddhistische Interpretationen Jesu. Ein Interesse an Jesus besteht auch außerhalb des Christentums, und buddhistische Stimmen sind wiederum Teil einer breiteren, nicht-christlichen Wahrnehmungsgeschichte Jesu¹⁰, die neben buddhistischen auch hinduistische¹¹, islamische¹² oder jüdische¹³ Deutungen umfasst. Buddhistinnen und Buddhisten interpretieren Jesus seit ihren ersten Kontakten mit dem Christentum und haben über die Zeit hinweg zahlreiche seiner Dimensionen in den Blick genommen und beurteilt, darunter seine Person, Lehre, Wirken, Kreuzigung und Auferstehung sowie seine christlichen Deutungen als Inkarnation, Offenbarung und Mittler einer göttlichen Wirklichkeit. Dabei fallen die buddhistischen Antworten auf die Frage Jesu «Und ihr? Für wen haltet ihr mich?» (Mk 8,29 / Mt 16,15)¹⁴ äußerst vielfältig aus und wandeln sich durch die buddhistisch-christliche Begegnungsgeschichte hinweg.

Es ist nicht nur aus religionshistorischer Perspektive interessant zu untersuchen, wie Buddhistinnen und Buddhisten mit ihren eigenen doktrinären Voraussetzungen eine Gestalt wie Jesus deuten, die ursprünglich nicht in ihrer Tradition vorkommt. Catherine Cornille hat darauf hingewiesen, dass buddhistische Interpretationen Jesu auch aus systematisch-theologischer Sicht hochrelevant sind, da die Perspektive der Buddhologie¹⁵ neues Licht auf die Christologie werfen kann: «Buddhism lends itself

⁹ GRIFFITHS 1990c, 3.

¹⁰ Für einen Überblick über nicht-christliche Jesusbilder vgl. FRIES u. a. 1981; IMBACH 1989; BENNETT 2001, 164–344; DHAVAMONY 2004; ZAGER 2004; JONGENEEL 2009; OUTCALT 2014; HENRIX 2014; KÄRKKÄINEN 2016a, 201–226; SUGIRTHARAJAH 2018; dazu auch die Textkompilationen BARKER 2005; BARKER/GREGG 2010. Für neopagane Perspektiven vgl. TOWNSEND 2012.

¹¹ Für einen Überblick vgl. BHARAT 2007; SCHOUTEN 2008; BHARAT 2011.

¹² Für einen Überblick vgl. ROBINSON, N. 1991; CRAGG 1985; PETERS 2001; LEIRVIK 2010; MESHAL/PIRBHAI 2011; BAUSCHKE 2013; KHORCHIDE/STOSCH 2016, 2018.

¹³ Für einen Überblick vgl. LAPIDE 1988; SPERLING 2001; COOK, M. 2011; HOMOLKA 2017, 2020.

¹⁴ Sofern nicht anders angegeben stammen deutschsprachige Bibelzitate aus der Zürcher Bibel 2007.

¹⁵ Buddhologie meint hier nach John D’Arcy May analog zur Christologie

probably better than any other world religion to the rethinking of christology from a different hermeneutical horizon.»¹⁶ Sowohl Christentum als auch Buddhismus berufen sich auf eine historische Stiftergestalt, die von ihren Anhängerinnen und Anhängern als Manifestation oder Inkarnation letzter Wirklichkeit betrachtet wird, Lehren mit normativem Anspruch verkündet hat und eine soteriologische Funktion erfüllt¹⁷ – allerdings unterscheiden sich die beiden Traditionen erheblich in ihrer jeweiligen Konzipierung dieser Aspekte. Welche Differenzen inmitten von Gemeinsamkeiten (oder Gemeinsamkeiten inmitten von Differenzen?) Buddhistinnen und Buddhisten in Jesus sehen und welche neuen christologischen Herausforderungen für die christliche Theologie darin enthalten sind, wird im Laufe dieser Studie ans Licht kommen.

2. Forschungsfragen

Wie wurde Jesus von buddhistischen Interpretinnen und Interpreten wahrgenommen?

Ein Ziel dieser Studie ist die Erstellung einer Übersicht über buddhistische Interpretationen Jesu unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen doktrinen, historischen und soziokulturellen Entstehungskontexte. Dazu werden buddhistische Deutungen Jesu anhand konkreter Fallstudien analysiert und zueinander in Beziehung gesetzt, um Hauptlinien und Mechanismen in der Konstruktion buddhistischer Jesusbilder herauszuarbeiten. Darin unterscheidet sich diese Studie von Arbeiten, die Jesus Christus und Gautama Buddha aus einer religionsphänomenologischen Perspektive miteinander verglichen haben.¹⁸ Außerhalb des Fokus dieser Studie liegt außerdem die Frage nach historischen Abhängigkeiten zwischen Buddhismus

die Reflexion über den Buddha als «Ausgangspunkt allen buddhistischen Nachdenkens über die eigene Praxis und die jeweilige innerbuddhistische Überlieferung.» MAY 2014, 10. Vgl. auch die Diskussion über den Begriff einer «buddhistischen Theologie» in JACKSON/MAKRANSKY 2000.

¹⁶ CORNILLE 2000, 250.

¹⁷ Vgl. CORNILLE 2000, 250.

¹⁸ Vgl. etwa STREETER 1932 (bes. 39–71); SMART 1963; MENSCHING 1978; LEFEBURE 1993; DRUMMOND 1995; LUZ/MICHAELS 2002; GWYNNE 2014; TWORUSCHKA/TWORUSCHKA 2018 (zusätzlich Muḥammad). DUNNE, C.

und Christentum.¹⁹ Auch wird im Zuge der Rekonstruktion historischer Kontexte buddhistischer Deutungen keine erschöpfende Geschichte des buddhistisch-christlichen Dialogs angestrebt.²⁰

Welche Faktoren haben bei der Entstehung buddhistischer Interpretationen Jesu eine Rolle gespielt?

Den hauptsächlichen Gegenstand dieser Studie bilden buddhistische Hetero-Interpretationen Jesu. Diese setzen sich implizit oder explizit in Bezug zu seiner jeweiligen christlichen Auto-Interpretation, weshalb zur Analyse der Nachvollzug des Wechselspiels zwischen Hetero- und Auto-Interpretation notwendig ist, einem wichtigen Themenbereich interreligiöser Hermeneutik.²¹ Der katholische Theologe Piet Schoonenberg (1911–1999) definiert eine Hetero-Interpretation als «eine durch andere vollzogene Interpretation einer Wirklichkeit – sei es einer Person, einer Gemeinschaft, einer Tradition oder einer Institution –, die sich auch schon selbst interpretiert», d. h. «eine von außen herkommende Reflexion auf die Auto-Interpretation einer Person, Gemeinschaft usw.».²² Hetero-Interpretationen lassen sich anhand folgender hermeneutischer Gesichtspunkte genauer beschreiben, die zum einen für ihre Entstehung bedeutsam sind und zum anderen auf weiterführende Problemstellungen hinweisen.

Die Hetero-Interpretation einer fremden Auto-Interpretation ist immer auch vom Selbstverständnis der Hetero-Interpreten und -Interpreteninnen geprägt.²³ Sie entsteht deswegen niemals voraussetzungslos, sondern

1990 nähert sich dem Thema theologisch durch das Medium eines fiktiven Dialogs zwischen Jesus und dem Buddha.

¹⁹ Sie wird aber dort aufgegriffen, wo sie von buddhistischen Interpreten thematisiert wird, siehe I.4.

²⁰ Zum buddhistisch-christlichen Dialog vgl. SPAE 1980; INGRAM/STRENG 1986; INGRAM 1988, 2009, 2013; SCHMIDT-LEUKEL 1992; KING/INGRAM 1999; BRÜCK/LAI 2000.

²¹ Für eine Übersicht vgl. CORNILLE/CONWAY 2010. Catherine Cornille benennt folgende vier Arbeitsbereiche einer interreligiösen Hermeneutik: (1) «the hermeneutical retrieval of resources for dialogue within one's own tradition»; (2) «the pursuit of proper understanding of the other»; (3) «the appropriation and reinterpretation of the other within one's own religious framework»; (4) «the borrowing of hermeneutical principles of another religion», CORNILLE 2010, x.

²² SCHOONENBERG 1974, 172.

²³ Vgl. JEANROND 2002, 2.

wird durch verschiedene Filter beeinflusst. Dazu gehören zum einen Vorannahmen im Rahmen der eigenen Auto-Interpretation und intrareligiösen Hermeneutik (religionstheologisch, doktrinär, weltanschaulich usw.) sowie zum anderen der Einfluss durch historische, soziokulturelle oder biografische Rahmenbedingungen.²⁴

- *Vorannahmen:* Aus hermeneutischer Sicht sind traditionsintern getroffene Vorannahmen ein zweischneidiges Schwert: Auf der einen Seite sind sie hermeneutisch unvermeidlich, da jeder Verstehensakt aus der vorgeprägten Perspektive des oder der Verstehenden heraus beginnt. Wenn diese Perspektive auf der anderen Seite jedoch unkritisch verabsolutiert wird, zeigen zahlreiche Beispiele aus der Geschichte christlicher wie buddhistischer Apologetik, dass Vorannahmen auch Quellen für Missverständnisse und Stereotypisierungen des religiös Anderen sein können, die oft zur Profilierung der eigenen Auto-Interpretation genutzt werden.²⁵
- *Äußere Rahmenbedingungen:* Wie eine Hetero-Interpretation inhaltlich ausfällt, wird in der Regel auch durch historische, soziokulturelle oder biografische Rahmenbedingungen beeinflusst, in denen eine Religionsbegegnung stattfindet. Die folgenden Analysen werden zeigen, dass die Qualität der Religionsbegegnung ein maßgeblicher Einflussfaktor dafür ist, auf welche Kategorien buddhistische Interpretinnen und Interpreten zur Deutung Jesu zurückgreifen. Dass derartige hermeneutische Abhängigkeitsverhältnisse zwischen einer Interpretation und ihrem Kontext bestehen, macht zweierlei deutlich: Erstens sind Hetero-Interpretationen immer auch ein Spiegel von Begegnungsgeschichte(n). Diese bedingen im schlimmsten Fall Stereotype des religiös Anderen, die nicht auf fundierten Kenntnissen beruhen, die Wahrnehmung aber dennoch wirkmächtig prägen.²⁶ Zweitens sind Hetero-Interpretationen keine zeitlosen Gebilde, sondern kontingent. Das bedeutet auch, dass sie sich unter dem Einfluss anderer historischer Faktoren auch wandeln können – ein Phänomen, das sich auch in der buddhistisch-christlichen Begegnungsgeschichte beobachten lässt.

²⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2001a, 9.

²⁵ Vgl. CORNILLE 2010, xiv; 2020, 81, 84.

²⁶ Vgl. GRIFFITHS 1990c, 2.

Die konkrete Konstitution einer Hetero-Interpretation geschieht durch den Rückgriff auf doktrinäre Ressourcen der eigenen Tradition. Dabei spielen zum einen die Frage nach der Angemessenheit ihrer Anwendung und zum anderen die Herausforderung intrareligiöser Pluralität eine Rolle.

- *Angemessenheit*: Hetero-Interpretationen können nach Schoonenberg «den Eindruck von Arroganz und Vergewaltigung» machen, weil sie den religiös Anderen in ihm (mindestens zu einem gewissen Grad) fremden Kategorien deuten.²⁷ Hier ist allerdings Vorsicht vor vorschnellen Urteilen geboten, «denn Hetero-Interpretation gehört an sich zu menschlicher Kommunikation, die ohne sie nicht möglich» und so «die Voraussetzung jeder Form menschlichen Kontaktes zum Guten und zum Bösen» ist.²⁸ Ob eine Hetero-Interpretation unter diesen Voraussetzungen schlussendlich unter das Verdikt der Vereinnahmung fällt, hängt auch davon ab, wie sehr der Hetero-Interpret seine Deutung vom emphatisch herausfordernden Ideal leiten lässt, die Auto-Interpretation des religiös Anderen aus dessen Augen zu sehen.²⁹
- *Intrareligiöse Pluralität*: Ein weiteres Problem betrifft den Inhalt der doktrinären Ressourcen selbst. Religionen sind nicht homogen, sondern das, was Wilfred Cantwell Smith historisch gewachsene, in sich plurale «cumulative traditions» genannt hat.³⁰ Nicht immer nehmen Hetero-Interpretationen die intrareligiöse Pluralität der interpretierten Tradition wahr, was in einer unsachgemäßen Essentialisierung resultieren kann. Fritz Buri verweist darauf, dass «[d]as beste Heilmittel gegen solche Versteifungen [...] die Kenntnissnahme von der Geschichte [ist], die Christentum und Buddhismus von ihren Ursprüngen her bis heute gehabt haben und in der sie in so verschiedenen Formen aufgetreten sind und noch auftreten.»³¹

Diese Skizze zeigt, dass eine sachgemäße Analyse buddhistischer Hetero-Interpretationen Jesu nur möglich ist, wenn sie sowohl die historischen, soziokulturellen und biografischen Kontexte ihrer Interpretinnen und Interpreten als auch die doktrinären Aspekte berücksichtigt, die zur

²⁷ SCHOONENBERG 1974, 172.

²⁸ SCHOONENBERG 1974, 172f.

²⁹ Dafür hat u. a. SMITH 1981, 82 plädiert.

³⁰ Vgl. SMITH 1991, 154–169.

³¹ BURI 1982, 15.

Entstehung des jeweiligen Jesusbildes geführt haben. Dabei muss die intrareligiöse Pluralität des Buddhismus mit seinen wiederum regional ausdifferenzierten Traditionssträngen ebenso berücksichtigt werden wie die Qualität der jeweiligen buddhistisch-christlichen Religionsbegegnung in der Form der Kontroverse oder des Dialogs, weil beide jeweils eigenen Regeln folgen, die buddhistische Hetero-Interpretationen Jesu auf unterschiedliche Weise beeinflussen.

Wie wirken buddhistische Interpretationen Jesu auf christliche Christologien zurück?

Im Zusammenhang einer global gewachsenen buddhistisch-christlichen Begegnungsgeschichte sind verschiedene Rückwirkungen buddhistischer Jesusbilder auf christliche Christologien möglich.³²

- Erstens können buddhistische Hetero-Interpretationen durch das Beharren auf der exklusiven Gültigkeit der eigenen christlichen Auto-Interpretation zurückgewiesen werden. Diese Haltung wird oftmals von dem Phänomen begleitet, dass auch die eigene christliche Hetero-Interpretation buddhistischer Auto-Interpretationen unmodifiziert bleibt.
- Dagegen kann zweitens die christliche Hetero-Interpretation eines buddhistischen Konzeptes im Dialog auch durch die Wahrnehmung der Auto-Interpretation eines Buddhisten korrigiert und modifiziert werden, wenn sich letzterer nicht in ihr wiederfinden kann.
- Drittens kann eine buddhistische Hetero-Interpretation eine christliche Auto-Interpretation auf zweierlei Weise beeinflussen: (1) Zu erfahren, wie die eigene Tradition mit den Augen einer anderen wahrgenommen wird, kann zu einem besseren Verständnis der eigenen Tradition führen – ganz im Sinne von Friedrich Max Müllers (1823–1900) berühmtem Diktum: «Wer eine kennt, kennt keine.»³³ (2) Aber auch die eigene Auto-Interpretation kann sich unter dem Einfluss einer Hetero-Interpretation wandeln – in diesem Fall hat John Cobb von wechselseitiger Transformation der eigenen Tradition über den Dialog hinaus gesprochen.³⁴

³² Vgl. für die folgende Darstellung SCHMIDT-LEUKEL 2001a, 10f.; SCHNEIDER 2021a, 303f.

³³ MÜLLER, F. 1876, 14 (in einer 1870 in London gehaltenen Vorlesung).

³⁴ Vgl. COBB 1982, 48.

Diese Wechselwirkungen werden in der theologischen Reflexion am Ende dieser Studie analysiert: Wie reagieren christliche Theologinnen und Theologen auf buddhistische Deutungen Jesu? Welche hermeneutischen, religionstheologischen und doktrinären Voraussetzungen sind für ihre jeweiligen Reaktionen verantwortlich, und welche theologischen Konsequenzen hat es für die christliche Theologie, sich auf eine buddhistische Sicht auf Jesus einzulassen oder diese abzulehnen?

3. Forschungsstand

Buddhistische Interpretationen Jesu sind im Gegensatz zu hinduistischen, islamischen oder jüdischen Jesusbildern bislang nur lückenhaft erforscht. Die bestehende Literatur beschränkt sich auf einige Sammelbände, Buchbeiträge und Artikel. Hier liegt der Fokus zumeist auf einzelnen, im Westen³⁵ bekannten buddhistischen Dialogprotagonisten und -protagonistinnen aus postkolonialer Zeit, während Interpretationen aus der kolonialen Periode bis zum Zweiten Weltkrieg oft nur schlaglichtartig berücksichtigt werden.³⁶

Die bisher umfangreichsten Arbeiten sind im Klima eines offenen, akademisch orientierten Dialogs entstanden: Rita Gross und Terry Muck haben entsprechende Beiträge der Zeitschrift *Buddhist-Christian Studies* der amerikanischen *Society for Buddhist-Christian Studies* aus dem Jahr 1999 in einem Sammelband veröffentlicht, im Jahr 2001 folgte ein von Perry Schmidt-Leukel herausgegebener Konferenzband des *European Network of Buddhist-Christian Studies*.³⁷ Von regionalen Dialogkontexten geprägt sind außerdem Einzelbeiträge von Elizabeth Harris (2001, 2003, 2020: Sri Lanka und Großbritannien) und John Dykstra Eusden (1993: Dialogkonferenzen in Amerika und Japan).³⁸ Der letztere Beitrag ist gleichzeitig Teil

³⁵ Der vereinheitlichende Terminus wird im Folgenden aus pragmatischen Gründen geografisch für die Regionen Europa und Nordamerika verwendet. Zur Orientalismus-Okzidentalismus-Problematik vgl. auch I.1.2.4.

³⁶ Ausnahmen sind die entsprechenden Beiträge in SCHMIDT-LEUKEL 2001b.

³⁷ Vgl. GROSS/MUCK 2000; SCHMIDT-LEUKEL 2001b. Diesem folgte 2002 die umgekehrte Perspektive christlicher Buddha-Deutungen publiziert im Sonderheft der *Swedish Missiological Themes* 90:1 (2002).

³⁸ Vgl. HARRIS, E. 2001, 2003, 2020; EUSDEN 1993. Zum Dialog an japanisch-christlichen Instituten vgl. REPP 2017, 220–234.

eines von mehreren Bänden, die aus theologischer Perspektive u. a. die Relevanz christologischer Pluralität und interreligiöser Kontexte für die Christologie reflektieren.³⁹ In diesem Kontext publiziert wurden außerdem ein Beitrag von Catherine Cornille (2000), die sich auf die Frage der Einzigkeit von Inkarnation konzentriert, und zwei Überblicksartikel von Peggy Morgan (2003, 2011).⁴⁰ Auch andere Arbeiten spiegeln ein Interesse christlicher Theologen an Jesusbildern aus verschiedenen religiösen Traditionen wider, die in diesem Rahmen auch auf einzelne buddhistische Interpreten eingehen, so Clinton Bennett (2001), Armin Münch (2004), Mariasusai Dhavamony (2004) und Hans Hermann Henrix (2014).⁴¹ Daneben behandelt Vivian Laughlin kursorisch zen-buddhistische Perspektiven (2014), während Andreas Grünschloss das Thema aus einer stärker hermeneutischen und religionstheologisch geprägten Perspektive anhand einiger gegenwärtiger Interpreten (2005, 2008) beleuchtet.⁴² Hinzu kommen Artikel mit regional limitiertem Fokus, die buddhistische Perspektiven aus religionshistorischer Perspektive berücksichtigen: Notto Thelle (1982, 1983) präsentiert japanische Jesusbilder, Michael Sweet (2006) Deutungen aus dem Tibet des 18. Jh. und Mathias Schneider (2019) aus der Theravāda-Tradition in Sri Lanka, Thailand und Deutschland.⁴³

4. Methodik und Aufbau

Die Studie gliedert sich in zwei methodisch jeweils unterschiedlich orientierte Bereiche: Die Teile I–III enthalten eine religionshistorische Analyse buddhistischer Hetero-Interpretationen Jesu, Teil IV nimmt diese aus theologischer Perspektive in den Blick. Damit bewegt sich die Studie auf der Schnittstelle von Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie.⁴⁴

³⁹ Vgl. BERKEY/EDWARDS 1993; MERRIGAN/HAERS 2000; HOULDEN 2003; BURKETT 2011; LUBER/BECK/NEUBERT 2015.

⁴⁰ Vgl. CORNILLE 2000; MORGAN 2003, 2011.

⁴¹ Vgl. BENNETT 2001, 334–339; MÜNCH 2004; DHAVAMONY 2004, 75–82; HENRIX 2014, 161–167.

⁴² Vgl. LAUGHLIN 2014; GRÜNSCHLOSS 2005, 2008.

⁴³ Vgl. THELLE 1982, 1983; SWEET 2006; SCHNEIDER 2019.

⁴⁴ Diese Studie schließt an eine Konzeption von Religionswissenschaft an, die eine dichotome Trennung zwischen der religionswissenschaftlichen und theo-

Im Folgenden soll in Kürze skizziert werden, weshalb die Wahrnehmung, Analyse und theologisch-dialogische Reflexion buddhistischer Jesusbilder sowohl für asiatische Theologien aus buddhistisch geprägten Kulturen als auch für euro-amerikanische christliche Theologien von Relevanz sind.

Asiatische Christinnen und Christen, die Christologie in buddhistisch geprägten Kulturen kontextbezogen entwickeln wollen, müssen sich mit den buddhistischen Lehren und Konzepten auseinandersetzen, die diese Kulturen prägen. Dies schließt nach Cornille stets *«some degree of informed and creative engagement with their original meaning»*⁴⁵ ein, wodurch asiatische Christinnen und Christen immer schon auf den Dialog mit Buddhistinnen und Buddhisten verwiesen sind.⁴⁶ Dieser Dialog steht wiederum im Zusammenhang einer gewachsenen Begegnungsgeschichte, in deren Verlauf Jesus auch von buddhistischer Seite interpretiert wurde. So stoßen asiatische Christinnen und Christen der Gegenwart – die sich zudem oftmals in einer religiösen Minderheitenposition befinden⁴⁷ – auch auf einen bereits interpretierten Jesus, dessen buddhistische (aber auch hinduistische usw.) Gestalt großen Einfluss auf seine religionsübergreifende Wahrnehmung in Asien hat, wie es der christliche Theologe Samuel Ngun Ling aus seiner Erfahrung in Myanmar berichtet: *«I am inclined to think that, what our neighbors have learnt of Jesus and from his teachings exerted far greater influence on Asia than the preaching of Jesus done by the Christian community [...]»*⁴⁸ Ein solcher Einfluss buddhistischer Jesusbilder ist allerdings aufgrund der folgenreichen Kolonialgeschichte zahlreicher asiatischer Länder keineswegs unbelastet. Damit ist die Aufarbeitung der kolonialen Vergangenheit eine bleibende Herausforderung sowohl für asiatische Christologien als auch für den globalen buddhistisch-christlichen Dialog. In diesem Zusammenhang ist für eine wissenschaftliche Behandlung dieser Thematik eine religionshistorische und hermeneu-

logischen Disziplin zu vermeiden sucht, indem sie *«Urteile hinsichtlich der Existenz oder Nicht-Existenz transzendenter Wirklichkeit [...] bei der Deutung und Erklärung religiöser Phänomene als Arbeitshypothesen zu[lässt] und als solche explizit aus[weist].»* SCHMIDT-LEUKEL 2012b, 63.

⁴⁵ CORNILLE 2008, 34f.

⁴⁶ Vgl. CORNILLE 2008, 35; BRINKMAN 2009, 17f.

⁴⁷ Vgl. dazu PHAN/TAN 2013. Dies ist in Südkorea oder den Philippinen nicht der Fall.

⁴⁸ LING, S. 2014a, 215.

tische Analyse buddhistischer Deutungen Jesu essenziell, indem sie Zusammenhänge und Deutungsmechanismen zwischen dem jeweiligen historischen Kontext und den daraus resultierenden Hetero-Interpretationen offenlegt.

Auch für euro-amerikanische Theologien sind buddhistische Jesusbilder von Bedeutung. Der «globale Norden» wird zunehmend stärker von religiöser Pluralität geprägt, was vielgestaltige Begegnungen mit Buddhistinnen und Buddhisten und ihrer Tradition einschließt: Einerseits haben weltbekannte asiatische Buddhisten wie der Dalai Lama, Thich Nhat Hanh oder D. T. Suzuki ihre einflussreichen Interpretationen Jesu medienwirksam an ein westliches Publikum gerichtet. Eine Aufnahme und kontroverse Diskussion dieser und anderer Gesprächsangebote findet in theologischen und dialogischen Kreisen bereits statt (siehe Teil IV). Andererseits bringen asiatische buddhistische Migrantinnen und Migranten ihre Tradition, aber auch ihre Sicht auf Christentum und Jesus aus ihren Ursprungskontexten in ihre neue Heimat mit. Dazu treten europäische und amerikanische Vertreterinnen und Vertreter eines in sich wiederum hochdiversen und sich immer stärker institutionalisierenden «westlichen Buddhismus»⁴⁹ – oft selbst mit christlichem Konversionshintergrund⁵⁰ – in den buddhistisch-christlichen Dialog ein und richten herausfordernde Anfragen an christliche Christologien. Aber auch auf nicht-theologischer Ebene üben buddhistische Perspektiven auf Jesus Einfluss aus: Ein Beispiel sind sogenannte «night-stand Buddhists», d. h. Menschen, die sich nicht als buddhistisch identifizieren, aber mit der buddhistischen Tradition sympathisieren und populäre Schriften z. B. des Dalai Lama oder Thich Nhat Hanhs «auf dem Nachttisch» platzieren und/oder an Meditationsgruppen teilnehmen.⁵¹ Ähnliches lässt sich auch bei zahlreichen Christinnen und Christen beobachten.

Die kurze Skizze zeigt, dass sowohl asiatische als auch euro-amerikanische Theologinnen und Theologen mit den Herausforderungen und Chancen eines buddhistisch-christlichen Dialogs konfrontiert sind. Für das Gelingen dieses Dialogs ist ein wechselseitiges Verstehen zwischen

⁴⁹ Für eine Übersicht vgl. PREBISH/BAUMANN 2002.

⁵⁰ Einige wichtige Vertreterinnen und Vertreter mit diesem Profil sind auch Gegenstand dieser Studie, siehe I.3, II.1.6.4, III.4.

⁵¹ Vgl. TWEED 1999, 74f.

allen Beteiligten notwendig⁵² – wozu wie von Griffiths beschrieben (s. o.) auch das gründliche Zur-Kenntnis-Nehmen dessen gehört, wie die eigene Auto-Interpretation vom religiös Anderen in Geschichte und Gegenwart wahrgenommen wurde. Eine wissenschaftliche Analyse buddhistischer Jesusbilder bildet einen unerlässlichen Beitrag zur Unterstützung dieses Prozesses und kann darüber hinaus helfen, auf christlicher wie buddhistischer Seite bestehende Stereotype einer Prüfung und Korrektur zu unterziehen.⁵³ Auf dieser Grundlage kann eine theologisch-dialogische Reflexion buddhistischer Hetero-Interpretationen Jesu weiter nach Kompatibilitäten, Differenzen und Synthesemöglichkeiten im Dialog zwischen Buddhologie und Christologie fragen und einen Beitrag zur Identifikation und Auswertung bereits genutzter oder zukünftig möglicher Gelegenheiten für interreligiöses Lernen leisten.

Die im Hauptteil dieser Studie durchgeführte Analyse buddhistischer Interpretationen Jesu (Teile I–III) arbeitet mit den Methoden historisch-kritischer Quellenanalyse. Im Fokus stehen Textzeugnisse der buddhistisch-christlichen Begegnungsgeschichte, die schwerpunktmäßig im 16. Jh. beginnt und bis in die Gegenwart reicht. Andere Quellen wie z. B. Kunstwerke können aus Platzgründen nicht berücksichtigt werden.⁵⁴ Zudem begrenzt sich die Analyse auf Texte, die entweder in westlichen Sprachen verfasst oder in solche übersetzt wurden.⁵⁵ Die Analyse ist grob nach den drei großen buddhistischen Traditionssträngen *Theravāda* (Teil I), *Mahāyāna* (Teil II) und *Vajrayāna* (Teil III) aufgeteilt. Die Feingliederung innerhalb dieser drei Traditionsstränge erfolgt nach den jeweiligen Herkunftsländern der buddhistischen Interpretinnen und Interpreten: für den

⁵² Vgl. SWIDLER 1990a, 3.

⁵³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2001a, 12.

⁵⁴ Für eine Einführung vgl. LÖWNER 2018b; 2021. Beispiele für buddhistische Künstler, die sich in einen künstlerischen buddhologisch-christologischen Dialog begeben haben, sind George Keyt (1901–1994) oder der von diesem beeinflusste Mönch Hatigamma Uttarananda (geb. 1954), dessen Kontakt mit Aloysius Pieris Darstellungen Jesu aus buddhistischer Sicht und die Übernahme eines befreiungstheologischen Fokus für seine Darstellungen des Buddha inspirierte, vgl. LÖWNER 2021, 152f.; 2018a; KÜSTER 2010; HARRIS, E. 2003, 128–131. Vgl. außerdem die Christusdarstellung des nepalesischen Buddhisten Kunsang Lama in der Form eines *thangkas* in LÖWNER 2015.

⁵⁵ Ein großer Teil der für das Thema dieser Studie relevanten Texte ist damit jedoch abgedeckt.

Theravāda-Buddhismus Sri Lanka (I.1), Thailand (I.2) und Deutschland (II.3–4); für den Mahāyāna-Buddhismus Japan (II.1), China (II.2) und Vietnam (II.3); für den Vajrayāna-Buddhismus Tibet (III.1–3) und die Vereinigten Staaten (III.4).

Die Gründe für diese Untergliederung liegen zum einen in der regional oft sehr unterschiedlichen buddhistisch-christlichen Begegnungssituation, zum anderen in den regionalen Besonderheiten des Buddhismus.⁵⁶ So gehören Sri Lanka und Thailand zu den von der Theravāda-Tradition geprägten Ländern Südasiens, die auch auf die frühe Buddhismus-Rezeption in Deutschland einen großen Einfluss ausübte. Nachdem der Buddhismus ab dem 1. Jh. von Indien nach China und von dort aus nach Vietnam (3. Jh.), Korea (4. Jh.) und Japan (6. Jh.) gelangt war, hatten sich hier eigenständige buddhistische Schulen gebildet, die auch die buddhistischen Interpreten aus Japan, China und Vietnam prägen (Chan/Zen, Jodo Shinshū, Tendai, Huayan). Der vajrayāna-buddhistische Kontext ist stark von seinen tibetischen Spielarten beeinflusst, die sich in der zweiten Hälfte des 20. Jh. auch in Nordamerika und Europa verbreitet haben. Die genannten Länder sind zugleich Schwerpunkte der buddhistisch-christlichen Begegnung bzw. weisen im Fall von Thailand und Vietnam Einzelpersonlichkeiten auf (Buddhadāsa und Thich Nhat Hanh), die den Dialog dort maßgeblich geprägt haben. Südkorea kann nur exkursorisch behandelt werden (II.1.2.2), da der Dialog hier nicht sehr ausgeprägt ist, und für Myanmar, Laos oder Kambodscha sind keine in westlichen Sprachen dokumentierten buddhistischen Jesusbilder bekannt.⁵⁷ Am Ende jedes Analyseteils werden die Analyseergebnisse unter Berücksichtigung der Fragestellung zusammengefasst, welche Perspektiven die Interpretinnen und Interpreten in Bezug auf strittige Aspekte buddhistisch-christlicher Hermeneutik aufschließen.

Die theologische Reflexion (Teil IV) fragt aus einer interreligiös orientierten systematisch-theologischen Perspektive nach der Rezeption buddhistischer Jesusbilder in der christlichen Theologie. Berücksichtigt werden konfessionsübergreifend Texte von Theologen, die sich in der Gegenwart explizit zu buddhistischen Jesusbildern geäußert haben.⁵⁸ Die Reaktionen

⁵⁶ Für eine Übersicht über die Verbreitung des Buddhismus vgl. HARVEY 2018, 194–236.

⁵⁷ Vgl. zur dialogischen Quellenlage BRÜCK/LAI 2000, 29f.

⁵⁸ Auffallend ist hier, dass die Diskussion klar männlich dominiert ist.

lassen sich in je eine Gruppe ablehnender (IV.2) und zustimmender (IV.3) Stimmen unterteilen, die in ihren Positionen wiederum von jeweils unterschiedlichen Grundvoraussetzungen ausgehen. Zur Analyse und kritischen Diskussion der jeweiligen Einzelpositionen und übergeordneten Grundvoraussetzungen greift die Reflexion auf Fragestellungen der Religions-theologie sowie der postkolonialen, interkulturellen und interreligiösen Theologie zurück.

Im Verlauf der Studie werden buddhistische Fachtermini in Bezug auf den Theravāda-Buddhismus in ihrer Pāli-Form (abgekürzt «P.»), in Bezug auf Mahāyāna- und Vajrayāna-Buddhismus in ihrer Sanskrit-Form (abgekürzt «Skt.») wiedergegeben. In der deutschen Fachliteratur eingebürgerte Termini wie Karma, Buddha und Bodhisattva werden ohne Kennzeichnung geführt. Chinesische Termini werden in Pinyin-Transkription wiedergegeben, tibetische Begriffe in vereinfachter phonetischer Transkription. Japanische, chinesische und koreanische Personennamen werden in der in Japan, China und Korea üblichen Reihenfolge (Familienname, Vorname) angegeben (mit Ausnahme von in der Literatur eingebürgerten Formen, z. B. D. T. Suzuki, Hee-Sung Keel, Fabian Fukan).

5. Kapitelübersicht

Teil I: Interpretationen Jesu im Theravāda-Buddhismus

Seit dem 16. Jh. hatten verschiedene europäische Nationen begonnen, die asiatische Welt unter sich aufzuteilen und damit die Kolonialzeit einzuläuten. Schiffe, die ihre Segel gen Süden und Osten setzten, transportierten neben Soldaten und Kolonialbeamten auch eine den meisten Buddhisten bisher unbekannte Religion, das Christentum. Die christlichen Missionare, die mit den Kolonialmächten nach Asien kamen, begegneten Buddhisten mit einer meist exklusivistischen⁵⁹ Haltung: In ihren Augen

⁵⁹ Die drei religionstheologischen Optionen werden ausschließlich im folgenden Sinne verwendet: Der *Exklusivismus* bezeichnet die Annahme, dass außer in der eigenen in keiner anderen Religion eine heilsame Erkenntnis letzter Wirklichkeit vermittelt wird; der *Inklusivismus*, dass diese in mehreren Religionen, in der eigenen aber im singulären Höchstmaß vermittelt wird; der *Pluralismus*, dass diese in mehr als nur einer Religion auf gleichwertige, wenn auch unterschiedliche Weise vermittelt wird, vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 62–74.

musste der Buddhismus als falsche Religion zugunsten des Christentums verschwinden, um die buddhistischen «Heiden» retten und überhaupt erst «zivilisieren» und «kultivieren» zu können.⁶⁰

Als besonders folgenreich für die buddhistisch-christliche Begegnung gestaltete sich dieses Aufeinandertreffen in Sri Lanka. Zwischen 1506 und 1948 nacheinander von den Portugiesen, den Holländern und den Briten kolonialisiert, mussten die Buddhisten Sri Lankas die Erfahrung machen, dass die Kolonialmächte das Christentum z. T. als Machtinstrument gegen die einheimische Kultur und Religion einsetzten. Dass Christen infolgedessen auch als manifeste Bedrohung des Buddhismus gesehen wurden, schlug sich in der Volkserzählung vom *Carpenter-Heretic* nieder, die vor Jesus als dämonischem Sohn Māras warnte, dem Gott des Todes und des Bösen (I.1.1.2). Damit war zugleich der Grundstein für ein die nachfolgenden Auseinandersetzungen mit Jesus prägendes Motiv gelegt.

Zu Beginn der britischen Kolonialzeit im 19. Jh. entwickelte sich ein wechselhaftes Verhältnis zu christlichen Missionaren: Das den Buddhisten von den eintreffenden britischen Missionaren zunächst entgegengebrachte Interesse wurde auf buddhistischer Seite in einer tastend wertschätzenden Deutung Jesu als tugendhafte menschliche Wiedergeburt einer Gottheit (*deva*) beantwortet – als jedoch die eigentliche Konfrontationslust der Missionare zutage trat, schlugen buddhistische Jesusbilder schnell wieder in Dämonisierungen Jesu um (I.1.2.2). In den nachfolgenden Auseinandersetzungen spiegelte sich zusätzlich eine bis heute einflussreiche Entwicklung: Der kultur- und ideengeschichtliche Austausch mit dem Westen führte in Kombination mit innerbuddhistischen Reformbewegungen zur Entstehung eines buddhistischen Modernismus, der die Höhepunkte der buddhistisch-christlichen Auseinandersetzungen in der britischen Kolonialzeit prägte. In öffentlich geführten Debatten mit Missionaren attackierte der reformbuddhistische Mönch und «silberzüngige Redner»⁶¹ Mohoṭṭivartṭe Guṇānanda Jesus als Betrüger, dessen Bundesgenossenschaft mit Māra die Bibel selbst durch schlechte Omen angekündigt habe (I.1.2.3). Ein Schlüsselprotagonist des buddhistischen Modernismus, der wortgewaltige Polemiker Anagārika Dharmapāla, präsentierte im Laufe seines von Auseinandersetzungen mit Missionaren geprägten Lebens eine ambivalente Deutung Jesu (I.1.2.4): Auf der einen Seite schätzte er den Jesus der

⁶⁰ Vgl. BERKWITZ 2018, 10.

⁶¹ So PEEBLES 1955, I.

Bergpredigt, auf der anderen Seite verbargen sich hinter Jesu späterem Wirken für ihn nichts anderes als die teuflischen Pläne seines blutdürstigen Vatergottes.

Auf das Ende der britischen Kolonialzeit 1948 folgte jedoch nicht zugleich ein Schlussstrich unter das bisherige spannungsvolle buddhistisch-christliche Verhältnis. Als Beispiel für die Versuche buddhistischer Modernisten, den Buddhismus als zukunftsweisende Macht sowohl national als auch international gegen das Christentum zu behaupten, steht Gunapala Dharmasiri, der eine von westlicher Philosophie beeinflusste Fundamentalkritik am Theismus und an der Gottesrede Jesu übte (I.1.3.2). Allerdings entwickelte sich in der postkolonialen Zeit parallel auch ein buddhistisch-christlicher Dialog, der Sri Lanka zum gegenwärtig «wichtigste[n] Ort für den interreligiösen Dialog in der Welt des Theravāda-Buddhismus»⁶² gemacht hat. Ein Beispiel für diesen dialogischen Aufbruch ist Lily de Silva, die Jesus einen hohen spirituellen Wert als ethischer Lehrer zuerkennt (I.1.3.3).

Die wertschätzendste Deutung Jesu aus einem theravāda-buddhistischen Kontext stammt indes nicht aus Sri Lanka, sondern aus der Feder des thailändischen Mönchs Buddhādāsa, der den Dialog in Thailand maßgeblich mitgeprägt hat. Seine positive, in eine pluralistische Richtung zielende Deutung Jesu als eines Buddha wurde möglicherweise auch davon beeinflusst, dass seine Heimat nie kolonialisiert wurde. Vor allem aber ist sie Teil seiner ebenso kontroversen wie einflussreichen Buddhismus-Interpretation, die Einflüsse des Mahāyāna integriert und ihm einen neuen Blick auf das Christentum eröffnet (I.2). Eine weitere einflussreiche, außerhalb Asiens entstandene theravāda-buddhistische Interpretation Jesu entwickelte sich im Kontext einer Konversion: Die Nonne Ayya Khema legte in Deutschland ein stark von ihrer eigenen spirituellen Suche geprägtes Bild Jesu als Mystiker vor, das in einer kreativen Spannung zwischen biblischen Befunden und buddhistischer Perspektiverweiterung steht (I.3).

Teil II: Interpretationen Jesu im Mahāyāna-Buddhismus

Auch mahāyāna-buddhistische Interpreten präsentieren ein breites Deutungsspektrum, das aber im Vergleich zum Theravāda-Kontext von veränderten historischen und doktrinären Rahmenbedingungen geprägt ist. Dazu gehören etwa in China und Japan ein anderer Verlauf des Kontaktes

⁶² BRÜCK/LAI 2000, 79.

mit westlichen Kolonialmächten, die facettenreiche Mahāyāna-Buddhologie und nicht zuletzt die kulturell prägende Rolle, die Konfuzianismus und Daoismus spielen.

In Japan formte sich das Gesicht Jesu parallel zu den wechselvollen Ereignissen der Landesgeschichte, sodass er gewissermaßen eine Metamorphose vom gekreuzigten Verbrecher zum Symbol letzter Wirklichkeit durchlief.⁶³ Ihren Anfang nahm diese Entwicklung im «christlichen Jahrhundert» Japans (1549–1644), das mit der hoffnungsfrohen Anlandung jesuitischer Missionare begann und mit der von Kolonialisierungsangst befeuerten Abschottung des Landes sowie einer der blutigsten Christenverfolgungen der Geschichte endete. Die Jesusbilder, die an diese konfliktgeladene Epoche anschließen, sprechen gleichermaßen von Angst und Befremden japanischer Buddhisten: Jesus erscheint als politisch subversiver Frevler, dessen christliche Auto-Interpretation als monströse Absurdität seiner nicht minder devianten Nachfolger verdammt wurde (II.1.1).

Die mit der Landesabschließung eingeleitete zweihundertjährige Isolation Japans endete mit den Reformen der Meiji-Zeit (1868–1912), die eine massive Öffnung für den Westen, aber auch einen Verlust der ehemals privilegierten Stellung des Buddhismus bedeutete. Dieses erneut spannungsvolle Klima beeinflusste auch den buddhistischen Blick auf Jesus, der im Laufe der Meiji-Zeit sowohl polemische Abwehrversuche gegen neu ins Land kommende christliche Rivalen als auch beginnende Annäherungsversuche einschloss (II.1.2.3–4). Letztere unternahm etwa der Reformbuddhist Shaku Sōen, der Jesus als «anonymen Buddhisten» deutete (II.1.2.5). Sie wurden später von seinem berühmten Schüler, dem Zen-Gelehrten D. T. Suzuki, fortgesetzt, der Jesus zwar als Erscheinungskörper (*nirmāṇakāya*-Buddha) der letzten Wirklichkeit wertschätzte, gleichzeitig aber deutliche Kritik an einer von ihm als geisteskrank empfundenen christlichen Kreuzestheologie übte (II.1.3). Einen bedeutsamen Schritt über die Pfade der Polemik hinaus machte in der zweiten Hälfte des 20. Jh. die Kyōto-Schule, die sich in einen in der buddhistisch-christlichen Begegnungsgeschichte beispiellosen Dialog mit christlichen Theologen begeben hatte. Zwei ihrer Vertreter, die Zen-Buddhisten Ueda Shizuteru (II.1.4) und Abe Masao (II.1.5), orientierten sich in ihrer wertschätzenden Deutung Jesu einerseits am religionsphilosophischen Kernbegriff der Kyōto-Schule, dem «Absoluten Nichts», andererseits an einer intensiven

⁶³ Siehe auch THELLE 1982.

Diskussion des paulinischen Kenosis-Motivs (Phil 2,5–11) als Brücke zu einem buddhistischen Nondualismus.

Aber nicht nur der Zen-Buddhismus spielte bei japanisch-buddhistischen Interpretationen Jesu eine wichtige Rolle. Eine intensive Auseinandersetzung fand auch in der im Westen oft wenig beachteten, aber in Japan zahlenmäßig größten buddhistischen Denomination statt, dem Shin-Buddhismus. Die Interpreten dieser Tradition waren seit der Meiji-Zeit aufgrund ihrer spezifischen doktrinären Voraussetzungen aus dem Reines-Land-Buddhismus auf besondere Weise von christlichen Kritikern herausgefordert, sodass sich hier eine vielschichtige Diskussion über Jesus entwickelte (II.1.6).

Auch in China trafen im 16. Jh. Jesuitenmissionare ein, die ähnlich wie in Japan im Laufe der Zeit buddhistischen Widerstand hervorriefen. In diesem Kontext fällt der einflussreiche Mönch Ouyi Zhixu im 17. Jh. ein harsches Urteil über Jesus: Die Inkarnationslehre ließ sich für ihn nur als absurde *imitatio diabolica* buddhologischer Konzepte erklären, und im Kreuz erkannte er ein Schandmal religionspolitischer Blasphemien (II.2.2.2). Im Verlauf des 18. Jh. wurde das Christentum als Ergebnis des Ritenstreits Restriktionen unterworfen. Als nach den beiden Opiumkriegen des 19. Jh. eine Öffnung des Landes für westlichen Einfluss erzwungen wurde, versuchten Buddhisten, ihre Tradition zu reformieren und dazu auch ins Gespräch mit Christen zu treten. Dies resultierte u. a. in kritischen Würdigungen Jesu: Der vom Christentum zum Buddhismus konvertierte Zhang Chunyi verfolgte in seinem Programm einer «Buddhisierung des Christentums» eine Deutung Jesu als Bodhisattva (II.2.3.2), und der berühmte Reformator Taixu ergänzte dieses Bild in seinem «humanistischen Buddhismus» um eine (dem Buddhismus im Westen so oft abgesprochene) eschatologische Perspektive (II.2.3.3).

Der weltweit wohl berühmteste Buddhist aus einem ostasiatischen Mahāyāna-Kontext ist der vietnamesische Mönch und Friedensaktivist Thich Nhat Hanh. Er war ein profilierter Protagonist im buddhistisch-christlichen Dialog und hat eine buddhistische Christologie präsentiert, die u. a. die Inkarnation eng mit der Buddha-Natur-Lehre verknüpft und die Kreuzigung aus der Sicht der hochkontroversen Tradition buddhistischer Selbstverbrennungen deutet (II.3). Dass Jesus dabei zwar dem Buddha gleichgestellt, aber nicht als einzige Inkarnation gesehen wird, hat auf christlicher Seite eine kontroverse Diskussion ausgelöst.

Teil III: Interpretationen Jesu im Vajrayāna-Buddhismus

In einem wiederum anderen historischen Kontext sind tibetische vajrayāna-buddhistische Interpretationen entstanden. In Tibet fand mit wenigen Ausnahmen kein substanzieller Kontakt mit Kolonialmächten oder dem Christentum statt, sodass Jesus bis zur zweiten Hälfte des 20. Jh. nur spärlich zur Kenntnis genommen wurde. Dies liegt möglicherweise aber auch an der archäologisch rekonstruierbaren Quellenlage: Denn dass Jesus bis zu einem gewissen Grad in die Populärkultur des frühmittelalterlichen Zentralasien eingegangen war, belegt seine Erwähnung in einem tibetisch-buddhistischen Orakelhandbuch (III.1.1).⁶⁴ Eine weitere Rezeption im frühen 19. Jh. wurde durch die christlichen Aktivitäten in China vermittelt, sodass der kosmopolitische Mönchsgelehrte Thukun Chökyi Nyima Jesus als chinesischen Meister und einem Bodhisattva analogen «Beschützer der Welt» interpretierte (III.1.3).

In umfangreicherem Maße wurde Jesus erst vom weltweit bekanntesten Exponenten der tibetisch-buddhistischen Tradition, dem 14. Dalai Lama, rezipiert. Seine Flucht aus Tibet vor den Chinesen im Jahr 1959 bedingte auch eine dialogische Kontaktaufnahme mit Christen, in deren Folge seine positive Deutung Jesu als hochstufiger (aber nicht zwangsläufig erleuchteter) Bodhisattva entstanden ist (III.2). Auch andere buddhistische Lehrer flohen aus Tibet und bauten sich im christlich geprägten Westen eine neue Schülerschaft auf. Ein diesbezüglicher Pionier, Lama Thubten Yeshe, knüpfte an die religiös-kulturellen Vorprägungen seiner westlichen Schülerinnen und Schüler an und interpretierte die altruistische Geisteshaltung Jesu als dem Erleuchtungsgeist eines Buddha analoge «Jesus-Natur», die ihm zufolge u. a. durch die meditative Visualisierung Jesu als Meditationsgottheit (*yiḍam*) kultiviert werden kann (III.3). Diese Deutung wurde auch von der amerikanischen Feministin und Veteranin des buddhistisch-christlichen Dialogs Rita Gross aufgegriffen, jedoch durch eine für Christinnen und Christen herausfordernde sexuelle Dimension aus der tantrischen Tradition ergänzt (III.4).

Teil IV: Theologische Reflexion

Eine an die Analyseergebnisse anschließende theologische Reflexion geht schließlich der weiterführenden Frage nach, wie buddhistische Jesusbilder auf christlicher Seite diskutiert werden. Auch unter christlichen Theologen

⁶⁴ Vgl. KAPSTEIN 2013, 96.

zeichnet sich ein Spektrum negativer und positiver Reaktionen ab. Sie antworten vor dem Horizont ihrer religionstheologischen, hermeneutischen und doktrinären Grundvoraussetzungen jeweils unterschiedlich auf Fragen, die christliche Christologien gegenwärtig herausfordern: Können Christen etwas von buddhistischen Jesusbildern lernen? Haben allein Christen das Recht, Jesus zu interpretieren?

Die ablehnenden Stimmen sehen ein hermeneutisches Privileg klar auf christlicher Seite (IV.2). In ihren Augen bezeugen die biblischen Texte eine exklusive Gottesoffenbarung in Jesus. Zudem könnten buddhistische Jesusbilder eine christliche Perspektive nicht erweitern, weil sie an gravierenden Inkompatibilitäten zwischen beiden Religionen scheiterten. Würden derartige Unterschiede im Dialog übergangen, führe dies zu einer buddhistischen Vereinnahmung der christlichen Position, die im schlimmsten Fall sogar inakzeptable Häresien in christliche Christologien hineintragen könnten – im Raum stehe somit letztlich eine ernste Bedrohung christlicher Identität.

Eine genauere Analyse dieser Einwände wird allerdings zeigen, dass sie zusammen mit ihren Grundvoraussetzungen nicht ohne Weiteres aufrechterhalten werden können. Dies eröffnet einen neuen Blick auf die Positionen positiver Stimmen, die u. a. ein exklusives Eigentumsrecht Jesu für Christinnen und Christen aus religionshermeneutischen und exegetischen Gründen ablehnen – insbesondere dann, wenn man aus ihrer Sicht die Erkenntnisse aus analogen Debatten in der postkolonialen Theologie berücksichtigt (IV.3). Theologisch untermauert wird diese Grenzöffnung durch ein Offenbarungs- und Inkarnationsverständnis, das der Perspektivenrelativität religiöser Rede und der Unsagbarkeit letzter Wirklichkeit Rechnung trägt und dadurch doktrinäre Brücken zwischen Christologie und Buddhologie schlagen kann. Die Möglichkeit interreligiösen Lernens folgt auf dem Fuß: Die positiven Stimmen sehen insbesondere in der Bodhisattva-Kategorie die Möglichkeit, neue Einsichten für die Deutung von Inkarnation zu erhalten, z. B. durch die wechselseitige Ergänzung von weisheitlichem Nicht-Anhaften und liebendem Altruismus (IV.3.4.1), die Rückgewinnung apophatischer Traditionen für die christliche Theologie (IV.3.4.2), die Konzeption einer Christologie «göttlicher Therapie» mit wichtigen Auswirkungen auf die Kreuzestheologie (IV.3.4.3), die Entdeckung neuer pneumatologischer Ansätze durch Parallelen zwischen Buddha-Geist und Christus-Geist (IV.3.4.4) oder durch eine Ausweitung

des Inkarnationsphänomens selbst, die zugleich der individuellen Einzigartigkeit Jesu und des Buddha Rechnung trägt (IV.3.4.5). So wird der Weg einer buddhistisch-christlichen Christologie vorgezeichnet, der auf die zukünftige Erschließung neuer christologischer Pfade im Kontext interreligiöser Theologie verweist (IV.4).

Teil I: Interpretationen Jesu im Theravāda-Buddhismus

Im Theravāda-Buddhismus ist ein breites Spektrum an Interpretationen Jesu entstanden, das von seiner Dämonisierung bis zur Darstellung Jesu als eines Buddha reicht.¹ Auch wenn sie sich nicht allein daraus erklären lässt, so hängt diese Diversität doch untrennbar mit der Kolonialgeschichte Süd- und Südostasiens zusammen. Besonders in Sri Lanka hat sich der teils traumatische Eindruck der langen Kolonialzeit tief in Interpretationen Jesu eingraviert, die hier an allen wesentlichen zeit- und ideengeschichtlichen Schlüsselstellen vorliegen. Viele buddhistische Interpreten reagierten auf die exklusivistische Haltung christlicher Missionare mit einer gegen-exklusivistischen Dämonisierung Jesu, so etwa in seiner Darstellung als Sohn Māras in der Erzählung vom *Carpenter-Heretic* (I.1.1.2). Dieses Motiv spielte auch in den folgenschweren buddhistisch-christlichen Debatten des 19. Jh. eine wichtige Rolle (I.1.2.3) und gelangte mit der reformbuddhistischen Schlüsselfigur Anagārika Dharmapāla zu seinem polemischen Höhepunkt (I.1.2.4).

In der nachkolonialen Zeit nahm Gunapala Dharmasiri seine Verwerfung des Theismus zum Anlass christologischer Kritik (I.1.3.2). Eine positivere, unter dem Eindruck des Dialogs entstandene Darstellung Jesu stammt von Lily de Silva, die seine Qualitäten als ethischer Lehrer hervorhob (I.1.3.3). Zwei einflussreiche Beispiele theravāda-buddhistischer Jesusbilder außerhalb Sri Lankas stammen aus Thailand und Deutschland. Im nie völlig kolonialisierten Thailand entwickelte Bhikkhu Buddhādāsa vor dem Hintergrund seines Reformbuddhismus eine elaborierte Interpretation des Christentums, in dem Jesus als Buddha eine tragende Rolle spielt (I.2). In Deutschland spiegelt das positive Jesus-Bild der vom Judentum zum Buddhismus konvertierten Nonne Ayya Khema insbesondere die Sehnsucht nach einer praxisorientierten Spiritualität (I.3).

¹ Für einen Überblick vgl. MÜRMEI 2001; SCHNEIDER 2019.

1. Sri Lanka

1.1 Interpretation Jesu in der holländischen Kolonialzeit

1.1.1 Historische Einführung

Es ist eine sozialpsychologische Binsenweisheit, dass der erste Eindruck, den man von der Erscheinung seines Gegenübers gewinnt, die Qualität einer Begegnung entscheidend beeinflussen kann. Ähnliches gilt in vielen Fällen auch für Religionsbegegnungen. Viele Buddhisten Sri Lankas hatten das Christentum im Zuge der ein knappes halbes Jahrtausend währenden Kolonialgeschichte der Insel als feindselige Eindringlinge wahrgenommen, was die buddhistisch-christlichen Beziehungen im Land bis heute stark belastet. Auf Sri Lanka herrschten nacheinander drei Kolonialmächte: die Portugiesen (1506–1650er), die Holländer (1650er–1796) und die Briten (1796–1948).² Die kolonialen Aktivitäten der Portugiesen waren von Anfang an, in verstärktem Maße aber ab den 1540er Jahren mit der Ankunft der Franziskaner, Jesuiten, Dominikaner und Augustiner, von durch die Gegenreformation beflügelter Konversionseifer verbunden.³ Nach Elizabeth Harris hatten die daraus resultierenden christlichen Missionsaktivitäten im küstennahen portugiesischen Einflussbereich eine *politische* und eine *soziale* Dimension: Verschiedene Herrscher konvertierten aus politischem Kalkül zum Christentum; Konvertiten aus dem Volk wurden privilegiert und entfernten sich von ihrer einheimischen Kultur.⁴ In den 1560er Jahren kam eine *gewalttätige* Dimension hinzu, als die Portugiesen zahlreiche buddhistische und hinduistische Heiligtümer zerstörten.⁵ Ein eklatantes Beispiel ist der Raub der Zahnreliquie des Buddha im Jahr 1561. Der Zahn befand sich seit dem 4. Jh. in königlichem Besitz, legitimierte seit dieser Zeit den Herrscher Sri Lankas und sollte die Prosperität des Königreichs sichern.⁶ Die Portugiesen brachten den Zahn nach Goa, wo er vom portugiesischen Vizekönig öffentlich zerstört wurde. Einige Buddhisten beharrten jedoch darauf, dass die Portugiesen nur eine

² Vgl. HARRIS, E. 2017a, 25.

³ Vgl. HARRIS, E. 2012, 270; MALALGODA 1976, 28. Zur portugiesischen Periode vgl. STRATHERN 2007.

⁴ Vgl. HARRIS, E. 2012, 271; SILVA, K. 2016, 181.

⁵ Vgl. STRATHERN 2007, 197.

⁶ Vgl. STRONG 2010, 185f.

Kopie der Reliquie erbeutet hätten und sich die echte Reliquie nach wie vor unversehrt in ihrem Tempel befinde.⁷ Derartige Fälle von religiösem Vandalismus brannten sich für die Folgezeit tief ins kulturelle Gedächtnis Sri Lankas ein.⁸

Als die Kolonialherrschaft im 17. Jh. auf die protestantischen Holländer überging, verhängten diese zwar verschiedene soziale Restriktionen gegen Buddhisten, stellten ihre Handelsinteressen aber über die Christianisierung der Bevölkerung und ließen buddhistische Praxis und Heiligtümer intakt.⁹ Weil die reformierten Holländer jedoch verstärkt gegen Katholiken in ihren Territorien vorgingen, zogen sich katholische Missionare ins im Zentrum der Insel gelegene, noch nicht kolonialisierte Königreich Kandy zurück, wo sie durchaus freundlich aufgenommen wurden.¹⁰ Von ihrem Brückenkopf in Kandy aus konnten sie heimlich in die von den Holländern beherrschten Küstenregionen gelangen und dort weiterhin ihre Missionstätigkeiten ausüben.¹¹ Allerdings regte sich in Kandy auf buddhistischer Seite auch anti-katholischer Widerstand, bei dem die im 18. Jh. von Vāliṇṇa Saraṇaṃkara (1698–1788) gegründete monastische Reformbewegung der «Gemeinschaft der Frommen» (*Silvat Samāgama*) eine wichtige Rolle spielte.¹² Zu deren anti-katholischer Lobbyarbeit beim König zählte auch der Versuch, ein Wein- und Fleischverbot zu erwirken, das einerseits gegen die Essgewohnheiten der Katholiken zielte und dadurch andererseits eine strengere Observanz buddhistischer Sittenregeln einforderte.¹³

Als sich die Stimmung in Kandy schließlich mehr und mehr gegen die Katholiken richtete, wurden sie 1745 aus dem Königreich ausgewiesen.¹⁴ Die Gründe für diesen Stimmungswechsel sind Anne Blackburn zufolge nicht eindeutig rekonstruierbar, «but it is likely that it had something to

⁷ Vgl. STRONG 2010, 189.

⁸ Vgl. HARRIS, E. 2017a, 27.

⁹ Vgl. HARRIS, E. 2012, 272; 2017a, 28.

¹⁰ Vgl. BLACKBURN 2001, 39. Die vollständige Kolonialisierung der Insel erfolgte erst 1815 unter britischer Kolonialherrschaft, vgl. BERKWITZ 2012, 32.

¹¹ Vgl. MALALGODA 1976, 35.

¹² Vgl. YOUNG, R. 1995, 52. Zu Saraṇaṃkara und seiner Bewegung vgl. MALALGODA 1976, 58ff.

¹³ Vgl. YOUNG, R. 1995, 52.

¹⁴ Vgl. BLACKBURN 2001, 39.

do with the composition (in Sinhala) of anti-Buddhist polemics.»¹⁵ Als der König Kandys dann aber 1760 vormals ausgewiesene katholische Missionare zurück ins Land holte, um sie gegen die protestantischen Holländer, mit denen er sich im Krieg befand, auszuspielen¹⁶, wehrten sich die Buddhisten mit eigener, anti-christlicher Polemik. Als eine Warnung aus buddhistischer Sicht, diesen erneuten «Pakt mit dem Teufel» einzugehen, ist die folgende Darstellung Jesu als diabolischer Sohn Māras zu lesen.¹⁷

1.1.2 Jesus als Sohn Māras: Die *Carpenter-Heretic*-Erzählung

Einführung in den Text

Die singhalesische Erzählung vom *Carpenter-Heretic*¹⁸ wurde zur Zeit der holländischen Kolonialherrschaft verfasst, nimmt aber auf die portugiesische Kolonialperiode Bezug. Vor ihrer Verschriftlichung im Jahr 1762 wurde sie vermutlich mündlich tradiert¹⁹ und bildet in Teilen eine lose Analogie zum Leben Jesu. Die Erzählung beginnt mit einem «Prolog im Himmel»: In einem Rätselwettstreit unterwirft der Gott Mihiṅgu seine Mitgötter, wogegen sich allein der kongeniale Nāgasena zu wehren weiß. Erzürnt über seine Niederlage will sich Mihiṅgu seines Widersachers entledigen, der aber inzwischen in der Menschenwelt wiedergeboren wurde. Daher inkarniert sich Mihiṅgu als baktrischer König²⁰ und will seine Überlegenheit gegenüber allen Menschenkönigen und buddhistischen Mönchen, unter denen sich Nāgasena aufhalten soll, im erneuten Rätselwettstreit behaupten. Dazu lädt er die Könige in seine Stadt Sāgala ein, um alle 63 Religionen, denen sie anhängen, mit 63 Gegenrätseln zu besiegen. Die 63 Religionen der Könige symbolisieren hier die soteriologisch

¹⁵ BLACKBURN 2001, 40.

¹⁶ Vgl. YOUNG, R. 1995, 53.

¹⁷ Vgl. YOUNG, R. 1995, 53.

¹⁸ Vgl. YOUNG/SENANAYAKA 1998, 79–93. Im Folgenden wird der englische Terminus beibehalten. Textbelege werden im Fließtext als «Kapitel, Seitenzahl» (in YOUNG/SENANAYAKA 1998) angegeben.

¹⁹ Vgl. YOUNG/SENANAYAKA 1998, 18. Dem Text liegen zwei verschiedene, ursprünglich selbstständige Erzählungen zugrunde: die «Mihiṅgu-Debatte» (*mihiṅgu targayn*; 7.2–7.18) und die Erzählung vom «Heretic-Cemetery-Preta» (*tirthakaya malasohon prēṭaya*; 7.19–7.23), vgl. YOUNG/SENANAYAKA 1998, 209.

²⁰ Die literarische Vorlage Mihiṅgus ist die Figur des Milinda im semikanonischen theravāda-buddhistischen Traktat *Milindapañha*.

negativ konnotierte Gesamtheit aller religiösen «Ansichten» (*diṭṭhi*, s. u.).²¹ Diese wurden in der Erzählung von Māra, dem Gott des Bösen und des Todes, installiert, um die Menschen vom Buddhismus, der einzig richtigen Ansicht (*sammādiṭṭhi*), fernzuhalten und sie dadurch an den Kreislauf von Tod und Wiedergeburt (*saṃsāra*) zu fesseln.

Der unweigerliche Triumph des rätselversierten Mihiṅgu über die Könige hat weitreichende Folgen: Sein Sieg verschließt die Tore der Hölle, in die die 63 Religionen führen, was die Existenz Māras bedroht. Māra ersinnt daraufhin einen teuflischen Plan, um seinen Herrschaftsbereich zu retten. Er ruft eine der Gottheiten herbei, die vormals im himmlischen Rätselwettstreit unterlegen war, und trägt ihr auf:

«Go to the human world and have yourself conceived in the womb of an outcast carpenter's daughter. [...] Contest his sovereignty and wrest the kingdom from him. Unbolt the gates of the four hells, which are the reason why I exist, and revive the sixty-three illusions, which are my secret stratagems.» (7.6, 82)

Die als «Son of the Evil One» (7.6, 82) bezeichnete Gottheit tut, wie ihr geheißen und wird in Mihiṅgu Königsstadt Sāgala im Dunkel der Nacht von einer Zimmermannstochter geboren (deshalb der «*Carpenter*»-*Heretic*). Unheilvolle Träume vom Sohn Māras plagten König Mihiṅgu in dieser Nacht, woraufhin er zu einer herodianischen Vorsichtsmaßnahme greift und alle schwangeren Frauen und Kleinkinder hinrichten lässt. Doch wie auch im Neuen Testament entgeht die Mutter des *Carpenter-Heretic* dem Morden.

Nach einigen Jahren dringt die Kunde des unheilvollen Treibens des *Carpenter-Heretic* an des Königs Ohr, der im weiteren Verlauf der Geschichte von Nāgasena zum Buddhismus bekehrt wird: Mit seinem aus niedrigen Kasten zusammengewürfelten Gefolge zieht der *Carpenter-Heretic* Palmwein trinkend und Rindfleisch essend durch die Lande und verbreitet die Lüge, er sei der Sohn (7.15, 87) und «the *avatāraya*²² of a god who had disguised himself in the form of a human being who had come to save

²¹ Im Pāli-Kanon ist von 62 Ansichten die Rede, vgl. *Dīgha Nikāya* 1, in WALSHE 1995, 87. Der Schreiber befand sich womöglich über die traditionell überlieferte Anzahl im Unklaren, vgl. YOUNG/SENANAYAKA 1998, 188.

²² Ein *avatāra*(*ya*) ist ein «Hinabstieg» (Skt.) bzw. die irdische Manifestation einer Gottheit, vorwiegend Viṣṇus. Für weitere Informationen s. u., zum Konzept vgl. PARRINDER 1997; SHETH 2002, zur Begriffsgeschichte vgl. HACKER 1978.

them.» (7.17, 88) Außerdem verführt er die Menschen dazu, seine Gruppe mit Alkohol und Fleisch zu versorgen und verspricht ihnen, dass sie mit dem Töten der Tiere keinerlei Sünde begingen (7.15, 87). Schließlich findet der *Carpenter-Heretic* seinen Weg nach Sāgala und lässt sich mit seiner Bande im nahen Wald nieder, wo er eine neue Täuschung ausheckt: «We'll pretend we're *arahants*», thought the Son of the Carpenter. «First we'll pluck the black feathers of fowls and hawks, and then we'll attach them to our black cloaks and jackets.» (7.17, 89) Derart gewandet begeben sie sich vor Sonnenaufgang in die Dörfer, präsentieren sich als erleuchtete buddhistische Mönche (*arahant*, «Würdiger»), ziehen sich bei Tagesanbruch in den Wald zurück und verstecken ihre schwarze Aufmachung. In Sāgala selbst gelingt dem *Carpenter-Heretic* schließlich sein größter Coup: Seine Bande schleicht sich über die Stadtmauern, enthauptet alle Ziegen und Rinder, extrahiert Palmwein aus den Kokospalmen und flieht mit Fleisch und Alkohol in ihr Lager außerhalb der Stadt, um sich dort an ihrem Raub gütlich zu tun.

Die Erzählung kennt auch eine Judasfigur: Ein Mitglied der Bande hatte den Raubzug verschlafen und verrät den *Carpenter-Heretic* kurzerhand an die Obrigkeit, weil ihm ein Anteil an der Beute verweigert wird. Der *Carpenter-Heretic* wird daraufhin eingefangen, ausgepeitscht und an einer Säule hängend hingerichtet. Am Folgetag findet die eigentliche «Kreuzigung» statt: Sein verfaulender Körper²³ wird an ein Stück Holz genagelt, am dritten Tag abgenommen und in ein Grab gelegt, auf das große Mengen von Steinen gehäuft werden.²⁴ «Ostern» und «Himmelfahrt» sind ein letztes Aufgebot der Täuschungskraft Māras: Nach der Grablegung betreten die Heerscharen Māras die Szene und proklamieren die Auferstehung aus dem Grab (7.23, 92). Der Judas der Geschichte kleidet sich in eines der schwarzen Gewänder, bildet am Grab mit weiteren bösen Jüngern eine menschliche Pyramide und schreit von ihrer Spitze herab: «Our god, who was dead in the grave, is born again. On our shoulders, he is now ascending to the heavenly world.» (7.23, 92) Als das Volk

²³ Möglicherweise polemisiert die Erzählung mit dem verfaulenden Körper gegen den Auferstehungsleib, mit dem der Auferstandene in einem recht sozialverträglichen Zustand mit den Jüngern kommunizieren konnte.

²⁴ Dies kann als Spitze gegen den einzelnen Stein, der das Grab Jesu verschlossen hatte, gelesen werden: Aus dem Grab des *Carpenter-Heretic* kann es kein Entrinnen und schon gar keine leibliche Auferstehung geben.

mit Lampen und Fackeln ausgerüstet herbeigelaufen kommt, um den Ursprung des Lärms zu ergründen, fliegen die in ihre Federjacken gewandten Jünger gen Westen davon – das Grab ist jedoch unversehrt, das Ereignis eine plumpe Täuschung. Stattdessen spricht die Erzählung am Ende vom «Heretic-Cemetery-Preta» (7.23, 92), was nahelegt, dass der *Carpenter-Heretic* nach seiner Hinrichtung (anstatt wie von Māras Handlangern behauptet als erhöhter Christus aufzuerstehen) als erbarmenswerter Hungergeist (*preta*) wiedergeboren wurde.

Interpretation Jesu

Bei ihrer Interpretation Jesu greift die Erzählung auf ein zentrales Motiv buddhistischer Mythologie und Kosmologie zurück: Māra, der diabolische Widersacher des Buddha und die Verkörperung des Bösen (*pāpa*).²⁵ Zur Erklärung ist zunächst ein Blick auf die buddhistische Kosmologie nötig. Der Kosmos ist in verschiedene Wiedergeburtbereiche unterteilt: die sinnlich wahrnehmbare Welt (*kāmadhātu*), die Welt reiner Form (*rūpadhātu*) und die formlose Welt (*arūpadhātu*).²⁶ Zur Sinneswelt gehören die Daseinsbereiche der Höllenbewohner, Hungergeister (*pretas*), Tiere, Menschen, «Titanen» oder zornigen Gottheiten (*asuras*) und verschiedener Klassen niederer Götter (*devas*). Die formhaften und formlosen Welten beherbergen Klassen höherer Götter. Alle diese Welten sind den karmischen Gesetzmäßigkeiten von Tod und Wiedergeburt unterworfen und damit Teil des leidhaften *saṃsāra*. Auch Māra ist als Gottheit des *kāmadhātu* Teil des *saṃsāra*, sodass seine Existenz wie die jedes *deva* nicht von dauerhafter Natur ist. So ist er in eine endlos lange Sukzessionsreihe von Māras

²⁵ Zur Verwendung des Māra-Motivs in der buddhistischen Beurteilung anderer Religionen vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2022a. Zu Māra vgl. BOYD 1975; LING, T. 1962; NICHOLS 2019.

²⁶ Vgl. GETHIN 1997, 194.

eingeordnet²⁷, wodurch seine Position (wie die der übrigen Götter) niemals leer bleibt.²⁸ Das Herrschaftsgebiet Māras ist der *saṃsāra*.²⁹ Daher ist er nicht etwa an der Vernichtung aller Wesen interessiert, sondern daran, diese endlos im Kreislauf von Tod und Wiedertod zu halten, um seine Machtfülle nicht zu verlieren.³⁰ Die einzige Möglichkeit, dem Zugriff Māras zu enttrinnen, ist, den vom Buddha gewiesenen Heilspfad bis zur Erleuchtung zu gehen, da nur so die Fesseln des leidvollen Wiedertodkreislaufs zerbrochen werden können, für die Māra steht. Der Buddha und der Buddhismus sind daher seine ärgsten Gegenspieler. Um ihnen entgegenzutreten, befiehlt Māra eine Heerschar (*mārasenā*): seine externe Armee (*mārabhāyasenā*: Hunger, Durst, Kälte und Hitze), seine interne Armee (*mārādhyātmikasenā*: saṃsārische Fesseln und Befleckungen), dazu seine Töchter und Söhne.³¹

Als «Son of the Evil One» wird Jesus von der Erzählung in die Gefolgschaft Māras eingeordnet. Als solcher erfüllt er den Willen Māras, was besonders durch seine Bezeichnung als *avatāra*(*ya*) Māras deutlich wird. Nicht nur die hinduistische Tradition, sondern auch der singhalesische Buddhismus kennt durch seine Nähe zur hinduistischen Götterwelt *avatāras* (Skt. «Hinabstieg»).³² Hier können diese jedoch auch als dämonische Manifestationen oder Geister verstanden werden.³³ Es ist denkbar, dass der Text gerade mit dieser Ambivalenz spielt. Der Körper eines

²⁷ Vgl. BOYD 1975, 115.

²⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 94. Die buddhistische Tradition hat den Begriff Māra in mehrfacher Weise verwendet. Die sogenannte Vier-Māra-Formel kennt (1) *khandhamāra*, was alle dem Tod unterworfenen Bedingungen des *saṃsāra* umfasst, (2) *kilesamāra*, was die von den Befleckungen (*kilesa*) provozierten Taten meint, (3) *devaputtamāra*, den anthropomorphen *deva* und (4) *maccumāra* als Essenz aller Māras und des *saṃsāra*, den Tod selbst, vgl. BOYD 1975, 108f.

²⁹ Vgl. BOYD 1975, 120. Anders als beim christlichen Teufel ist Māras Herrschaftsbereich nicht auf die Hölle(n) begrenzt. Der Gott der buddhistischen Höllen ist Yama, der dort die Toten begrüßt und sie nach ihren ethischen Verfehlungen befragt, vgl. *Majjhima Nikāya* 130, in ÑĀṆAMOLI/BODHI 2015, 1029–1036; HARVEY 2019, 21.

³⁰ Vgl. BOYD 1975, 130.

³¹ Vgl. BOYD 1975, 104f. Für eine vollständige Liste vgl. *Suttanipāṭa* 436–439, in BODHI 2017, 227.

³² Vgl. STRATHERN 2007, 134.

³³ Vgl. KAPFERER 1991, 341; YOUNG/SENANAYAKA 1998, 168f., Fn. 5.

avatāra ist weltlichen Bedingungen unterworfen³⁴, betritt die Welt mit einem göttlichen Auftrag und arbeitet durch sein Wirken und Beispiel auf den Erfolg dieses Auftrages hin.³⁵ Während etwa Kṛṣṇa, ein *avatāra* Viṣṇus, Ordnung und Gerechtigkeit wiederherstellen soll, ist es die Aufgabe des *Carpenter-Heretic*, durch die Verbreitung der christlichen Irrlehre die Befreiung der Wesen aus dem *saṃsāra* zu verhindern.

In diesem Sinne ist Jesus auch ein «Häretiker», was auf eine weitere Nuance der Jesusfigur der Erzählung hinweist. Der buddhistische (oft als «Häretiker» übersetzte) Begriff *titthiya* (Skt. *tīrthika*) deckt sich Christopher Jones zufolge nicht mit seinem vermeintlichen christlichen Pendant, das eine *traditionsinterne* Abweichung von einer als orthodox betrachteten Lehre bezeichnet.³⁶ Stattdessen meint *titthiya* im grundlegendsten Sinne einen nicht-vedischen, nicht-buddhistischen religiösen Lehrer, der eine Asketengemeinschaft (*saṅgha*) gründet, die eine Antwort auf die Frage nach der Art und Weise der Befreiung aus dem *saṃsāra* anbietet.³⁷ In buddhistischen Texten ist der Begriff meist negativ konnotiert. Einen Hinweis auf den Grund dafür gibt der bedeutende Theravāda-Systematiker Buddhaghosa (ca. 370–450): In den Vier Edlen Wahrheiten lehre der Buddha, dass das Leiden (*dukkha*), das die Existenz im *saṃsāra* mit sich bringt, allein durch die Beseitigung seiner Ursache (Begierde/Durst, *taṇhā*) zu überwinden sei. Die Lehren und Praktiken, die die *titthiyas* anböten, führten aber lediglich zur Linderung der Symptome des Leidens, nicht zur Aufhebung ihrer Ursache und damit auch nicht zur Befreiung.³⁸ Solche Lehren werden folglich als bloße (falsche) Ansichten (*diṭṭhi*) kritisiert, die im Gegensatz zur alleinigen «rechten Ansicht» (*sammādiṭṭhi*) des Buddha durch ihre spekulative Natur in den Worten Wilhelm Halbfass' «Elemente der Bindung an die Welt und Hindernisse auf dem Weg zur Erlösung darstellen.»³⁹ Damit sind sie schlussendlich selbst Formen des Anhaftens, das sie eigentlich überwinden wollen.

Die Erzählung steigert die kurzschlüssige *Unfähigkeit* der indischen *titthiyas* nun zur vollkommen absichtlichen *Bösartigkeit* des *titthiya* Jesus.

³⁴ Vgl. SHETH 2002, 98f.

³⁵ Vgl. die Liste von zwölf Charakteristika der *avatāras* der indischen Tradition in PARRINDER 1997, 120–126.

³⁶ Vgl. JONES, C. V. 2021b, 196ff.

³⁷ Vgl. JONES, C. V. 2021b, 218f.

³⁸ Vgl. *Visuddhimagga* 16.63, in ÑĀṆAMOLI 2013, 513f.

³⁹ HALBFASS 1981, 300.

Jesus versucht im Auftrag Māras (durchaus mit Erfolg), mit seinem ganz bewusst falschen und schädlichen christlichen *diṭṭhi* die durch Mihingus Rätseltriumphe weggebrochenen 63 falschen Ansichten zu kompensieren, um die Menschen möglichst weit von der Befreiung wegzuführen und dadurch die Macht seines Vaters zu sichern. Als Verbreiter einer solchen «Meister-Häresie» ist der *Carpenter-Heretic* im invertierten Sinne wie die indischen *avatāras* eine göttliche Offenbarung – nämlich Māras –, die das ursprüngliche Verhältnis zwischen der Gottheit (Māra) und den Menschen wieder aufrichten soll: hier im negativen Sinne zu deren Verderben. Außerdem persifliert die Erzählung durch die himmlische Herkunft des *Carpenter-Heretic* und die aufgegriffene Vater-Sohn-Terminologie klar die christliche Inkarnationslehre: Die christliche Auto-Interpretation, dass Jesus eine Inkarnation und ein Gottessohn ist, wird keineswegs gelehnet. Jedoch sticht dadurch die Pointe des *Carpenter-Heretic* umso deutlicher heraus: Er ist tatsächlich der Sohn Gottes, doch dieser Gott ist Māra. Er hat menschliche Gestalt angenommen, aber nicht, um die Menschen zu retten, sondern um den Heilsweg des Buddha zu versperren. Durch seine Täuschungen erkennen diejenigen, die ihm verfallen, den *Carpenter-Heretic* nicht als Teil von Māras Heerschar, sondern lassen sich von seinen Lügen einlullen, dass er zum Heil der Menschen gesandt sei.

Besonders seine Taten offenbaren Jesus aus der Perspektive der Erzählung als Sendling Māras und Verkörperung der Sündhaftigkeit schlecht-hin. Im Gegensatz zur christlichen Behauptung der Sündlosigkeit Jesu verstößt der *Carpenter-Heretic* auf eklatanteste Weise gegen vier der fünf Sittenregeln (*pañcasīla*).⁴⁰ Die Sittenregeln sind ein wichtiges Element des buddhistischen Heilswegs: Als «Trainingsstufen» (*sikkhāpada*) sollen sie den Praktizierenden einerseits dazu anleiten, durch das Vermeiden der darin genannten Handlungen leidverursachendes Verhalten zu beenden.⁴¹ Andererseits sollen sie dabei helfen, den Geist auf heilsame Weise zu kultivieren, sodass (bei gleichzeitiger Kultivierung der anderen Elemente des

⁴⁰ Zu den *pañcasīla* vgl. HARVEY 2003, 66–79. Ausgenommen ist die dritte, sexuelle Fehlverhalten, was dem enthaltsamen Jesus des Neuen Testaments nicht vorgeworfen werden konnte (im Gegensatz zum Fleisch- und Alkoholkonsum des «Fressers und Säufers», Mt 11,19).

⁴¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 132.

Heilswegs, Meditation und Weisheit) schlussendlich die Wurzel unethischen Verhaltens, die mentalen Befleckungen (*kilesa*), ausgeremmt und die Fesseln des *saṃsāra* durchtrennt werden können.⁴²

Durch sein Wirken versucht der *Carpenter-Heretic*, genau diesen Mechanismus zu blockieren. Die *erste Sittenregel* ist das Enthalten vom Töten lebender Wesen, die der *Carpenter-Heretic* durch seine karnivorischen Essgewohnheiten und die Tötung des Viehbestandes von Sāgala selbst verletzt. Seine besondere Rolle als Agent Māras wird dadurch deutlich, dass er andere zur Verletzung dieser Sittenregel anstachelt (Aufforderung zur Beschaffung von Fleisch und zum Töten von Tieren). Weiterhin verletzt wird die *zweite Sittenregel*, das Enthalten vom Nehmen dessen, was einem nicht gegeben wurde. Dadurch, dass der *Carpenter-Heretic* und seine Bande nicht einige Tiere stehlen, sondern den gesamten Viehbestand der Stadt, wird das Vergehen auf das Maximum gesteigert. Der Verstoß gegen die *vierte Sittenregel*, das Enthalten von unrechter Rede, ist besonders gravierend, da ein Lügner dem Pāli-Kanon zufolge auch bereit ist, jegliche Art anderer böser Taten zu begehen.⁴³ Dies ist bei den zahlreichen Vergehen des *Carpenter-Heretic*, der die christliche Irrlehre verbreitet und die Menschen mit seiner Behauptung täuscht, ein Erleuchteter (*arahant*) zu sein, nur allzu offensichtlich. Die Verletzung der *fünften Sittenregel*, das Enthalten von Rauschmitteln, erfolgt durch den Konsum von Palmwein und das Verlangen nach Spirituosen. Durch den Alkoholrausch wird die Sicht auf die wahre Natur der Dinge vernebelt, sodass aus buddhistischer Sicht in diesem Zustand der Bruch der übrigen Gebote noch wahrscheinlicher wird.⁴⁴

Die Schilderungen der Untaten des *Carpenter-Heretic* implizieren nicht nur eine Kritik an Jesus, sondern auch an den christlichen Missionaren. Sie spiegeln die Perplexität des reformbuddhistischen Milieus, aus dem die Erzählung vermutlich stammt: Die Missionare propagierten das Christentum als die allein heilbringende Religion, lösten ihr Versprechen allerdings mitnichten ein, sondern gefährdeten den Fortbestand des Buddhismus – die Erinnerung an den religiösen Vandalismus der Portugiesen wirkt auch in der Erzählung nach. Eine heilbringende Religion würde außerdem nicht den ethisch verwerflichen Lebensstil gutheißen, den die Christen in den

⁴² Vgl. GETHIN 1998, 170.

⁴³ Vgl. *Majjhima Nikāya* 61.7, in ĀṆAMOLI/BODHI 2015, 524.

⁴⁴ Vgl. HARVEY 2003, 77.

Augen der Buddhisten an den Tag legten: Sie stahlen das Land, das ihnen nicht gehörte, sie konsumierten Alkohol und betäubten so ihren ohnehin schon von Māras Lügen zersetzten Geist, sie aßen Fleisch und töteten dazu lebende Wesen und versuchten dann noch, Buddhisten von der Rechtmäßigkeit ihres Handelns zu überzeugen.

Auch die Taktik der katholischen Missionare, sich heimlich aus dem sicheren Kandy heraus in die holländischen Gebiete zu schleichen und dort unerlaubt zu missionieren, scheint die Erzählung aufzugreifen: Die schwarzen Jacken sind eine Reminiszenz an die Roben der portugiesischen Padres, und auch das «Aufplustern» mit angehefteten Federn spricht eine eindeutige Sprache. Indem sie sich heimlich zu noch nachtschlafender Zeit aus dem Waldesdickicht zu ihren ahnungslosen Opfern schleichen und sich vor ihnen mit den höchsten spirituellen Qualitäten brüsten, agieren die Missionare wie ihr Meister, der *Carpenter-Heretic*, als Verführer und Täuscher. Derartige Verführungskünste hatten bereits zur Christianisierung (oder Māraisierung) der Welt außerhalb Sri Lankas geführt, weshalb die Insel aus Sicht des Tradentenkreises als letzte buddhistische Bastion nun von einer Übermacht des verlängerten weltlichen Arms der Armeen Māras attackiert wurde.

Das Unwesen des *Carpenter-Heretic* wird schließlich durch den (konvertierten) buddhistischen König Mihingu beendet. Die von den Christen behauptete Auferstehung und Himmelfahrt Jesu sind aus der Sicht der Erzählung nichts als absurde Lügen, die mit einer eigenen Hetero-Interpretation konterkariert werden: Nach seiner Hinrichtung erscheint der *Carpenter-Heretic* als Hungergeist (*preta*) und erleidet damit eine Wiedergeburt, die seinen bösen Taten entspricht. Die Vorstellung eines *preta* ist in der buddhistischen Tradition nicht einheitlich.⁴⁵ Er taucht etwa als eine Art Ahnen- oder Poltergeist auf oder spukt (wie in der Erzählung) auf Friedhöfen. Zum *preta* wird derjenige, der *ante mortem* von Begierden oder bestimmten Vorhaben getrieben wurde, aber vom Tod überrascht wird und sein Streben über den Tod hinaus weiterverfolgen muss.⁴⁶ Die männliche Gestalt des *preta* hat nach Paul Wirz vier Arme, eine sehr lange Zunge, eine Speiseröhre eng wie ein Nadelöhr, aber einen dafür umso

⁴⁵ Vgl. GOMBRICH 1971, 163ff.; LANGER 2007, 17f.

⁴⁶ Vgl. WIRZ 1941, 202; LANGER 2007, 18f.

größeren Bauch.⁴⁷ Der dicke Bauch verlangt immerzu gierig nach Nahrung, während durch den dünnen Hals kaum Nahrung gelangen kann. In der Gestalt des *preta* zeigt sich der Triumph der Buddhisten und die Niederlage Māras und seiner Handlanger: Der Angriff auf die buddhistische Welt Sri Lankas, um die Tore der Hölle zu öffnen und den Buddhismus zu zerstören, scheitert und wendet sich gegen seinen gesandten Sohn, der nun selbst die Leiden einer unvorteilhaften Wiedergeburt erfahren muss, ohne dem Buddhismus die entscheidende Niederlage beigebracht zu haben.

Zusammenfassend ist die Interpretation Jesu in der *Carpenter-Heretic*-Erzählung durchgängig vom negativen Eindruck geprägt, den ihr buddhistischer Tradentenkreis vom Christentum gewonnen hatte. Aus der Sicht der Buddhisten bildeten europäischer Imperialismus und christliche Mission eine «offensichtliche und unheilige Allianz.»⁴⁸ Den Ursprung des durch die Kolonialmächte erfahrenen Übels führte man auf die von ihnen propagierte Irrlehre zurück: das Christentum. Die Missionare präsentierten das Christentum zwar als eine Heilslehre, aber es war für die buddhistischen Kreise evident, dass es sich dabei wie bei den Feldzügen der Kolonialmächte nur um einen diabolischen Angriff Māras auf den Buddhismus Sri Lankas handeln konnte, der mit allen Mitteln abgewehrt werden musste. So werden durch die Erzählung nicht nur Jesus und die Missionare, sondern zugleich auch die christlichen Kolonialmächte dämonisiert, da sie als Getäuschte willfährige Handlanger Māras waren.

1.2 Interpretationen Jesu in der britischen Kolonialzeit

1.2.1 Historische Einführung

Neben den bereits erwähnten anti-christlichen Strömungen gab es unter Buddhisten auch weniger ablehnende Einstellungen zu christlichen Kolonialmächten. Unter holländischer Kolonialherrschaft (1650er–1796) hatte sich das Christentum als eine Art Zivilreligion etabliert.⁴⁹ Wollten Einheimische einen Posten in der holländischen Kolonialverwaltung erhalten, wurde von ihnen der Übertritt zum Christentum verlangt – was aufseiten

⁴⁷ Vgl. WIRZ 1941, 203.

⁴⁸ BRÜCK/LAI 2000, 154.

⁴⁹ Vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 61.

der buddhistischen (und hinduistischen) «Konvertiten» allerdings als ziviler Ritus und nicht als Wechsel der religiösen Identität aufgefasst wurde.⁵⁰ Nach Elizabeth Harris sahen viele Buddhisten zu dieser Zeit folglich die Möglichkeit einer politischen Koexistenz mit der Kolonialmacht, und die religiösen Spannungen schienen mit einer asymmetrischen Doppelzugehörigkeit gelockert werden zu können.⁵¹

Diese Einstellung setzte sich am Anfang der britischen Kolonialzeit zunächst fort. Die britischen Kolonialherren gingen nicht so vehement gegen die einheimischen Religionen vor wie die Portugiesen, und viele buddhistische Geistliche nahmen die neu ins Land gekommenen britischen Missionare als Gleichgesinnte auf.⁵² Dazu trug auch ein anfängliches Interesse der Missionare dem Buddhismus gegenüber bei: «[I]f foreign visitors [e.g. in temples] sought information about Buddhism, members of the monastic Sangha offered time generously.»⁵³ Jedoch hatte sich das Ziel der Missionare, die Buddhisten zum Christentum zu bekehren, nicht geändert. Aus der Spannung zwischen missionarischem Exklusivismus und anfänglicher buddhistischer Offenheit sollten bald darauf folgenreiche Konflikte entstehen.

1.2.2 Jesus in den beginnenden buddhistisch-christlichen Auseinandersetzungen des 19. Jh.

Zwei Beispiele illustrieren den Stimmungswechsel im buddhistisch-christlichen Verhältnis des 19. Jh. Ein Beispiel für die offene Haltung den Missionaren gegenüber ist die inklusivistische Jesusdeutung des hochrangigen Mönchs Bōvala Dhammānanda (gest. 1835).⁵⁴ Der britische Kolonialbeamte James Emerson Tennent (1804–1869) berichtete in seinem Buch *Christianity in Ceylon* von einem Brief des wesleyanischen Missionars Daniel John Gogerly (1792–1862), in dem dieser die Position Dhammāandas referiert:

«I have seen it stated [...] that probably Christ in a former state of existence was a God residing in one of the six heavens (a position which they represented Gotama as having occupied immediately previous to his birth as

⁵⁰ Vgl. HARRIS, E. 2017a, 28.

⁵¹ Vgl. HARRIS, E. 2017a, 28f.

⁵² Vgl. MALALGODA 1976, 210; HARRIS, E. 2006, 191.

⁵³ HARRIS, E. 2006, 191.

⁵⁴ Vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 65ff.

Buddhu); that animated by benevolence he desired and obtained a birth as man, and taught truth so far as he was acquainted with it. That his benevolence, his general virtue, and the purity of his doctrines rendered him worthy of reverence and honour.»⁵⁵

Dhammānanda ordnet Jesus durch seine Identifikation als «Gott» (*deva*) in die buddhistische Kosmologie ein. Der Begriff ist hier allerdings nicht im christlichen Sinne zu verstehen, da die buddhistische Tradition zwar eine Vielzahl von *devas* kennt, jedoch keinen davon als ewig, einzigartig, erleuchtet oder als Schöpfer vorstellt.⁵⁶ Die Götter werden aufgrund ihres positiven Karmas aus ihren vor-göttlichen Existenzformen in verschiedene Himmelswelten geboren, sterben aber wieder und werden in einer anderen Daseinsform wiedergeboren, wenn ihr gutes Karma aufgebraucht ist. Damit sind die Götter wie alle anderen Wesen der Vergänglichkeit des *samsāra* unterworfen. Davon bemerken sie in ihren himmlischen Daseinsbereichen zunächst nichts: Das Leben hier ist lang und paradiesisch schön, und die Götter sind berauscht von den Freuden, die sie als Früchte ihres Karmas genießen. Dadurch verlieren sie jedoch die Fähigkeit, die *samsāri*-sche Natur ihres Daseins zu erkennen und sich auf den Weg zur Erleuchtung zu machen.⁵⁷ Erleuchtet ist allein der Buddha, der «Lehrer von Göttern und Menschen»⁵⁸. Zwar hielt sich auch der Buddha vor seiner finalen Existenz als Siddhattha Gotama (Skt. Siddhārtha Gautama) in einer Himmelswelt, dem *Tusita*-Himmel, auf, jedoch hatte er hier noch den Status eines werdenden Buddha (P. *bodhisatta*, Skt. *bodhisattva*), nicht eines vollständig erleuchteten Buddha (*sammāsambuddha*) inne. Der Erleuchtung des Buddha in seiner letzten menschlichen Existenz gingen außerdem zahlreiche Vorexistenzen als *bodhisatta* voraus, in denen er alle zur Buddhaschaft nötigen Tugenden kultiviert hatte (davon berichten die *Jātakas*). Somit bedeutet in Dhammānandas Augen weder Jesu Vorexistenz als *deva* (Deutung der Präexistenz) noch seine Folgeexistenz als Mensch (Deutung der Inkarnation), dass Jesus erleuchtet war – seine Lehre war noch unvollkommen.

⁵⁵ TENNENT, J. 1850, 240.

⁵⁶ Vgl. HARVEY 2019, 24.

⁵⁷ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 94.

⁵⁸ So z. B. *Dīgha Nikāya* 2.8, in WALSHE 1995, 92. Ebenfalls erleuchtet sind auch die *arahants*.

Möglicherweise verstand Dhammānanda Jesus als einen *bodhisatta* im Sinne des Theravāda, d. h. als jemanden auf dem Weg zur Buddhaschaft, der jedoch diesen höchsten Grad der Perfektion noch nicht erreicht hat. Das Bodhisattva-Konzept ist keinesfalls auf den Mahāyāna-Buddhismus beschränkt⁵⁹, die Theravāda-Tradition erachtet den *bodhisatta* aber als selten, «whereas those forms of Buddhism identified as Mahayana came to formalize the *bodhisattva* vow to achieve Buddhahood as a vow that all should undertake.»⁶⁰ Einer Deutung als *bodhisatta* stünde allerdings im Wege, dass nach traditioneller Sicht mit Metteyya (Skt. Maitreya) der nächste Buddha bereits feststeht.⁶¹ Jesus könnte folglich auf dem Weg sein, ein *paccekabuddha* zu werden, ein ohne die Hilfe eines Buddha «Einzel-Erleuchteter», der aber nur Aspekte der Ethik lehrt und keinen *saṅgha* gründet. Allerdings könnte er so einer verbreiteten Vorstellung der Theravāda-Scholastik zufolge nur in einer Zeit und einer Welt auftreten, in der die von einem Buddha installierte Tradition (*sāsana*) in Form seiner Lehre und der monastischen Gemeinschaft (*saṅgha*) in Vergessenheit geraten ist.⁶² Wahrscheinlicher ist, dass Dhammānanda Jesus als unerleuchtetes samsārisches Wesen sah, das sich auf dem Weg zur Erleuchtung als

⁵⁹ Vgl. SAMUELS 1997. Dies zeigen mit besonderer Deutlichkeit die *Jātakas*. Auch wurde in Teilen des Theravāda der Bodhisattva-Pfad als prinzipielle Heilsmöglichkeit gesehen, die auch von manchen Mönchen verfolgt wurde, vgl. SAMUELS 1997, 404, 406f. Auch bezeichneten sich einige Könige in vom Theravāda geprägten Ländern als Bodhisattvas (oder wurden als solche angesehen), vgl. a. a. O., 404ff.; CROSBY 2014, 269.

⁶⁰ CROSBY 2014, 35.

⁶¹ Jedoch berichten in Südostasien populäre apokryphe, nicht-kanonische *Jātakas* von weiteren zukünftigen Buddhas (was wiederum nahe an Mahāyāna-Vorstellungen liegt und zeigt, dass die Grenzen zwischen Theravāda und Mahāyāna oft nicht so strikt zu ziehen sind): «Thus while these days we tend to think of there just being one future Buddha in Theravada, namely, Metteyya, such literature allows for an indefinite number of future Buddhas, and therefore for a number of *bodhisattas* on their journey toward Buddhahood, acting concurrently.» CROSBY 2014, 102.

⁶² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017c, 69. Dass eine solche Deutung dennoch denkbar ist, zeigt die Position K. N. Jayatillekes, dem zufolge Lehrer anderer Religionen ebenfalls Aspekte oder die Gesamtheit der Wahrheit erkennen könnten und so als *paccekabuddhas* gedeutet werden könnten, vgl. JAYATILLEKE 2013, 99. Gegen die prinzipielle Einschränkung, dass *paccekabuddhas* nicht in einem Weltsystem auftreten, in dem der *dhamma* noch von einem *sammāsambuddha* und

arahant befand. Nichtsdestotrotz konnte Dhammānanda die Lehre Jesu wegen ihrer tugendhaften Elemente wertschätzen, da er darin Mitgefühl (*karuṇā*) erkannte und ihr deshalb auch einen begrenzten soteriologischen Wert zuschreiben konnte. Die Hetero-Interpretation Dhammānandas erinnert ferner an eine ähnliche, in der Geschichte der Ausbreitung des Buddhismus oft verfolgte hermeneutische Strategie, bei der Götter oder heilige Personen nicht-buddhistischer Gemeinschaften als *devas* in das buddhistische Pantheon ein- und somit inklusivistisch einer buddhistischen Gesamtschau untergeordnet wurden.⁶³ Ähnliches wird später im Bereich der Buddhologie im Mahāyāna-Buddhismus zu beobachten sein.

Wie bereits erwähnt war das eigentliche Ziel der britischen Missionare allerdings nicht die friedliche Koexistenz beider Religionen, sondern die Konversion der Buddhisten. Dies wurde mit der Zeit immer deutlicher: Die exklusivistische Theologie der Missionare betonte den Wahlcharakter einer Konversion – entweder man wurde Christ und hatte so Anteil an der göttlichen Gnade, oder man blieb Buddhist und kam als «Götzendienner» in die Hölle.⁶⁴ Um die Bewohner Sri Lankas vor diesem Schicksal zu bewahren, wurde die Bekehrung der Buddhisten zu einer moralischen Pflicht.⁶⁵ Positionen wie die Dhammānandas wurden als indifferent und apathisch ausgelegt⁶⁶, und man versuchte die Buddhisten durch polemische Äußerungen und Traktate zu einer Auseinandersetzung zu bewegen, aus der man dann siegreich hervorgehen und die allein rettende Wahrheit des Christentums demonstrieren konnte. Ein Teil dieser Strategie war Gogerlys 1848 publiziertes Werk *Kristiyāni Prajñapti*.⁶⁷ Hier griff er den

dessen *saṅgha* gelehrt wird, argumentiert Abraham Vélez de Cea: Nach Cea handelt es sich dabei um eine spätere scholastische Interpolation und nicht um eine Vorstellung der früheren Sūtra-Texte des Pāli-Kanon, sodass der *paccekabuddha* – folge man der älteren Textschicht – als religionstheologische Deutungskategorie offen stünde, vgl. CEA 2013, 91–104; CEA 2017, 100–106.

⁶³ Vgl. HARVEY 2019, 23.

⁶⁴ Vgl. HARRIS, E. 2006, 53–61.

⁶⁵ Vgl. HARRIS, E. 2017a, 31.

⁶⁶ Vgl. MALALGODA 1976, 212.

⁶⁷ Vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 79. Der vollständige Titel lautet «The *Kristiyāni Prajñapti*; or the Evidences and Doctrines of the Christian Religion». Zu Person und Werk Gogerlys vgl. HARRIS, E. 2010.

Buddhismus scharf an und rief dadurch auf buddhistischer Seite große Empörung hervor.⁶⁸

Eine Reaktion auf dieses als blasphemisch empfundene Werk war die Schrift *Bauddha Prajñāpti* des Mönches Bentara Atthadassī (gest. 1862). Es hatte auf buddhistischer Seite großen Erfolg und lieferte Argumente, die in späterer Zeit wiederverwendet wurden.⁶⁹ Abgesehen von Dhammānanda hatte es in der beginnenden Kontroverse mit den britischen Missionaren bis zum Jahr 1848 keine dokumentierten buddhistischen Äußerungen bezüglich Jesus gegeben.⁷⁰ Atthadassī jedoch griff auf die im vorigen Kapitel analysierte *Carpenter-Heretic*-Erzählung zurück. Die Bibel gebe das Leben Jesu falsch wieder, wohingegen den Buddhisten die wahre Geschichte bekannt sei: Jesus sei ein Gesandter Māras und das Christentum eine Täuschung desselben. Da eigentlich Māra hinter dem Christentum stecke, sei es außerdem äußerst unvorteilhaft, Christ zu sein: Zwar könnte es in den Angelegenheiten der aktuellen weltlichen Existenz helfen, jedoch führe es zu einer leidvollen Wiedergeburt.⁷¹ Eine Anpassung an die Kultur und Religion der Kolonialmacht (wie es im Sinne der Zivilreligion oft geschah) ist für Atthadassī aus diesen Gründen abzulehnen. Er reagierte so auf die Provokation der Missionare und stellte den Buddhismus exklusivistisch gegen das Christentum – genauso, wie es umgekehrt bei den Missionaren geschah. So wird in Atthadassīs Darstellung Jesu der Kurswechsel von einer eher duldsamen und positiv rezipierenden Haltung vieler Buddhisten im frühen 19. Jh. hin zur offenen Konfrontation mit den Missionaren deutlich.

1.2.3 Jesus als Betrüger: Mohoṭṭivattē Guṇānanda

Der sich erst zögerlich regende buddhistische Widerstand sollte sich in seiner weiteren Entwicklung für die Missionare zu einer schweren Kraftprobe entwickeln. Seit den 1840er Jahren wurden vermehrt öffentliche Streitgespräche zwischen britischen Missionaren und buddhistischen Reformkräften geführt.⁷² Ein wichtiger Kombattant war der Mönch Mohoṭṭivattē

⁶⁸ Vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 88.

⁶⁹ Vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 100f., Fn. 167.

⁷⁰ Zumindest nicht in den Quellen, die Young/Somaratna eingesehen haben, vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 103. Die buddhistische Kritik bezog sich häufiger auf die Vorstellung eines Schöpfergottes.

⁷¹ Vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 103.

⁷² Vgl. SILVA, K. 2016, 428f.

Guṇānanda (1823–1890), der auf zwei dieser insgesamt sieben Debatten⁷³ (Gampola und Pānadurā) polemische Darstellungen Jesu vorbrachte.

In der Debatte von Gampola 1871 kritisierte der Redner der christlichen Seite, F. S. Sirimannē, das bei den Buddhisten beliebte *Vessantara-Jātaka*, das von der letzten Existenzform des Buddha vor seiner Geburt als Gautama erzählt. Hier demonstrierte der *bodhisatta* in der Gestalt von Prinz Vessantara die Vollkommenheit des Gebens (*dāna-pāramitā*, eine der sechs Vollkommenheiten, die von einem *bodhisatta* auf dem Weg zur Buddhaschaft kultiviert werden müssen), indem er Frau und Kinder weggab. Die christliche Kritik lautete, dass hier das Ziel (die Erfüllung von *dāna*) in keiner Weise das Mittel (Weggeben von Frau und Kindern) rechtfertige.⁷⁴ Guṇānanda hielt dagegen, dass der *bodhisatta* auf diese Weise nicht nur die Anhaftung an seine Kinder überwinden konnte, die ihn von der Erleuchtung trennte, sondern dass das Weggeben seiner Familie für diese eigentlich ein Segen gewesen sei: Am Ende der Geschichte führen Vessantaras Kinder ein gutes Leben, und der Mann, der Vessantaras Frau erhalten hatte, entpuppte sich als der Götterkönig Sakka, von dem diese natürlich kein Leid zu erwarten hatte.⁷⁵ Nach dieser Erwiderung ging Guṇānanda in die Gegenoffensive über, indem er u. a. einen ebenfalls problematischen Aspekt aus dem Leben Jesu aufgriff: «This was that Jesus was the illegitimate offspring of Mary and a Roman soldier named Panthera.»⁷⁶ Dieses Motiv ist bereits in Origenes' Schrift *Contra Celsum* zu finden⁷⁷, geht aber im Kontext Sri Lankas wahrscheinlich auf den Einfluss der sogenannten «Victorian Infidels» zurück.⁷⁸ Bei ihnen handelte es sich um anti-christlich eingestellte Briten, die das Christentum in ihren Schriften harsch kritisierten. Diese Schriften kursierten ebenfalls in Sri Lanka und wurden von den anti-christlichen Reformbuddhisten bereitwillig in den Fundus ihrer Argumente aufgenommen.⁷⁹

⁷³ Vgl. MÜRMELE 2001, 65.

⁷⁴ Vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 149.

⁷⁵ Vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 149.

⁷⁶ YOUNG/SOMARATNA 1996, 149.

⁷⁷ Vgl. *Contra Celsum* 1.32, in CHADWICK 1980, 31; YOUNG/SOMARATNA 1996, 149. Auch der babylonische Talmud polemisiert mithilfe dieses Motivs, vgl. HENRIX 2014, 70f.

⁷⁸ Vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 149. Zu den «Infidels» vgl. ROYLE 1974.

⁷⁹ Vgl. HARRIS, E. 2006, 187.

In der Debatte von Pānadurā im Jahr 1873 kamen weitere Motive hinzu. Diese Debatte wurde als Wendepunkt in der buddhistisch-christlichen Kontroverse gedeutet, mit dem die buddhistische Seite die Oberhand gewann.⁸⁰ Auf buddhistischer Seite waren zahlreiche prominente Reformbuddhisten anwesend, während die christliche Seite vom bereits bekannten F. S. Sirimannē und dem Gogerly-Schüler David de Silva vertreten wurde. Der buddhistische Hauptredner Guṇānanda trat publikumsnah und rhetorisch versiert auf, de Silva hingegen besaß eine enervierende Stimme und hatte nicht Guṇānandas Fähigkeiten, das Publikum mitzureißen. Auch der Sprecherwechsel der christlichen Seite am zweiten Tag zu Sirimannē half ihrer Sache nicht, denn sowohl stimmlich als auch argumentativ vermochte dieser das Publikum nicht gänzlich zu erreichen.⁸¹ Dementsprechend wurde Guṇānanda als Sieger der Debatte angesehen.

Wichtig ist Guṇānandas dämonisierende Darstellung Jesu durch dessen schlechte Geburtsomen: Ein gutes Omen sei ein Bote zukünftiger guter Ereignisse, während ein schlechtes Omen dementsprechend das Gegenteil anzeige.⁸² In Guṇānandas Augen war der Kindsmord des Herodes ein solches schlechtes Omen. Das bedeute, dass Jesus nicht der behauptete Retter der Welt sein könne: «Did not this incident demonstrate that Christ was an impostor who came to the world with the view of casting every one in hell?»⁸³ Der «Betrüger» oder «Blender» Jesus erinnert stark an den *Carpenter-Heretic*, der ebenfalls eine falsche Lehre verbreitete, um die Menschen ins Verderben zu stürzen. Dementsprechend hat der Tod Jesu für Guṇānanda auch keine Heilsbedeutung: Jesus, «a man who had openly advised his followers to sell their clothes even and provide themselves with swords»⁸⁴, sei von der Obrigkeit als Rebell hingerichtet worden, um die Ordnung aufrechtzuerhalten. Auch dieses Motiv findet sich bereits in der *Carpenter-Heretic*-Erzählung, in der die Hinrichtung Jesu als Rettung des Buddhismus (und des buddhistischen Königreiches) gedeutet wird. Außerdem seien die Zeugen für Jesu Auferstehung höchst unzuverlässig:

⁸⁰ Vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 155f.

⁸¹ Zum Verlauf der Debatte vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 156–176; KLOPPENBORG 2004; MÜRMELE 2001, 64–71.

⁸² Vgl. CAPPER 1873, 33; PEEBLES 1955, 92.

⁸³ CAPPER 1873, 33. PEEBLES 1955, 92 gibt «pretender» wieder.

⁸⁴ CAPPER 1873, 70f.; PEEBLES 1955, 161f.

Maria Magdalena sei einst von sieben Teufeln gleichzeitig besessen gewesen (Lk 8,2) und die Jünger hätten Jesu Leichnam aus dem Grab gestohlen, wie es schon die Bibel selbst als Möglichkeit einräume (Mt 27,64).⁸⁵

Die Omen implizierten für Guṇānanda, dass die Kundigen (die Buddhisten) durch deren Deutung den Betrüger Jesus entlarven können. Auch dieses Motiv ist bereits bekannt: Denn niemand anderer als Māra ist der größte Betrüger. Auch seine bösen Machenschaften werden durch die Kundigen entlarvt und damit vereitelt. Young/Somarātna vertreten wegen dieser Nähe zum *Carpenter-Heretic*-Motiv die These, dass es sich hier um eine implizite Rezeption der Erzählung handelt. Dafür spricht aus ihrer Sicht auch, dass zwei Schüler Bentara Atthadassī Teil der buddhistischen Kohorte in Pānadurā waren, denen die Erzählung sicherlich bekannt war. Außerdem war eine weitere reformbuddhistische Schlüsselfigur der Zeit anwesend, Hikkaḍuvē Sumaṅgala (1827–1911), der u. a. JHWH aufgrund seiner zornigen Wesenszüge als *preta* dargestellt hatte.⁸⁶ Somit repräsentierte Guṇānanda durch seine Anlehnung an die Erzählung eine Einstellung gegenüber dem Christentum, die von führenden buddhistischen Geistlichen der Zeit geteilt wurde.⁸⁷ Bis hierhin ist die Dämonisierung Jesu als Abkömmling Māras ein roter Faden, der sich durch die Kolonialzeit Sri Lankas zieht. Auch in den Auseinandersetzungen der folgenden Zeit spielt das Motiv in abgewandelten Formen eine wichtige Rolle, was sich im Folgenden besonders bei Anagārika Dharmapāla zeigt.

1.2.4 Jesus als Plagiator und dämonischer Versager: Anagārika Dharmapāla

Biografische Einführung

Anagārika Dharmapāla (geb. 1864 als Don David Hewāvithāraṇa, gest. 1933 als Śrī Dewamitta Dharmapāla) war einer der prominentesten Protagonisten des singhalesischen Reformbuddhismus des 19. und 20. Jh.⁸⁸

⁸⁵ Vgl. CAPPER 1873, 71; PEEBLES 1955, 162.

⁸⁶ Vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 168. Zu Sumaṅgala vgl. BLACKBURN 2010.

⁸⁷ Vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 168.

⁸⁸ Für ausführliche Darstellungen von Leben und Werk Dharmapālas vgl. KEMPER 2015; AMUNUGAMA 2019. Dharmapāla wird stark für den singhalesischen Nationalismus beansprucht und von vielen als sein Vorreiter angesehen, so z. B. BENZ 1963, 70f.; TAMBIAH 1992, 9; PROTHERO 1996a, 106. Gegen eine einseitige nationalistische Interpretation wendet sich KEMPER 2015, der Dharmapālas

Don David Hewāvithāraṇa erlebte seine Jugendzeit im Spannungsfeld zweier Extreme: Auf der einen Seite stand seine Erziehung in britischen Missionsschulen⁸⁹, auf der anderen Seite der Reformbuddhismus seiner gut situierten singhalesischen Familie⁹⁰. In der Schule lernte er das Christentum und die biblischen Texte kennen, allerdings auch Konversionsversuche seiner Lehrer und deren exklusivistische Ablehnung des Buddhismus.⁹¹ Für den Jungen schockierende Verletzungen buddhistischer Sittenregeln durch seine Lehrer («[t]he boarding master was given to taking intoxicants, and was fond of shooting innocent birds»⁹²) hinterließen darüber hinaus einen bleibenden negativen Eindruck.⁹³ Zu Hause hatte er u. a. Kontakt zu bekannten Mönchen wie Mohottivattē Guṇānanda, dessen Debatten-sieg in Pānadurā er 1873 als junger Zuschauer miterlebt hatte.⁹⁴

Ein prägendes Ereignis in Dharmapālas Leben war die Ankunft der Gründer der Theosophischen Gesellschaft im Jahr 1880, Colonel Henry Steel Olcott (1832–1907) und Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891).⁹⁵ Beide übten großen Einfluss auf die buddhistische Erneuerungsbewegung Sri Lankas aus: Als anti-christlich und pro-buddhistisch eingestellte Westler waren sie eine willkommene Verstärkung für die reformbuddhistische Sache⁹⁶, und auch Hewāvithāraṇa war von ihnen fasziniert. 1884 wurde er in die Theosophische Gesellschaft initiiert⁹⁷, und in den Folgejahren widmete er einen Großteil seiner Arbeit der Theosophie.⁹⁸

Handlungen nicht primär von singhalesischem Nationalismus, sondern von asketischer Frömmigkeit, einem pan-buddhistischen Universalismus und der Theosophie beeinflusst sieht. Für eine Darstellung der Genese des singhalesischen Nationalismus vgl. BENZ 1963, 68–78.

⁸⁹ Deren Besuch war etwa zur Vorbereitung auf eine Karriere in höheren Kreisen der Kolonialgesellschaft notwendig, vgl. MÜRMEI 2001, 63.

⁹⁰ Vgl. OBEYESEKERE 1976, 228; BLACKBURN 2010, 116.

⁹¹ Vgl. DHARMAPĀLA 1933, 698f.; AMUNUGAMA 1985, 702; SENEVIRATNE 1999, 28.

⁹² DHARMAPĀLA 1933, 699.

⁹³ Vgl. MÜRMEI 2001, 72.

⁹⁴ Vgl. DHARMAPĀLA 1927b, 685.

⁹⁵ Zu Olcott vgl. PROTHERO 1996b.

⁹⁶ Vgl. BLACKBURN 2010, 105.

⁹⁷ Vgl. KEMPER 2015, 64.

⁹⁸ Vgl. BLACKBURN 2010, 117.

Der Reformbuddhismus Sri Lankas und die beginnende buddhistische Mission im Westen wurden stark von Dharmapāla geprägt. Bereits 1881 hatte Hewāvithāraṇa den Namen *Dharmapāla* («Beschützer des Dharma») angenommen und führte ein zölibatäres Leben als nicht-monastischer *Anagārika* («Hausloser»).⁹⁹ Die hybride *Anagārika*-Rolle war sein Versuch, Studium und Meditation eines Mönchs mit der sozialen Aktivität eines Laien zu verbinden und damit auch anderen Buddhisten ein Modell zur Wiederbelebung des Buddhismus anzubieten.¹⁰⁰ Im Jahr 1891 besuchte er das indische Bodhgayā, den Ort der Erleuchtung des Buddha.¹⁰¹ Da die Stätte verwahrlost und unter der Aufsicht eines śivaitischen Priesters stand, gelobte er hier, den Ort für den Buddhismus zurückzugewinnen und in allen künftigen Wiedergeburten zum Wohl des Buddhismus und der Menschheit zu arbeiten.¹⁰² Im selben Jahr gründete er die *Maha Bodhi Society*, die der Wiederbelebung des Buddhismus in Indien gewidmet war. Einen großen internationalen Auftritt hatte Dharmapāla 1893 auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago, wo er den «südlichen Buddhismus» und eine japanische Delegation (darunter Shaku Sōen, siehe II.1.2.5) den «nördlichen Buddhismus» vertrat. Mit seinem ansprechenden Auftreten machte er hier auf die Anwesenden großen Eindruck.¹⁰³ Dharmapālas gesamtes Leben war von einer extensiven Reisetätigkeit geprägt, was seinem Ziel zugutekam, den Buddhismus international zu verbreiten.¹⁰⁴ Zu diesem Zweck erwarb er beispielsweise 1928 eine Immobilie in London und gründete den ersten buddhistischen Tempel in England, den *London Buddhist Vihāra*.¹⁰⁵ Gegen Ende seines Lebens trat Dharmapāla schließlich 1931 als Novize (*sāmaṇera*) in den Mönchsorden

⁹⁹ Vgl. LOPEZ 2008, 92.

¹⁰⁰ Vgl. LOPEZ 2008, 92. Zur *Anagārika*-Rolle vgl. GOMBRICH/OBEYESEKERE 1988, 205f., 216ff.

¹⁰¹ Vgl. dazu TREVITHICK 2006.

¹⁰² Vgl. KEMPER 2015, 451.

¹⁰³ Vgl. SANGHARAKSHITA 2014, 45ff.; LOPEZ 2008, 93f.

¹⁰⁴ Vgl. KEMPER 2015, 470; SENEVIRATNE 1999, 37f.

¹⁰⁵ Der erste buddhistische Missionar aus Asien in England war allerdings nicht Dharmapāla, sondern Ananda Metteyya (1872–1923, bürgerlich Allan Bennett), ein Engländer, der 1901 in Burma in den *saṅgha* eingetreten war und 1908 für ca. ein halbes Jahr in England wirkte. Zu Ananda Metteyya vgl. HARRIS, E. 1998, zu seiner Sicht auf Jesus vgl. HARRIS, E. 2020, 750–755, zum Buddhismus in Großbritannien vgl. BLUCK 2006.

ein und erhielt den Ordensnamen Śrī Dewamitta Dharmapāla. Kurz vor seinem Tod 1933 wurde er zum vollwertigen Mönch (*bhikkhu*) ordiniert.

Dharmapālas Einstellung zu Christentum und Kolonialismus

Ein entscheidender Einflussfaktor für die Jesusdeutung Dharmapālas ist seine vehemente Kritik an Christentum und Kolonialismus, die in seinen Augen nicht voneinander zu trennen waren. Dharmapālas Einstellung zum kolonialen Christentum lässt sich als Dynamik zwischen *Orientalismus* und *invertiertem Orientalismus/Okzidentalismus* beschreiben.¹⁰⁶ Kolonialisten und Missionare präsentierten den Buddhismus und seine Heimatkulturen auf stereotypisierende, despektierliche Weise und konstruierten anhand dieser imaginierten Kontrastfolie ihre eigene Identität: Der «Geist des Orientalen» sei dumm, faul, kindlich und neige zur Fantasterei.¹⁰⁷ Der postulierte rückschrittliche Charakter «orientalischer» Völker diene dabei auch der Rechtfertigung ihrer Kolonisierung – «indeed such control was seen to be the only hope of the oriental.»¹⁰⁸ Der Buddhismus selbst wurde als nihilistisch, pessimistisch, passiv, amoralisch, ritualistisch und abergläubisch dargestellt.¹⁰⁹ Die zwischen Christentum und Buddhismus wahrgenommenen Unterschiede wurden radikal exklusivistisch interpretiert: Der Buddhismus war schlecht, weil er Grund für die «Rückständigkeit der Heiden» war und nicht mit dem zivilisatorisch vermeintlich höherstehenden Christentum übereinstimmte. Dharmapāla wehrte sich gegen derartige Darstellungen in seinen Schriften und Reden, indem er die Vorwürfe umkehrte und die orientalistische Kritik auf das Christentum übertrug.¹¹⁰ So stellte er das Christentum als unwissenschaftlich, abergläubisch, dogmatisch, unethisch und unzivilisiert dar, während der Buddhismus aktiv-engagiert, optimistisch, wissenschaftlich und rational

¹⁰⁶ Vgl. ZÖLLNER, H. 2017, 120f. Der Orientalismus-Begriff wurde wirkmächtig von Edward Said (1935–2003) geprägt und spielt bis heute eine wichtige Rolle im postkolonialen Diskurs, vgl. SAID 2003. Zum Okzidentalismus-Begriff vgl. KETELAAR 1991; CARRIER 1995; SCHALK 2003; BURUMA/MARGALIT 2004; BORUP 2004. MCMAHAN 2008, 96 spricht von «reverse orientalism».

¹⁰⁷ Vgl. MCMAHAN 2008, 93f.

¹⁰⁸ MCMAHAN 2008, 94.

¹⁰⁹ Vgl. MCMAHAN 2008, 95.

¹¹⁰ Vgl. HARRIS, E. 2017b, 193f.

war.¹¹¹ Kurz: Der Buddhismus entsprach allen Standards, die die Kolonialherren eigentlich für eine hochwertige Zivilisation einforderten, ganz im Gegensatz zum Christentum, das die eigentliche unzivilisierte und barbarische Religion war.

Damit ist Dharmapālas Buddhismus-Interpretation zugleich Teil eines *buddhistischen Modernismus*¹¹², der sich in dieser Zeit in Sri Lanka und anderen buddhistisch geprägten Ländern entwickelte.¹¹³ Eines seiner wesentlichen Charakteristika ist Heinz Bechert zufolge «die Betonung der rationalistischen Elemente des Buddhismus.» Dabei wird der Buddhismus, der «nichts lehre, was nicht mit der menschlichen Vernunft begründet werden könnte» und somit «weitgehend mit Erkenntnissen der modernen Wissenschaft übereinstimm[e]», als möglichst krasser Gegensatz zum Christentum konstruiert, «das Glauben an eine Offenbarung fordert.»¹¹⁴ Diese Buddhismus-Lesart war sowohl eine Antwort auf den Legitimitäts- und Identitätsverlust des Buddhismus während der Kolonialzeit¹¹⁵ als auch auf «modernization, westernization, reinterpretation, image-making, revitalization, and reform that has been taking place not only in the West but also in Asian countries for over a century.»¹¹⁶

Von dieser geistesgeschichtlichen Grundlage ausgehend richtete sich der Zorn Dharmapālas in besonderem Maße gegen die christlichen Missionare, die in seinen Augen untrennbar mit der kolonialen Unterwerfung Sri Lankas verbunden waren: Die Missionare seien Agenten der Kolonialmacht, deren Religion als «political camouflage» dabei helfe, die imperialistischen Hauptinteressen «politics, trade and imperial expansion» mit ihren drei Hauptwaffen «Bible, barrels of whisky and bullets» durchzusetzen.¹¹⁷ Ferner bescheinigte Dharmapāla ihnen eine Haltung der Intoleranz, aggressive Konversionspolitik, Aberglauben und Rückständigkeit, die Unterdrückung des Volkes, die Verehrung eines grausamen und diabolischen

¹¹¹ Vgl. McMAHAN 2008, 95; DHARMAPĀLA 1893b, 19f.

¹¹² Vgl. BECHERT 1988, 37; McMAHAN 2008.

¹¹³ Vgl. BERKWITZ 2012, 35.

¹¹⁴ BECHERT 1988, 37f.

¹¹⁵ Vgl. McMAHAN 2008, 95.

¹¹⁶ McMAHAN 2008, 5.

¹¹⁷ DHARMAPĀLA 1924, 439. An anderer Stelle: «Politics, Trade [sic] and inhuman religion founded on the ethics of immorality form the trinity of the political freebooter.» DHARMAPĀLA 1922, 423.

Gottes sowie eine niedere Moral.¹¹⁸ Die verborgene politische Agenda des Christentums führte Dharmapāla bereits auf dessen Anfangstage zurück, denn schon Jesus habe seine Jünger («few illiterate fishermen of Galilee») dazu gebracht, ihm zu folgen, indem er ihnen die Herrschaft über Israel versprochen habe.¹¹⁹

Gleichzeitig wurde Dharmapāla jedoch auch stark von den Missionaren geprägt, was nicht nur seine westliche Schulbildung betraf: Sie lieferten ihm ein Rollenmodell, selbst als buddhistischer Missionar auf globaler Ebene (v. a. Bodhgayā, Chicago und London) zu wirken.¹²⁰ Ebenso wäre es zu einseitig, Dharmapālas Verhältnis zur britischen Kolonialmacht als rein negativ zu betrachten. Im selben Maße, wie er das Christentum ablehnte, schätzte er die wissenschaftlichen und technologischen Errungenschaften des Westens. Im Angesicht ökonomischer Ausbeutung und der christlichen Erziehung der singhalesischen Jugend in den Missionsschulen kritisierte Dharmapāla, dass die Kolonialmacht ihre wissenschaftlichen Erkenntnisse und ihre ökonomische Prosperität nicht mit ihren Kolonien teilte. Stattdessen erhalte Asien den «Abfall» Europas¹²¹, das Christentum – statt Missionaren mit ihren «antiquated theological dogmas which originated in the brain of muddleheaded priests of the medieval period»¹²² solle der Westen lieber Wissenschaftler und Techniker in die Kolonien schicken. Im Gegenzug konnten die Kolonien dem Empire mit dem Buddhismus das geben, was ihm am meisten fehlte: eine rationale, kultivierte und gleichzeitig ethisch und spirituell überlegene Religion, die in Dharmapālas Augen viel besser geeignet war, die Religion eines hochzivilisierten *Empire* zu sein als das mit dem Gegenteil verbundene Christentum.¹²³

Interpretation Jesu

Dharmapālas wohl erste überlieferte Interpretation Jesu ist die des Schulkindes Don David, das einen Affen malt und darunter «Jesus Christ» schreibt.¹²⁴ In der Folgezeit ist seine Kritik differenzierter geworden, aller-

¹¹⁸ Vgl. MÜRMELE 2001, 74ff.

¹¹⁹ DHARMAPĀLA 1926/7, 475.

¹²⁰ Vgl. BERKWITZ 2018, 34.

¹²¹ So DHARMAPĀLA 1915c, 400.

¹²² DHARMAPĀLA 1925, 29.

¹²³ Vgl. KEMPER 2015, 218.

¹²⁴ Vgl. SANGHARAKSHITA 2014, 14.

dings hat sich die polemische Energie an vielen Stellen erhalten. Seine Äußerungen bezüglich Jesus sind in ihrer Mehrzahl negativ und dämonisierend, jedoch finden sich – besonders vor westlichem Publikum – auch wertschätzende Aussagen. Letztere beziehen sich schwerpunktmäßig auf die Bergpredigt, in der Dharmapāla Elemente seiner eigenen Buddhismus-Interpretation wiederfand.¹²⁵ Wie Dharmapāla vor seinem Londoner Publikum 1927 verkündete, stelle die Bergpredigt die Kernlehre Jesu, des «gentle Nazarene», dar.¹²⁶ Dieser betone: «Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr!, wird ins Himmelreich hineinkommen, sondern wer den Willen meines Vaters im Himmel tut» (Mt 7,21), womit seiner Lehre zufolge allein ethische Taten für die Erlösung eine Rolle spielten. Diesen Gedanken konnte Dharmapāla mit dem ethischen Wirkmechanismus des Karma in Verbindung bringen. Für Dharmapālas Wertschätzung ist aber auch gleichermaßen entscheidend, welche Elemente des Christentums er in der Bergpredigt *nicht* abgebildet sieht (und die er anhand anderer Aspekte Jesu scharf kritisiert, s. u.): einen Gott, der willkürlich in die Geschicke der Menschen eingreift, sowie die Notwendigkeit eines stellvertretenden Erlösers.¹²⁷

Die wahrgenommenen Gemeinsamkeiten zwischen Buddhismus und der Bergpredigt führten Dharmapāla zu einer triumphalistischen Schlussfolgerung: Hier liege keineswegs eine originelle Eigenleistung Jesu vor, sondern ein Plagiat, bloße «re-echoings of Buddhist suttas»¹²⁸. Das Plagiatmotiv ist hier vermutlich von einer analogen, von der aufkommenden historisch-kritischen Bibelexegese inspirierten Christentumskritik aus Europa beeinflusst, die zwischen Buddhismus und Christentum für letzteres nachteilige Abhängigkeitsverhältnisse postuliert hatte (siehe I.4). Bereits auf dem Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 hatte Dharmapāla einerseits den Charakter Jesu als «meek and lowly»¹²⁹ und dessen Lebensführung als rein und heilig gelobt¹³⁰, andererseits aber klargestellt, dass diese Qualitäten schon vor 2 400 Jahren im Buddha und dem großen Förderer des aufstrebenden Buddhismus, Kaiser Aśoka (ca. 300–232

¹²⁵ Vgl. DHARMAPĀLA 1927a, 445.

¹²⁶ DHARMAPĀLA 1927a, 445.

¹²⁷ Vgl. DHARMAPĀLA 1925, 27.

¹²⁸ DHARMAPĀLA 1925, 26.

¹²⁹ DHARMAPĀLA 1893a, 656.

¹³⁰ Vgl. DHARMAPĀLA 1893b, 5.

v. Chr.), verwirklicht gewesen seien¹³¹. Eine solche Betonung der Ursprünglichkeit des Buddhismus hatte zwei Funktionen. Einerseits löste die Plagiatsthese ein aus Dharmapālas Okzidentalismus resultierendes hermeneutisches Dilemma in seiner Gesamtbeurteilung des Christentums: Wie konnte eine so schädliche Religion wie das Christentum einen ethisch reinen Kern haben? Dharmapāla musste versuchen, das Erkennen von Gemeinsamkeiten zwischen vollkommenem Buddhismus und widersinnigem Christentum zu rationalisieren. Seine Lösung war das Postulieren eines Elementes im Christentum, das ursprünglich nicht christlich, sondern buddhistisch war. Andererseits formulierte Dharmapāla mit seiner Plagiatsthese in einer Zeit des Historismus, in der sich die Qualität einer Quelle an ihrer Ursprünglichkeit messen musste¹³², einen klaren buddhistischen Überlegenheitsanspruch. Die Würdigung der Bergpredigt ist zugleich als Konversionsaufruf an sein christliches Publikum zu verstehen, sich dem höherwertigen geistigen Ursprung der Bergpredigt, dem Buddhismus, zuzuwenden.

Der gute ethische Kern des Christentums ist Dharmapāla zufolge in späterer Zeit jedoch aus drei Gründen immer mehr in Vergessenheit geraten: (a) Zunächst hätten *spätere theologische Zusätze* die ethische Aussageabsicht Jesu überlagert.¹³³ «Theologie» ist in den Schriften und Reden Dharmapālas ein Sammelbegriff für alles Unwissenschaftliche, Ritualistische, Metaphysisch-Spekulative und Kirchliche. Mit seinem dekadenztheoretischen Kern-Schale-Modell stand Dharmapāla in der Tradition der liberalen christlichen Theologie der Zeit. Diese griff die bereits von Aufklärungstheologen lancierte Dogmenkritik auf, nach der Dogmen wie die Auferstehung, Gottessohnschaft oder Jungfrauengeburt dem wesentlich rationalen, moralischen Kern des Christentums nicht angemessen seien.¹³⁴ Solche Denkfiguren wurden Dharmapāla vermutlich von den Theosophen und anderen Europäern in Sri Lanka oder auf seinen Reisen vermittelt.¹³⁵ (b) Außerdem verantwortlich für die Verdeckung des guten

¹³¹ Vgl. DHARMAPĀLA 1893a, 655.

¹³² Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 298.

¹³³ Vgl. DHARMAPĀLA 1927a, 445.

¹³⁴ Vgl. KÜNG 1994, 786.

¹³⁵ Besonders der Einfluss Blavatskys auf Dharmapālas Werdegang und Denken darf nicht unterschätzt werden. Dharmapāla kannte sie und ihre Schriften, vgl. z. B. DHARMAPĀLA 1922, 404. Die Idee, dass die Bergpredigt eigentlich buddhistischen Ursprungs sei, ist schon bei ihr zu finden, vgl. BLAVATSKY 1931, 552f.

Kerns waren in Dharmapālas Augen die *Missionare*: Wie die anderen Christen befolgten sie die Ethik der Bergpredigt nicht, sondern verbreiteten stattdessen als Agenten kolonialer Interessen «the myths of Canaan and Galilee which had their origin in the backwash of Arabia.»¹³⁶ (c) Die dritte Ursache für die Verschüttung des Kerns war nach Dharmapāla *Jesus selbst*.¹³⁷ Im Gegensatz zur liberalen Theologie, die Jesus mehrheitlich nicht für die konstatierte Verzeihung des Christentums zur Verantwortung zog, war Jesus für Dharmapāla an der Degeneration seiner Religion mitschuldig. Der frühe Jesus der Bergpredigt sei «full of kindness» und

Darüber hinaus haben andere Aussagen Dharmapālas bzgl. Jesus klar theosophische Wurzeln, z. B. dessen Darstellung als Semit, der aufgrund seiner «jüdischen Natur» im Gleichnis von den Talenten (Mt 25,14–30) Wucherei anerkannt habe, vgl. DHARMAPĀLA 1915a, 450. Da «die Juden» rassistisch heterogen seien, sei auch Jesu irrationale und unwissenschaftliche Lehre eine «hotch potch mixture of Judaism, Brahmanism and Buddhism.» DHARMAPĀLA 1914a, 465. Auch Blavatsky kritisierte Juden und Judentum in dieser Weise als materialistisch, irrational und unoriginell, weil es von den arischen Völkern Asiens plagiiere, vgl. BLAVATSKY 1931, 434f. Diese antisemitischen Äußerungen rührten nach Hammer jedoch eher von Blavatskys (und dann Dharmapālas) Hass auf das Christentum her, dessen Ursprung das Judentum bilde, vgl. HAMMER 2004, 121, 143. Ein ebenfalls unter den Theosophen populäres Bild vertritt Dharmapāla mit einer behaupteten Zugehörigkeit Jesu zur Sekte der Essener, vgl. DHARMAPĀLA 1894, 327 (zur Entstehungsgeschichte dieses Motivs vgl. WAGNER 1960; RIESNER 1998, 112ff.). In seinen Tagebuchnotizen spricht Dharmapāla außerdem von einer Ausbildung Jesu in Ägypten zwischen seinem 13. und 30. Lebensjahr, wo er die Reinkarnationslehre und Magie erlernt habe, vgl. DHARMAPĀLA 1926/7, 474. Auch Blavatsky recurrierte auf diese Motive: Die Essener seien Konvertiten zum Buddhismus, Jesus sei ihr Schüler und beiden sei der Glaube an die Wiedergeburt gemein, vgl. BLAVATSKY 1918, 132, 118, Fn. 2. Außerdem sei Jesus Initiant in die ägyptischen Mysterien gewesen und habe Thaumaturgie in paganen Tempeln studiert, vgl. BLAVATSKY 1910, 289; BLAVATSKY 1918, 148.

¹³⁶ DHARMAPĀLA 1925, 25.

¹³⁷ Vgl. DHARMAPĀLA 1924, 439.

«influenced with the spirit of the Blessed Tathagata»¹³⁸ gewesen: ein einfacher ethischer Reformier¹³⁹. Der spätere Jesus hingegen sei ein Dogmatiker gewesen, der dem Aberglauben Tür und Tor geöffnet habe.¹⁴⁰ Dazu gehöre auch seine Behauptung, der Sohn Gottes zu sein.¹⁴¹ Zöge man die Bergpredigt vom gesamten Lehrkorpus ab, blieben lediglich «the pronouncements of a theological dogmatist breathing vengeance without any hope»¹⁴² übrig. Mit diesem späteren Jesus verknüpft Dharmapāla alle Untugenden des missionarischen Christentums.

Der negative Charakter des späteren Jesus ist auch ein Grund, weshalb nach Dharmapāla in der christlichen Lehre außerhalb der eigentlich buddhistischen Bergpredigt keine Wahrheit zu finden ist. Nur vom Buddha, der für Dharmapāla umfassend philosophisch und psychologisch gebildet sowie charakterlich und moralisch rein war, sei eine erlösende Lehre zu erwarten.¹⁴³ Abgesehen von ihm sei kein religiöser Lehrer jemals frei von Zorn oder Leidenschaft gewesen.¹⁴⁴ Dies treffe besonders auf Jesus zu: Er habe ein gereiztes Temperament, lehre Widersprüchliches, sei mitleidlos und unmoralisch und habe die spirituelle Perspektive eines «Buschdoktors».¹⁴⁵ Aus buddhistischer Sicht wird von einem Erleuchteten erwartet, dass er die «vier göttlichen Verweilungszustände» (*brahmavihāras*) bzw. «Unermesslichkeiten» (*appamāṇṇā*) kultiviert hat: liebende Güte (*mettā*), Mitgefühl (*karuṇā*), Mitfreude (*muditā*) und Gleichmut (*upekkhā*). Diese vier «higher or spiritualized emotions»¹⁴⁶ müssen graduell auf alle Wesen

¹³⁸ DHARMAPĀLA 1929, 286. *Tathāgata* ist ein Ehrentitel des Buddha, der Griffiths zufolge entweder (1) «so-gegangen» (*tathā + gata*), (2) «so-gekommen» (*tathā + āgata*) oder (3) «so-nicht-gegangen» (*tathā + agata*) bedeuten kann, «so» im Sinne von «genau auf die richtige Weise». Der *Tathāgata* ist also entweder jemand, (1) der den Heilspfad bis zum Ziel (*nibbāna*) gegangen, (2) von einer Himmelswelt (*tusita*) den Wesen zu Hilfe gekommen ist oder (3) die Wesen im *saṃsāra* nach seinem *parinibbāna* nicht hilflos ohne *dharma* und *saṅgha* zurückgelassen hat, vgl. GRIFFITHS 1994, 60f.

¹³⁹ Vgl. DHARMAPĀLA 1926/7, 469.

¹⁴⁰ DHARMAPĀLA 1928, 39.

¹⁴¹ Vgl. DHARMAPĀLA 1929, 286.

¹⁴² DHARMAPĀLA 1929, 286.

¹⁴³ Vgl. die Darstellung in DHARMAPĀLA 1893b, 1929.

¹⁴⁴ Vgl. DHARMAPĀLA 1929, 285.

¹⁴⁵ Vgl. DHARMAPĀLA 1924, 439f.

¹⁴⁶ WERNER 2016, 47.

ausgeweitet werden¹⁴⁷ und sind zur Entwicklung eines moralisch guten Geistes und damit für die weiteren Schritte auf dem Heilspfad unverzichtbar. Dabei dienen *mettā* und *karuṇā* nach Lambert Schmithausen zur «Beseitigung besonders grober und störender Hindernisse», d. h. mentaler Befleckungen (*kilesa*) wie Hass oder Grausamkeit (*viheṣā*), *muditā* ist das Gegengift gegen Unlust (*arati*) und *upekkhā* wirkt gegen die Begierde (*rāga*) bzw. den «Durst» (*taṇhā*), die Ursache für den unerlösten Zustand.¹⁴⁸ Die von Dharmapāla geschilderten negativen Regungen Jesu können daher aus buddhistischer Sicht nur allzu leicht als Zeichen mentaler Befleckungen (*kilesa*) gedeutet werden, von denen ein Erleuchteter eigentlich frei sein sollte.¹⁴⁹ Die Verblendung Jesu wird für Dharmapāla außerdem von den wahrgenommenen Widersprüchen in seiner Lehre bestätigt: Zu den 18 «ungeteilten Faktoren» (*āveṇikā*), die theravāda-buddhistischer Scholastik zufolge nur ein Buddha besitzt, gehört zuallererst (1–3), dass er niemals einen körperlichen, verbalen oder mentalen Fehler begeht.¹⁵⁰

Der Höhepunkt von Dharmapālas Kritik am späteren Jesus ist die christliche Soteriologie, darunter Kreuzestod und Auferstehung Jesu. Das dem Kreuzestod vorangegangene Leben Jesu deutet Dharmapāla nicht als die irdische Entfaltung göttlicher Offenbarung, sondern als «utter failure»¹⁵¹: Jesu Mutter, seine Jünger und schließlich auch er selbst seien von seiner Rolle als Retter Israels überzeugt gewesen. Nachdem er allerdings das Volk durch die Tempelreinigung (Mt 21,12f.) gegen sich aufgebracht habe, sei er als politischer Aufrührer verhaftet und umgebracht worden.¹⁵² Dieser Tod ist für Dharmapāla ein weiteres Indiz für die Unwahrheit des Christentums: Das Kriterium für eine wahre, heilbringende Lehre sei

¹⁴⁷ Vgl. *Majjhima Nikāya* 7.13–16, in NĀṆAMOLI/BODHI 2015, 120.

¹⁴⁸ SCHMITHAUSEN 2000a, 131.

¹⁴⁹ Vgl. HARRIS, E. 2001, 110. Auch andere Theravāda-Buddhisten kritisieren diesen Aspekt Jesu, vgl. die Gespräche Horst Georg Pöhlmanns in Indien und Sri Lanka in PÖHLMANN 2005, 22, 73.

¹⁵⁰ Vgl. ENDO 2002, 119f. Die übrigen sind ungehinderte Kenntniss von Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart (4–6), das Vorangehen von Erkenntnis vor jeder körperlichen, verbalen und mentalen Handlung (7–9), keinerlei Schwinden von Hingabe, Energie und Achtsamkeit (10–12), keinerlei Verspieltheit, Lärm, Stolpern, Hast, Nachlässigkeit oder Reste eines unheilsamen Geistes (13–18).

¹⁵¹ DHARMAPĀLA 1926/7, 475.

¹⁵² Vgl. DHARMAPĀLA 1926/7, 470f.

nämlich auch ihr Potenzial, den ihr Folgenden Frieden und Segen zu bringen (so wie die Lehre des Buddha «lovely in its beginning, lovely in its middle and lovely in its ending»¹⁵³ ist). Durch den grausamen Tod Jesu sei genau das Gegenteil bewiesen.¹⁵⁴ Auch sei die Auferstehung nichts als eine Fiktion: Ihre Zeugen seien unzuverlässig, und auch die Denker der damaligen römisch-griechischen Welt hätten sicher von ihr berichtet, wenn sie denn stattgefunden hätte.¹⁵⁵

Noch gravierender ist für Dharmapāla die christliche Auto-Interpretation des Kreuzestodes als stellvertretendes Sühneopfer. Entgegen der christlichen Behauptung sei die Welt durch das Opfer Jesu mitnichten erlöst, denn noch immer kämen Menschen trotz dieser vermeintlichen göttlichen Heilstat in die Hölle, nur weil sie nicht an den Vatergott Jesu glaubten.¹⁵⁶ Nichtsdestotrotz offenbart das Sühneopfer Jesu am Kreuz für Dharmapāla die wahre Natur Gottes – die aber nicht liebevoll und barmherzig, sondern im Höchstmaß diabolisch ist:

«To have his only son killed in order to have his anger appeased is monstrously diabolical. A god who loves to receive the blood of his own son to appease his own anger for the sins committed by some one [sic] else some thousands of years ago, surely could not be expected to be considered by thoughtful people as being possessed of the higher and sublimer virtues of love and forgiveness.»¹⁵⁷

Hinter Dharmapālas Kritik steckt nicht nur tief empfundene moralische Empörung, sondern auch eine in der buddhistischen Tradition verwurzelte Kritik am rituellen Opfern von Lebewesen. Ein Streitpunkt der frühen Buddhisten mit ihrem brahmanischen Umfeld waren die vedischen Opferrituale, bei denen den Göttern Opfergaben pflanzlicher und tierischer Natur im Opferfeuer dargebracht wurden.¹⁵⁸ Der wichtigste buddhistische Kritikpunkt an den brahmanischen Tieropfern war der Gewaltaspekt, d. h. der Verstoß gegen das Ideal des Nicht-Verletzens (*ahimsā*): «This unrighteousness by violence / has come down as an ancient custom. / They

¹⁵³ *Dīgha Nikāya* 5.2, in WALSHE 1995, 133.

¹⁵⁴ Vgl. DHARMAPĀLA o. D., 798.

¹⁵⁵ Vgl. DHARMAPĀLA 1915a, 447f.

¹⁵⁶ Vgl. DHARMAPĀLA 1922, 422f.

¹⁵⁷ DHARMAPĀLA 1922, 409.

¹⁵⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 41.

[Brahmanen] kill the harmless creatures; the sacrificers fall from righteousness.»¹⁵⁹ Gepriesen werden stattdessen gewaltlose Opfer und insbesondere das höchste Opfer von allen, das Befolgen der Lehre des Buddha (*dhamma*).¹⁶⁰ Dementsprechend nehmen *arahants* und diejenigen, die dem *dhamma* folgen, nicht an Ritualen teil, bei denen lebende Wesen zu Schaden kommen.¹⁶¹ Dies weist auf einen weiteren Kritikpunkt an den Blutopfern als Zeichen von Verblendung hin: Die Brahmanen erhofften sich vom Opfer nach dem *do-ut-des*-Prinzip Wohltaten von den Göttern.¹⁶² Aus buddhistischer Sicht halfen derlei weltliche (*laukika*) Vorteile jedoch nicht, die überweltliche (*lokottara*) Befreiung aus dem *saṃsāra* zu erlangen.¹⁶³ Außerdem waren *devas* selbst dem *saṃsāra* unterworfen und verfügten daher überhaupt nicht über die Ressourcen, Befreiung zu gewähren. Die soteriologisch negative Konnotation des Blutopfers verbindet sich bei Dharmapāla mit einem weiteren negativen Eindruck: Welche Gottheit verlangt überhaupt derlei Opfer? Blutdürstige Gier nach Blutopfern wird in der Tradition auch den (teilweise) dämonischen Geisterwesen, den *yakkhas* (Skt. *yakṣas*), zugeschrieben. So berichtet etwa das *Ayakūṭa-Jātaka* vom werdenden Buddha (*bodhisatta*) in einer früheren Existenz als König Sakka Anuruddha, der Tieropfer in seinem Reich verboten hatte. Dies versetzte die *yakkhas*, die solcherlei Blutopfer verlangten, so sehr in Rage, dass sie ein (letztlich vom Götterkönig Indra/Sakka verhindertes) Mordkomplott gegen den *bodhisatta* schmiedeten.¹⁶⁴

Dharmapālas Darstellung des christlichen Gottes als blutdürstiger Dämon erinnert hier stark an das *Carpenter-Heretic*-Motiv. Perry Schmidt-Leukel zufolge rekurriert Dharmapāla vermutlich bewusst auf dieses Motiv, indem er mit der Bezeichnung Jesu als «carpenter»¹⁶⁵ eine entsprechende Assoziation herstelle.¹⁶⁶ Auf inhaltlicher Ebene lässt sich diese Annahme plausibilisieren, da Dharmapāla Eckpunkte der *Carpenter-Heretic*-Erzählung mit biblischen Motiven zu verknüpfen scheint, die er aus seiner

¹⁵⁹ *Suttanipāta* 312, in BODHI 2017, 207.

¹⁶⁰ Vgl. *Dīgha Nikāya* 5, in WALSHE 1995, 133–141.

¹⁶¹ Vgl. *Āṅguttara Nikāya* 4.39, in BODHI 2012, 429.

¹⁶² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 41f.

¹⁶³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 45.

¹⁶⁴ Vgl. *Jātakam* 347, in DUTOIT 1911, 162; DECAROLI 2004, 50.

¹⁶⁵ Etwa in DHARMAPĀLA 1915c, 400; DHARMAPĀLA 1915a, 449.

¹⁶⁶ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 196f.

eigenen schulischen Erziehung und Bibellektüre kannte. Jesus, der moralisch und charakterlich verkommene «master exorcist of Nazareth», steht Dharmapālas Darstellung zufolge außerhalb von Gesellschaft und Kultur, lehrt «[d]evils, prophetic sayings about the coming end of the world, miracles, and the teachings suited to a nomadic community presided by rain doctors»¹⁶⁷ und umgibt sich mit dubiosen Gefährten, dem «riff-raff of Galilee»¹⁶⁸. Jesu Leben ist gescheitert, er wird rechtmäßig als Aufrührer hingerichtet und seine Auferstehung ist eine Lüge seiner Anhänger. Besonders das Motiv der Sendung Jesu zur Erfüllung der Ziele eines bösen Gottes sticht bei Dharmapāla hervor: Nach seiner Darstellung der alt-orientalischen Religionsgeschichte sei die Existenz der Götter an ihr jeweiliges Volk gebunden. Sie führten es in die Schlacht gegen andere Völker, wobei eine Niederlage zum Verschwinden des jeweiligen Gottes führe.¹⁶⁹ Selbiges gelte auch für «Jehovah», dessen Existenz durch die Niederlage Israels bedroht gewesen sei. Allerdings sei «Jehovah» dadurch nicht wirklich besiegt gewesen, sondern habe sich später in einer «anderen Rolle» mit der Hilfe Jesu seine Dominanz in der Welt erschlichen, nämlich als Vatergott Jesu.¹⁷⁰ Seine neue Religion, das Christentum, habe sich durchgesetzt und sei in Europa und später in den Kolonien zur hegemonialen Macht geworden. Aber sie sei ein Betrug, denn sie wirkte nicht zum Heil der Menschen:

«Christianity is a political camouflage. Its three aspects are politics, trade and imperial expansion. It's [sic] weapons are the Bible, barrels of whisky and bullets. It is a religion of ethical contradictions. The old war god of the Jews is yoked with the camouflaged god of love. Whose characteristics are that of a veritable autocrat sending countless millions of people to an eternal hell of fire and brim stone.»¹⁷¹

Das Götterkampf-Motiv lässt an Māra denken, der wegen der Siege Mihingus um seine Existenz bangen muss und seinen diabolischen Sohn Jesus aussendet, um die Menschen mit einer neuen Irrlehre an den *saṃsāra* zu fesseln. Die Irrlehre Jesu sei nur vordergründig eine Religion der Liebe,

¹⁶⁷ DHARMAPĀLA 1915c, 400.

¹⁶⁸ DHARMAPĀLA 1914b, 500.

¹⁶⁹ Vgl. DHARMAPĀLA 1917, 159f.

¹⁷⁰ So DHARMAPĀLA 1917, 157.

¹⁷¹ DHARMAPĀLA 1924, 439.

verberge sich hinter ihr doch nur Jehovah (Māra), der einzig das Leid der Menschen zum Zweck des eigenen Machterhalts im Sinn habe. Analog ist aus Dharmapālas Sicht auch das Christentum von den Kolonialmächten exportiert worden: Die Handlanger Māras, die Missionare, behaupteten zwar, dass das Christentum zum Besten der Menschen sei, doch auch dies sei eine Lüge. Es gehe ihnen allein um den weltlichen Machtzuwachs ihres diabolischen Gottes, um «politics, trade and imperial expansion». So führt Dharmapāla die leidhafte Situation der Kolonien wie auch die *Carpenter-Heretic*-Erzählung auf den christlichen Gott und seinen Sendling Jesus zurück:

«To [sic] pronouncement made by Jesus that he hath not come to send peace on earth but a sword has come true. [...] Spain, Portugal, England and Holland since the sixteenth cenutry, in the name of God and his son Jesus Christ had reduced half of Asia to a state of imbecility.»¹⁷²

Der dem Buddha treue Buddhist Dharmapāla kann die Täuschung in der Gestalt Jesu und seiner Irrlehre jedoch erkennen und die Menschen auf den rechten Weg zurückführen. Dabei muss er aber mit den Legionären Māras, den Missionaren, um Boden ringen, da diese die hegemoniale Kraft im südasiatischen Raum sind und mit ihren Schulen und ihrem gesellschaftlichen Einfluss bedrohlich an Macht gewinnen. Viele Singhalesen fallen auf die Täuschung Jesu herein, was Dharmapālas Agitation gegen das Christentum in seinen Augen besonders notwendig macht.

Zusammengefasst spiegelt Dharmapālas Jesusdeutung die äußerst belastete buddhistisch-christliche Religionsbegegnung der Kolonialzeit. Dies betrifft auch seine eher positiven Aussagen vor westlichem Publikum in Chicago und London, wo er letztlich versuchte, die Überlegenheit des Buddhismus herauszustellen. Im Anschluss an Steven Kemper ist die harsche Kritik am Christentum Teil von Dharmapālas Doppelstrategie: Zunächst muss das Christentum als politisch motivierte Täuschung entlarvt werden. Dann soll durch die Propagierung des Buddhismus der zivilisatorische Wert der buddhistischen Kultur demonstriert werden. Auf dieser Basis kann dann die Verbesserung der ökonomischen und kulturellen Situation für die buddhistische Kolonie gefordert werden. Das, was die Kolonialmacht in Gestalt des Christentums nach Sri Lanka exportiert,

¹⁷² DHARMAPĀLA 1915b, 457.

muss verhindert werden, stattdessen müssen die wissenschaftlichen Kenntnisse Europas importiert werden, um die Situation der Kolonien zu verbessern – im Gegenzug muss der Buddhismus im Westen bekannt gemacht werden, um dort zivilisierend zu wirken.¹⁷³ So können in Dharmapālas Augen die Christen – und damit wiederum auch ihre Kolonien – vom Einfluss Māras befreit werden.

1.3 Interpretationen Jesu in der postkolonialen Zeit

1.3.1 Historische Einführung

Das ehemalige Ceylon, heute Sri Lanka, erlangte im Jahr 1948 die Unabhängigkeit. Der Rückzug der britischen Kolonialmacht bedeutete allerdings nicht, dass sich in der postkolonialen Zeit das buddhistisch-christliche Verhältnis entspannt hätte.¹⁷⁴ Dazu trugen neben anderen Faktoren zwei wichtige Aspekte bei.

- *Modernismus*: Die Versuche, Buddhismus und Mönchsorden (*saṅgha*) nach den Rückschlägen der Kolonialzeit wiederzubeleben, führten zur Weiterentwicklung des bereits im 19. Jh. aufgekommenen buddhistischen Modernismus als Antwort auf Kolonialismus, orientalistische Buddhismusforschung und christliche Mission.¹⁷⁵ Dazu gehörte auch weiterhin eine klare Frontstellung gegen das Christentum. In den Augen der Modernisten war der Buddhismus, und nicht das mit den Kolonialmächten assoziierte Christentum¹⁷⁶, die beste Ressource für eine angemessene gesellschaftliche Weiterentwicklung und Konsolidierung des neuen Nationalstaats.¹⁷⁷
- *Nationalismus*: Eine zweite Entwicklung ist die Entstehung eines anti-kolonialistischen, anti-christlichen buddhistischen Nationalismus «that fuses religious ideals with political activity.»¹⁷⁸ Dazu gehörte

¹⁷³ Vgl. KEMPER 2015, 218f., 371.

¹⁷⁴ Für einen Überblick über die Theravāda-Länder vgl. ZÖLLNER, H. 2017.

¹⁷⁵ Vgl. BERKWITZ 2012, 33.

¹⁷⁶ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 91.

¹⁷⁷ Vgl. BERKWITZ 2012, 38.

¹⁷⁸ BERKWITZ 2012, 38; vgl. ZÖLLNER, H. 2017, 122. Zur Entwicklung vgl. KRÜGER 2019.

auch eine enge Verknüpfung von politischer und singhalesisch-buddhistischer Identität.¹⁷⁹ In diesem Klima blieben das Bestreben, den Buddhismus Sri Lankas vor dem weiterhin als Bedrohung empfundenen Christentum zu beschützen, stets lebendig.¹⁸⁰

Das Zusammenspiel von Modernismus und Nationalismus ist für postkoloniale Jesusdeutungen in Sri Lanka außerordentlich bedeutsam, da nach Michael von Brück und Whalen Lai Buddhismus und Christentum einander «nicht nur philosophisch-hermeneutisch durch die je eigenen Denkmuster [beurteilen], sondern auch durch das Muster ihrer *geschichtlichen Erfahrungen*.»¹⁸¹

Trotz des konfliktreichen gesellschaftlichen und religiösen Klimas der postkolonialen Zeit setzten bald auch positive und für die buddhistisch-christliche Dialoggeschichte außerordentlich fruchtbare Entwicklungen ein: Engagierte sri-lankische Christen, darunter der Methodist Lynn de Silva (1919–1982) oder der Jesuit Aloysius Pieris (geb. 1934), waren Initiatoren für einen auf Versöhnung und wechselseitiges Verstehen zielenden Dialog¹⁸², der auch eine positivere Wahrnehmung des Christentums bei manchen singhalesischen Buddhisten bewirkte.

Die beiden folgenden Interpreten sind jeweils ein Beispiel für die fortgesetzte Polemik bzw. den aufkeimenden buddhistisch-christlichen Dialog im postkolonialen Sri Lanka: Gunapala Dharmasiri versuchte aus einer buddhistisch-modernistischen Perspektive, die Überlegenheit seiner Tradition gegenüber christlicher Theologie zu behaupten, während sich bei der im Dialog engagierten Lily de Silva ein unpolemischer, wertschätzender Blick auf Jesus findet.

1.3.2 Jesus und die Lasten des Theismus: Gunapala Dharmasiri

Biografische Einführung

Gunapala Dharmasiri (1940–2015) ist ein prominentes Beispiel eines buddhistisch-modernistischen Christentumskritikers aus postkolonialer Zeit. Seine Hauptkritik brachte er in seiner 1974 zuerst in Colombo, dann

¹⁷⁹ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 96. Dies war einer der Gründe, der zu Konflikten mit der tamilischen Bevölkerung Sri Lankas und schließlich zu einem blutigen Bürgerkrieg (1983–2009) führte.

¹⁸⁰ Vgl. BERKWITZ 2012, 39.

¹⁸¹ BRÜCK/LAI 2000, 106 (kursiv i. O.).

¹⁸² Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 92f.; HARRIS, E. 2017a, 48f.

1988 in einer erweiterten Fassung in den USA erschienenen Dissertation *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God. A Critique of the Concept of God in Contemporary Christian Theology and Philosophy of Religion from the Point of View of Early Buddhism* vor, die er an der Universität Lancaster unter Ninian Smart und Trevor Ling angefertigt hatte.¹⁸³ Dharmasiris Buch löste in der von Lynn de Silva begründeten Zeitschrift *Dialogue* sowohl auf buddhistischer als auch auf christlicher Seite eine kontroverse Diskussion aus.¹⁸⁴

In seiner Dissertation kritisierte Dharmasiri den Theismus auf der Basis westlicher Theologie und analytischer Philosophie, ergänzt um theravāda-buddhistische Argumente.¹⁸⁵ Er betonte außerdem den in seinen Augen empirisch verifizierbaren Charakter des Buddhismus.¹⁸⁶ Darin war er zum einen durch die reformbuddhistische Apologetik des 19./20. Jh. (darunter Dharmapāla), zum anderen durch seinen Lehrer K. N. Jayatilleke (1920–1970) geprägt, der bereits 1963 mit seinem Werk *Early Buddhist Theory of Knowledge* eine empiristisch und positivistisch geprägte Lesart der buddhistischen Tradition vorgelegt hatte.¹⁸⁷ Die Arbeit Dharmasiris verfolgt u. a. zwei Ziele, die bereits im Wirken Dharmapālas deutlich wurden: Einerseits will sie zur Wiedererlangung der privilegierten Stellung des Buddhismus in Sri Lanka beitragen¹⁸⁸ und andererseits dem Buddhismus »in Europa intellektuelle Geltung [...] verschaffen«¹⁸⁹.

Interpretation Jesu

Gunapala Dharmasiri ist ein weiteres Beispiel dafür, welch starke Auswirkungen die negative Beurteilung des christlichen Theismus auf eine buddhistische Hetero-Interpretation Jesu haben kann. In den vorangegangenen kolonialzeitlichen Interpretationen war Gott mithilfe des Māra-Motivs als diabolischer *deva* attackiert worden, den der »Gottessohn« Jesus dann wesensgleich verkörperte (mit Ausnahme Dhammānandas). Dharmasiri

¹⁸³ Vgl. KIBLINGER 2005, 114.

¹⁸⁴ Vgl. *Dialogue* (NS) 11:3 (1975). Für eine Übersicht über die Diskussion vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1992, 194–202.

¹⁸⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1992, 195.

¹⁸⁶ GRIFFITHS 1990d, 154 spricht von einer »tendency toward a strong and fairly crude kind of verificationism and empiricism.«

¹⁸⁷ Vgl. CABEZÓN 2006, 35, Fn. 4.

¹⁸⁸ Vgl. PIERIS 1986, 122f.

¹⁸⁹ PIERIS 1986, 123.

äußert nun eine andere Kritik am Theismus, die auch in den späteren mahāyāna-buddhistischen Interpretationen eine wichtige Rolle spielen wird: die Ablehnung des Gottesglaubens als Verhinderung menschlicher Freiheit und ethischer Verantwortung.

Dharmasiris Ausgangspunkt ist seine Kritik an einer *theonom* konzipierten christlichen Ethik.¹⁹⁰ Grundsätzlich geht eine theonome Ethik davon aus, dass etwas gut ist, weil es dem Willen Gottes entspricht. Gott hat die höchste moralische Autorität, weshalb sein Wille Gesetz ist und vom Menschen ausgeführt werden muss.¹⁹¹ Eine derart fraglose Akzeptanz der Autorität Gottes hat nach Dharmasiri jedoch problematische Konsequenzen: Gott könnte nämlich auch etwas völlig Unmoralisches befehlen¹⁹², was dann aber *per definitionem* gut wäre, eben weil Gott es befohlen hat. Auf diese Weise würde jegliche rational nachvollziehbare Ethik ausgehöhlt.¹⁹³ Ethik müsse vielmehr umgekehrt konzipiert sein: Die unabhängig von einem theologischen System gefundenen Normen entscheiden, ob eine Handlung (oder Gott selbst) gut oder böse ist – und nicht umgekehrt, dass Gott durch seinen unnachvollziehbaren Willen festlegt, was als Gut und Böse zu gelten hat.¹⁹⁴ Dass das Christentum in Dharmasiris Augen die Forderung nach einer auf rationalen Grundlagen aufgebauten Ethik nicht einlöst, lässt für ihn nur einen Schluss zu: Gott ist ein Despot.

Im Hintergrund von Dharmasiris Vorwurf steht nicht nur das aus der westlichen Tradition bekannte Euthyphron-Dilemma, sondern auch die traditionelle buddhistische Theismus-Kritik, insbesondere die Ablehnung des Glaubens an einen personalen, ewigen und allmächtigen Schöpfergott, der im Pāli-Kanon auch als eine der 62 falschen Ansichten aufgeführt wird.¹⁹⁵ Diese Einordnung lässt sich kosmologisch und soteriologisch begründen.¹⁹⁶ Zunächst ist der *samsāra* buddhistischer Tradition zufolge nicht das Ergebnis göttlicher Schöpfung, sondern verdankt seine Existenz

¹⁹⁰ Vgl. DHARMASIRI 1988, 71.

¹⁹¹ Zur Theonomie vgl. LIENEMANN 2008, 168f.

¹⁹² Vgl. DHARMASIRI 1988, 74f.

¹⁹³ Vgl. DHARMASIRI 1988, 71.

¹⁹⁴ Vgl. DHARMASIRI 1988, 72.

¹⁹⁵ Vgl. *Dīgha Nikāya* 1.2.2–6, in WALSHE 1995, 75ff.

¹⁹⁶ Für eine Übersicht über buddhistische Argumente vgl. GLASENAPP 1954, 29–37; SCHMIDT-LEUKEL 2006; NYANAPONIKA 2015; HARVEY 2019, 52–59.

den karmischen Energien vorhergehender Wesen – ein Prozess, der anfangslos in die Vergangenheit zurückreicht.¹⁹⁷ Der *samsāra* beherbergt eine große oder gar unbegrenzte Anzahl an Weltsystemen (*cakka-vāḷa*) mit ihren jeweiligen Daseinsbereichen, die einem zyklischen Entstehen, Vergehen und Wiederentstehen unterworfen sind.¹⁹⁸ Aus dieser Perspektive werden Kosmologien abgelehnt, die einen von einem Schöpfergott gesetzten Anfang der Welt postulieren.¹⁹⁹

Der Schöpfungsglaube ist aus dieser buddhistischen Sicht jedoch mehr als eine bloß kosmologische Fehlkonzeption, was mit dem Karma-Gedanken zusammenhängt. Die Ursachen des *samsāra* und der Wiedergeburten, der »Ziellosigkeit des Welttreibens schlechthin«²⁰⁰, sind das Karma (P. *kamma*, Skt. *karman*, «Tat, Handlung») und die mentalen Befleckungen (*kilesa*).²⁰¹ Im Unterschied zu anderen indischen Karma-Vorstellungen lässt sich das buddhistische Karma-Konzept im Anschluss an Wilhelm Halbfass wie folgt charakterisieren²⁰²: (1) Die Taten des Menschen haben einen moralischen Wert und ziehen moralisch gleichwertige Resultate (*vipāka*) nach sich (*Ethisierung*). (2) Entscheidend für die karmisch relevante moralische Qualität der Taten (als Denken, Sprechen oder Handeln) ist die Intention (*cetanā*), die sie motiviert (*Intentionalisierung/Mentalisierung*). Diese ist bei unerleuchteten Wesen von den Befleckungen bzw. den drei Geistesgiften (*tivisa*) Gier (*lobha/rāga*), Hass (*dosa*) und Verblendung (*moha/avijjā*) verunreinigt, die auf dem Weg zur Erleuchtung überwunden werden müssen.²⁰³ Wichtig dabei ist, dass *cetanā* aus theravāda-buddhistischer Sicht nicht wiederum selbst die Reifung vorhergegangener Handlungen (*kammavipāka*) ist, was einen rigiden Determinismus zurückweist und die Möglichkeit des freien Willens und der

¹⁹⁷ Vgl. GETHIN 1998, 113; SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 108.

¹⁹⁸ Vgl. HARVEY 2018, 33. Zur zyklischen Kosmologie im Theravāda vgl. REYNOLDS 1983.

¹⁹⁹ Eine buddhistische Polemik gegen diesen Gedanken präsentiert das *Brahmajālasutta*, vgl. *Dīgha Nikāya* 1.2.2–6, in WALSHE 1995, 75ff.

²⁰⁰ HALBFASS 2000, 30.

²⁰¹ Zum Karma-Konzept vgl. HALBFASS 2000; BRONKHORST 2011; SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 95–99; ANĀLAYO 2018, 22–27.

²⁰² Für die folgende Darstellung vgl. HALBFASS 2000, 100f.

²⁰³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 95f.; HALBFASS 2000, 120.

«moralische[n] Initiative des Menschen»²⁰⁴ absichert.²⁰⁵ (3) In einem gewissen Spannungsverhältnis dazu steht die *Kausalität* des Karma, die u. a. in der Lehre des Entstehens in Abhängigkeit (P. *paṭiccasamuppāda*, Skt. *pratītyasamutpāda*) formuliert wird. Damit besteht ein «kausale[r] Nexus zwischen Taten und ihren Folgen»²⁰⁶, dessen Erkenntnis Halbfass zufolge aber einen klaren soteriologischen Nutzen hat: Die karmisch bedingte «Kausalkette [hat] sozusagen Schwachstellen; es gibt Ursachen oder Bedingungen, die eliminiert werden können.»²⁰⁷ Das bedeutet, dass der Karma-Prozess durch ethisches Verhalten und Meditation auf heilvolle Weise manipuliert werden kann.²⁰⁸ (4) Der Karma-Prozess hat kein unwandelbares, gleichbleibendes «Selbst» (Skt. *ātman*) als Träger (zur *anātman*-Lehre später mehr in I.2) (*Apersonality*). Wichtig ist dabei an dieser Stelle, dass die individuelle Karma-Bilanz der heilsamen (*kusala*) oder unheilsamen (*akusala*) Intentionen eines Lebens zu einer entsprechenden «Charakterdisposition»²⁰⁹ führt, die dann in einer der bereits erläuterten Daseinsformen (Gott, Mensch usw.) wiedergeboren wird. Dieser Mechanismus (und nicht ein Schöpfergott) ist auch für das Entstehen neuer Welten verantwortlich, denn das kollektive Karma der Wesen führt auch zur Entstehung der entsprechenden Daseinsbereiche, in die sie gemäß ihrem Karma wiedergeboren werden.²¹⁰ (5) Es gibt eine Befreiung aus dem *samsāra*, die transzendente Wirklichkeit des *nibbāna* (Skt. *nirvāṇa*) (*Spiritualisierung*). Hier sind alle Befleckungen, karmischen Prozesse und Wiedergeburten überwunden.²¹¹

Unter den Voraussetzungen der Karma-Lehre haben Buddhisten den Glauben an einen Schöpfergott u. a. mit dem «Argument der menschlichen Verantwortung»²¹² attackiert, dessen zentraler Vorwurf im *Aṅguttara Nikāya* formuliert wird:

²⁰⁴ HALBFASS 2000, 179.

²⁰⁵ Vgl. HALBFASS 2000, 102f., 115.

²⁰⁶ HALBFASS 2000, 103.

²⁰⁷ HALBFASS 2000, 104.

²⁰⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 97f.

²⁰⁹ SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 96.

²¹⁰ Vgl. Vasubandhus *Abhidharmakośabhāṣya* 4.1, in PRUDEN 1991, 551; SCHMIDT-LEUKEL 2006, 117.

²¹¹ Vgl. HALBFASS 2000, 106.

²¹² So SCHMIDT-LEUKEL 2006, 128.

«Those who fall back on God's creative activity as the essential truth have no desire <to do> what should be done and <to avoid doing> what should not be done, nor do they make an effort in this respect.»²¹³

Das Hauptproblem der Annahme, dass die Gestalt der Welt allein in einem (nicht an eine übergeordnete ethische Gesetzmäßigkeit rückgekoppten) göttlichen Willen gründet, ist aus buddhistischer Sicht, dass dann ihre Gestaltung und das Schicksal der Wesen in ihr willkürlich wären.²¹⁴ In einer solchen Welt, in der der Mensch allein dem Wohl und Wehe des ungebundenen göttlichen Willens ausgeliefert wäre, würden Freiheit und moralische Verantwortung keine Rolle mehr spielen²¹⁵: Denn wenn alles allein von Gottes Willkür abhängig wäre, gäbe es auch keinen ersichtlichen Grund, sich moralisch anzustrengen und dadurch seine Charakterdisposition aus eigenem Antrieb zum Positiven zu beeinflussen.²¹⁶ Das würde aber zugleich bedeuten, dass nicht nur die *ethische*, sondern auch die *soteriologische* Motivation, sich überhaupt auf den Heilspfad zur Überwindung des leidhaften *saṃsāra* zu machen, zerstört würde:

«[I]n the end salvation or liberation would become entirely a divine favour, arbitrarily distributed or denied by god, and would no longer lie within the responsibility and, at least in principle, in the reach of each and every individual. As a consequence, the path of salvation, as seen by Buddhists, would be thoroughly invalidated and defeated.»²¹⁷

Eng damit verbunden ist auch das Problem des Bösen.²¹⁸ Ein allwissender Schöpfergott, der die Welt nach seiner Willkür lenkt und ordnet, «has to bear the ultimate responsibility for every action done by the creature.»²¹⁹ Der Schöpfungsgedanke impliziert so Ungerechtigkeit: Denn dass einigen Untertanen des göttlichen Herrschers Gutes und anderen Schlechtes widerfährt, ohne dass diese im Sinne des Karma-Gesetzes dafür selbst

²¹³ *Aṅguttara Nikāya* 3.61, in BODHI 2012, 267.

²¹⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2006, 140.

²¹⁵ Vgl. DHARMASIRI 1988, 56, 71.

²¹⁶ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2006, 132; DHARMASIRI 1988, 57.

²¹⁷ SCHMIDT-LEUKEL 2006, 140.

²¹⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2006, 132.

²¹⁹ DHARMASIRI 1988, 56.

verantwortlich wären, lässt sich nach Ansicht einiger buddhistischer Kritiker nur mit der despotischen Natur des Schöpfers erklären.²²⁰

Im Gegensatz zum Schöpfungsglauben bietet das Karma-Gesetz aus buddhistischer Sicht eine grundsätzliche *ethische Vorhersehbarkeit*: Der Mensch ist selbst für sein Handeln verantwortlich und besitzt die Freiheit, sein Leben und folgende Daseinsformen eigenständig zu gestalten. Weil die Karma-Lehre nachvollziehbaren ethischen Prinzipien folgt, bietet sie gleichzeitig *soteriologische Verlässlichkeit*: Die eigene spirituelle Entwicklung ist beeinflussbar, was das Beschreiten des Pfades zur Befreiung aus dem *saṃsāra* überhaupt erst ermöglicht.²²¹

Unter den Maßgaben der bisher präsentierten Argumentation transformiert sich die christliche Auto-Interpretation Gottes als letzte Wirklichkeit in die buddhistische Hetero-Interpretation Gottes als weltliches Phänomen. Um aus buddhistischer Sicht den beschriebenen ethischen und soteriologischen Dilemmata zu entgehen, müsste Gott dem Karma-Gesetz unterworfen sein. Da aber alles, was karmischen Gesetzmäßigkeiten folgt, Teil des *saṃsāra* ist, bedeutet dies, dass «Gott» nicht die unbedingte letzte Wirklichkeit, sondern ein *deva* wäre. Die Verehrung von *devas* ist in der buddhistischen Welt durchaus verbreitet, da sie weltliche Vorteile für ihre Verehrer bringen kann.²²² Was die *devas* als Mitinsassen des *saṃsārischen* Gefängnisses allerdings nicht vermögen, ist die Befreiung aus ihm zu gewähren. Dies anzunehmen – und so würde dann die christliche Sicht verstanden – ist Zeichen tiefster Verblendung (*avijjā*).

Aus dieser Perspektive fällt Dharmasiris Evaluation von Jesu Lehre und Person negativ aus, weil dieser von einem Schöpfergott sprach und seinen Anhängern dessen Verehrung nahelegte – er hatte folglich eine inadäquate Sicht auf die wahre Natur der Wirklichkeit. Und nach Dharmasiri kann nur derjenige, der die korrekte Erkenntnis der Wirklichkeit besitzt, auch moralische Vollkommenheit für sich beanspruchen.²²³ Insofern ist Jesus, der von Unwissenheit (*avijjā*) geprägt ist, kein Erlöser, sondern selbst erlösungsbedürftig.

²²⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2006, 140.

²²¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2006, 130f., 141.

²²² Vgl. FREIBERGER/KLEINE 2015, 474.

²²³ «In a way, the comprehension of reality logically leads to moral perfection.» DHARMASIRI 1988, 176.

Dieses Urteil konkretisiert Dharmasiri durch seine Kritik an einer weiteren christlichen Auto-Interpretation, wonach Jesus die vollkommene göttliche Liebe offenbare und somit durch das Beispiel seines Lebens und Wirkens als der größte ethische Lehrer zu betrachten sei.²²⁴ Damit hängt eine weitere Form christlicher Ethik zusammen, die Nachfolgeethik: Demnach werde etwas als ethisch gut betrachtet, weil Jesus, das größte moralische Beispiel, es getan habe.²²⁵ Um eine solche moralische Bedeutung Jesu zu rechtfertigen, werde das Selbstopfer Jesu am Kreuz angeführt.²²⁶ Diese Begründung ist für Dharmasiri jedoch nicht zwingend, denn um den Kreuzestod als «Beweis» für die moralische Überlegenheit Jesu (und die sich in ihm offenbarende Liebe) akzeptieren zu können, sei der christliche Glaube nötig.²²⁷ Hier offenbart sich für Dharmasiri das gleiche Problem wie bei der theonomen Ethik, weil wieder ein der Ethik fremdes Element zu ihrer Begründung herangezogen werde²²⁸, nur diesmal der Glaube: Die Annahmen des Glaubens lassen sich nach Dharmasiri aber nicht streng rational und damit auch für Nicht-Christen gleichermaßen nachvollziehbar deduzieren, weshalb sie auch keine universale Gültigkeit beanspruchen könnten.²²⁹ Für einen Buddhisten könne der Kreuzestod deshalb auch in einem völlig anderen Licht erscheinen, etwa «as an act of cowardice, as 'giving up', or as the fate of a political insurrectionist, etc., etc.»²³⁰ Ebenso werde die Auferstehung fragwürdig, wenn der Glaube an Gott nicht geteilt wird: «[T]he truth of this event is not beyond doubt and dispute.»²³¹ Damit fällt für Dharmasiri die christliche Behauptung, Jesus sei der größte ethische Lehrer, in sich zusammen. Was bleibt, um einen ethischen Lehrer zu evaluieren, sei eine unabhängige Ethik selbst²³², und folge man dieser, sei Jesus mitnichten einzigartig, sondern lediglich ein ethischer Lehrer unter vielen.²³³

²²⁴ Vgl. DHARMASIRI 1988, 213f.

²²⁵ Vgl. DHARMASIRI 1988, 81, 213.

²²⁶ Vgl. DHARMASIRI 1988, 82.

²²⁷ Vgl. DHARMASIRI 1988, 81, 215.

²²⁸ Vgl. DHARMASIRI 1988, 87.

²²⁹ Vgl. DHARMASIRI 1988, 215.

²³⁰ DHARMASIRI 1988, 215.

²³¹ DHARMASIRI 1988, 263.

²³² Vgl. DHARMASIRI 1988, 81f.

²³³ Vgl. DHARMASIRI 1988, 82, 215.

Dharmasiri sieht das Christentum jedoch nicht ausschließlich in einem negativen Licht, sondern gesteht dem christlichen Theismus als Aspekt einer «ungenügenden Religion» einen propädeutischen Wert zu:

«[T]he theistic conceptions can, in a pragmatic sense, lead to a promotion of moral values. Therefore a Buddhist would say that in so far as it aids and promotes moral welfare Christianity should always be distinguished from non-religious «religions». However, it still remains an unsatisfactory religion because we have to keep in mind the various problems involved in the context of Christian beliefs.»²³⁴

Hier schließt Dharmasiri an seinen Lehrer K. N. Jayatilleke an, der zur Kategorisierung von Religionen auf die im Pāli-Kanon getroffene Unterscheidung zwischen «unreligiösen» Religionen (bzw. den «vier Pfaden, die das Führen des heiligen Lebens negieren», *abrahmacariyavāsa*) und «ungenügenden» Religionen (bzw. den «vier Arten des heiligen Lebens ohne Trost», *anassāsikāni brahmacariyāni*) zurückgegriffen hatte.²³⁵ Zur ersten Gruppe gehören nach Jayatilleke Materialismus, Amoralismus, Non-Kausalismus und deterministischer Evolutionismus. Als «Pseudo-Religionen» führten sie nicht zum Heil, weil sie alle in der einen oder anderen Form die Grundlagen für menschliche Freiheit und damit für einen eigenverantwortlich beschrittenen spirituellen Heilspfad leugnen. Zur zweiten Gruppe gehören Traditionen, die für ihren Lehrer Allwissenheit postulieren, auf Offenbarung und Schriftautorität oder logischer bzw. metaphysischer Spekulation aufbauen oder einen radikalen Skeptizismus pflegen. Diese fallen nicht unter das buddhistische Hauptbedenken (die Zerstörung des Heilspfades durch die Leugnung menschlicher Freiheit und Verantwortung), weil sie die Grundlagen für eine ethische Lebensführung bejahen und daher erste Schritte auf dem Heilspfad ermöglichen. Jedoch führen sie anders als die Lehre des Buddha nicht zur Befreiung, weil sie von unsicheren oder rein spekulativen Prämissen ausgehen.²³⁶ Dazu gehört in Jayatillekes Augen auch der Gottesglaube, «in so far as it is not a

²³⁴ DHARMASIRI 1988, 91.

²³⁵ Vgl. JAYATILLEKE 2013, 100f.; *Majjhima Nikāya* 76, in NĀṆAMOLI/BODHI 2015, 618–628, 1282, Fn. 749; DHARMASIRI 1988, 90.

²³⁶ Vgl. JAYATILLEKE 2013, 100f.

hindrance but an incentive for moral and spiritual development.»²³⁷ Dementsprechend gesteht Dharmasiri auch Jesus als ethischem Lehrer einen beschränkten Wert zu, weil seine Lehre ethisch positive Auswirkungen haben könne.²³⁸ Sie bleibt in seinen Augen aber letztlich «ungenügend» (*anassāsika*), weil sie von seiner theonomen Gottesrede entwertet wird – ethische Qualität reicht aus buddhistischer Sicht noch nicht aus, um einem Lehrer und seiner Lehre das Prädikat «erleuchtet» zuzuerkennen.

Dieser Umstand lässt sich mit einem weiteren zentralen Aspekt theravāda-buddhistischer Religionshermeneutik erklären: Damit eine Lehre als uneingeschränkt heilvoll gelten kann, muss sie den Edlen Achtfachen Pfad enthalten (im Folgenden das *Pfad-Kriterium*).²³⁹ Alle unerleuchteten Wesen sind in einer unbefriedigenden, leidvollen *samsār*ischen Existenz gefangen. In einer menschlichen Daseinsform ist es jedoch möglich, sein Dasein als dem *samsāra* unterworfenen «Weltling» (*puṭhujjana*) zu transformieren und so den *samsāra* zu überwinden.²⁴⁰ Das Mittel dazu bezeichnet die buddhistische Tradition mit dem polysemantischen Begriff *dhamma*, in den Worten Peter Harveys «the patterns of reality and cosmic law-orderliness discovered by the Buddha(s), Buddhist teachings, the Buddhist path of practice, and the goal of Buddhism, the timeless *Nirvāṇa*»²⁴¹.

²³⁷ JAYATILLEKE 2013, 104. Diese Sicht ist auch bei anderen Theravāda-Buddhisten zu finden: Nyanaponika kann den Theismus «as a kind of kamma-teaching» (NYANAPONIKA 2015, 293) einordnen, insofern dieser ethische Freiheit und Verantwortung anerkennt. Eine Orientierung an der theistischen Lehre Jesu könnte aus Nyanaponikas Sicht folglich zu heilsamen karmischen Früchten und so zu einer vorteilhaften, (freilich nicht ewig währenden) Wiedergeburt in einer Himmelswelt führen – das *nibbāna* bliebe aber unerreicht, vgl. a. a. O., 293. Ähnlich schreibt Asanga Tilakaratne: «[I]f we take into consideration only the practical aspect [...] we would have to accept that the Buddha would have wholeheartedly endorsed such ethical aspects of theistic religions, although he would not still accept the existence of a creator God.» TILAKARATNE 2020, 158.

²³⁸ Dharmasiri spricht an einer Stelle vom «enlightened moral system» Jesu, das ihn zu «one of the great moral teachers of the world» mache, DHARMASIRI 1988, 82.

²³⁹ Vgl. *Dīgha Nikāya* 16.5.27, in WALSHE 1995, 268; *Dhammapada* 274, in NYANATILOKA 2015, 76; vgl. auch DHAMMAVISUDDHI 2013, 114; BODHI 2020, 8; GRÜNSCHLOSS 1999, 213.

²⁴⁰ Vgl. WAYMAN 1990a, 14–17.

²⁴¹ HARVEY 2018, 2. Zum Bedeutungsspektrum des *dhamma*-Begriffs vgl.

Der buddhistische Heilspfad besteht essenziell aus dem richtigen Verständnis, der korrekten Praxis und existenziell-transformativen, gnoseologischen Realisierung des *dhamma*.²⁴² Wichtig ist dabei, dass der *dhamma* nicht nur die Lehre des Buddha bezeichnet, sondern auch die unbedingte und zeitlose Wahrheit, zu der sie hinleitet – was bedeutet, dass die Existenz des *dhamma* prinzipiell nicht davon abhängt, ob er von einem erleuchteten Lehrer gelehrt wird oder nicht.²⁴³ Deswegen versteht die buddhistische Tradition einen Buddha auch nicht als Erfinder, sondern als Entdecker des *dhamma* (zu den buddhologischen Implikationen des *dhamma*-Begriffes später mehr in I.2).²⁴⁴ Nach dem Tod eines Buddha fällt die Aufgabe der Tradierung des *dhamma* der vom Buddha gegründeten monastischen Gemeinschaft (*saṅgha*) zu.

Die Lehre eines Buddha (*buddhadhamma*) enthält stets die Vier Edlen Wahrheiten (*cattāri ariya-saccāni*) und den Edlen Achtfachen Pfad.²⁴⁵ Die Vier Edlen Wahrheiten können dem *Vimuttimagga* zufolge inhaltlich mit dem Ablauf einer Krankheitsheilung verglichen werden, die der Buddha als kluger Arzt durchführt²⁴⁶: (1) Das *Symptom* bezeichnet die Wahrheit vom Leiden (*dukkha-ariya-sacca*), worunter Geburt, Altern, Krankheit, Tod, die Vereinigung mit Unangenehmem und die Trennung von Angenehmem, Gewünschtes nicht zu bekommen und die fünf Aggregate, die einen Menschen konstituieren (P. *khandha*, Skt. *skandha*), fallen. (2) Die *Diagnose* bezeichnet die Wahrheit vom Entstehen des Leidens (*dukkha-samudaya-ariya-sacca*), als dessen Ursache das Begehren, wörtlich der »Durst« (P. *taṇhā*, Skt. *trṣṇā*), gilt. (3) Die *Prognose* bezeichnet die Wahrheit von der Auflösung des Leidens (*dukkha-nirodha-ariya-sacca*), d. h. dass die Leidensursache endgültig überwunden werden kann. (4) Die *Therapie* bezeichnet schließlich die Wahrheit des Edlen Achtfachen Pfades (*dukkha-nirodha-gāmiṇī-paṭipāda-ariya-sacca/magga*), dessen Beschreiten schlussendlich zur Überwindung des Leidens führt.²⁴⁷

GETHIN 2004.

²⁴² Vgl. HARVEY 2018, 2.

²⁴³ Vgl. *Samyutta Nikāya* 12.20, in BODHI 2000, 551; WILLIAMS 2000a, 22.

²⁴⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 64f.

²⁴⁵ Vgl. BODHI 2020, 9.

²⁴⁶ Vgl. *Vimuttimagga* 11.2, in EHARA/SOMA/KHEMINDA 1995, 275; SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 73.

²⁴⁷ Die Darstellung folgt *Samyutta Nikāya* 56.11, in BODHI 2000, 1844. Für eine ausführlichere Analyse der Vier Edlen Wahrheiten vgl. HARVEY 2018, 50–87.

Die acht Glieder (*aṅga*) des Pfades können zunächst in die sogenannten drei Schulungen (*tiśikkhā*) eingeteilt werden: Die Schulung der Weisheit (P. *paññā*, Skt. *prajñā*) umfasst die Glieder (i) rechte Ansicht (*sammā-diṭṭhi*) und (ii) rechte Absicht (*sammā-saṅkappa*). Als eine der 62 falschen Ansichten (s. o.) ist der Glaube an einen Schöpfergott nicht in *sammā-diṭṭhi* enthalten. Die Schulung der Moral (P. *sīla*, Skt. *śīla*) umfasst (iii) rechte Rede (*sammā-vācā*), (iv) rechtes Handeln (*sammā-kammanta*) und (v) rechten Lebenserwerb (*sammā-ājīva*). Die Schulung der Meditation (*samādhi*) umfasst (vi) rechte Anstrengung (*sammā-vāyāma*), (vii) rechte Achtsamkeit (*sammā-sati*) und (viii) rechte Konzentration (*sammā-samādhi*). Die Pfadglieder dürfen allerdings nicht als hierarchische Stufenfolge missverstanden werden, bei der ein einmal vervollkommenes Glied auf dem Weg zum nächsten aufgegeben werden könnte: Alle Glieder hängen zusammen und müssen gleichermaßen verwirklicht sein, um zum Ziel des Pfades, dem *nibbāna*, zu gelangen.²⁴⁸ So benötigt die Kultivierung der Weisheit (*paññā*) einen fokussierten Geist, der das Resultat meditativer Praxis (*samādhi*) ist, die wiederum ohne ethische Kultivierung (*sīla*) ineffektiv ist, da die moralisch negativen mentalen Befleckungen den Geist zerstreuen und vom Heilspfad ablenken.²⁴⁹ Der Einstieg in den Heilsweg ist außerdem ohne das erste Glied aus der *paññā*-Schulung, rechte Ansicht, unmöglich.²⁵⁰

Diese Struktur hat Folgen für die Beurteilung der Lehre Jesu: Erkennen Buddhisten wie Dharmasiri hier bloß Vorstufen der Ethik (*sīla*) wieder, wegen Jesu Gottesbezug aber nicht Weisheit (*paññā*), ist das *Pfad-Kriterium* nicht erfüllt. Deshalb wird die Lehre als «ungenügend» eingeordnet, denn *sīla* allein – obgleich *sine qua non* des Pfades – führt noch nicht zur Befreiung.²⁵¹ Dagegen bietet die Lehre des Buddha für Dharmasiri aufgrund ihrer Kombination der drei Schulungen Weisheit, Ethik und Meditation einen universalen Erlösungsweg, wohingegen das Christentum immer an seine theologischen Vorannahmen gebunden ist, die es defizitär machen.²⁵² Die Überlegenheit des Buddhismus ist für Dharmasiri damit klar erwiesen: Es gibt keinen rationalen Grund, sich mit einem ungenügenden Lehrer

²⁴⁸ Vgl. NOWOTNY 1976, 77f.; BODHI 2016, 13.

²⁴⁹ Vgl. BODHI 2016, 14.

²⁵⁰ Vgl. BODHI 2016, 15; MASEFIELD 1987, 53f.

²⁵¹ Vgl. NOWOTNY 1976, 40.

²⁵² Vgl. DHARMASIRI 1988, 85.

wie Jesus aufzuhalten, wenn mit dem Buddhismus ein vollständiges, soteriologisch effektives System vorliegt.

Die Ausgabe von *A Buddhist Critique*, die 1988 in den USA publiziert wurde, enthält im Gegensatz zur Ausgabe von 1974 ein Nachwort, in dem die Radikalität Dharmasiris im Vergleich zum Hauptteil deutlich stärker ist. Dharmasiri scheint hier seine eher inklusivistische Gesamteinordnung des Theismus und Jesu zugunsten eines Exklusivismus aufzugeben zu haben. Ganz wie bei Dharmapālas Götterkampf-Theorie war Gott für Dharmasiri ursprünglich ein eifersüchtiger Gott eines primitiven Stammes (der Juden)²⁵³, und Jesus sei «more a charismatic figure than an enlightening teacher with profound teachings.»²⁵⁴ Die Irrlehre des Theismus, die von Jesus verbreitet wurde, befördere im schlimmsten Maße einen Dualismus zwischen Mensch und Welt, Egoismus und die falsche Annahme, die Umwelt nach Belieben ausbeuten zu dürfen.²⁵⁵ Insgesamt seien die «Judaic views of God» größtenteils für «the present frightful situation»²⁵⁶ der Menschheit verantwortlich. Die Grundstruktur der *Carpenter-Heretic*-Motivik ist somit auch bei Dharmasiri erkennbar: Ein in der Verführung der Menschen geschickter, aber unerleuchteter Blender verbreitet eine gefährliche Irrlehre. Dazu fügt Dharmasiri wie bereits Dharmapāla das für das Motiv unverzichtbare Bild des christlichen Gottes als übelwollenden Stammesgott hinzu, der hinter der Fassade des Christentums seine Ränke schmiedet, letztlich aber nur Übles für die Menschheit im Sinn hat.

1.3.3 Jesus als ethischer Lehrer: Lily de Silva

Biografische Einführung

Lily de Silva (1928–2015) war in den Jahren 1959–1993 Professorin für Pāli und Buddhismus an der Universität von Peradeniya.²⁵⁷ Tätigkeiten als Gastwissenschaftlerin führten sie auch in die USA. In den späten 1980er und frühen 1990er Jahren war de Silva im buddhistisch-christli-

²⁵³ Vgl. DHARMASIRI 1988, 260.

²⁵⁴ DHARMASIRI 1988, 263.

²⁵⁵ Vgl. DHARMASIRI 1988, 262.

²⁵⁶ DHARMASIRI 1988, 262.

²⁵⁷ Für eine detaillierte Biografie und Publikationsliste vgl. WITANACHCHI 2002.

chen Dialog engagiert. Hier ist u. a. eine Veranstaltung mit befreiungstheologischem Schwerpunkt am *Ecumenical Institute for Study and Dialogue* (EISD) in Sri Lanka zu nennen (1987). Das EISD wurde 1951 gegründet und ist ein dem buddhistisch-christlichen Dialog gewidmetes christliches Institut in Colombo, das 1962–1982 vom methodistischen Dialogpionier Lynn de Silva (1919–1982) geleitet wurde.²⁵⁸ Das Institut gibt die Zeitschrift *Dialogue* heraus (ebenfalls mit Pionierfunktion für den Dialog), für deren Publikation auch der Weggefährte Lynn de Silvas und einflussreiche katholische Befreiungstheologe Aloysius Pieris mitverantwortlich ist. Hier wurden auch einige der von Lily de Silva gehaltenen Vorträge in Artikelform publiziert, die sie auf Dialogveranstaltungen an der christlichen Sophia-Universität in Tokyo (1988), des *World Council of Churches* (1988) und der *Interreligious Federation for World Peace* in Seoul (1995) gehalten hatte. In ihrer Schrift *The Buddha and Christ as Religious Teachers* (1992) verglich Lily de Silva Gautama Buddha mit Jesus Christus auf doktrinärer Ebene. Es finden sich keine Bezugnahmen auf den Kolonialismus, vielmehr sticht ihr Vergleich durch eine systematisch orientierte Analyse heraus.

Interpretation Jesu

Wie Gunapala Dharmasiri evaluiert Lily de Silva Jesus als Lehrer. Dies hängt mit dem oben beschriebenen *Pfad-Kriterium* zusammen²⁵⁹: Enthielte die Lehre Jesu den Achtfachen Pfad, lägen in ihr alle zur Erleuchtung notwendigen Elemente (*paññā*, *sīla*, *samādhi*) vor. Dann könnte de Silva zufolge darauf geschlossen werden, dass es sich auch bei Jesus um einen Erleuchteten handelt, da der Pfad nur von einem vollständig erleuchteten Buddha (*sammāsambuddha*) gelehrt wird²⁶⁰:

«Buddhism does not completely rule out the possibility of the presence of emancipated beings in other religious traditions. But it certainly asserts that it is impossible to attain liberation without the cultivation of moral habits (*sīla*), mental culture or concentration (*samādhi*) and wisdom (*paññā*). Any religion is true to the extent it incorporates aspects of the

²⁵⁸ Dieser ist nicht mit Lily de Silva verwandt. Die Theologie Lynn de Silvas wird in Teil IV eingehender besprochen.

²⁵⁹ Vgl. SILVA, L. 1992, 7f.

²⁶⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017c, 65.

Noble Eightfold Path, and any religion is false to the extent it deviates from this path.»²⁶¹

Die Evaluation Jesu unter dem Vorzeichen der Ethik (*sīla*) fällt bei Lily de Silva durchweg positiv aus. Auf der Basis ihrer Evangelienlektüre attestiert sie Jesus, liebevolle Freundlichkeit (*mettā*) und Mitgefühl (*karuṇā*) «to the highest possible level»²⁶² kultiviert zu haben. *Mettā* und *karuṇā* sind «the very fountain of all Buddha virtues»²⁶³ und damit die Grundlage von *sīla*. *Sīla* ist nach Fausta Nowotny außerdem das «Hauptbrechungsmittel der Leidenschaften»²⁶⁴ (*kilesa*) und damit die unverzichtbare Basis für jeden, der nach Erleuchtung strebt. Die hohen ethischen Qualitäten Jesu erkennt de Silva auch an seiner Kreuzigung. Mit den bei der Kreuzigung ausgesprochenen Worten «Vater, vergib ihnen! Denn sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23,34) habe Jesus auf grenzenlose Weise *mettā* und *karuṇā* für seine Peiniger demonstriert.²⁶⁵ Diese Geisteshaltung Jesu erkennt de Silva in einem Narrativ ihrer eigenen Tradition wieder: dem Gleichnis von der Säge.²⁶⁶ Hier beschreibt der Buddha die ideale Geisteshaltung eines Mönchs: Selbst wenn Banditen die Gliedmaßen eines Mönchs mit einer Säge Stück für Stück abtrennen würden, sollte er seinen Peinigern gegenüber keinen Hass empfinden: «[W]e shall abide compassionate for their welfare, with a mind of loving-kindness, without inner hate.»²⁶⁷

Dass es Jesus gelingt, die von ihm gepredigte Feindesliebe (Mt 5,44)²⁶⁸ selbst im Angesicht größter körperlicher Qual zu praktizieren, lässt zumindest für die Zeit seiner Passion auf einen hochentwickelten Geisteszustand schließen. Daher ist die Kreuzigung für de Silva «indisputable evidence», dass Jesus die Gemütslösung durch liebevolle Freundlichkeit (*mettā-cetovimutti*) erreicht hatte.²⁶⁹ *Mettā-cetovimutti* ist eine der vier «unbegrenzten Gemütslösungen» (*appamāṇā-cetovimutti*): *mettā*-, *karuṇā*-, *muditā*- und

²⁶¹ SILVA, L. 2013, 128.

²⁶² SILVA, L. 1992, 7.

²⁶³ SILVA, L. 1992, 6.

²⁶⁴ NOWOTNY 1976, 40.

²⁶⁵ Vgl. SILVA, L. 1992, 7.

²⁶⁶ Vgl. SILVA, L. 1992, 7.

²⁶⁷ *Majjhima Nikāya* 21.20, in ÑĀṆAMOLI/BODHI 2015, 223.

²⁶⁸ Vgl. SILVA, L. 1992, 7.

²⁶⁹ SILVA, L. 1992, 7.

upekhā-cetovimutti.²⁷⁰ Unbegrenzt sind sie deswegen, weil sie Freiheit von den Geistesgiften Gier, Hass und Verblendung bedeuten.²⁷¹ Die Geistesgifte sind ein Resultat (verblendeter) Anhaftung an positive (Gier) oder negative (Hass) Sinneseindrücke.²⁷² Ist Jesus zum Zeitpunkt seiner Marter frei von den Geistesgiften und damit auch von Anhaftung, kann er im Anschluss an Steven Collins zwar physische Schmerzen fühlen, «but since there is no attachment to them, no craving involved in the experiential process, in this sense there can be no mental pain.»²⁷³ Ferner entspringt die Gemüts-erlösung u. a. meditativer Sammlung/Geistesruhe (*samatha*)²⁷⁴ und tugendhafter Lebensführung²⁷⁵, ist allerdings nicht von dauerhafter Natur – eine endgültige Befreiung impliziert stattdessen die Erlösung durch Weisheit (*paññāvimutti*), die aus der Überwindung der Verblendung (*avijjā*) durch Einsicht (*vipassanā*) resultiert.²⁷⁶ Daher zeigt *mettā-cetovimutti* aus buddhistischer Sicht zwar einen hochentwickelten Zustand, aber nicht die Erleuchtung Jesu an.

Jesus war in de Silvas Augen nicht nur in der Schulung der Ethik (*sīla*) hochentwickelt, sondern auch in der der Meditation (*samādhi*). Dies ist für sie vorrangig an den Wunderkräften (*iddhi*) Jesu zu erkennen, von denen die Evangelien berichten.²⁷⁷ Im indischen Kulturraum waren Wunderkräfte zunächst einmal keine unbekannte Sensation. Viele wandernde

²⁷⁰ Diese mit *cetovimutti* verbundenen Qualitäten sind identisch mit den vier *brahmavihāras/appammanānās*.

²⁷¹ Vgl. NOWOTNY 1976, 99. Für eine Übersicht über *cetovimutti* vgl. SILVA L. 1978.

²⁷² Vgl. SILVA, L. 1978, 118.

²⁷³ COLLINS 2010, 45.

²⁷⁴ Vgl. *Āṅguttara Nikāya* 2.31, in BODHI 2012, 152f.

²⁷⁵ Für eine vollständige Liste der Bedingungen zur Entwicklung von *cetovimutti* vgl. *Āṅguttara Nikāya* 9.3, in BODHI 2012, 1249f.

²⁷⁶ Vgl. SILVA, L. 1978, 120f. Ein neben *ceto*- und *paññāvimutti* dritter Typus von Befreiung ist die «Befreiung auf beide Arten» (*ubhatobhāgavimutta*), d. h. physisch (*rūpa*) und geistig (*nāma*): «through the attainment of non-material meditational levels freedom from the material body is secured; through the development of the Noble Path freedom from the psychical body is established.» SILVA, L. 1978, 143.

²⁷⁷ Vgl. SILVA, L. 1992, 5. Für umfassendere Übersichten zu Wundern im Buddhismus vgl. GETHIN 2011; KALUPAHANA 2002; GRANOFF 1996; GÓMEZ 1977 und die Ausgabe des *Journal of the International Association of Buddhist Studies*

Asketen waren als wundertätig bekannt²⁷⁸, und dass der Wanderprediger Jesus ebenfalls Wunder wirkte, liegt aus buddhistischer Sicht demnach grundsätzlich im Bereich des Möglichen²⁷⁹. Im buddhistischen Kontext haben Wunderkräfte allerdings keine legitimierende Funktion – wer Wunder wirkt, muss deswegen noch lange nicht erleuchtet sein. Dies wird anhand der Einordnung der Wunderkräfte in die Reihe der sechs «übernatürlichen Fähigkeiten» (*abhiññās*) deutlich: *Iddhis* stellen die erste dieser Fähigkeiten dar (1), gefolgt von (2) «himmlischem Gehör» (*dibbasota*), (3) dem Erkennen der Beschaffenheit des Geistes (*citta*) eines anderen, (4) der Erinnerung an frühere Wiedergeburten, (5) dem «himmlischen Auge» (*dibbacakkhu*) und (6) letztlich dem Wissen um die Überwindung der Befleckungen, die Erleuchtung (*bodhi*) selbst.²⁸⁰ Die *abhiññās* 4–6 sind gleichzeitig die drei Erkenntnisse (*tevijjā*), die der Buddha nacheinander in den drei Nachtwachen seiner Erleuchtung unter dem Bodhi-Baum erlangt hat.²⁸¹ Demnach implizieren Wunderkräfte noch nicht die weisheitliche Realisierung (*paññā*), die die sechste Stufe der *abhiññās* mit sich bringt.²⁸² *Iddhis* benötigen die vierte meditative Versenkungsstufe (*jhāna*) als Grundlage²⁸³ und können von jeder und jedem – auch Nicht-Buddhisten – erlangt werden, sofern er oder sie über die dafür notwendigen meditativen

33:1–2 (2010/11). Der buddhistische Mönchsgelehrte und Missionar Hammalawa Saddhatissa (1914–1990) kommt zu einem ähnlich positiven Urteil wie de Silva. Wunderkräften wohnten aus buddhistischer Sicht die spirituell schädlichen Gefahren inne, dass der Wundertäter mit seinen Errungenschaften prahle, sie vor einem nicht-monastischen Publikum zur Schau stelle (zugleich auch eine Verletzung der Ordensregeln, vgl. GETHIN 2011, 222) oder zur persönlichen Genugtuung ausübe. Dass Jesus den Versuchungen des Teufels in der Wüste widerstanden habe (Mt 4,1–11), die ihn zum Gebrauch seiner Wunderkraft in diesem Sinne verleiten sollten, bewiese seine spirituelle Reife, vgl. SADDHATISSA 1971, 79f.

²⁷⁸ Vgl. GÓMEZ 1977, 221f.; GETHIN 2011, 217.

²⁷⁹ Vgl. GETHIN 1996, 206.

²⁸⁰ Vgl. NOWOTNY 1976, 118ff. Mit dem himmlischen Gehör können göttliche und menschliche Laute nah und fern vernommen werden, mit dem himmlischen Auge die Wesen des gesamten *saṃsāra* und ihr Entstehen und Vergehen gemäß ihrem Karma.

²⁸¹ Vgl. GETHIN 2011, 219.

²⁸² Vgl. KING, W. 2015, 90.

²⁸³ Vgl. SILVA, L. 1992, 5; NOWOTNY 1976, 117. Zu den *jhānas* später mehr in I.3.

Fähigkeiten verfügt.²⁸⁴ Es wäre aber Rupert Gethin zufolge vorschnell anzunehmen, dass die buddhistische Tradition Wunder als völlig irrelevant verwerfen würde (wie es eine modernistische Lesart suggeriert²⁸⁵): Zwar sind sie keine Bedingung zur Erleuchtung, «yet in the course of following the path to awakening a monk or nun may well acquire that ability, and it may well contribute to progress towards the goal.»²⁸⁶

Neben dieser positiven sieht Lily de Silva jedoch auch eine negative Seite der Wundertätigkeit Jesu. Jesus schätzte seine Wunderkraft falsch ein und demonstrierte damit seinen Mangel an Weisheit (*paññā*): «[H]e believed them to be an important gift and authority given by God», und die christliche Tradition halte sie für «proof of the heavenly origin of Jesus and his divine sonship of God.»²⁸⁷ Hier spielt wieder die bereits diskutierte negative Evaluation der Gottesrede Jesu eine wichtige Rolle. Außerdem zeige sich in der ansatzweise vorhandenen Befähigung Jesu zum Hellsehen (*dibbacakkhu*), wonach er das postmortale himmlische oder höllische Schicksal der Menschen erkennen konnte²⁸⁸ (z. B. Lk 10,13.20), ein weiterer kosmologischer Irrtum: Jesus interpretierte diese jenseitigen Existenzweisen, die in buddhistischen Ohren nach samsarischen Himmels- und Höllenwelten klingen, als «eternal destinies»²⁸⁹, wogegen aus buddhistischer Sicht eine Wiedergeburt in einem Himmel oder einer Hölle zwar unvorstellbar lange dauert, aber nicht ewig währt.²⁹⁰

Im Bereich der Weisheit (*paññā*) treten für de Silva (neben den bisher genannten) die größten Unterschiede Jesu zum Buddha zutage. Obwohl die Evangelien häufig die Lehtätigkeit Jesu erwähnten, seien Informationen über seine konkreten Lehrinhalte spärlich.²⁹¹ Einzig die Bergpredigt gebe darüber Aufschluss, und ähnlich wie Dharmapāla schätzt de Silva diese als «clear and straight-forward exhortation inspired by wisdom and compassion.»²⁹² Ausführlichere Informationen dieser Art – inklusive konkreter praktischer Hinweise zur Kultivierung von Moral, Meditation und

²⁸⁴ Vgl. GETHIN 2011, 219.

²⁸⁵ Vgl. GETHIN 2011, 223.

²⁸⁶ GETHIN 2011, 225.

²⁸⁷ SILVA, L. 1992, 29.

²⁸⁸ Vgl. SILVA, L. 1992, 5.

²⁸⁹ SILVA, L. 1992, 5.

²⁹⁰ Vgl. SILVA, L. 1992, 5.

²⁹¹ Vgl. SILVA, L. 1992, 26f.

²⁹² SILVA, L. 1992, 27.

Weisheit – wären aber aus theravāda-buddhistischer Perspektive für die Beurteilung der Heilshaftigkeit der Lehre Jesu insgesamt notwendig.²⁹³ Stattdessen nehmen ihr zufolge andere Aspekte eine zentrale Stellung in den neutestamentlichen Texten und der christlichen Auto-Interpretation ein, die aus buddhistischer Sicht problematisch sind.

- *Jesus als Erlöser*: Obgleich ein Buddha eine wichtige erlösungsrelevante Funktion durch die Wiederentdeckung und «Offenbarung» des *dhamma* für die unerleuchteten Wesen hat, kann er den Weg zur Befreiung nicht stellvertretend für andere Menschen beschreiten.²⁹⁴ De Silva verweist zur Illustration auf ein Gleichnis des Pāli-Kanon: Jemand, der passiv auf die Rettung durch einen Gott hofft, sei wie ein Mann, der am Flussufer steht und auf die andere Seite möchte. Zu diesem Zweck ruft er dem anderen Ufer zu, es möge doch zu ihm herüberkommen.²⁹⁵ So wie all sein Rufen vergebens ist, um sein Ziel zu erreichen, so darf sich auch der Gläubige de Silva zufolge nicht auf stellvertretende Retterfiguren verlassen, sei es ein Gott oder sein stellvertretender Erlöser – er muss den Achtfachen Pfad selbst praktizieren.²⁹⁶
- *Göttliche Autorität und Vollmacht*: Auch die von der christlichen Tradition behauptete göttliche Vollmacht Jesu wird von de Silva kritisiert. Demnach wäre Jesu Wirken in der Form von Wundern und seiner Predigt so effektiv gewesen, weil er als Sohn Gottes die Autorität und Vollmacht seines Vaters verliehen bekommen hatte.²⁹⁷ De Silvas Entgegnung erinnert an Dharmasiris Einwand gegen die christliche Nachfolgeethik: Für einen Nicht-Theisten, der außerhalb der christlichen Weltanschauung stehe, sei diese Schlussfolgerung schlicht nicht zwingend und könne dementsprechend anders erklärt werden, nämlich «from the fact that he preached what he practised.»²⁹⁸ Darin ist zugleich eine Wertschätzung der Person Jesu enthalten: Nicht seine göttliche *Autorität*, sondern seine persönliche *Authentizität* ist der Grund für sein Charisma.

²⁹³ Vgl. SILVA, L. 1992, 31.

²⁹⁴ Vgl. SILVA, L. 2013, 122.

²⁹⁵ Vgl. *Dīgha Nikāya* 13.24f., in WALSHE 1995, 190f.

²⁹⁶ Vgl. SILVA, L. 2013, 122.

²⁹⁷ Vgl. SILVA, L. 1992, 27, 29.

²⁹⁸ SILVA, L. 1992, 27.

- *Glaube*: Lily de Silva kritisiert außerdem eine christliche Auto-Interpretation des Aufrufs Jesu zum Glauben, wonach dieser Glaube an Jesus als Sohn Gottes und einzigen Erlöser die Bedingung zur Erlangung des postmortalen Heils sei²⁹⁹: «[O]ne has to simply believe it through an act of faith.»³⁰⁰ Auch im Buddhismus spielt das Konzept des «Glaubens» (P. *saddhā*, Skt. *śraddhā*) auf dem Heilspfad eine wichtige Rolle, es ist aber inhaltlich und funktional anders bestimmt als in der von de Silva kritisierten christlichen Auto-Interpretation.³⁰¹

Zur näheren Verdeutlichung der Problematik des Glaubensbegriffs kann im Anschluss an Rupert Gethin zwischen *kognitiv* und *affektiv* geprägtem Glauben unterschieden werden:

«Faith in its cognitive mode is a putative knowledge or awareness that amounts to belief in propositions or statements of which one does not, or cannot, have direct knowledge. Faith in its affective mode [...] is a positive emotional response to someone or something one has heard or read.»³⁰²

Im Fall von *saddhā* dominiert nach Gethin die affektive Dimension.³⁰³ Dies spiegelt sich auch darin, dass die Objekte von *saddhā* nicht primär doktrinäre Aussagen sind, sondern die «drei Juwelen» (*tiratana*) Buddha, *dhamma* und *saṅgha*, zu denen Buddhisten vor den Fährnissen des *samsāra* Zuflucht nehmen (daher auch die «drei Zufluchten», *tisaraṇa*, genannt).³⁰⁴ Durch das Hören des *dhamma* (vermittelt durch den Buddha oder den *saṅgha*) entwickelt der Praktizierende *saddhā* in den Buddha, folgt ihm vertrauensvoll auf dem Heilspfad nach³⁰⁵ und wird dadurch zum «true son of Blessed Lord, born of his mouth, born of Dhamma, created by Dhamma, an heir of Dhamma.»³⁰⁶ Dies macht aus epistemologischer

²⁹⁹ Vgl. SILVA, L. 1992, 31f.

³⁰⁰ SILVA, L. 1992, 30. De Silva bezieht sich auf Joh 14,5–12; auch eine Stelle wie Mk 16,16 könnte im Hintergrund ihrer Kritik stehen: «Wer zum Glauben kommt und getauft wird, wird gerettet werden, wer aber nicht zum Glauben kommt, wird verurteilt werden.»

³⁰¹ Zum Konzept des Glaubens in verschiedenen buddhistischen Traditionen vgl. GETHIN 2001, 106–116; HAMAR/INOUE 2016.

³⁰² GETHIN 1998, 167.

³⁰³ Vgl. GETHIN 2001, 107, 111; 1998, 167.

³⁰⁴ Vgl. GETHIN 2001, 108; 1998, 167.

³⁰⁵ Vgl. *Dīgha Nikāya* 2.41, in WALSHE 1995, 99; SILVA, L. 1978, 136.

³⁰⁶ *Dīgha Nikāya* 27.9, in WALSHE 1995, 409.

Perspektive zugleich die Notwendigkeit von *saddhā* deutlich: Das Erleuchtungswissen (*paññā*), das der Buddha besitzt, kann vom Unerleuchteten, der noch in Unwissenheit (*avijjā*) gefangen ist, zunächst nicht selbst erfahren werden. Er muss sich darauf verlassen, «dass der Buddha tatsächlich ein ›Erwachter‹ war»³⁰⁷ und der von ihm gewiesene Weg tatsächlich heilvoll ist, um dann durch eigene Praxis selbst *bodhi* zu erlangen.

Ein kognitiv geprägter Glaubensbegriff kann aus buddhistischer Sicht leicht in eine starre, spekulative Ansicht (*ditṭhi*) und damit in eine Form von Anhaftung umschlagen, die das Fortkommen auf dem spirituellen Weg ernstlich behindert.³⁰⁸ Im Gegensatz dazu bildet das affektiv geprägte initiale Vertrauen auf den Buddha dem *Milindapañha* zufolge eine für die gesamte buddhistische Praxis unverzichtbare psychologische Grundlage: Es «bringt [...] die geistigen Hemmungen [*nīvaraṇa*] zum Schwinden»³⁰⁹, was zugleich eine notwendige Vorbedingung für das Erreichen fortgeschrittener Versenkungsstufen (*jhāna*) ist. Damit wirkt *saddhā* einerseits als *Initiator* auf dem Pfad und spielt deshalb auf den höheren Ebenen buddhistischer Praxis eine geringere Rolle als am Anfang.³¹⁰ Andererseits bleibt *saddhā* dort aber als *Motivator* nötig, sodass «Glaube» nach Gethin nicht völlig vom «Wissen» (*ñāṇa*, *paññā*) der sukzessive selbst realisierten Pfad-Elemente ersetzt wird. Vielmehr wirken *saddhā* und *ñāṇa* weiterhin komplementär zusammen: *Saddhā* initiiert das Beschreiten des Pfades, der Prozess resultiert in einer Bestätigung des vorher im Vertrauen Angenommenen, was wiederum das Zutrauen in den Pfad im weiteren Verlauf der Praxis noch verstärkt.³¹¹

Dass Lily de Silva den Glauben im Christentum negativ beurteilt und nicht mit *saddhā* assoziiert, dürfte drei Gründe haben: (1) Das *Objekt* des Glaubens ist in ihren Augen der Theismus bzw. eine Soteriologie stellvertretender Erlösung, die für das Individuum durch deren faktische Akzeptanz (im Glauben) in Kraft gesetzt wird. Hier handelt es sich für sie um eine kognitive Glaubensauffassung, deren Gehalt zudem nicht mit der

³⁰⁷ FREIBERGER/KLEINE 2015, 464.

³⁰⁸ Vgl. GETHIN 2001, 108.

³⁰⁹ *Milindapañha* 2.1, in NYANATILOKA/NYANAPONIKA 2017, 67. Die fünf *nīvaraṇas* sind (1) sinnliche Begierde (*kāmacchanda*), (2) Bösartigkeit (*vyāpāda*), (3) Faulheit und Trägheit (*sryāna-middha*), (4) Rastlosigkeit und Sorge (*auddhatya-kaukr̥tya*) und (5) skeptischer Zweifel (*vicikitsā*), vgl. ebd., Fn. 14.

³¹⁰ Vgl. GETHIN 2001, 111.

³¹¹ Vgl. GETHIN 2001, 111.

buddhistischen Vorstellung von der wahren Natur der Wirklichkeit übereinstimmt. (2) Als *Legitimation* des Glaubens gelten nach Lily de Silva Jesu Wunder, die aber aus buddhistischer Sicht schlicht nicht mehr als fortgeschrittene Meditationsfähigkeiten anzeigen und Jesus daher nicht als «Erlöser» ausweisen.³¹² (3) Die *Funktion* des Glaubens wird von Jesus falsch eingeschätzt, weil er den Glauben als propädeutisches und unterstützendes Mittel zur *Beschreitung* des Heilsweges mit dessen *Ziel* verwechselt – denn zur Befreiung führt letztlich nur die Praxis des Achtfachen Pfades.³¹³

Zusammenfassend hat Jesus in Lily de Silvas Augen zwei der drei Schulungen des Achtfachen Pfades, *sīla* und *samādhi*, vollständig bzw. zu einem hohen Grad realisiert, nicht aber die dritte, *paññā*. Demnach ist Jesus nicht erleuchtet, hat aber wichtige Schritte auf dem Weg dorthin vollzogen. Die vorigen Interpreten hatten mehrheitlich versucht, das Christentum zu attackieren und sich im Angesicht der empfundenen Bedrohung zu behaupten. Diese Motivation tritt bei de Silva zurück, sodass auch positive Elemente in Person und Lehre Jesu herausgestellt werden können. So lobt de Silva ähnlich wie Bōvala Dhammānanda Jesu Mitgefühl und ethisches Beispiel. Zwar berichtet die Bibel nicht von einem meditierenden Jesus, aber einige seiner Eigenschaften lassen sich aus de Silvas Augen nur durch meditative Fähigkeiten erklären. So ist für sie an der Figur Jesu mehr abzulesen, als die Bibel berichtet. Möglicherweise versteht auch sie Jesus implizit als einen Bodhisattva (im Sinne des Theravāda). Schlussendlich aber bleibe zwischen Jesus und dem Buddha «a fundamental difference»³¹⁴: In seiner Betonung des heilshaften Glaubens unterscheide sich Jesus soteriologisch zu sehr vom Buddha, der die zur Befreiung führende Weisheit lehrt. In dieser Hinsicht bleibe Jesus hinter dem Buddha zurück – eine Einschätzung, der der folgende Interpret widerspricht.

³¹² Vgl. SILVA, L. 1992, 30.

³¹³ Vgl. SILVA, L. 1992, 32.

³¹⁴ SILVA, L. 1992, 31.

2. Jesus als Buddha: Bhikkhu Buddhādāsa (Thailand)

Biografische Einführung

Der thailändische Mönch Buddhādāsa (1906–1993, Ordensname Indapañño³¹⁵) war einer der radikalsten Reformer des Theravāda-Buddhismus der Gegenwart. Seine Buddhismus-Interpretation, seine interreligiöse Offenheit und sein Kloster Suan Mokkh als spirituelles Zentrum machten ihn über Thailands Grenzen hinweg bekannt.³¹⁶ Buddhādāsa wurde als Ngueam Phanit in der südthailändischen Provinz Surat Thani geboren.³¹⁷ Im Jahr 1926 folgte er der thailändischen Sitte, als junger Erwachsener mit 21 Jahren für eine kurze Zeit in den Mönchsstand einzutreten.³¹⁸ Nach Ablauf seines Klosteraufenthaltes blieb Buddhādāsa jedoch Mönch und ging 1928 auf Betreiben seines Onkels hin nach Bangkok, um dort seine buddhistischen Studien zu intensivieren.³¹⁹ Die Zeit in Bangkok wurde für ihn zur Enttäuschung: Es wurden meist nicht die Lehrreden des Buddha (*sutta*) im Pāli-Kanon studiert, sondern vorrangig Kommentarliteratur.³²⁰ Auch die in seinen Augen laxer Einstellung des Ordens in Bangkok schreckte ihn ab. So brach er seine Studien dort ab und kehrte in seine Heimat zurück. Im Jahr 1930 folgte jedoch (wieder auf Drängen seiner Familie) eine erneute Studienphase in der Hauptstadt. In seiner zweiten Bangkokzeit lernte Buddhādāsa oft allein und verfolgte auch seine Interessen über das Pāli-Studium hinaus, etwa Naturwissenschaft oder Radiotechnik. Sein Engagement für das klassische buddhistische Curriculum ließ nach³²¹, und so kehrte er 1932 erneut in seine Heimatregion zurück. Er wollte nach Wegen zur Reform des Buddhismus suchen, insbesondere durch einen existenziellen Zugang zur Tradition. Dazu richtete er sich in einem verfallenen Kloster im Wald, *Suan Mokkhaphalaram* (kurz: *Suan Mokkh*), ein. Über die Zeit wurde aus seiner

³¹⁵ «Der Weisheit wie Indra besitzt» (Thai *Inthapanyo*), vgl. ZÖLLNER, H. 2006, 33f.

³¹⁶ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 403.

³¹⁷ Für ausführlichere biografische Informationen vgl. SANTIKARO 1996, 148–154; JACKSON, P. 2003, 9–16; ZÖLLNER, H. 2006, 27–81; TIYAVANICH 2007, 23–92; ITO 2012, Kap. 1–3.

³¹⁸ Vgl. JACKSON, P. 2003, 10.

³¹⁹ Vgl. JACKSON, P. 2003, 10f.

³²⁰ Vgl. ITO 2012, 137–161.

³²¹ Vgl. JACKSON, P. 2003, 11f.

Einsiedelei ein Kloster, und durch seinen steigenden Bekanntheitsgrad wurden er und sein Kloster zum Ziel vieler Besucher. Sein Tod im Jahr 1993 rief einiges Aufsehen hervor: Da Buddhadasa gegen seinen ursprünglichen Willen nach einer schweren Herzattacke künstlich am Leben erhalten wurde, wurde in Thailand eine Debatte über Sterbehilfe ausgelöst.³²²

Thailand, Kolonialismus und Buddhadasas Einstellung zu anderen Religionen
Um die Jesusdeutung Buddhadasas nachvollziehen zu können, ist ein kurzer Exkurs zur buddhistisch-christlichen Begegnungsgeschichte Thailands notwendig. Buddhadasa ist der erste der hier analysierten Theravāda-Interpreten, dessen Heimatland nie direkt kolonialisiert wurde. Allerdings war Thailand dennoch starkem Einfluss westlicher Mächte ausgesetzt, weshalb einige Forscher von «Semi-Kolonialismus» sprechen³²³; Handelsverträge³²⁴ und extraterritoriale Sonderrechte für Europäer³²⁵ schufen kolonieähnliche Verflechtungen, und der Status als Pufferstaat zwischen dem von Frankreich beherrschten Indochina (Vietnam, Laos, Kambodscha) und dem britischen Kolonialreich in Indien und Burma (heute Myanmar) sorgten für politische Spannungen³²⁶. Hinzu kam ein großer Einfluss westlicher Kultur, der das gesellschaftliche Leben prägte. Nichtsdestotrotz behielt Thailand seine nationale Souveränität bei, und auch die Missionserfolge verschiedenster christlicher Denominationen blieben gering.³²⁷ So war der Kontakt mit dem Christentum zwar durchaus konflikthaft, fiel aber insgesamt nicht so negativ aus wie etwa in Sri Lanka.

Der erste Kontakt mit dem Christentum erfolgte im 16. und 17. Jh. mit der Ankunft französisch-katholischer Missionare. Die buddhistischen Reaktionen fielen eher reserviert aus, was eine frühe Interpretation Jesu aus dem 17. Jh. illustriert: Als die Missionare den *bhikkhus* ein Kruzifix zeigten, deuteten diese den am Kreuz hängenden Jesus als Devadatta, den bösen Cousin des Buddha, der für seine Vergehen (u. a. den Versuch, den Buddha zu ermorden und die Kontrolle über den *saṅgha* zu erlangen) in einer Hölle gepfählt wurde.³²⁸

³²² Zu Buddhadasas Tod vgl. JACKSON, P. 2003, 275–282.

³²³ Vgl. die Übersicht in HARRISON/JACKSON 2009, 339.

³²⁴ Vgl. JACKSON, P. 2004, 230f.

³²⁵ Vgl. JACKSON, P. 2004, 234.

³²⁶ Vgl. HARRISON/JACKSON 2009, 339.

³²⁷ Vgl. COHEN, E. 1991, 118.

³²⁸ Vgl. SCHEUER 2007, 295; LOPEZ 2010, 266. Zu Devadatta vgl. LI 2019.

Der enge Kontakt französischer Missionare mit dem Königshof im 17. Jh. endete 1688 in einer Revolte und strengen Restriktionen gegen die Kirche.³²⁹ Im 19. Jh. änderte sich mit der Ankunft amerikanischer protestantischer Missionare die Beziehung zum Christentum wieder: König Mongkut (Rāma IV., 1804–1868) sah eine Gelegenheit, vom Wissen der Missionare zu profitieren und das Land nach westlichen Standards zu modernisieren.³³⁰ Auch politisch kamen die amerikanischen Missionare dem Königshof gelegen: Im Nachbarland Burma hatten die Briten nach ihrem Sieg im Ersten Anglo-Burmesischen Krieg (1824–1826) burmesisches Territorium besetzt, sodass auch Thailand eine koloniale Bedrohung vor Augen hatte. Die Amerikaner hingegen hatten kein Militär in der Region stationiert³³¹ und unterstützten Thailands Unabhängigkeit «free from British and French designs»³³². Allerdings gab es auch zu dieser Zeit buddhistisch-christliche Spannungen, die insbesondere in der Form von Debatten auf publizistischem Wege ausgetragen wurden.³³³ Anders als in Sri Lanka waren hieran jedoch v. a. katholische Protagonisten beteiligt.³³⁴

Mongkuts Sohn König Chulalongkorn (Rāma V., 1853–1910) schützte die Missionare vor Repressionen und erließ 1878 das «Edikt der religiösen Toleranz», das dem Volk freie Religionswahl zusicherte.³³⁵ Als Thailand jedoch einige nördliche Gebiete an Frankreich verlor, empfand man dies als Demütigung, und die katholische Kirche im Land wurde der Kollaboration mit den Franzosen verdächtigt.³³⁶ Bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges blieb dieses spannungsvolle Verhältnis zum Christentum bestehen³³⁷ und waltete 1940/1 besonders stark auf, als Thailand mit Frankreich im Krieg lag und die Kirche wiederum unter Kollaborationsverdacht

³²⁹ Vgl. FLEMING 2017, 100.

³³⁰ Vgl. FLEMING 2017, 101; COHEN, E. 1991, 118; WINICHAKUL 2015, 80.

³³¹ Vgl. APHORNSUVAN 2009, 407.

³³² FLEMING 2017, 101. Der amerikanische Einfluss war auch nach dem Zweiten Weltkrieg bedeutsam, da Thailand eine anti-kommunistische Linie verfolgte und die USA im Korea- und Vietnamkrieg unterstützte.

³³³ Für eine Übersicht vgl. WINICHAKUL 2015, 81–84. Themen waren v. a. der Vergleich zwischen Gott und dem Buddha, außerdem die Überlegenheit der jeweiligen Religion.

³³⁴ Vgl. WINICHAKUL 2015, 87.

³³⁵ Vgl. FLEMING 2017, 102.

³³⁶ Vgl. FLEMING 2017, 102.

³³⁷ Vgl. FLEMING 2014, 24.

stand.³³⁸ Eine Veränderung der buddhistisch-christlichen Beziehungen brachte das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Für die katholische Kirche in Thailand bedeuteten die Konzilsbeschlüsse die Möglichkeit einer aufgeschlosseneren Hinwendung zum Buddhismus und zur thailändischen Kultur durch Dialog.³³⁹ Als Dialoginitiative auf protestantischer Seite sind die *Sinclair-Thompson-Lectures* zu nennen³⁴⁰, in deren Rahmen Buddhadasa 1967 die Vorlesung *Christianity and Buddhism* hielt und darin eine enorm wertschätzende Haltung dem Christentum gegenüber präsentierte.

Buddhadasas Einstellung zum Christentum war jedoch nicht immer derart positiv. Buddhadasas Schüler Santikaro zufolge waren in seinen frühen Schriften »suspensions towards Christians«³⁴¹ zu finden. Dies könnte ein Reflex auf die anti-katholische Stimmung gewesen sein, die während des Französisch-Thailändischen Krieges 1940/1 herrschte. Buddhadasa publizierte in dieser Zeit beispielsweise einen stark christentumskritischen Artikel, der sich gegen die Vorstellung eines personalen Gottes richtete.³⁴² Nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte Buddhadasa eine positivere Haltung zum Christentum. Die Zeitschrift Buddhadasas und seines Bruders druckte beispielsweise 1948 einen Artikel aus einer katholischen Zeitschrift ab, die von einem Befürworter des interreligiösen Dialogs, Pater John Ulliana, herausgegeben wurde.³⁴³ In den 1950er und 1960er Jahren öffnete sich Buddhadasa weiter für den Dialog.³⁴⁴ Dies fiel zeitlich mit den Beschlüssen des 2. Vatikanums zusammen. Während einige konservative Buddhisten hinter den daraus erwachsenden katholischen Dialogbemühungen eine verdeckte Missionsstrategie vermuteten³⁴⁵, schien Buddhadasa diese Vorbehalte nicht zu teilen, da er sich weiterhin im Dialog mit Christen befand.³⁴⁶ Auch Buddhadasas persönliches Umfeld dürfte sein interreligiöses Interesse beeinflusst haben: So hielt er weiterhin Kontakt

³³⁸ Vgl. ITO 2012, 50; WINICHAKUL 2015, 87.

³³⁹ Vgl. FLEMING 2014, 25.

³⁴⁰ Vgl. COHEN, E. 1991, 127.

³⁴¹ SANTIKARO 2001, 81.

³⁴² Vgl. ITO 2012, 50; SANTIKARO 1996, 183.

³⁴³ Vgl. ITO 2012, 51.

³⁴⁴ Vgl. ITO 2012, 51.

³⁴⁵ Vgl. FLEMING 2014, 25f.; COHEN, E. 1991, 128f. Von katholischen Verlautbarungen, die einen solchen Verdacht nahelegten, berichtet SIVARAKSA 1986, 37.

³⁴⁶ Vgl. HUTTER 1995, 15f.

mit Ulliana, und einer seiner Schüler, Haj Prayun Wathayanakun, war Muslim.³⁴⁷ Den Islam kannte Buddhādāsa vermutlich bereits aus seiner südthailändischen Heimat, da hier der muslimische Bevölkerungsanteil besonders hoch ist.³⁴⁸

Der Reformbuddhismus Buddhādāsas

In seiner Buddhismus-Interpretation setzte sich Buddhādāsa vom theravāda-buddhistischen Mainstream Thailands ab. Sein rationalistisch geprägter Reformbuddhismus hatte starke modernistische Züge: Er nahm eine Entmythologisierung buddhistischer Lehren vor (z. B. die Reduzierung kosmologischer Elemente wie Himmel und Hölle auf psychologische Zustände des Praktizierenden), betonte ein starkes soziales und politisches Engagement³⁴⁹ und die Übereinstimmung seiner Tradition mit wissenschaftlichen Erkenntnissen.³⁵⁰ Außerdem kritisierte er die Orientierung des thailändischen *saṅgha* an scholastischer Literatur und Kommentarwerken wie dem *Abhidhamma* oder Buddhaghosas *Visuddhimagga*. Stattdessen propagierte er eine Rückbesinnung auf die Wurzeln der Tradition, die er in den *Suttas* des Pāli-Kanon lokalisierte.³⁵¹ Hier war in seinen Augen die ursprüngliche Botschaft des Buddha, ja sogar der Kern aller Religionen, enthalten: die Befreiung vom Leiden (*dukkha*) durch die Überwindung der Illusion eines Selbst (P. *attā*, Skt. *ātman*).³⁵² In diesem Zusammenhang stechen zwei doktrinäre Charakteristika in Buddhādāsas Buddhismus-Interpretation besonders heraus, die auch seine Interpretation Jesu prägen: Buddhādāsas Mahāyāna-Rezeption und seine Sprachhermeneutik.

Buddhādāsas unkonventionelle Herangehensweise erlaubte ihm eine offene Rezeption mahāyāna-buddhistischer Elemente, insbesondere aus dem Chan/Zen.³⁵³ Dies brachte ihm den Vorwurf ein, Krypto-Mahāyāna-

³⁴⁷ Vgl. ITO 2012, 51.

³⁴⁸ Im Gegensatz zu Buddhādāsas positiver Einstellung zum Islam ist das buddhistisch-islamische Verhältnis in den Südprovinzen Thailands überaus konfliktbehaftet, vgl. JERRYSON 2011; MCCARGO 2009.

³⁴⁹ Zu Buddhādāsas «dhammischem Sozialismus» vgl. ZÖLLNER, H. 2006, 122–138; JACKSON, P. 2003, 235–258.

³⁵⁰ Vgl. JACKSON, P. 2003, 33ff.

³⁵¹ Vgl. JACKSON, P. 2003, 70.

³⁵² Vgl. SANTIKARO 1996, 148; BUDDHADĀSA 1994, 3ff.

³⁵³ Vgl. JACKSON, P. 2003, 177–200; ZÖLLNER, H. 2006, 113–122; ITO 2012, 108f. Buddhādāsa hatte eine englische Übersetzung des *Liuzu tanjing*

Buddhist zu sein³⁵⁴ – eine schwerwiegende Anschuldigung in einem traditionalistischen theravāda-buddhistischen Umfeld.³⁵⁵ Besonders die im Mahāyāna populären Konzepte der Leerheit (P. *suññatā*, Skt. *śūnyatā*) und des ursprünglich reinen, «leeren Geistes» (Thai *chit wang*) dienten Buddhādāsa zur Interpretation der traditionellen Nicht-Selbst-Lehre (P. *anattā*).³⁵⁶

Das spirituelle Streben der religiösen Umwelt des Buddha galt der Suche nach dem wahren Selbst (*attā*) des Menschen, von dessen Erkenntnis man sich eine Befreiung aus dem *samsāra* versprach.³⁵⁷ Ein solches Selbst sollte daher unvergänglich, d. h. ein permanentes, inneres Wesen, immer freudvoll, d. h. die Quelle wahrhaften Glücks, sowie außerdem nicht zusammengesetzt, unbedingt und autonom, d. h. der «innere Lenker» (Skt. *antaryāmin*) menschlicher Handlungen, sein.³⁵⁸ Als mögliche Kandidaten zur Identifizierung eines solchen Selbst boten sich aus der Sicht buddhistischer Anthropologie die fünf Daseinskonstituenten (*khandha*) an, aus

(«Plattform-Sūtra des sechsten Patriarchen» Huineng) und John Blofelds *The Zen Teachings of Huang Po* ins Thai übersetzt.

³⁵⁴ Vgl. SANTIKARO 1994, XVII; JACKSON, P. 2003, 180.

³⁵⁵ Tomomi Ito zufolge war Buddhādāsa aber kein vereinzelter Vorkämpfer, da in den späten 1940er Jahren auch unter anderen thailändischen Buddhisten ein Interesse für den Mahāyāna-Buddhismus bestand, vgl. ITO 2012, 49f.

³⁵⁶ So in BUDDHADĀSA 1994. Zu Buddhādāsas *chit wang*-Konzept vgl. JACKSON, P. 2003, 129–142. Eine solch starke Betonung von *suññatā* ist im Pāli-Kanon zwar im Vergleich zum Mahāyāna seltener, der Terminus kommt hier aber durchaus vor, so im *Cūḷasuññatasutta* und *Mahāsuññatasutta*, *Majjhima Nikāya* 121–122, in ÑĀṆAMOLI/BODHI 2015, 965–978; vgl. ANĀLAYO 2015. Auch die Vorstellung eines von *kilesas* befreiten (und daher «leeren») Urzustandes des Geistes ist häufiger in der *tathāgatagarbha*-Tradition oder im Zen als im Theravāda zu finden (vgl. JACKSON, P. 2003, 182; ITO 2012, 111), hat aber mit der Idee eines «rein leuchtenden Geistes» (*pabhassara citta*) ebenfalls einen Vorläufer im Pāli-Kanon, vgl. *Aṅguttara Nikāya* 1.49–50, in BODHI 2012, 97; JACKSON, P. 2003, 186f. Daher sind die doktrinären Innovationen Buddhādāsas Jackson zufolge nicht überzubewerten: «This borrowing of Zen terms and idioms gives Buddhādāsa's work a Zen-like appearance while also obscuring the fact that his interpretations of *chit wang*, *suññatā*, and *nibbāna* are in fact continuous with Theravāda tradition rather than being a «heretical» acceptance of Mahayana teachings as claimed by his critics.» JACKSON, P. 2003, 190.

³⁵⁷ Vgl. HARVEY 2018, 58.

³⁵⁸ Vgl. HARVEY 2004, 46, 51; HARVEY 2018, 58.

denen sich das menschliche Individuum zusammensetzt: Form/Körper (*rūpa*), Empfindung (*vedanā*), Wahrnehmung (*saññā*), Geistesformationen (*sankhāra*) und Bewusstsein (*viññāna*).³⁵⁹ Gemäß dem Pāli-Kanon lehrte der Buddha, dass ein solches Selbst unter den *khandhas* nicht gefunden werden kann. Dies wird anhand der drei Daseinsmerkmale (*tilakkhaṇa*) erläutert, die die Kennzeichen jeglicher saṃsārischer Phänomene (also auch der *khandhas*) sind: Sie sind (1) «nicht-selbst» (*anattā*), weil sie (2) Entstehen und Vergehen unterworfen, d. h. vergänglich sind (*anicca*) und (3) aufgrund dieser Unbeständigkeit Leiden hervorrufen (*dukkha*).³⁶⁰ Aus diesem Grund ist die Annahme eines Selbst aus buddhistischer Sicht soteriologisch schädlich: Die vergänglichen *khandhas* auf der Suche nach Befreiung fälschlicherweise für ein glückverheißendes Selbst zu halten, führt dazu, Anhaftung (*upādāna*) an sie zu entwickeln (daher auch *upādāna-khandhas* genannt). Dadurch entsteht ein fehlgeleitetes mentales Raster, das die alltägliche Wahrnehmung beeinflusst und diese egozentrisch in Bezug auf «Ich» (*ahaṃ*) oder «Mein» (*mama*) verdreht.³⁶¹ Aus der Anhaftung entspringen die mentalen Befleckungen (*kilesa*), sodass der von der oder dem Unerleuchteten für heilsam gehaltene Selbst-Glaube gemäß der Ersten Edlen Wahrheit genau den gegenteiligen Effekt hat: «the five aggregates subject to clinging are suffering [*dukkha*].»³⁶² Ziel der spirituellen Praxis ist es daher, die Anhaftung zu überwinden, damit die Selbst-Illusion an ihrer Wurzel auszuroden und so *dukkha* zu überwinden.³⁶³

Nach Buddhādāsa ist ein von ich-gesteuerter Wahrnehmung und den daraus resultierenden *kilesas* befreiter Geist «leer» (Thai *wang*).³⁶⁴ Leerheit (*suññatā*) hat hier daher Peter Jackson zufolge keine primär *ontologische*, sondern eine *ethische* und *psychologische* Bedeutung.³⁶⁵ Die Leerheit des Geistes ist seine latente, ursprünglich reine Natur.³⁶⁶ Deren Freilegen

³⁵⁹ Für eine nähere Beschreibung vgl. HARVEY 2018, 56f. Die Möglichkeit, dass es ein Selbst außerhalb der *khandhas* geben könnte, wird aus buddhistischer Sicht bestritten, vgl. COLLINS 1992, 104. Für eine Analyse der wichtigsten buddhistischen Argumente vgl. a. a. O., 95–110.

³⁶⁰ Vgl. *Samyutta Nikāya* 3.22.59, in BODHI 2000, 901ff.

³⁶¹ Vgl. BUDDHADĀSA 1994, 12.

³⁶² *Samyutta Nikāya* 5.56.11, in BODHI 2000, 1844.

³⁶³ Vgl. BUDDHADĀSA 1994, 9–17.

³⁶⁴ Vgl. JACKSON, P. 2003, 132.

³⁶⁵ Vgl. JACKSON, P. 2003, 132ff.

³⁶⁶ Vgl. BUDDHADĀSA 1994, 46.

durch Meditation liegt folglich im Rahmen der Möglichkeiten jedes (auch nicht-monastischen) Menschen.³⁶⁷ Den vollständig realisierten leeren Geist identifiziert Buddhādāsa mit dem *nibbāna*.³⁶⁸ Diese psychologische Interpretation impliziert gleichzeitig, dass es Abstufungen in den Realisierungsgraden des *nibbāna* gibt, sodass einzelne nibbānische Momente eines kurzfristig von Befleckungen befreiten Geistes bereits im Alltag erlebt werden können.³⁶⁹

Eine weitere Eigenart der Buddhismus-Interpretation Buddhādāsas ist seine Sprachhermeneutik. Dabei greift er auf die besonders im Mahāyāna-Buddhismus verbreitete Unterscheidung zwischen konventioneller (Skt. *saṃvṛti*) und absoluter (Skt. *paramārtha*) Wahrheit zurück, deutet sie aber entscheidend um.³⁷⁰ So unterscheidet er zwischen zwei Bedeutungsebenen der Worte des Buddha: die Alltagssprache (Thai *phasa khon*) und die *Dhamma*-Sprache (Thai *phasa tham*). Die Alltagssprache bezieht sich auf die alltägliche Erfahrungswelt und ist nur für die Rede über physisch wahrnehmbare Dinge und «weltliche» Angelegenheiten (*lokiya*) geeignet.³⁷¹ Die *Dhamma*-Sprache hingegen bezieht sich auf spirituelle, «über-weltliche» Erfahrungen (*lokuttara*) und hat damit eine mystagogische Funktion.³⁷²

Das Denken und die es ausdrückende Sprache sind diskursiv, und damit dualistisch, verfasst. Will die Sprache univoke Aussagen über die letzte Wirklichkeit machen, die jegliches diskursive Denken übersteigt, muss sie scheitern. Sprache kann daher – als *Dhamma*-Sprache – auf diesen Bereich lediglich hinweisen. Wird nun die Alltags- mit der *Dhamma*-Sprache verwechselt, wird der mystagogische Hinweis auf eine begrifflich nicht fassbare Wirklichkeit fälschlicherweise wörtlich genommen: Die Worte bleiben, aber das, auf das sie hinweisen wollen, gerät aus dem Blick. So kann die ursprüngliche Intention, die die Autorin oder der Autor der Worte hatte, nicht mehr verstanden werden. Dadurch können sich zwei völlig

³⁶⁷ Vgl. JACKSON, P. 2003, 135.

³⁶⁸ Vgl. BUDDHADĀSA 1994, 13.

³⁶⁹ Zu Buddhādāsas *nibbāna*-Interpretation vgl. JACKSON, P. 2003, 137–142.

³⁷⁰ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 405; SWEARER 1973, 82. Diese Unterscheidung ist bereits im älteren Buddhismus zu finden, nimmt aber im Mahāyāna-Buddhismus eine zentralere Stellung ein.

³⁷¹ Vgl. BUDDHADĀSA 1991b, 126.

³⁷² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1992, 203.

unterschiedliche Bedeutungen eines Textes ergeben, je nachdem, ob er alltags- oder *dhamma*-sprachlich gelesen wird.³⁷³ Die Rezeption religiöser Texte ist für Buddhādāsa daher stark an spirituelle Reife gebunden. Weil die *Dhamma*-Sprache kein eigenes Vokabular besitzt, das sie von der Alltagssprache unterscheiden könnte³⁷⁴, muss die Rezipientin oder der Rezipient selbst erkennen, um welche der beiden Sprachebenen es sich von Fall zu Fall handelt.

Für Buddhādāsa besteht die Verschiedenheit und Inkompatibilität der Religionen nur auf alltagssprachlicher Ebene. Auf *dhamma*-sprachlicher Ebene enthalten alle Religionen eine gemeinsame Essenz³⁷⁵: die Überwindung von *dukkha* durch die Transformation der Selbstliebe zur *dhamma*-oder Gott-Liebe³⁷⁶ und die Realisierung von *suññatā*³⁷⁷. Grund für die oberflächliche Verschiedenheit der Religionen ist ihr kultureller Kontext, der aber nicht ihre gemeinsame Essenz beeinflusst. Dies illustriert Buddhādāsa mit einer *Qur'ān*-Sentenz, die er auch auf den Buddha bezieht: «For every nation there is an apostle.»³⁷⁸

Interpretation Jesu

In seiner 1967 gehaltenen *Sinclair Thompson*-Vorlesung *Christianity and Buddhism*³⁷⁹ wendet Buddhādāsa seine Sprachhermeneutik auf neutestamentliche Evangelientexte an. Der augenfälligste Unterschied Buddhādāsas zu den bisher analysierten Interpreten ist seine Beurteilung des Gottesbezugs Jesu. Dabei scheint er sich zunächst in die Reihe der Kritiker eines personalen Gotteskonzepts einzuordnen: Ein solcher Gott sei ein «Gott für Kinder»³⁸⁰, ein Anthropomorphismus, der sich bloß auf alltagssprachlicher Ebene bewege. Auf einer tieferen *dhamma*-sprachlichen Ebene

³⁷³ Vgl. JACKSON, P. 2003, 72f.

³⁷⁴ Vgl. PAYULPITACK 1991, 106; PHONGPHIT 1978, 100f.

³⁷⁵ Vgl. BUDDHADĀSA 1991c, 146.

³⁷⁶ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 24f.

³⁷⁷ Vgl. BUDDHADĀSA 1991c, 147.

³⁷⁸ BUDDHADĀSA 1967, 8; *Qur'ān* Sure 10, Vers 47.

³⁷⁹ Nach BOON-ITT 2007, 94 ist das englische Transkript seiner auf Thai gehaltenen Vorlesungen keine direkte Übersetzung des Originals. Aus sprachlichen Gründen kann dennoch nur die englische Version berücksichtigt werden. Analysen der Vorlesung aus christlicher Perspektive sind SILVA, L. A. 1970; HAUG 2006; SWEARER 1977, 161–167; 2006.

³⁸⁰ So BUDDHADĀSA 1967, 65.

kann Buddhādāsa das Gotteskonzept aus buddhistischer Perspektive jedoch neu deuten: Gott ist identisch mit *dhamma*.³⁸¹ Sowohl der Buddhismus als auch das Christentum beziehen sich für ihn damit auf dieselbe letzte Wirklichkeit, die sich in vier Dimensionen näher beschreiben lässt.

(1) Die erste Dimension ist *dhamma* als «Natur der Dinge» (*sabhāvadhamma*). Darunter fällt der gesamte Kosmos.³⁸² Buddhādāsa gelingt es so, einen Gott-Welt-Dualismus aufzuheben, indem er Gott als Prinzip versteht, das der Erscheinungswelt zugrunde liegt und ihr nicht unüberwindbar gegenübersteht.³⁸³ (2) Die zweite Dimension ist *dhamma* als «Gesetz der Natur» (*saccadhamma*): die natürliche Ordnung der Wirklichkeit³⁸⁴, das Karma-Gesetz³⁸⁵. Buddhādāsas Reinterpretation vermeidet damit das Problem eines willkürlichen Gottes, der die Menschen nach Gutdünken belohnt oder bestraft. (3) Die dritte Dimension ist *dhamma* als Pflichtausübung gemäß diesem Gesetz (*patipattidhamma/niyyānikadhamma*). Darunter fällt «religion as system or practice»³⁸⁶, worunter der Edle Achtfache Pfad eingeordnet werden kann. Dieser wird von Buddhādāsa ebenfalls mit Gott identifiziert.³⁸⁷ Die Praxis auszuüben ist die eigentliche Erfüllung des göttlichen Willens³⁸⁸ und führt schließlich (4) zur vierten Dimension des *dhamma* als Frucht der Praxis (*vipākadhamma/pativedhadhamma*): Erlösung bzw. *nibbāna*, das Buddhādāsa mit dem von Jesus propagierten Königreich Gottes identifiziert.³⁸⁹ Allen vier von Buddhādāsa genannten Dimensionen liegt darüber hinaus noch *dhamma* als unveränderliche, allumfassende Wirklichkeit zugrunde (*asaṅkathadhamma*).³⁹⁰

³⁸¹ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 66–73. Dieser Ansatz ist vom einflussreichen deutschstämmigen Mönch Nyanaponika (Siegmond Feniger, 1901–1994) als hermeneutisches «Procrustes-Bett» kritisiert worden. Stattdessen sollten Buddhisten und Christen im Dialog doktrinaire Differenzen respektieren und auf Gemeinsamkeiten im ethischen und sozialen Bereich hinweisen, vgl. NYANAPONIKA 1982.

³⁸² Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 68; SWEARER 1973, 80; SANTIKARO 1996, 159f.

³⁸³ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 71f.

³⁸⁴ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 72.

³⁸⁵ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 33, 75.

³⁸⁶ BUDDHADĀSA 1967, 70.

³⁸⁷ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 18.

³⁸⁸ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 72.

³⁸⁹ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 120.

³⁹⁰ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 74f.

Auf der Basis seiner *dhamma*-sprachlichen Hermeneutik stellen von den bisher analysierten Interpreten als problematisch identifizierte Aspekte der Lehre und des Wirkens Jesu in Buddhādāsa Augen keine Hindernisse mehr dar. Dazu gehören Jesu Gottesrede, sein Aufruf zum Glauben und sein Wunderwirken.

(a) *Gottesrede*: Fehlte es der Lehre Jesu nach Dharmasiri und Lily de Silva aufgrund ihres Gottesbezuges noch an Weisheit (*paññā*), ist bei Buddhādāsa das Gegenteil der Fall.³⁹¹ Entscheidend dafür ist neben seiner Identifikation von Gott und *dhamma*, dass er die *anattā*-Lehre, die Essenz aller Religionen (s. o.), nicht nur im Buddhismus (und Islam), sondern auch in der Lehre Jesu, genauer in der Bergpredigt, wiedererkennt³⁹²: Hier fordert Jesus seine Zuhörer beispielsweise dazu auf: «Trachtet vielmehr zuerst nach seinem [Gottes] Reich und seiner Gerechtigkeit» (Mt 6,33), was Buddhādāsa aus *dhamma*-sprachlicher Perspektive als Aufruf zur Überwindung der Anhaftung interpretiert.³⁹³ Daher kann er die Bergpredigt als «far more than enough and complete for practice to attain emancipation» wertschätzen.³⁹⁴

(b) *Glaube*: In seiner Beurteilung der Lehre Jesu behält Buddhādāsa Schmidt-Leukel zufolge das *Pfad-Kriterium* (siehe I.1.3.2) bei. Allerdings weitet Buddhādāsa diese traditionelle Religionshermeneutik aus, indem er auch dem Christentum und dem Islam zugesteht, den Achtfachen Pfad in einer kulturell bedingt unterschiedlichen Ausdrucksform zu tradieren – eben weil er in beiden Religionen die entscheidende Essenz des Heilspfades, die *anattā*-Lehre, wiedererkennt.³⁹⁵ So betone der Buddhismus den Pfad der Weisheit (*paññādhika*), das Christentum den des Glaubens/Vertrauens

³⁹¹ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 48.

³⁹² Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 24f.; 1991c, 150–153.

³⁹³ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 42f.

³⁹⁴ BUDDHADĀSA 1967, 29.

³⁹⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017c, 71; BUDDHADĀSA 1967, 12ff., 24f. Möglicherweise ist dieser Gedanke bereits in *Samyutta Nikāya* 56.19 (in BODHI 2000, 1851) grundgelegt, wonach bzgl. der Vier Edlen Wahrheiten «innumerable nuances, innumerable details, innumerable implications» möglich sind, vgl. CEA 2017, 104. Noch expliziter wird dieser Gedanke im Mahāyāna in *Avataṃsakasūtra* 8 (in CLEARY, T. 1993, 276): «In this world there are four quadrillion such names to express the four holy truths in accord with the mentalities of sentient beings, to cause them all to be harmonized and pacified.»

(*saddhādhika*) und der Islam den der Willenskraft (*viriyādhika*).³⁹⁶ Jedoch fehlten in keiner Religion die jeweils anderen Elemente, und jede besäße die zur Befreiung notwendigen Qualitäten des *dhamma* «trust (faith), will-power (energy) wisdom [sic], loving-kindness (mettā), generosity, selflessness, egolessness, etc.»³⁹⁷

In der Einordnung des Christentums als «Glaubensreligion» wird im Kontrast zu Lily de Silva auch eine positive Evaluation des Glaubensaufrufs Jesu deutlich. Den als fundamentalistisch und blind kritisierten Glauben christlicher Missionare an die exklusive Erlösertätigkeit Jesu lehnt Buddhādāsa ab, weil dies Jesu eigentliche (*dhamma*-sprachliche) Aussageabsicht verfehle.³⁹⁸ Nicht blinder Glaube führe zum Heilsziel, sondern allein religiöse Praxis, zu der Jesus in seinen Lehren aufrufe.³⁹⁹ Ähnlich wie Lily de Silva versteht Buddhādāsa den Glauben im Sinne von *saddhā* als Initiator und Motivator auf dem Heilspfad, nicht aber als alleinige Bedingung für Erlösung.⁴⁰⁰ Was bei Jesus mit Glauben gemeint sei, sei «a concentrated mind which results from activity with clear comprehension and earnest aspiration for something higher.»⁴⁰¹

(c) *Wunder*: Auch der hohe Stellenwert von Wundern in der Verkündigungstätigkeit Jesu führt Buddhādāsa anders als Lily de Silva nicht zu einer negativen Beurteilung. Wunder haben aus Buddhādāsas Sicht eine wichtige initiatorische Funktion, weil sie Menschen auf den Pfad des *dhamma* führen können.⁴⁰² Er legt allerdings großen Wert darauf, diese positive Funktion in Abgrenzung zu übernatürlichen Phänomenen auf eine entmythologisierte Version von Wundern zu beschränken: Ein Wunder sei weit mehr als ein unerklärliches Phänomen und schließe «anything so astoundingly wonderful as to capture the hearts of men» ein – also insbesondere die transformative Kraft des *dhamma*.⁴⁰³ Zur Erläuterung seiner Lesart zieht Buddhādāsa die Rolle des «Wunders der Lehre» (*amūsāsani-pāṭihāriya*) aus dem *Kevaddhasutta* heran.⁴⁰⁴ Hier fragt der Haushalter

³⁹⁶ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 12f.

³⁹⁷ BUDDHADĀSA 1967, 13.

³⁹⁸ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 34.

³⁹⁹ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 39, 41.

⁴⁰⁰ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 41.

⁴⁰¹ BUDDHADĀSA 1967, 40 (Kursivsetzung i. O. nicht übernommen).

⁴⁰² Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 100.

⁴⁰³ BUDDHADĀSA 1967, 100.

⁴⁰⁴ Vgl. *Dīgha Nikāya* 11, in WALSHE 1995, 175–180.

Kevaddha den Buddha, ob er einen seiner Mönche Wunder (*iddhis*) wirken lassen könnte, um das Vertrauen der Menschen auf den Buddha zu stärken. Der Buddha lehnt die Anfrage mit einer dreifachen Klassifizierung eines Wunders ab: Es gebe das Wunder psychischer Kräfte (*iddhi-pāṭihāriya*), das Wunder der Telepathie (*ādesanā-pāṭihāriya*) und das Wunder der Lehre (*anusāsani-pāṭihāriya*). Die ersten beiden Wundertypen könnten mit den Effekten von Zaubersprüchen unerleuchteter Wundertäter verwechselt werden. Allein das Wunder der Lehre, das Darlegen des Heilspfades, sei – in den Worten Rupert Gethins – dazu geeignet, Nachfolger zu gewinnen: «Miracles may impress the faithful, but for the wrong reasons: they are in awe of the wonderworker flying through the air, forgetting what is truly impressive, the saint who is awakened and has rooted out all greed, hatred and delusion.»⁴⁰⁵ Auf analoge Weise offenbart sich für Buddhādāsa in den Wundern Jesu aus *dhamma*-sprachlicher Perspektive die heilsentscheidende Kraft seiner Lehre, Menschen zu Gott/*dhamma* zu führen – so bedeute z. B. das «Heilen der Blinden» (Mt 11,5), dass der Erleuchtete die Dunkelheit der Verblendung (*avijjā*) bei anderen vertreiben könne.⁴⁰⁶

Durch eine *dhamma*-sprachliche Lesart erhält Buddhādāsa zufolge auch die Auferstehung nach drei Tagen als das «größte Wunder Jesu»⁴⁰⁷ seine korrekte Bedeutung: Die angegebene Zeitspanne symbolisiere lediglich die Zeit, bis die Lehre Jesu nach dem Tod ihres Stifters «wiederbelebt» worden sei – ähnlich wie im Fall des Buddhismus, der erst nach dem Tod des Buddha unter dem Förderer des Buddhismus Kaiser Aśoka große Strahlkraft aufgebaut hatte.⁴⁰⁸ Eine wörtliche (alltagssprachliche) Lesart der Auferstehung und von Wundern im Allgemeinen wird von Buddhādāsa dagegen heftig kritisiert:

⁴⁰⁵ GETHIN 2011, 224. Das bedeutet nicht, dass Wunder in der theravāda-buddhistischen Tradition nicht auch als Konversionswerkzeug angepriesen worden wären, vgl. GRANOFF 1996, 79f.

⁴⁰⁶ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 101.

⁴⁰⁷ So BUDDHADĀSA 1967, 102.

⁴⁰⁸ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 102f.

«[W]hat is considered miraculous, whether in Buddhism or in Christianity, presented in fairy-tales for children or child-like adults must be reinterpreted in the dharmic sense, otherwise it would only make us seven times more ignorant as if seven more devils have entered our spirit.»⁴⁰⁹

Diese Gefahr besteht bei der *dhamma*-sprachlich ausgelegten Lehre Jesu nicht. Weil Jesus aus Buddhādāsa's Sicht ebenso wie der Buddha den *dhamma* lehrt, kann er ihn neben Gautama als «Religionsstifter» bzw. Tradenten des Lehrgebäudes eines Buddha (*sāsana*) einordnen.⁴¹⁰ Wie bereits erwähnt, bezeichnet *dhamma* u. a. die zeitlose, unveränderliche «kosmische Wahrheit»⁴¹¹, die der sich im stetigen Entstehen und Vergehen befindlichen Wandelwelt des *samsāra* zugrunde liegt. Ein Buddha ist ein Wesen «[that] awakens to this and breaks through to it»⁴¹², d. h. jemand, dem es gelingt, durch die vergänglichen *samsārischen* Verstrickungen hindurch die ewige, befreiende Wahrheit zu erkennen, sie aus Mitgefühl den unerleuchteten Wesen zu lehren und eine sie tradierende monastische Gemeinschaft (*saṅgha*) zu gründen.⁴¹³ Die Funktion eines Buddha ist folglich nicht die des Erfinders des *dhamma* (der ewigen Wahrheit, die unabhängig vom Auftreten eines Buddha existiert), sondern die seines Entdeckers.⁴¹⁴ Die Gesamtheit des von einem Buddha gelehrteten «Heilssystems», der überzeitliche *dhamma* in zeitlich artikuliertem Wort und korrelierender Praxis, bezeichnet die Tradition Richard Gombrich zufolge als *sāsana*, «not just [...] a doctrine but [...] a phenomenon in history, a whole religion».⁴¹⁵ Mit seiner Einordnung Jesu als Lehrer von *sāsana* und damit als Entdecker des *dhamma* betrachtet Buddhādāsa Jesus im Gegensatz zu den bisher analysierten Interpreten als Buddha. Dies zeigt sich auch daran, dass er Jesus den traditionellen Buddha-Titel «Sieger» (*jīna*) zuschreibt.⁴¹⁶

⁴⁰⁹ BUDDHADĀSA 1967, 103 (Kursivsetzung i. O. nicht übernommen).

⁴¹⁰ Vgl. BUDDHADĀSA 1991a, 168.

⁴¹¹ SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 65.

⁴¹² *Samyutta Nikāya* 12.20, in BODHI 2000, 551.

⁴¹³ Vgl. GOMBRICH 2006, 1f.

⁴¹⁴ Vgl. *Samyutta Nikāya* 12.20, in BODHI 2000, 551; WILLIAMS 2000a, 6f.

⁴¹⁵ GOMBRICH 2006, 2.

⁴¹⁶ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 97f.; SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 180, Fn. 75. *Jīna* ist ein Buddha deshalb, weil er die unheilsamen mentalen Befleckungen besiegt und alle bösen Zustände bezwungen hat, vgl. *Majjhima Nikāya* 26.25, in

Mit dieser Einordnung Jesu überschreitet Buddhadaśa zugleich die Grenzen eines weiteren religionshermeneutischen Prinzips des traditionellen Theravāda-Buddhismus: Es kann in einem Weltsystem nur einen vollständig erleuchteten Buddha (*sammāsambuddha*) zur selben Zeit geben (im Folgenden das *Buddha-Kriterium*).⁴¹⁷ Die Schrift *Milindapañha* erörtert mehrere Argumente für diese Einschränkung: Ein Weltsystem könne nur die gewaltige Macht eines einzigen Erleuchteten tragen, außerdem würden die Anhängerschaften zweier gleichzeitig auftretender Buddhas in Streit geraten. Auch «wäre es falsch, von dem Buddha als dem Höchsten zu sprechen, [...] der ohne Seinesgleichen, ohne Ebenbürtigen»⁴¹⁸ ist (wie es die kanonischen Texte tun), wenn es ein zweites solches Wesen gäbe. Ferner sei es die Natur «alles andere[n] Große[n] in der Welt»⁴¹⁹ (wie das Meer, der Berg Sumeru, der Raum, usw.), einzigartig zu sein – so auch im Fall des Buddha.⁴²⁰ Diese Argumente sind allerdings nicht derart misszuverstehen, dass Gautama der einzige Buddha für alle Zeiten wäre: Vor ihm hat es Buddhas gegeben, und nach ihm wird in ferner Zukunft die Ankunft des Buddha Metteyya (Skt. Maitreya) erwartet, der sich derzeit noch als *bodhisatta* im Tusita-Himmel aufhält.⁴²¹ Die zeitliche Einschränkung «zur selben Zeit» hängt vielmehr mit der oben beschriebenen Funktion eines Buddha zusammen: So wie der *samsāra* der Vergänglichkeit unterliegt, wird auch die historisch manifeste Buddha-Lehre und die monastische Gemeinschaft nach einer Zeit vollständig in Vergessenheit geraten. Dies ist eine fatale Situation für die Wesen, da sie dann kaum noch einen Zugang zur Befreiung haben. Erst nach langer Zeit tritt wieder ein neuer Buddha auf den Plan, der den Heilspfad und die Heilsgemeinde wieder aufrichtet, indem er den *dhamma* wiederentdeckt und lehrt.⁴²² Aus theravāda-buddhistischer Sicht gibt es demnach zwar eine Vielzahl von Buddhas, diese treten aber in einem Weltsystem nur zeitlich *nacheinander* auf, weil es für eine Periode zwischen Vergessen und Wiederentdecken des

ÑĀNAMOLI/BODHI 2015, 264.

⁴¹⁷ Vgl. *Aṅguttara Nikāya* 1.15.277, in BODHI 2012, 114; PARRINDER 1997, 224; SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 75.

⁴¹⁸ *Milindapañha* 4.6, in NYANATILOKA/NYANAPONIKA 2017, 258.

⁴¹⁹ *Milindapañha* 4.6, in NYANATILOKA/NYANAPONIKA 2017, 258.

⁴²⁰ *Milindapañha* 4.6, in NYANATILOKA/NYANAPONIKA 2017, 256–259.

⁴²¹ Auf der Grundlage des *Buddhavaṃsa* geht die Theravāda-Tradition von 24 Buddhas vor Gautama aus, vgl. GOMBRICH 1980, 68.

⁴²² Vgl. BODHI 2020, 9.

dhamma nur einen Buddha geben kann, dessen *sāsana* den *dhamma* in der Welt abbildet, und eine einzige, diesem Buddha zugehörige monastische Gemeinschaft (*saṅgha*).⁴²³

Derartige doktrinaire Hindernisse ignoriert Buddhādāsa auf der Grundlage seiner Sprachhermeneutik. Siddhārtha Gautama ist in seinen Augen nur im Alltagssprachlichen Sinn der einzige Buddha für dieses Welt-system. *Dhamma*-sprachlich bezeichne «Buddha» nicht die historische Person Siddhārtha Gautama, sondern den *dhamma* selbst, der eine spezifische Person zum Buddha mache.⁴²⁴ Da der *dhamma* aber im leeren Geist (*chit wang*) von allen Menschen realisiert werden kann, kann es folglich im *dhamma*-sprachlichen Sinn auch mehrere Buddhas im selben Weltsystem geben.⁴²⁵ Diese doktrinaire Öffnung zeigt sich in Buddhādāsas u. a. von der Mahāyāna-Buddhologie beeinflussten Deutung der Inkarnation und der Gottessohnschaft Jesu: Jesus ist für Buddhādāsa zum einen eine Manifestation der allumfassenden letzten Wirklichkeit, dem *dhamma*. Diese Vorstellung wird im Mahāyāna-Buddhismus zur Lehre der drei Buddha-Körper (*trikāya*) weiterentwickelt. Zum anderen kann Jesus in Buddhādāsas Augen als irdische Verkörperung des «Ur-Buddha» (*ādibuddha*) gedeutet werden.⁴²⁶

Eine wichtige buddhologische Strömung des älteren Buddhismus hatte zwischen dem physischen Leib des Buddha, seinem Formkörper (*rūpakāya*), und seinem ideellen Vermächtnis, dem Körper der Lehre (*dhammakāya*), unterschieden.⁴²⁷ Mit der Zeit entstand die Idee, dass der zeitlose *dhamma*, auf den der Buddha in seinem *rūpakāya* verwiesen hatte, sein eigentliches Wesen war⁴²⁸ – schließlich zeichne es einen Buddha aus, so das *Agāṇṇasutta*, zum Körper des *dhamma* (*dhammakāya*) selbst geworden zu sein.⁴²⁹ In diesem Sinne wird auch die radikale Aussage des Buddha überliefert: «Why do you want to see this foul body? One who sees the Dhamma sees me; one who sees me sees the Dhamma.»⁴³⁰ An einer ande-

⁴²³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 76.

⁴²⁴ Vgl. BUDDHADĀSA 1991b, 128.

⁴²⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 82.

⁴²⁶ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 105.

⁴²⁷ Vgl. REYNOLDS 2005; NAGAO 1991, 104f.

⁴²⁸ Vgl. HARVEY 2019, 38.

⁴²⁹ Vgl. *Dīgha Nikāya* 27.9, in WALSHE 1995, 409.

⁴³⁰ *Samyutta Nikāya* 22.87, in BODHI 2000, 939; *Itivuttaka* 92, in IRELAND

ren Stelle wird derjenige, der die drei Geistesgifte Gier, Hass und Verblendung überwunden hat (und demnach erleuchtet ist), explizit als «visible Dhamma» und «visible nibbāna» bezeichnet.⁴³¹ Das Leben des Buddha ist nach Schmidt-Leukel sozusagen «nirvāṇisiert», sodass in seiner Person die letzte Wirklichkeit hindurchscheint⁴³², und zwar in einer Weise, die als «immediate, inviting one to come and see, applicable, to be personally experienced by the wise»⁴³³ beschrieben wird.

Die spätere mahāyāna-buddhistische *trikāya*-Lehre ist ein Versuch, dieses Verhältnis zwischen dem absoluten, allumfassenden *dhamma* (Skt. *dharma*) und den in der grobstofflichen und feinstofflichen Welt erscheinenden Buddhas systematisch zu fassen.⁴³⁴ Ähnlich wie im älteren Buddhismus bezeichnet der *dharmakāya* «das eigentliche Wesen des Buddha. Er ist immateriell und unvergänglich, und er repräsentiert sowohl die vom Buddha verkündete Wahrheit als auch die Wirklichkeit an sich.»⁴³⁵ Der *dharmakāya* manifestiert sich in den zwei übrigen Körpern: Der feinstoffliche «Genusskörper» (*sambhogakāya*) ist der Körper, den die Buddhas bei ihrer Erleuchtung manifestieren, der in einem «Reinen Land» residiert und dort fortgeschrittenen Bodhisattvas in der Meditation zugänglich ist. In der grobstofflichen Sphäre erscheint der Buddha als gewöhnlicher Sinneswahrnehmung zugänglicher «Erscheinungskörper» (*nirmāṇakāya*).

Eng mit der *trikāya*-Lehre verbunden ist das besonders im tantrischen Buddhismus populäre Konzept des «Ur-Buddha» (*ādibuddha*). Im tantrischen Buddhismus erhielt der *dharmakāya* stellenweise die Bedeutung eines kosmischen Körpers, der sich in verschiedenen *sambhogakāya*-Buddhas

1997, 217; BUDDHADĀSA 1967, 106. Eine sehr ähnliche Formulierung findet sich in Joh 14,9: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.»

⁴³¹ *Aṅguttara Nikāya* 3.53–55, in BODHI 2012, 250–253; vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 128. Wiederum ähnlich klingt Kol 1,15: Christus «ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes».

⁴³² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 128f.

⁴³³ *Aṅguttara Nikāya* 3.53, in BODHI 2012, 251.

⁴³⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 212. Ihre dreifache Form hat die *trikāya*-Lehre in der Yogācāra-Schule gefunden. Ihr *locus classicus* ist hier *Asaṅgas Mahāyānasamgraha* 10.1, in BRUNNHÖLZL 2018, 235. Für eine detaillierte Darstellung vgl. NAGAO 1991, 103–122; GRIFFITHS 1994; MAKRAINSKY 1997; XING 2005; WILLIAMS 2009, 172–182. Die *trikāya*-Lehre wird im Kontext der Mahāyāna-Interpreten näher beschrieben.

⁴³⁵ TAUSCHER 1998, 97.

manifestierte (nach einer verbreiteten Vorstellung in den fünf Buddhas Vairocana, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha und Amoghasiddhi).⁴³⁶ Neben seinen Manifestationen wurde der *dharmakāya*, die Buddha-Wirklichkeit selbst, schließlich ebenfalls als *ādibuddha* personifiziert.⁴³⁷ «Ursprünglich» (*ādi*) heißt dieser Buddha dem *Kālacakrantra* zufolge, weil er «with no origin and no decease, omniscient» und «beyond duality and [...] eternal» ist.⁴³⁸ Der Ur-Buddha hat also keinen Anfang (als ein Wesen, das zum Buddha wurde), symbolisiert die alles durchdringende, erleuchtete Natur der Wirklichkeit und wird in manchen Texten sogar als Ursprung und Schöpfer der Welt bezeichnet.⁴³⁹ Der *ādibuddha* hat somit für Buddhādāsa Ähnlichkeiten zu christlichen Gottesvorstellungen und ist darüber hinaus der Ursprung der «various historical Buddhas, such as the Gotama Buddha, Jesus etc., each having appeared at a different time according to circumstances.»⁴⁴⁰ Mehrere Schlussfolgerungen für Buddhādāsas Christologie können auf dieser Grundlage gezogen werden.

- *Gottessohnschaft und Inkarnation*: Jesus ist für Buddhādāsa nicht im Alltagssprachlichen Sinne Gottes «Sohn», weil er im ontologischen Sinne von einem personalen Vatergott abstammen würde. Vielmehr hat er selbst *chit wang* und die vierte Dimension des *dhamma*, *nibbāna*, realisiert und lehrt anderen den *dhamma* in seiner dritten Dimension als Weg, der zur Befreiung führt. Einerseits ist es also Jesu gnoseologische Qualität, die ihn für Gott/*dhamma*/*dharmakāya* transparent und damit zu seiner Inkarnation macht. Andererseits ist Inkarnation deswegen kein einzigartiges Phänomen: Jeder, der andere «to perfect understanding of the dhamma» führen kann, ist ein Gottessohn.⁴⁴¹ Daher ist in letzter Konsequenz nicht nur Jesus ein Buddha, sondern auch Gautama ein Gottessohn.⁴⁴²
- *Offenbarung*: Weil Jesus für den *dhamma* transparent ist, kann Buddhādāsa sogar die Rede von Jesus als Gott akzeptieren: «For that which lies in his mind, is the Dhamma or God. That thing therefore

⁴³⁶ Vgl. TAUSCHER 1998, 116f.

⁴³⁷ Vgl. HARVEY 2019, 50.

⁴³⁸ Übersetzt in SNELLGROVE 2004, 205.

⁴³⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2006, 158f.

⁴⁴⁰ BUDDHADĀSA 1967, 105.

⁴⁴¹ BUDDHADĀSA 1967, 106.

⁴⁴² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017c, 71.

is not just a son of God or anything else, but the God himself.»⁴⁴³ Damit erhält auch die in christlichen Auto-Interpretationen betonte Funktion Jesu als göttlicher *Offenbarer* aus Buddhādāsa buddhistischer Perspektive implizit einen hohen Stellenwert.⁴⁴⁴

- *Soteriologie*: Heilsentscheidend bleibt aus Buddhādāsa Sicht die *Lehre* eines Erleuchteten. Dementsprechend ist die physische Person Jesu für seine Erlösertätigkeit als Lehrer und Offenbarer des *dhamma* nur insofern relevant, als sie dessen Vehikel ist.⁴⁴⁵ Dies erklärt auch, weshalb für Buddhādāsa Jesu Tod und Kreuzigung als solche nicht erlösungskonstitutiv sind.⁴⁴⁶ Der Kreuzestod selbst sei den historischen Umständen geschuldet.⁴⁴⁷ Die Erlösung, die Jesus für die Menschen geleistet hat, kommt für Buddhādāsa nicht etwa von außen durch eine Sühneleistung für einen personalen Vatergott, sondern dadurch, dass Jesus den *dhamma* verkörpert und von Mitgefühl motiviert den Weg zur Überwindung von *dukkha* und Selbst (*attā*) zeigt.

Den letzten Punkt illustriert Buddhādāsa durch seine Interpretation des Kreuzes Jesu: Die Balken des Kreuzes symbolisieren ein durchgestrichenes englisches «I» (Ich), das Ende der Anhaftung an ein Selbst.⁴⁴⁸ Christus am Kreuz symbolisiert diese absolute Selbstlosigkeit und weist dadurch den Weg zu Gott. Der Betrachter begreift das Kreuz dann als Aufruf, den Erlösungsweg selbst zu gehen.

Buddhādāsa's Hetero-Interpretation unterscheidet sich insgesamt stark von denen bisheriger Theravāda-Interpreten. Ein Grund dafür ist auch der Einfluss seines historischen Kontextes auf seine eigenwillige Religionshermeneutik. Es steht außer Frage, dass Buddhādāsa seine Sprachhermeneutik nicht grundlos positiv auf Jesus und das Christentum angewendet hat. Denn während Buddhādāsa in Lehrreden aus den Jahren 1961/2, später publiziert als *Heartwood of the Bodhi Tree*⁴⁴⁹, noch die Überlegenheit des Buddhismus allen anderen Religionen gegenüber betont hatte (weil nur

⁴⁴³ BUDDHADĀSA 1967, 106.

⁴⁴⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 180f.

⁴⁴⁵ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 96.

⁴⁴⁶ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 115.

⁴⁴⁷ Vgl. BUDDHADĀSA 1967, 115.

⁴⁴⁸ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 410f.

⁴⁴⁹ Vgl. SANTIKARO 1994, XVIII.

dieser die *anattā*-Lehre vertrete⁴⁵⁰), hatte sich seine Einstellung in *Christianity and Buddhism* (1967) und in Aufsätzen wie *No Religion!* (1969) zum Pluralismus hin gewandelt.⁴⁵¹ Zwischen beiden Positionen liegt das 2. Vatikanische Konzil (1962–1965), das eine dialogische Öffnung der Kirche in Thailand zum Buddhismus ermöglichte. Diese Öffnung könnte ihrerseits zu Buddhadasas Öffnung für das Christentum beigetragen haben. Dies zeigt, dass ein positiv geprägter Kontakt mit Christen eine ebenfalls positive (in Buddhadasas Fall sogar pluralistische) Beurteilung des Christentums begünstigen kann, während eine kolonial geprägte Begegnung den religiös Anderen als übelwollenden Dämon erscheinen lässt.

3. Jesus als Mystiker: Ayya Khema (Deutschland)

Biografische Einführung

Ayya Khema (1923–1997, bürgerlich Ilse Kussel) war eine einflussreiche theravāda-buddhistische Nonne und gilt zuweilen als «Altmeisterin des deutschen Buddhismus»⁴⁵². Geboren wurde sie in Berlin als Kind jüdischer Eltern, die sie wegen ihrer Assimilation an das christliche Milieu der

⁴⁵⁰ Vgl. BUDDHADĀSA 1994, 42.

⁴⁵¹ Kristin Kiblinger bewertet Buddhadasas Ansatz als Inklusivismus. Er verwende eine «common core strategy» (KIBLINGER 2005, 64), nach der alle religiösen Differenzen via *Dhamma*-Sprache aufgelöst würden, die Deutung der daraus entstehenden Essenz dann aber von einem den anderen Religionen überlegenen buddhistischen Standpunkt erfolge. Hier darf ein *hermeneutischer* jedoch nicht mit einem *religionstheologischen* Inklusivismus verwechselt werden: Ein hermeneutischer Inklusivismus, d. h. die Beurteilung des religiös Anderen aus der Perspektive der eigenen Tradition, ist unvermeidlich. Wird jedoch die «Perspektivität ausgeblendet und der *hermeneutische* Inklusivismus zu einem *religionstheologischen* ausgedehnt [...] [,] verschiebt sich die Vereinnahmung des anderen von der Ebene des Erkennens und Verstehens zur Ebene des Seins.» BERNHARDT 2021, 60 (kursiv i. O.). Dies geschieht bei Buddhadasa nicht, da er von seinem hermeneutischen (buddhistischen) Vorverständnis Christentum und Buddhismus religionstheologisch als gleichwertig und gleichermaßen perspektivenrelativ beurteilt.

⁴⁵² So DEHN 1999, 40. Für ausführlichere biografische Informationen vgl. KHEMA 2007; ROIGER 1993; BOUCHER 1993, 108–114; Interview mit Ayya Khema in KANTOWSKY 1994, 71–93; SANGHAMITTA 1998; FRIEDMAN 2000, 313–319.

Weimarer Republik allerdings nicht jüdisch sozialisiert hatten.⁴⁵³ Im Jahr 1939 floh sie vor den Nationalsozialisten mit einem Kindertransport nach Glasgow, folgte ihren Eltern 1941 nach Shanghai und emigrierte 1949 in die USA. Nach einer langen spirituellen Suche, die sie u. a. auf eine «Gesundheitsfarm»⁴⁵⁴ und eine Weltreise (1961–1964) führte, konvertierte sie zum Buddhismus (ohne allerdings ihre jüdischen Wurzeln völlig zu kappen⁴⁵⁵). Hier hatte sie die Meditationspraxis gefunden, zu der sie vorher bereits vergeblich im Judentum Zugang gesucht hatte: So berichtet Nathan Katz von einem Brief an den jüdischen Mystik-Gelehrten Gershom Scholem (1897–1982), den sie in der Zeit in Amerika nach ihrer Emigration geschrieben hatte. Auf ihre Frage, wie die Kabbalah erfahrungsbezogen studiert werden könnte, antwortete Scholem mit einer Zurückweisung: Für eine Frau, zudem ohne Torah- und Talmud-Kenntnisse, sei der Weg der jüdischen Mystik versperrt.⁴⁵⁶

Als Buddhistin war die Möglichkeit eines vollständigen Zugangs zu asketischen Lebensformen für Frauen neben der Meditationspraxis eines von Ayya Khemas Kernthemen.⁴⁵⁷ Im Jahr 1979 wurde sie in Colombo zur *dasasilmātā* («Zehn-Sittenregel-Mutter») ordiniert. *Dasasilmātās* führen ein quasi-monastisches Leben und befolgen die zehn Sittenregeln (*dasasīla*), ohne allerdings vollständig als buddhistische Nonne (*bhikkunī*) ordiniert zu sein, weil der Nonnenorden in Sri Lanka im 11. Jh. erloschen war.⁴⁵⁸ Zusammen mit Karma Lekshe Tsomo und Chatsumarn Kabilsingh organisierte sie 1987 die erste internationale Konferenz buddhistischer Frauen im indischen Bodhgayā, auf der die internationale Vereinigung *Sakyadhita*

⁴⁵³ Vgl. KHEMA 2007, 153; KATZ 2008, 279.

⁴⁵⁴ KHEMA 2007, 57. Hier wurde «die Philosophie der Essener» sowie «natürliche Ernährung und Lebensweise» gelehrt, ebd.

⁴⁵⁵ So Ayya Khema im Gespräch mit Nathan Katz, vgl. KATZ 2008, 279.

⁴⁵⁶ Vgl. KATZ 2008, 279.

⁴⁵⁷ Vgl. SCHEDNECK 2007, 65.

⁴⁵⁸ Vgl. HARRIS, E. 1997, 98f. Die *dasasīla* ergänzen die fünf Sittenregeln (*pañcasīla*) um die folgenden Regeln: (6) keine feste Nahrung nach Mittag zu sich nehmen, (7) kein Tanz, Musik, Festivitäten usw., (8) kein Schmuck, Parfüm u. dgl., (9) keine hohen, luxuriösen Betten und (10) kein Annehmen von Gold oder Silber (heute Geld), vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 135. Die Frage nach der Wiederbelebung des Frauenordens ist im gegenwärtigen Buddhismus ein kontrovers diskutiertes Thema, vgl. für eine Übersicht BARNES 1996; HARVEY 2003, 383–400; TSOMO 2004; BARTHOLOMEUSZ 2008; MROZIK 2009.

(«Töchter des Buddha») gegründet wurde.⁴⁵⁹ Sie selbst gründete 1984 in Sri Lanka das Nonnenkloster *Parappuduwa Nun's Island*, dem sie bis 1989 vorstand.⁴⁶⁰ Im Jahr 1988 wurden in Los Angeles (*Los Angeles Buddhist Vihāra* und *Hsi Lai Temple*) mit der Hilfe von sri-lankischen Mönchen und koreanischen, vietnamesischen und taiwanesischen mahāyāna-buddhistischen Nonnen schließlich die ersten theravāda-buddhistischen *bhikkunīs* ordiniert, darunter auch Ayya Khema.⁴⁶¹ Da aus ordensrechtlicher Sicht eine Nonnenordination nur von einem gültigen Mönchs- und Nonnenorden gemeinsam vollzogen werden kann und letzterer in Korea, Vietnam und Taiwan noch intakt ist, halfen somit die Mahāyāna-Nonnen bei der Restituierung eines theravāda-buddhistischen *bhikkunī-saṅgha*.⁴⁶² Die Gültigkeit dieser quasi «gemischten» Ordination wird jedoch von konservativen Teilen des Theravāda-Mönchsordens bestritten, u. a. weil die Mahāyāna-Beteiligung die Integrität der Theravāda-Tradition gefährde.⁴⁶³

In der letzten Phase ihres Lebens kehrte Ayya Khema nach Deutschland zurück, wo sie 1989 im Allgäu das Buddha-Haus gründete.⁴⁶⁴ Ihr Interesse an Meditation und Mystik fiel dabei in eine begünstigende Phase der Buddhismusrezeption in Deutschland.⁴⁶⁵ Vor dem Ersten Weltkrieg war das Interesse am Buddhismus vorrangig intellektuell geprägt (zu dieser Phase siehe I.4). Nach dem Krieg wich dieser Zugang einem stärker erfahrungsorientierten Interesse an buddhistischer Praxis und auch an möglichen Parallelen mit christlicher Mystik.⁴⁶⁶ Dieser Fokus verstärkte sich

⁴⁵⁹ Vgl. HARRIS, E. 1997, 102.

⁴⁶⁰ Vgl. BOUCHER 1993, 91, 348.

⁴⁶¹ Vgl. BARTHOLOMEUSZ 2008, 181, 186f.

⁴⁶² Vgl. FREIBERGER/KLEINE 2015, 301.

⁴⁶³ Vgl. BARTHOLOMEUSZ 2008, 147, 181.

⁴⁶⁴ Vgl. BAUMANN 1993, 105.

⁴⁶⁵ Für eine Periodisierung der Buddhismus-Rezeption in Deutschland vgl. BAUMANN 1993, 43–111, 408f.; für weitere Übersichten zur Rezeptionsgeschichte vgl. NOTZ 1984, 31–110; DEHN 1999, 31–42; ZOTZ 2000; HAPATSCH 2007; USARSKI 2009. Zum Buddhismus in Deutschland vgl. außerdem BUTTLER 1962; HECKER 1996; HECKER 1997; HÖBSCH 2013.

⁴⁶⁶ Vgl. USARSKI 2001, 128. Das Mystik-Interesse vieler deutscher Buddhisten kündigte sich schon früh an: Bereits Karl Seidenstücker (s. u.) betonte eine Nähe christlich-mystischer und buddhistischer Traditionen (vgl. FREYDANK 1907, 17, 171ff.), und Georg Grimm (s. u.) sah in ersterer einen «Steg» für Chris-

nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Einfluss verschiedener Mahāyāna-Traditionen, insbesondere der Zen-Rezeption der 1960er⁴⁶⁷ und der Vajrayāna-Rezeption der 1970er Jahre, die eine Phase des «Meditations-Buddhismus»⁴⁶⁸ einleiteten.⁴⁶⁹ Gleichzeitig wuchsen auch in Theravāda-Kreisen Interesse und Nachfrage an buddhistischer Praxis in der Form von *satipaṭṭhāna*- und *vipassanā*- (und bei Ayya Khema und ihren Schülern auch *jhāna*-) Meditation.⁴⁷⁰

Ayya Khemas Engagement im interreligiösen Dialog spiegelte ihre Hauptinteressenfelder wider: Meditation, Mystik und die Rolle der Frau. Im Jahr 1995 veröffentlichte sie zwei buddhistische Interpretationen neutestamentlicher Texte⁴⁷¹ und sprach auf der *Eight Conference of the Eckhart Society* in Oxford⁴⁷². Allerdings hatte sie bereits 1987 als Panelistin zum Thema Frauen in Buddhismus und Christentum mit Rosemary Radford Ruether, Rita Gross (siehe III.4) und Ursula King an der *Third International Buddhist-Christian Conference* in Berkeley teilgenommen.⁴⁷³ Warum aber wählte Ayya Khema als jüdische Konvertitin das Christentum und nicht das Judentum als Dialogpartner? Als solche ist Ayya Khema aus globaler Sicht zunächst keine Seltenheit, wie das Phänomen der sogenannten «JuBus» zeigt: Anders als jene Jüdinnen und Juden, die sich (wie z. B. Nyanaponika, Bhikkhu Bodhi oder Lama John Makransky) ausschließlich als Buddhistinnen und Buddhisten sahen bzw. sehen, verstand sich Ayya Khema im Sinne einer buddhistischen und jüdischen Doppel-Identität.⁴⁷⁴

ten, «der zur Lehre des Buddha hinüberführt.» GRIMM 1928, 210. Diese Einschätzung gilt jedoch nicht einheitlich für alle frühen deutschen Buddhisten, da einige die Einordnung des Buddhismus als «Mystik» auch ablehnten, vgl. NOTZ 1984, 221; HECKER 1988, 290–296.

⁴⁶⁷ Zur Zen-Rezeption in Deutschland vgl. OFFERMANN 2002. Vermittelt wurde dieser u. a. durch Zen-Missionare wie D. T. Suzuki (siehe II.1.3) und Taisen Deshimaru (1914–1982) oder das «christliche Zen» katholischer Rezipienten wie Heinrich Dumoulin SJ (1905–1995) und Hugo Makibi Enomiya-Lassalle SJ (1898–1990).

⁴⁶⁸ BAUMANN 1993, 79.

⁴⁶⁹ Vgl. BAUMANN 1993, 79–90.

⁴⁷⁰ Vgl. BAUMANN 1993, 86.

⁴⁷¹ Vgl. KHEMA 2014, 2015a.

⁴⁷² Vgl. KHEMA 1996.

⁴⁷³ Vgl. O'HANLON 1988.

⁴⁷⁴ Vgl. KATZ 2008, 277–282; zum Phänomen vgl. KASIMOW/KEENAN/

Die Motivation, weshalb Ayya Khema als JuBu etwa in ihren Büchern den Buddhismus mit christlichen Texten verglich, dürfte wohl missionarischer Natur gewesen sein, da sie nach ihrer Rückkehr nach Deutschland versuchte, die buddhistische Meditationspraxis für die christlich geprägte Gesellschaft aufzuarbeiten und für sie zu werben.⁴⁷⁵

Interpretation Jesu

Nicht nur in Ayya Khemas Biografie, sondern auch in ihrer Deutung des Christentums ist die Meditation der Fluchtpunkt ihrer Überlegungen.⁴⁷⁶ Meditationspraxis führt in ihren Augen zur kulturunabhängigen Essenz der Religion⁴⁷⁷, die von den «Mystikern» oder großen spirituellen Meistern aller Religionen gelehrt werde⁴⁷⁸; Erwachen (*bodhi*) und Befreiung (*vimutti*), d. h. «[d]ie Freiheit, die Erlösung, das Ende der Knechtung des Geistes»⁴⁷⁹. Bei der Ermittlung dieser Essenz in den Religionen zeigt sich der Einfluss Buddhadasas, da Ayya Khema seine Sprachhermeneutik verwendet.⁴⁸⁰ Im Unterschied zu Buddhadasa nimmt sie jedoch eine inklusivistische Abstufung der Religionen vor: Allein der Buddha habe «besonders pragmatisch[e] und deutlich[e]» Anweisungen gegeben⁴⁸¹, wie die «Verwirklichung des inneren Wachstums» durch Meditation erreicht werden könne⁴⁸². Während die Erfahrungsberichte der Mystiker anderer Re-

KEENAN 2003; BOORSTEIN 1997. Der erste formale buddhistisch-jüdische Dialog fand 1990 auf Einladung des Dalai Lama mit einer Delegation von acht Rabbinern in Dharamsala statt, vgl. KATZ 2008, 282; zu diesem Dialog vgl. KAMENETZ 1994.

⁴⁷⁵ Vgl. KHEMA 2007, 206.

⁴⁷⁶ Zu Ayya Khemas Deutung des Christentums vgl. SCHMIED 2001, 131f.; GRÜNSCHLOSS 2005, 139–145; GRÜNSCHLOSS 2008, 253ff.; SCHNEIDER 2019, 265f.

⁴⁷⁷ Vgl. KHEMA 2015b, 85; 2012, 31, 72.

⁴⁷⁸ Vgl. KHEMA 2012, 72; 1997, 133.

⁴⁷⁹ KHEMA 2015b, 69.

⁴⁸⁰ «Darüber hat ein berühmter thailändischer Mönch [= Buddhadasa] ein Buch mit dem Titel ›Zwei Arten der Sprache‹ geschrieben, in dem er sich mit der Begrenztheit unserer Sprache befasst und aufzeigt, wie die gleichen Worte durch Umdenken einen spirituellen Inhalt gewinnen.» KHEMA 2015a, 47.

⁴⁸¹ KHEMA 2006, 11.

⁴⁸² KHEMA 2015a, 56. Auch für die vom Christentum zum Buddhismus

ligionen durch kulturelle oder persönliche Prägungen oftmals unzugänglich und schwer verständlich seien (man denke an die Scholem-Korrespondenz), liege beim Buddha eine egalitäre «science of the mind»⁴⁸³, d. h. eine erklärbare und wiederholbare Methodik vor, die sich jeder Mensch kulturunabhängig aneignen könne.⁴⁸⁴ Insofern fasst Ayya Khema alle Religionen unter einer meditativ erreichbaren Essenz zusammen, zu der der Buddhismus aber den besten Zugang liefert.⁴⁸⁵

konvertierte Schottin Ajahn Candasiri (geb. 1947) war die im Theravāda-Buddhismus konkret beschriebene Meditationspraxis für ihre Konversion ausschlaggebend, vgl. CANDASIRI 2005, 30. Jesus betone zwar die Reinheit des Herzens, erkläre aber nicht, wie die Befleckungen (*kilesa*) entfernt werden könnten, vgl. a. a. O., 28. Genau wie Ayya Khema lehnt sie die Idee einer Fremderlösung ab, vgl. a. a. O., 29f. – der Meditierende müsse sich selbst auf den Weg zur Befreiung machen. Dementsprechend sieht sie Jesus und den Buddha als «extraordinary friends and teachers. They can show us the Way, but we can't rely on them to make us happy, or to take away our suffering. That is up to us.» A. a. O., 30.

⁴⁸³ KHEMA 1997, 50.

⁴⁸⁴ Vgl. KHEMA 1997, 49f.; 2002, 161.

⁴⁸⁵ Neben Ayya Khema hatte auch der deutsche Jurist und Theravāda-Buddhist Hellmuth Hecker (1923–2017) das Bild Jesu als Mystiker aufgegriffen. Heckers Mystik-Verständnis entspricht weitestgehend dem Ayya Khemas, auch die Überordnung des Buddhismus findet sich bei ihm, vgl. HECKER 2014, 202; HECKER 1988, 9f. Entscheidend für Heckers Einordnung Jesu in die transreligiöse Gruppe von «Mystikern» sind die Transzendenzerfahrungen, die Jesus nach seiner Jordantaufe in seinem vierzigstägigen Wüstenretreat (Mk 1,12–13) gemacht habe, vgl. HECKER 2014, 53ff., 67. Dieses Erlebnis wird «zum hermeneutischen Prinzip» (NOTZ 1984, 222) anderer Aspekte Jesu: Die Rede Jesu von seiner himmlischen Herkunft (Joh 6,38) deutet Hecker als in der Wüste gewonnene Erinnerung an eine himmlische Vorexistenz, wobei er an die Schöpfungspolemik des *Brahmajālasutta* anschließt und den Vatergott Jesu als von ihm erinnerten *deva*, die «Gottessohnschaft» (abweichend vom *Sutta*) als Herabstieg des *avatāra* dieses Gottes deutet, vgl. HECKER 2014, 61, 65f. Wunder und Auferstehung seien als durch spirituelle Praxis erlangte «Macht des Geistes über die Materie» zu erklären, a. a. O., 102. Jesu Heilsfunktion sei die eines mystischen Paradigmas (vgl. a. a. O., 204); mit seiner Lehre (in der Hecker auch Aspekte der Karma-Lehre wiederfindet, vgl. a. a. O., 129–145) rufe er zur Nachfolge und geistigen Transformation auf (vgl. a. a. O., 108). Durch seine mystische Praxis habe Jesus außerdem die Fähigkeit der Präkognition erlangt. Dadurch habe er von seinem bevorstehenden Tod und zukünftigen, für die jüdische Gesellschaft traumatischen

Auch die Lehre Jesu wird von Ayya Khema im Sinne von Buddhādāsas Sprachhermeneutik ausgelegt: Dabei «versuch[t]» sie, sich Jesu «Worten auf einer Ebene zu nähern, die uns spirituellen Zugang zu der Frage verschafft, wie wir innerlich erfüllt sein können [...]».⁴⁸⁶ Aus dieser Perspektive kann sie auch Jesus als «großen Religionsstifter und Meister»⁴⁸⁷ wertschätzen, dessen Lehre – insbesondere in der Bergpredigt – wie die des Buddha «auf die innere Läuterung ausgerichtet»⁴⁸⁸ sei. Beispielsweise könne die Seligpreisung der Armen im Geiste (Mt 5,3) «an die Meditationslehre des Buddha anknüpfen», mithilfe gegenstandsloser Meditation «höhere Bewusstseins Ebenen [zu] erreichen» (gedeutet als das Himmelreich aus Mt 5,3).⁴⁸⁹ Ayya Khema impliziert damit ein Bild von Jesus, der als «Mystiker» durch Meditation selbst spirituell-transformative Erfahrungen gemacht hatte und daher andere zur Essenz der Religionen führen konnte. Ihre «spiritualisiert[e]»⁴⁹⁰ Lesart Jesu steht jedoch in einer Spannung zu den Evangelien, denn hier werden weder ein meditierender Jesus noch eine explizite Kontemplationspraxis erwähnt – Jesus war Gustav Mensching (1901–1978) zufolge «zweifellos nicht ein Meister der Meditation, sondern des Gebetes.»⁴⁹¹ Da Ayya Khema dieses Problem als solches nicht adressiert, stellt sich die Frage, was sie zu ihrem Jesusbild veranlasst haben könnte.

Ein Grund für ihre Darstellung könnte die Rolle der Meditation im Zusammenhang des Edlen Achtfachen Pfades sein. Meditation (*samādhi*) ist als dritte Schulung ein unverzichtbarer Teil des Pfades. Wenn Jesus nach Ayya Khema ein Lehrer war, der die Menschen zur Erleuchtung

Ereignissen wie der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. erfahren, vgl. a. a. O., 155ff. Im Rahmen seines jüdischen Weltbildes deutete er die Ereignisse jedoch als Zeichen des nahenden Weltgerichts, weshalb er nach Jerusalem zu seiner Hinrichtung zog, um die Menschen mit seinem schockierenden Tod zur Umkehr zu bewegen und gleichzeitig das Kommen des Gottesreiches zu beschleunigen, vgl. a. a. O., 155–158. Jesu apokalyptische Naherwartung sei jedoch ausgeblieben – Grund für den Irrtum sei eine präkognitive Verwechslung der «Zeitdimension astraler Ebenen» mit der der irdischen, a. a. O., 159.

⁴⁸⁶ KHEMA 2015a, 54.

⁴⁸⁷ KHEMA 2012, 31.

⁴⁸⁸ KHEMA 2012, 41.

⁴⁸⁹ KHEMA 2015a, 40f.; vgl. GRÜNSCHLOSS 2005, 141f.

⁴⁹⁰ GRÜNSCHLOSS 2005, 145.

⁴⁹¹ MENSCHING 1978, 174.

geführt hat, musste er aus theravāda-buddhistischen Augen gemäß dem *Pfad-Kriterium* auch den Achtfachen Pfad inklusive Meditation gemeistert haben. Der enge Zusammenhang zwischen Meditationspraxis und Erleuchtungserfahrung wird anhand der Buddha-Legende deutlich. In den sechs Jahren seiner spirituellen Suche hatte Gotama die Erleuchtung zunächst bei zwei asketischen Meistern gesucht (Ālāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta). Hier lernte er zwei Meditationsformen, die ihn zwar zu subtilen Bewusstseinszuständen, aber nicht zur Erleuchtung führten.⁴⁹² Nachdem er diese Lehrer verlassen hatte, übte er harte Askese, die ihn allerdings bloß an den Rand des Todes und nicht zu seinem erstrebten Ziel führte.⁴⁹³ Völlig ausgehungert und am Rande seiner Kräfte erinnerte er sich an einen freudigen, ruhigen Geisteszustand, den er einst in seiner Jugend erfahren hatte.⁴⁹⁴ Darauf setzte sich Gotama unter den Bodhi-Baum und folgte dieser Spur aus seiner Kindheit. Dabei handelte es sich um die erste Stufe aus einer Reihe von vier formhaften meditativen Versenkungsstufen (*jhāna*), die sukzessive immer subtilere Zustände höchster Geistesruhe und Konzentration beinhalten.⁴⁹⁵ Derart gesammelt

⁴⁹² Vgl. KLIMKEIT 1990, 81.

⁴⁹³ Für eine detaillierte Schilderung der Askesepraktiken vgl. *Majjhima Nikāya* 12.44–56, in NĀṆAMOLI/BODHI 2015, 173–176.

⁴⁹⁴ Vgl. *Majjhima Nikāya* 36.30f., in NĀṆAMOLI/BODHI 2015, 340.

⁴⁹⁵ Vgl. HARVEY 2018, 330. In einigen Texten folgen auf diese vier formhaften *jhānas* (*rūpajhāna*) noch vier «formlose» Versenkungsstufen (*arūpajhāna*): «In the first, the meditator expands the previous object, then focuses on the infinite space it then «occupies». Next, he focuses on the «infinite consciousness» which had been aware of this space. Transcending this, he then focuses on the apparent nothingness that remains. Finally, even the extremely attenuated perception which had been focused on nothingness becomes the object of attention.» HARVEY 2018, 330f. Darauf folgt das komplette Aufhören von Wahrnehmung und Gefühl (*abhisaññānirodha*), was einige Texte mit dem *nibbāna* gleichsetzen. Andere Texte weisen diese Behauptung zurück, weil mit den ersten vier *jhānas* die Erkenntnis der Vier Edlen Wahrheiten verknüpft ist, mit den formlosen *jhānas* dagegen das Aufhören von kognitiver Aktivität überhaupt (und damit auch der Unmöglichkeit einer erlösenden «Erkenntnis»). Oftmals findet sich jedoch an anderen Stellen eine Harmonisierung beider *jhāna*-Formen. Zur Diskussion und den entsprechenden Textstellen vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 120–125, außerdem BUCKNELL 1993; POLAK 2011; SHAW, S. 2019.

«richtet[e] der Meditierende» im vierten *jhāna* «seinen Geist auf die erlösende Erkenntnis»⁴⁹⁶, die ihn schlussendlich zur Überwindung von Verblendung (*avijjā*) und Durst (*taṇhā*) führte. Die meditative Vorbereitung bis hin zum jhānischen Zustand höchster Konzentration war also nötig, um zur «erlösungskonstitutiv[en]»⁴⁹⁷ Erleuchtungsweisheit (*paññā*) durchbrechen zu können.

Ayya Khema erkannte bei Jesus auch die im Rahmen der Meditation erlangte Weisheit.⁴⁹⁸ Die Tradition nennt drei Erkenntnisse (*tevijjā*), die der Buddha in drei Nachtwachen unter dem Bodhi-Baum erlangt hatte und die sein Erleuchtungswissen konstituieren: (1) In der ersten Nachtwache erinnerte er sich an seine vergangenen Existenzen. (2) In der zweiten Nachtwache erlangte er das «himmlische Auge» (*dibbacakkhu*), mit dem er Entstehen und Vergehen der Wesen gemäß ihren Taten erkennen konnte. (3) In der dritten Nachtwache realisierte er schließlich die Vier Edlen Wahrheiten.⁴⁹⁹ Somit gehört auch das Wissen um Karma und Wiedergeburt zum Erleuchtungswissen eines Buddha.⁵⁰⁰ Ayya Khema findet in der Bergpredigt inhaltliche Äquivalente zu den *tevijjā*: Beispielsweise finde sich «das Gesetz von Ursache und Wirkung (Karma)» in der Bergpredigt «an vielen Stellen»⁵⁰¹, beispielsweise ausgedrückt in der Seligpreisung der Barmherzigen, die ebenfalls Barmherzigkeit erlangen werden (Mt 5,7).⁵⁰² Auch das «Erleuchtungsprinzip» der Vier Edlen Wahrheiten erkennt sie in der Bergpredigt⁵⁰³: die Erkenntnis von *dukkha*⁵⁰⁴ und das Überwinden seiner Ursache durch Nicht-Anhaften, wozu Jesus beispielsweise in seiner

⁴⁹⁶ SCHMITHAUSEN 1978, 101.

⁴⁹⁷ SCHMITHAUSEN 1978, 103.

⁴⁹⁸ Stärker noch als Jesus interpretiert Ayya Khema christliche Mystiker wie Meister Eckhart (ca. 1260–1328) oder Teresa von Ávila (1515–1582) als praktische Wegweiser zur Essenz der Religionen. In den Beschreibungen der religiösen Erfahrungen dieser Mystiker erkennt sie die *jhānas* aus dem Pāli-Kanon wieder (vgl. KHEMA 1997, 91), die in den christlichen Berichten lediglich in anderer terminologischer Beschreibung vorlägen, vgl. KHEMA 1997, 49f.; QULI 2008, 228.

⁴⁹⁹ Vgl. *Majjhima Nikāya* 36.38–44, in NĀṆAMOLI/BODHI 2015, 341f.

⁵⁰⁰ Vgl. HALBFASS 2000, 93.

⁵⁰¹ KHEMA 2015a, 102; vgl. a. a. O., 47.

⁵⁰² Vgl. KHEMA 2015a, 57,

⁵⁰³ So KHEMA 2015a, 45.

⁵⁰⁴ Vgl. KHEMA 2015a, 45f., 55.

Lehre vom Almosengeben (Mt 6,1–4) als Ausdruck der «Gebefreudigkeit» (*dāna*) anleiten würde⁵⁰⁵.

Wenn Jesus die Essenz der Religionen, die Befreiung, lehrt, muss er sie auch selbst realisiert haben. Worin genau diese Essenz im Einzelnen besteht, wird in Ayya Khemas Interpretation der Gottessohnschaft Jesu deutlich. Die Einzigkeit der Gottessohnschaft in der historischen Person Jesu lehnt sie ab⁵⁰⁶, da dieser Gedanke in ihren Augen zu einem unlösbaren Dualismus führt: Zunächst wird dabei ein personaler Gott vorausgesetzt, den sie wie Buddhadasa nicht akzeptiert.⁵⁰⁷ Zwischen diesem Gott und seiner Schöpfung bestünde ein unüberwindlicher Graben, der auch mit dem Postulat eines einzigen Erlösers nicht aufgelöst würde⁵⁰⁸: Gott wäre dann nur in diesem immanent, nicht aber im Rest der Schöpfung, die so unerlöst bliebe. Stattdessen knüpft Ayya Khema an die apophatische Tradition christlicher Mystik an, sodass Gott in ihren Augen die nonduale, impersonale «wahre Natur»⁵⁰⁹ ist, die der Wirklichkeit und allen scheinbar individuierten Einzelpersonen zugrunde liegt. Letztere sind «Manifestationen» der wahren Natur, allerdings ohne ein unabhängiges, autonomes Selbst (*attā*).⁵¹⁰ Im unerleuchteten Zustand haften diese Manifestationen jedoch aus Unwissenheit (*avijjā*) an einem illusionären Selbst an, woraus *dukkha* entsteht. Würde Jesus nun als einziger Gottessohn verehrt, würde sich darin aus Ayya Khemas Sicht nur eine weitere Form der unheilsamen Selbst-Illusion manifestieren, bei der dann gewissermaßen ein von Gott durchdrungenes «Super-Selbst» die weltlichen, kleinen und passiven Selbst erlösen würde. Diese Vorstellung perpetuiert *avijjā* und trägt damit zum Weiterbestand von *dukkha* bei – womit das Konzept einer einzigen Gottessohnschaft bereits in seiner Anlage schädlich wäre, und «[d]as ist hier bestimmt nicht gemeint.»⁵¹¹ Um die Essenz der Religion im Christentum aufzudecken, bedarf es für Ayya Khema also einer Neuinterpretation der Gottessohnschaft:

⁵⁰⁵ KHEMA 2015a, 50, 55.

⁵⁰⁶ Vgl. KHEMA 2015a, 75.

⁵⁰⁷ Vgl. KHEMA 2015a, 75.

⁵⁰⁸ Vgl. KHEMA 2015a, 75.

⁵⁰⁹ KHEMA 2015a, 75.

⁵¹⁰ KHEMA 2015a, 76; vgl. KHEMA 1997, 89; KHEMA 1992, 119.

⁵¹¹ KHEMA 2015a, 75.

«Gott ist im Prinzip unsere wahre Natur, und jeder von uns ist Sohn oder Tochter Gottes. Wir sind uns darüber nur nicht im Klaren, weil wir das Göttliche in uns noch nicht erkannt haben. Meister Eckhart nennt es den «göttlichen Funken», der Buddha nennt es den «Samen der Erleuchtung.»⁵¹²

Die göttliche Natur ist nach Ayya Khema dem diskursiven Denken zwar nicht zugänglich, kann aber jederzeit in der Meditation als «allumfassendes, transzendentes Bewusstsein ohne jede persönliche Natur»⁵¹³ erfahren werden. Dieses Erlebnis ist rein und leuchtend⁵¹⁴ und kann als «natürliches Fließen des Bewusstseins erlebt»⁵¹⁵ werden. Dazu muss der Geist geläutert, d. h. alle Befleckungen, die das reine Strahlen hindern, entfernt werden.⁵¹⁶ Erfährt man dies in den meditativen Versenkungen (*jhāna*), erhält man einen «Vorgeschmack» auf das *nibbāna* oder die Gottessohnschaft.⁵¹⁷

Die Schilderungen Ayya Khemas erinnern an das Konzept des von akzidentellen Befleckungen verunreinigten, aber wesenhaft reinen und daher von diesen nicht abhängigen «strahlenden Geistes» (*pabhassara citta*) im *Aṅguttara Nikāya*: «Luminous, bhikkhus, is this mind, but it is defiled by adventitious defilements. Luminous, bhikkhus, is this mind, and it is freed from adventitious defilements.»⁵¹⁸ In den Kommentartexten der Theravāda-Schule wird *pabhassara citta* außerdem mit dem «latenten Lebenskontinuum»⁵¹⁹ (*bhavaṅga*) gleichgesetzt.⁵²⁰ Die *Abhidhamma*-Epis-

⁵¹² KHEMA 2015a, 75f. Das «Göttliche in uns» bzw. der «göttliche Funke» ist außerdem ein zentrales Motiv der jüdischen (insb. lurianischen) Kabbalah, vgl. DAN 2006, 53–59, 71–83. Da Ayya Khema auch Interesse an der Kabbalah gezeigt hatte (vgl. KATZ 2008, 279; zu ihrer Scholem-Korrespondenz s. o.), könnte es möglich sein, dass ihr Rekurs auf das Motiv nicht nur von Eckhart oder der *tathāgatagarbha*-Tradition (s. u.), sondern auch von kabbalistischem Gedanken-gut beeinflusst war.

⁵¹³ KHEMA 2015a, 77; vgl. KHEMA 1992, 77f.

⁵¹⁴ Vgl. KHEMA 2015a, 77, 93.

⁵¹⁵ KHEMA 2015a, 86.

⁵¹⁶ Vgl. KHEMA 2015a, 86, 88, 90.

⁵¹⁷ KHEMA 2015a, 77; vgl. KHEMA 1997, 71f.

⁵¹⁸ *Aṅguttara Nikāya* 1.51f., in BODHI 2012, 97.

⁵¹⁹ So HARVEY 2004, 178.

⁵²⁰ Vgl. BODHI 2012, 1597, Fn. 46; zum Konzept und seinen weiteren doktrinen Entwicklungstufen vgl. HARVEY 2004, 166–179. Diese Identifikation

temologie nahm im Wachbewusstsein ein Abwechseln von Wahrnehmungsvorgängen (*viññāna*) an, die den jeweiligen Sinnen zugeordnet sind. Diese Wechsel geschehen so schnell, dass sie wie ein kontinuierlicher Bewusstseinsstrom erscheinen. Bei der Wahrnehmung einer Tasse Kaffee entstünde so beispielsweise kurz Sehsinn-*viññāna*, abgelöst vom ebenso rapiden Aufkommen des Geruchssinn-*viññānas*.⁵²¹ Zwischen den *viññānas* entsteht so allerdings eine Lücke, die eine epistemologische Grundvoraussetzung, die Kontinuität des Bewusstseins, gefährdet.⁵²² Zur Lösung dieses Problems führten die späteren Theravādins das Konzept von *bhavaṅga* ein, das als Ruhezustand des Geistes allen Wahrnehmungsvorgängen zugrunde liegt und so die entstandene Lücke schließt.⁵²³ Neben den *viññānas* wird *bhavaṅga* auch von Bewusstseinsregungen (*javana*) unterbrochen, bei denen der Geist auf die wahrgenommenen Objekte reagiert.⁵²⁴ Diese Reaktion erzeugt karmische Resultate, die in ihrer negativen Form den Geist beflecken.⁵²⁵ Dessen eigentlicher, reiner Zustand kann in der Meditation erfahren werden, wenn der Geist zeitweise von Befleckungen (*kilesa*) befreit wurde.⁵²⁶ Ein dauerhaft purifizierter Zustand des Geistes ist jedoch dem erleuchteten *arahant* vorbehalten.⁵²⁷

Im Mahāyāna-Buddhismus wurde der Gedanke des reinen, leuchtenden Geistes massiv ausgebaut.⁵²⁸ Hier ist nun von einer allen Wesen inhärenten Buddha-Natur (Chin. *foxing*) bzw. dem «Embryo» oder «Keim» des *tathāgata* (Skt. *tathāgatagarbha*) die Rede: dem Potenzial, selbst ein vollständig erleuchteter Buddha zu werden.⁵²⁹ Das *tathāgatagarbha*-Konzept ist nicht homogen und lässt sich nach Perry Schmidt-Leukel in drei Typen

findet sich auch bei Buddhagosa, der von *pakati-parisuddham bhavaṅga-citta* spricht («naturally pure [...] *bhavaṅga-citta*», a. a. O., 167).

⁵²¹ Zum *citta/viññāna*-Prozess im *Abhidhamma* vgl. HARVEY 2004, 145f.

⁵²² Vgl. CONZE 2007, 185.

⁵²³ Vgl. HARVEY 2004, 145, 161f.

⁵²⁴ Vgl. HARVEY 2004, 146.

⁵²⁵ Vgl. BODHI 2012, 1597, Fn. 46; HARVEY 2004, 171.

⁵²⁶ Vgl. HARVEY 2004, 169, 173; HARVEY 2001, 82.

⁵²⁷ Vgl. HARVEY 2004, 174.

⁵²⁸ Vgl. HARVEY 2004, 174ff.; CONZE 2007, 186f.

⁵²⁹ Für eine Chronologie der indischen Buddha-Natur-Texte vgl. JONES, C. V. 2021a; zur *tathāgatagarbha*-Lehre vgl. außerdem GRIFFITHS/KEENAN 1990; BROWN 1991; KING, S. 1991; HOOKHAM 1992; ZIMMERMANN 2002; RADICH 2015.

einteilen: (1) In ihrer ersten Variante bezeichnet die Buddha-Natur als *latentes Erleuchtungspotenzial* die Möglichkeit aller Wesen, die Befleckungen zu überwinden und Erleuchtung zu erlangen. (2) Die zweite Form postuliert eine metaphysische *Existenzidentität* von *dharmakāya* und *tathāgatagarbha* in den Wesen. (3) Ein drittes, besonders in Ostasien einflussreiches Verständnis der Buddha-Natur weitet die Immanenz des *dharmakāya* beträchtlich aus und konzipiert ihn als die *wahre Natur der gesamten Wirklichkeit*.⁵³⁰

Ein zentraler *tathāgatagarbha*-Text, der die zweite Form repräsentiert, ist das *Ratnagotravibhāga-Mahāyāna-Uttaratantra*.⁵³¹ Der *dharmakāya* durchdringt hier als unbedingte, unendliche wahre Natur⁵³² – im Text sogar als das «supreme self» bezeichnet⁵³³ – alle Wesen⁵³⁴. Damit ist das Erleuchtungswissen des Buddha immer schon keimhaft im Geist aller Wesen vorhanden – allerdings können die Unerleuchteten ihren eigentlichen, latenten Erleuchtungszustand nicht erkennen, da ihr Geist noch von Befleckungen verdeckt ist.⁵³⁵ Insofern unterscheiden sich die drei im Text präsentierten soteriologischen Kategorien (1) gewöhnliche Menschen, (2) Bodhisattvas und (3) Buddhas nicht wesenhaft bzw. *ontologisch*, sondern nur graduell bzw. *epistemologisch/gnoseologisch* voneinander: Sie alle sind Manifestationen des einen, absoluten *dharmakāya*, unterscheiden sich aber hinsichtlich des Grades ihrer Unwissenheit (Skt. *avidyā*), die sie an der Einsicht in ihr ursprünglich erleuchtetes Wesen hindert.⁵³⁶

Die Darstellung des *dharmakāya* im *Ratnagotravibhāga* hat große Ähnlichkeit mit Ayya Khemas Deutung Gottes als nonduale wahre Natur und der Wesen als Manifestationen dieser Natur. Ähnlich wie bei Buddhādāsa lässt sich bei Ayya Khema in diesem Punkt mahāyāna-buddhistischer

⁵³⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 217f.

⁵³¹ Für Übersetzungen mit ausführlicher Einleitung vgl. BRUNNHÖLZL 2014; TAKASAKI 2014.

⁵³² Vgl. *Ratnagotravibhāga* 1.6, in BRUNNHÖLZL 2014, 337.

⁵³³ *Ratnagotravibhāga* 1.37, in BRUNNHÖLZL 2014, 366. Für eine Analyse der Rolle der *ātman*-Terminologie in der Formulierung der *tathāgatagarbha*-Lehre vgl. JONES, C. V. 2021a.

⁵³⁴ Vgl. *Ratnagotravibhāga* 1.28, in BRUNNHÖLZL 2014, 356f.

⁵³⁵ Vgl. *Ratnagotravibhāga* 1.26, in BRUNNHÖLZL 2014, 353.

⁵³⁶ Vgl. *Ratnagotravibhāga* 1.45ff., in BRUNNHÖLZL 2014, 371f. Markant ist die Nähe zum *ātman-brahman*-Denken des Advaita-Vedānta, vgl. TAKASAKI 2000, 74, 77.

Einfluss vermuten, da sie neben dem theravāda-buddhistischen Konzept von *pabhassara citta* möglicherweise auch dessen Weiterentwicklung durch die *tathāgatagarbha*-Lehre rezipiert. Ihre Interpretation von Inkarnation und Gottessohnschaft fällt auf dieser Grundlage ähnlich aus wie die Buddhādāsas: Die Gottessohnschaft wird als gnoseologische Qualität analog zur Erleuchtung des Buddha verstanden, da Jesus in seinem Leben die geistigen Befleckungen (Skt. *kleśa*) überwunden hatte und deswegen für die nonduale Wirklichkeit des *dharmakāya* durchscheinend war. Jesus ist aber nicht deren einzige Verkörperung, weil letztlich jeder Mensch die Möglichkeit hat, ein Gottessohn zu werden. Hier tritt gleichzeitig ein wichtiger Aspekt der *Mittlerschaft* zutage: Um dieses universal-anthropologische Potenzial zu aktualisieren, hebt Ayya Khema die Bedeutung des eigenverantwortlichen (meditativen) Praktizierens der Lehre der Stifter und Meister aller Religionen hervor.⁵³⁷ Das Beschreiten des Heilspfadens wäre aber ohne diese «Karawanenführer» (*satthavāha*) nicht möglich⁵³⁸: Weil sich Jesus, der Buddha oder andere erleuchtete Meister *graduell* von anderen Menschen unterscheiden, können sie das reine Licht des Geistes sowohl in ihrer Person als auch in ihrer Lehre vermitteln und dadurch Unerleuchteten den Weg zur Erleuchtung weisen.⁵³⁹ So kommt auch bei Ayya Khema das theravāda-buddhistische *Buddha-Kriterium* (siehe I.2) nicht zur Anwendung: Parallel zu Buddhādāsa und dessen Sprachhermeneutik rückt sie den Buddha als «Erleuchtungsprinzip» in den Vordergrund und weniger seine konkrete historische Erscheinung⁵⁴⁰, was Raum für weitere Mittler des *dhamma* lässt. Dennoch behält der historische Buddha bei Ayya Khema seine einzigartigen Züge, da nur er die kontextübergreifend anwendbaren praktischen Anweisungen geboten habe, die Befreiung zu erlangen (s. o.). Das macht den Buddhismus *de facto* allen anderen Religionen überlegen – da aber aus Ayya Khemas Sicht alle das gleiche Ziel haben, kann der Buddhismus aus praktischer Perspektive die benötigte Hilfestellung leisten.

⁵³⁷ Vgl. KHEMA 2015a, 76.

⁵³⁸ Vgl. WAYMAN 1990a, 18. Zum *satthavāha*-Titel vgl. NEELIS 2011, 33.

⁵³⁹ Vgl. KHEMA 2012, 63.

⁵⁴⁰ KHEMA 2002, 14.

4. Exkurs: Jesus im frühen deutschen Buddhismus

Ayya Khema war nicht die einzige Buddhistin aus Deutschland, die eine Interpretation Jesu vorgelegt hatte. Bereits ein Jahrhundert vor ihr entstanden in den Frühphasen der deutschen Buddhismus-Rezeption buddhistische Jesusbilder. Allerdings bekannten sich die frühen Hauptprotagonisten in Deutschland mehrheitlich nicht (wie im Fall Ayya Khemas oder Nyanatilokas und Nyanaponikas) zur Theravāda-Tradition. Auch wenn sie dem Theravāda zumeist näherstanden als dem Mahāyāna⁵⁴¹, entwickelten mehrere unter ihnen doch eine eigene, von der frühen orientalistischen Pāli-Textforschung beeinflusste Buddhismus-Lesart. Daher werden die Hauptaspekte der von dieser Buddhismus-Form geprägten Beurteilungen Jesu in einem gesonderten Exkurs behandelt.

Die Frühphasen der Buddhismus-Rezeption in Deutschland

Die Kolonialisierung weiter Teile Asiens blieb auch für Europa nicht folgenlos.⁵⁴² Erste Kenntnisse über den Buddhismus kamen mit Berichten von Jesuitenmissionaren aus China nach Deutschland, die u. a. von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) aufgenommen wurden. Wie Leibniz stammten auch andere Protagonisten der frühesten Rezeptionsphase aus der gehobenen, akademisch gebildeten Mittelschicht, allen voran Arthur Schopenhauer (1788–1860), aber auch prominente Namen wie Schlegel, Kant, Herder, Schelling, Hegel, von Hartmann, Nietzsche oder Wagner reihen sich in die Liste früher Rezipienten ein.⁵⁴³

Nach und nach kamen erste Übersetzungen buddhistischer Texte aus den Kolonien nach Europa, was den Auftakt für das Entstehen eines europäischen Buddhismus gab.⁵⁴⁴ Die Phase erster Institutionalisierungen des Buddhismus in Deutschland begann mit dem Erscheinen von Friedrich

⁵⁴¹ Ausnahmen sind beispielsweise Lama Govinda (bürgerlich Ernst Lothar Hoffmann, 1898–1985), ein ehemaliger Nyanatiloka-Schüler, der sich später dem Vajrayāna-Buddhismus zuwandte (vgl. ZOTZ 2000, 193–196), oder Tao Chün (bürgerlich Martin Steinke, 1882–1966), der sich vom Theravāda zum Mahāyāna orientierte (vgl. NOTZ 1984, 69).

⁵⁴² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 438.

⁵⁴³ Wichtige Texte der Frühphase versammelt LÜTKEHAUS 2004.

⁵⁴⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 438f.

Zimmermanns (1851–1917, alias Subhadra Bhikschu) *Buddhistischem Katechismus* im Jahr 1888.⁵⁴⁵ Prägend für diese Phase war die Rezeption von Pāli-Texten. Martin Baumann zufolge hatte jedoch keiner der frühen deutschen Buddhisten eine spezifische buddhistische Tradition aus Asien nach Deutschland gebracht – charakteristisch für diese Zeit waren nicht etwa Auseinandersetzungen mit der lebendigen Theravāda-Tradition Süd-/Südostasiens⁵⁴⁶, sondern modernistisch geprägte Rekonstruktionsversuche der vermeintlich «reinen» (d. h. ethisch und philosophisch interpretierten) Lehre des Buddha in den Pāli-Quellen.⁵⁴⁷ Paradigmatisch für diese Entwicklung waren neben Zimmermann der Indologe und Schopenhauer-Verehrer Karl Eugen Neumann (1865–1915) oder Karl Seidenstücker (1876–1936, alias Bruno Freydank), der Gründer der ersten deutschen buddhistischen Organisation (Bestand 1903–1911), dem «Buddhistischen Missionsverein in Deutschland» bzw. ab 1906 «Buddhistische Gesellschaft in Deutschland». Eine Wiederaufnahme der mit dem Ersten Weltkrieg zum Erliegen gekommenen Rezeption in den 1920er Jahren führte zur Entstehung einer «Deutsche[n] Buddhologie»⁵⁴⁸, d. h. eigenständiger Buddhismus-Interpretationen deutscher Buddhisten, als deren herausragende Protagonisten der Arzt Paul Dahlke (1865–1928) und der ehemalige Landgerichtsrat Georg Grimm (1868–1945) gelten.⁵⁴⁹ Auch Grimm «verwarf alle historischen Schulen des Buddhismus als interpretatorische Abweichungen»⁵⁵⁰ vom vermeintlichen, aus den Pāli-Quellen rekonstruierten Ur-Buddhismus. In diesen Rezeptionsphasen vor dem Zweiten Weltkrieg⁵⁵¹ waren ausführlichere Auseinandersetzungen

⁵⁴⁵ Vgl. BAUMANN 1993, 50.

⁵⁴⁶ Eine Ausnahme ist etwa der deutschstämmige Buddhist Nyanatiloka (Anton W. F. Gueth, 1878–1957), der im Jahr 1903 in den *bhikkhu-saṅgha* auf Sri Lanka eintrat, vgl. BAUMANN 2002, 87f.

⁵⁴⁷ Vgl. BAUMANN 1994, 37; 2002, 87; so z. B. SUBHADRA 1896, iii.

⁵⁴⁸ BAUMANN 1993, 60.

⁵⁴⁹ Prägend für diese Phase wurde der Konflikt darüber, welche Gestalt der Ur-Buddhismus eigentlich gehabt haben sollte. Die Streitlinie im deutschen Buddhismus verlief zwischen Dahlkes «Neubuddhismus» und Grimms «Altbuddhismus», der in der «Anatta-Kontroverse» gipfelte, vgl. dazu NOTZ 1984, 58–67.

⁵⁵⁰ BAUMANN 1993, 64.

⁵⁵¹ Die buddhistischen Aktivitäten in Deutschland rissen nicht im Nationalsozialismus durch ein Verbot ab (wie BAUMANN 1993, 66 annimmt; verboten

deutscher Buddhisten mit Jesus selten.⁵⁵² Wenn sie stattfanden, zeigten sich bereits bei anderen Interpreten begegnete Grundlinien, die hier aber eine besondere Ausprägung erhalten haben.

Jesus vs. Dogma und Kirche

Frühe buddhistisch-christliche Begegnungen um die Jahrhundertwende fanden hauptsächlich als polemische und apologetisch motivierte Debatten statt.⁵⁵³ Die Angriffe gingen zunächst von christlicher Seite aus.⁵⁵⁴ Theologen und Geistliche versuchten, durch die (teilweise bis heute wirksame) Stereotypisierung des Buddhismus (z. B. Vorwürfe von Nihilismus, Pessimismus, ethischer Passivität oder die Lehrer-Gottessohn-Dichotomie, siehe IV.2.1.1–2) die Überlegenheit und Alternativlosigkeit des Christentums zu demonstrieren.⁵⁵⁵ Auf diese Weise reagierten sie auf die steigende Bekanntheit des Buddhismus im Westen und die Befürchtung, Boden an einen neuen religiösen Rivalen zu verlieren⁵⁵⁶, der sich mit «lebensreformerische[n] Bewegungen und religiös-spirituelle[n] Gemeinschaften wie Freireligiöse[n], Freidenker[n], Theosophie, Antroposophie [sic], Waldorfpädagogik» ins «Spektrum der Reformbewegungen zwischen 1880 und 1930» einreichte.⁵⁵⁷ Eine derartige religiöse Rivalität wurde insbesondere vor dem Hintergrund des Verlustes der «Selbstverständlichkeit des traditionellen Christentums»⁵⁵⁸ in der europäischen Moderne als besonders virulent empfunden.

wurde allerdings 1941 die von Martin Steinke gegründete «Buddhistische Gemeinde Berlin»), sondern wurden geduldet, vgl. ZOTZ 2000, 216; 2017, 14–20; SCHUSTER 2017.

⁵⁵² Vgl. USARSKI 2001, 110.

⁵⁵³ Vgl. USARSKI 2001, 108.

⁵⁵⁴ Vgl. USARSKI 2001, 109.

⁵⁵⁵ Beispiele sind FALKE 1898; ENGLERT 1989; WECKER 1908; BERTHOLET 1909; RITTELMAYER 1909. Hilko Schomerus zufolge sei Gott dem Pessimisten und Krypto-Nihilisten (vgl. SCHOMERUS 1931, 34f.) Buddha «so sehr ein Nichts, daß er sich nicht einmal die Mühe gibt, sich irgendwie mit ihm zu befassen, seine Existenz zu bestreiten oder sein Nichtdasein zu beweisen», sodass man sich einen «konsequenteren Atheisten als ihn [...] eigentlich gar nicht denken» könne, a. a. O., 25.

⁵⁵⁶ Vgl. WECKER 1908, 3.

⁵⁵⁷ TWORUSCHKA/TWORUSCHKA 2018, 14.

⁵⁵⁸ USARSKI 1991, 117.

Deutsche Buddhisten reagierten aus ihrem Konversionskontext heraus auf diese christliche Apologetik.⁵⁵⁹ Sie strebten danach, ihre neue religiöse Identität gegen Kritiker ihrer ehemaligen Religion zu verteidigen, indem sie einerseits anti-buddhistische Vorurteile zu entkräften versuchten und andererseits selbst auf nicht minder polemische Weise zum Gegenangriff ausholten.⁵⁶⁰ Ins Feld führten sie dazu etwa die dunklen Kapitel der Kirchengeschichte, den tagesaktuellen Imperialismus christlicher Kolonialmächte, die Mission in asiatischen Ländern oder eine auch bei asiatischen Buddhisten in dieser Zeit beliebte Polemik, die das Christentum als irrational, nicht mit moderner Wissenschaft kompatibel und unethisch attackierte (siehe I.1.2.4).⁵⁶¹

Auffällig daran ist, dass die Person Jesu von ihrer harschen Christentumskritik weitestgehend ausgenommen blieb.⁵⁶² Der Grund dafür ist einerseits genuine Wertschätzung, andererseits der ideengeschichtliche Kontext: Auf christlicher Seite war die sogenannte *«first quest»* historisch-kritischer Jesusforschung im vollen Gange, die Differenzen zwischen dem *«historischen»* Jesus der Evangelien und dem *«dogmatischen»* Christus der Kirche aufgedeckt hatte und nun versuchte, den historischen Jesus quellenanalytisch zu rekonstruieren.⁵⁶³ Nicht nur die Mitte des 19. Jh. entstandene liberale Theologie⁵⁶⁴, sondern auch deutsche Buddhisten griffen diese Differenz auf – letztere richteten die exegetischen Erkenntnisse christlicher Theologen allerdings als Waffen gegen deren eigene Tradition: Die Wertschätzung der historisch rekonstruierten Person Jesu wurde zum Mittel, die Kritik an seiner als irrational und antiquiert verurteilten christlichen Auto-Interpretation nur umso deutlicher hervortreten zu lassen.

Ein Beispiel für diese Hermeneutik ist der Pfarrerssohn Karl Seidenstücker (alias Bruno Freydank): Seidenstücker erkannte in der Christologie der liberalen Theologie *«unleugbar einen grossen Schritt – zum Buddhismus hin»*⁵⁶⁵, weil sie in Jesus *«nicht mehr den Gott-Menschen»* des christlichen

⁵⁵⁹ Vgl. USARSKI 2001, 126f.

⁵⁶⁰ Vgl. BAUMANN 1993, 55.

⁵⁶¹ Vgl. USARSKI 2001, 120–124.

⁵⁶² Vgl. USARSKI 2001, 113.

⁵⁶³ Vgl. HEDGES 2021, 106.

⁵⁶⁴ Zur Entstehung vgl. TWORUSCHKA 2015, 77ff.

⁵⁶⁵ SEIDENSTÜCKER 1909, 31.

Dogmas sehe, «der durch sein Sühnopfer am Kreuz die Sünden der Welt auf sich genommen hat.»⁵⁶⁶ Der Fokus auf Jesus als Lehrer und Vorbild für alle Menschen sei vielmehr parallel zur Stellung des Buddha im Buddhismus, und die daraus folgende eigenverantwortliche Vervollkommenung des Christen in der Nachfolge Jesu gleiche dem buddhistischen Ideal der Selbsterlösung.⁵⁶⁷ In der Lehre Jesu, des «Meister[s] der Liebe»⁵⁶⁸, erkannte Seidenstücker «nur eine Bestätigung der buddhistischen Wahrheit»⁵⁶⁹ (z. B. in Mt 26,52 einen Hinweis auf die buddhistische Karma-Lehre⁵⁷⁰). Den Theismus beurteilte er indes nicht als entscheidendes Hindernis, da der Buddhismus einem personalen Transzendenzkonzept «völlig indifferent gegenüber» stehe.⁵⁷¹ In seinen Augen offenbare sich in Gautama und dem historischen Jesus sogar dieselbe letzte Wirklichkeit, «Buddha-Christus [...], die allgegenwärtige, heilige, göttliche Kraft.»⁵⁷² Das irrationale, moribunde und mit dem Buddhismus unvereinbare «orthodox-dogmatische Christentum» (mit dem der historische Jesus in Seidenstückers Augen selbst nicht einverstanden gewesen wäre⁵⁷³) verliere dagegen durch das liberal-theologische, «freigeistig[e], ethisch[e] Christentum» immer mehr an Boden, was letztlich den Weg für eine buddhistische Eroberung des Westens bereite.⁵⁷⁴

Eine ähnliche Interpretationsstruktur findet sich bei dem ehemaligen katholischen Theologiestudenten Georg Grimm.⁵⁷⁵ Auch Grimm stand dem «Rankenwerk der christlichen Dogmatik»⁵⁷⁶ ablehnend gegenüber, dessen Spitzenaussagen wie die Deutung Jesu als Gottessohn im ontologischen Sinne keineswegs deckungsgleich mit dem Selbstverständnis des

⁵⁶⁶ SEIDENSTÜCKER 1909, 32.

⁵⁶⁷ Vgl. SEIDENSTÜCKER 1909, 32; USARSKI 2001, 115.

⁵⁶⁸ FREYDANK 1903, 180. Die in FREYDANK 1903 wiedergegebenen «Briefe eines tibetischen Lama» sind literarische Produktionen Seidenstückers, vgl. a. a. O., 204.

⁵⁶⁹ FREYDANK 1907, 9.

⁵⁷⁰ Vgl. FREYDANK 1903, 135f.

⁵⁷¹ SEIDENSTÜCKER 1909, 32.

⁵⁷² FREYDANK 1907, 172.

⁵⁷³ Vgl. FREYDANK 1903, 4, 172ff.

⁵⁷⁴ SEIDENSTÜCKER 1909, 33.

⁵⁷⁵ Vgl. NOTZ 1984, 169.

⁵⁷⁶ GRIMM 1928, 198.

historischen Jesus seien.⁵⁷⁷ Aus den Evangelien lasse sich allenfalls das Selbstverständnis Jesu als apokalyptischer Prophet und später als jüdischer Messias rekonstruieren⁵⁷⁸, womit dieser «auf dem Boden des Alten Testamentes»⁵⁷⁹ stehe. Grimm kam allerdings zu einer anderen Beurteilung der Gottesrede Jesu als Seidenstücker: Der Vatergott Jesu sei aus buddhistischer Sicht nur eine Schimäre und Jesus damit auch kein Messias JHWHs, weshalb Grimm Jesus nur als das «Opfer der großen Wahnvorstellung seines Volkes» sehen konnte.⁵⁸⁰ Ähnlich wie bei Dharmapāla scheitern Leben und Wirken Jesu aus seiner Sicht vollends am Kreuz, und die Auferstehung sei nicht mit einem göttlichen Eingreifen, sondern mit der Diebstahlhypothese zu erklären: Der Leichnam Jesu sei beim Aufkommen des fantastischen Auferstehungsgerüchtes weggeschafft worden, um den frommen Schein nicht zu zerstören.⁵⁸¹

⁵⁷⁷ Vgl. GRIMM 1928, 159f.

⁵⁷⁸ Vgl. GRIMM 1928, 155f., 161, 190.

⁵⁷⁹ GRIMM 1928, 167.

⁵⁸⁰ GRIMM 1928, 167.

⁵⁸¹ Vgl. GRIMM 1928, 178f. Auch der Wiener Arzt Walter Karwath (1919–1986) griff für seine Kritik an der Person Jesu (vgl. KARWATH 1983, 531–589) auf liberal-theologische Strömungen zurück. Zum einen plädierte er im Anschluss an Rudolf Bultmann für eine Entmythologisierung der Auferstehung, die er jedoch aus buddhistischer Sicht vornahm: Sie sei entweder als *iddhi* eines Yogin oder (nicht spezifisch buddhistisch) als Diebstahl des Körpers aus dem Grab zu deuten, vgl. a. a. O., 532f., 544. Zum anderen griff er die Trennung zwischen dem Christus des Dogmas und dem historischen Jesus auf: Religionsgeschichtliche Parallelen entkräfteten christliche Einzigkeits- und Überlegenheitsansprüche (vgl. a. a. O., 560f.), die mit dem «Christus des Dogmas» verbunden seien. Was übrig bleibe, sei der historische Jesus, «ein leidenschaftlich religiöser Mensch [...], der seinen Mitmenschen die Erlösung durch hingebenden Glauben bringen wollte, was seiner Erkenntnisstufe entsprach» (a. a. O., 537) (und möglicherweise Mitglied der buddhistisch beeinflussten Essener-Sekte gewesen sei, vgl. a. a. O., 541, 563, 578). Aus buddhistischer Sicht erscheine der historische Jesus als unerleuchteter Bodhisattva (vgl. a. a. O., 534, 537, 563), wodurch seine Persönlichkeit und Ethik «vielleicht eine tiefere Wirkung gehabt [hätten], da es in diesem Fall das Ziel des Menschen gewesen wäre, mit Jesu Hilfe selbst ein Christus zu werden (das Christusprinzip in sich zu verwirklichen), anstatt sich von der ihm selbst unerreichbaren Einmaligkeit und Göttlichkeit Jesu abhängig zu fühlen.» A. a. O., 534.

Jesus und die Frage buddhistischer Parallelen

Eine weitere Strategie deutscher Buddhisten, die Überlegenheit ihrer Religion zu demonstrieren, griff ebenfalls auf die historisch-kritische Exegese zurück, bestand aber darin, die Authentizität des Christentums durch den Nachweis vermeintlicher historischer Abhängigkeiten vom Buddhismus infrage zu stellen.⁵⁸² Der Kontext dieser Strategie war der Aufstieg der Geschichtswissenschaft Ende des 19. Jh. zur «fachübergreifenden Leitdisziplin.»⁵⁸³ Die historisierende Perspektive der Zeit schlug sich auch in der protestantischen Theologie mit der Entstehung der «Religionsgeschichtlichen Schule» nieder, die die Frage nach der Genese biblischer Texte unter Berücksichtigung hellenistischer, jüdischer, babylonischer, persischer und ägyptischer Einflüsse in den Fokus ihrer Exegese rückte.⁵⁸⁴ Zentrale Erkenntnisse der Textanalysen dieser Schule waren «eine Fülle von Belegen für die zivilisatorischen Wechselwirkungen der damaligen Zeit» sowie eine Bekräftigung der «allgemeine[n] These [...], in das Christentum seien Elemente unterschiedlicher Herkunft eingegangen.»⁵⁸⁵

Diese Sicht übte auch Einfluss auf die Buddhologie aus und inspirierte im Bereich der Religionsphänomenologie eine neue Art, Jesus und den Buddha als historische «Religionsstifter» miteinander zu vergleichen. «Während man nämlich seit Ende des 18. Jahrhunderts im Sinne einer komparativen Mythologie die Auffassung vertreten hatte, die Gestalt des Buddha sei eine naturmythologische oder sonnenmythologische Größe bzw. ein indisches Äquivalent zu Göttern wie Merkur, Wotan, Hermes, Apollo oder Osiris, gerieten solche Interpretationsschemata bald darauf unter Legitimationsdruck. Es hatte sich nämlich die Überzeugung durchgesetzt, man habe es mit Blick auf den Buddha mit einer ehemals real existierenden Persönlichkeit zu tun»⁵⁸⁶, die man folglich ohne Weiteres zum historisch rekonstruierten Jesus in Beziehung setzen konnte.⁵⁸⁷

⁵⁸² Vgl. USARSKI 2001, 116f.

⁵⁸³ USARSKI 1991, 111; vgl. zum Historismus des 19./20. Jh. TWORUSCHKA 2015, 69ff.

⁵⁸⁴ Vgl. USARSKI 1991, 111f., 113.; TWORUSCHKA 2015, 78.

⁵⁸⁵ USARSKI 1991, 113.

⁵⁸⁶ USARSKI 1991, 113.

⁵⁸⁷ Vgl. ALMOND 1986, 319; TSCHIRN 1904, 4; SCHOMERUS 1931. Zur Interpretationsgeschichte des Buddha im Westen vgl. LOPEZ 2013.

Im Rahmen dieser historisch orientierten Vergleiche fielen zahlreiche Parallelen in Leben und Lehre Jesu und Gautamas auf.⁵⁸⁸ Diese wurden einerseits auf akademischer Ebene diskutiert⁵⁸⁹, waren andererseits aber auch Gegenstand der buddhistisch-christlichen Kontroversen: Da der Buddhismus älter ist als das Christentum, sah beispielsweise Friedrich Zimmermann mit den Parallelen in den «Lebensgeschichten» ein starkes Blatt für die buddhistische Seite ausgeteilt, da so leicht historische Abhängigkeiten des Christentums vom Buddhismus behauptet werden konnten⁵⁹⁰ (die die christliche Seite wiederum zu widerlegen versuchte⁵⁹¹). Für

⁵⁸⁸ Vgl. ENGLERT 1898, 11–17; STIX 1900; PIETILÄ 1910 (anhand der Versuchungsgeschichten Zarathustras, des Buddha und Jesu Christi); AUFHAUSER 1926, 2–7 für eine frühe Forschungsübersicht; auf Parallelen weist auch in neuerer Zeit BORG 1997b hin.

⁵⁸⁹ Eine akademische Debatte über Abhängigkeiten der Evangelien von buddhistischen Quellen wurde von Rudolf Seydel (1835–1892) angestoßen (vgl. SEYDEL 1882), der die Hypothese eines verlorenen, den Evangelien zugrunde liegenden buddhistischen Urevangeliums vorgeschlagen hatte, die dem heutigen Forschungskonsens zufolge aber nicht durch überzeugende Beweise gestützt werden kann; zur Debatte vgl. AMORE 1978, 96–106; USARSKI 1991, 114–117, 123; SCHMIDT-LEUKEL 1992, 21f. In neuerer Zeit wurde die Diskussion von verschiedenen Seiten erneut aufgegriffen, so etwa von BRUNS 1971, der einen buddhistischen Einfluss auf das Johannesevangelium annimmt, von AMORE 1978, der die Spruchquelle Q als buddhistisch beeinflusst sieht, von DERRETT 2000, der aufgrund des Kulturaustauschs zwischen Ost und West gegenseitige Beeinflussung nicht ausschließt, oder von THUNDY 1993, der mögliche Beeinflussungen besonders in den Kindheitsgeschichten Jesu und Gautamas sieht. Norbert Klatt zufolge ist das Wasserwandelmotiv (Mk 6,45–52; Mt 14,22–33; Joh 6,16–21) eine Ausnahme, bei der vermutlich tatsächlich von buddhistischem Einfluss ausgegangen werden könne, vgl. KLATT 1982, 143–200. Der dänische Nāgārjuna-Spezialist und später als rechtsradikaler Holocaustleugner aufgetretene Christian Lindtner (1949–2020) meinte, mittels eines kruden Systems von Zahlenwerten nachweisen zu können, dass die Evangelisten buddhistische Quellen kopiert hätten und es sich somit bei den Evangelienerzählungen und Jesus um literarische Fiktionen handele, vgl. LINDTNER 2005. Unzweifelhaft buddhistischen Ursprungs ist die Legende von Barlaam und Josaphat, bei der es sich um eine christianisierte Fassung der Lebensstationen des Bodhisattva (= der Heilige «Josaphat») handelt, vgl. LOPEZ/MCCRACKEN 2014.

⁵⁹⁰ Vgl. SUBHADRA 1896, 11, Fn.

⁵⁹¹ Vgl. beispielsweise ENGLERT 1898, 4ff; WECKER 1908, 4f.; BERTHOLET

diese Studie sind zwei Hypothesen besonders interessant, die im Zusammenhang von Spekulationen über die biografische «Lücke» der Evangelien zwischen der Jugendzeit Jesu und dem Beginn seiner Verkündigung aufgekomen sind.

(a) *Jesus war in Indien und entlehnte selbst buddhistisches Gedankengut für seine Lehre:* Friedrich Zimmermann und Karl Seidenstücker hielten einen direkten Kontakt Jesu mit buddhistischen Lehren in Indien für hochwahrscheinlich.⁵⁹² Besonders Zimmermann war vermutlich von Louis Jacolliot (1837–1890) beeinflusst, der schon im Jahr 1868 über einen Indienaufenthalt Jesu spekuliert hatte.⁵⁹³ Demnach habe sich Jesus im Zeitraum zwischen seinem 12. und 30. Lebensjahr, über den die Evangelien schweigen, in Indien aufgehalten und unter der Anleitung buddhistischer Mönche die Arhatschaft erreicht. Jesus, der *arhat* und «liebevoller Nazarener, dem auch jeder Buddhist seine Verehrung zollen wird», kehrte darauf nach Palästina zurück, wo seine Lehre jedoch «verstümmelt und mit Irrthümern aus dem Gesetzbuche der Juden vermischt worden» sei.⁵⁹⁴ Das Problem von Behauptungen dieser Art war und ist ein fehlender archäologischer Beweis. Diesem Mangel versuchte 1894 der wohl berühmteste Vertreter der These, der russische Journalist (und selbst kein Buddhist) Nicolas Notovitch (1858–1916?), abzuhelpen, indem er behauptete, im Jahr 1887 in einem Kloster in Ladakh eine buddhistische Lebensbeschreibung Jesu gefunden zu haben, die mithilfe des dortigen Abtes von seinem Dolmetscher aus dem Tibetischen übersetzt worden sei.⁵⁹⁵ Die Quelle schildere, wie Jesus («Issa») sich mit 13 Jahren Kaufleuten angeschlossen und nach Indien gereist sei, dort bei Jainas, Brahmanen und Buddhisten studiert habe, im Alter von 29 Jahren wieder nach Palästina zurückgekehrt sei, dort gepredigt habe und schließlich von Pilatus gefoltert und gekreuzigt worden sei.⁵⁹⁶ Notovitch wurde bald als Betrüger entlarvt, was der Zirkulation des Motivs und seiner vielfältigen Variationen in esoterischen und pseudowissenschaftlichen Kreisen allerdings bis heute keinen Abbruch getan hat.⁵⁹⁷

1909, 3–6; SCHOMERUS 1931, 16f.

⁵⁹² Vgl. SUBHADRA 1896, 24f., Fn.; FREYDANK 1907, 183f.

⁵⁹³ Vgl. USARSKI 2001, 118.

⁵⁹⁴ SUBHADRA 1896, 24f., Fn.

⁵⁹⁵ Vgl. NOTOVITCH 1894, 3.

⁵⁹⁶ Vgl. NOTOVITCH 1894, 102–137.

⁵⁹⁷ Vgl. JOSEPH 2012; HANSON 2005; für ein bekanntes Beispiel jüngeren

(b) *Jesus lernte buddhistisches Gedankengut bei der Essenergemeinde kennen:* Die zweite Hypothese wurde u. a. im theosophischen Umfeld des 19. Jh. kolportiert und auch von Dharmapāla rezipiert.⁵⁹⁸ Sie lässt Jesus nicht zum Buddhismus nach Indien, sondern den Buddhismus zu Jesus nach Palästina kommen.⁵⁹⁹ Dieser Kontakt wurde dem Arzt Karl Strükmann (1872–1953) zufolge von den Essenern vermittelt, denen er einen buddhistischen Ursprung, aber den Verlust des «Zusammenhang[s] mit dem Mutterboden Indien» unterstellte.⁶⁰⁰ Bereits der Theosoph Wilhelm Hübbe-Schleiden (1846–1916), der mit Strükmann Briefkontakt hatte⁶⁰¹, war von einer Lehrzeit Jesu bei den Essenern ausgegangen. Deren «Saat der indischen Weisheit»⁶⁰² habe Jesus dann mit seiner Lehre revitalisiert, die so folglich auch näher beim Buddhismus als beim Judentum stehe.⁶⁰³ Damit habe sich in Jesus außerdem die Ankündigung des Buddha erfüllt, dass 500 Jahre nach ihm Maitreya als neuer «Buddha der barmherzigen Liebe» auftreten werde.⁶⁰⁴

Datums vgl. GRUBER/KERSTEN 1995. Für eine Widerlegung der Indien-Hypothese vgl. GRÖNBOLD 1985, der noch weitere Motive späterer pseudowissenschaftlicher Literatur kritisiert: Jesus sei noch lebendig von Mitgliedern der Essener-Sekte vom Kreuz genommen und geheilt worden, woraufhin er völlig lebendig den Jüngern und Paulus «erschieden» sei. Seinen Jünger Thomas habe er nach Indien geschickt und sei selbst zur Kontaktaufnahme mit den «verlorenen Stämmen» der Juden nach Kaschmir gereist, wo er dann starb und bis heute begraben liege, vgl. a. a. O., 18f. Das Kaschmir-Motiv vertritt auch die Ahmadiyya-Gemeinschaft, vgl. a. a. O., 15f.

⁵⁹⁸ Vgl. DHARMAPĀLA 1894, 327.

⁵⁹⁹ Vgl. HANSON 2005, 75: «If Jesus did not go to India, then at least India went to Judea and Jesus.»

⁶⁰⁰ STRÜKMANN 1910, 61; ebenso STIX 1900, 24ff. Zu Strükmann vgl. HECKER 1997, 341ff.; WEDEMEYER 1998. Zu weiteren Vertretern der These eines buddhistischen Einflusses auf die Essener vgl. WAGNER 1960, 143–146.

⁶⁰¹ Vgl. WEDEMEYER 1998, 177, 180.

⁶⁰² HÜBBE-SCHLEIDEN 1890, 27.

⁶⁰³ Vgl. HÜBBE-SCHLEIDEN 1890, 28.

⁶⁰⁴ HÜBBE-SCHLEIDEN 1890, 28. Eine ähnliche Überlegung findet sich beim deutsch-amerikanischen Philosophen und Publizisten (und zeitweisen Mentor D. T. Suzukis) Paul Carus (1852–1919, siehe II.1.3): «On the other hand Buddha prophesied that the next Buddha after him would be Maitrêya [sic], the Buddha of kindness, and without doing any violence to Buddha's words, this prophecy may be said to be fulfilled in Jesus of Nazareth. Thus the Christians may be

Das Urteil deutscher Buddhisten fällt bei beiden Motiven ähnlich aus wie im Fall der inhaltlich eng verwandten Plagiatsthese Dharmapālas: Eine Religion, die in zentralen Aspekten von einer anderen entlehnt, ist nicht authentisch. Die Folgen für die Christologie sind drastisch: Der christliche Offenbarungsanspruch ist falsch, weil Jesus keine göttliche Inkarnation, sondern ein buddhistischer Lehrer ist.⁶⁰⁵ Das Urteil ist Usarski zufolge außerdem ein Versuch, «die eigene Minderheitenposition ideologisch zu kompensieren»⁶⁰⁶: Um Jesus richtig verstehen zu können, muss man Buddhist werden.⁶⁰⁷

5. Zusammenfassung: Theravāda

5.1 Historischer Kontext

Historische Einflussfaktoren negativer theravāda-buddhistischer Jesusbilder

Der entscheidende historische Einflussfaktor für die analysierten negativen theravāda-buddhistischen Interpretationen Jesu ist der Kolonialismus. Die kolonialzeitlichen Buddhisten Sri Lankas hatten in der direkten Auseinandersetzung mit Missionaren Elizabeth Harris zufolge verschiedene Gesichter gezeigt: Das Spektrum reichte von (1) einer Haltung der Gastfreundschaft und (2) Dialog- und Kooperationsbereitschaft über (3) Toleranz bei gleichzeitigem (verborgenen) Misstrauen oder Geringschätzung und (4) Debattenführung zur inhaltlichen Untermauerung des eigenen Überlegenheitsanspruchs bis hin zu (5) offener Konfrontation, dazu (6) «pragmatic decision-making about the best way to survive under imperialism.»⁶⁰⁸ Welches Gesicht die Buddhisten schlussendlich zeigten, hing in wesentlichem Maße von der vorangegangenen Haltung der Missionare ab:

said to be Buddhists that worship Maitrēya under the name of Christ.» CARUS 1897, 195 (kursiv i. O.), vgl. auch a. a. O., 207ff.

⁶⁰⁵ Vgl. USARSKI 1991, 107.

⁶⁰⁶ USARSKI 1991, 119.

⁶⁰⁷ Marcus Borg plädiert dafür, Parallelen in der Lehre nicht als historische Entlehnungen, sondern als strukturelle Gemeinsamkeiten zu interpretieren, die in einer kulturbedingt unterschiedlich artikulierten Erfahrung mit derselben letzten Wirklichkeit wurzeln, vgl. BORG 1997a, xii–xvii.

⁶⁰⁸ Gesichter 1–5 in HARRIS, E. 2006, 191; Gesicht 6 in HARRIS, E. 2012, 277.

«when courtesy towards Buddhism was shown, courtesy was returned; when contempt was shown, defensive measures were taken to protect Buddhism from threat.»⁶⁰⁹

Dieser Mechanismus lässt sich bei den analysierten Interpreten der britischen Kolonialzeit beobachten: Gastfreundschaft und Gesprächsbereitschaft spiegelt sich in der inklusivistischen Hermeneutik Dhammānandas (1–2), die vermutlich auf zunächst interessiert fragende Missionare reagierte. Sobald die Missionare allerdings ihre exklusivistische Einstellung offen artikulierten, spiegelten Interpreten wie Atthadassī, Guṇānanda und Dharmapāla dies ihrerseits in buddhistisch-christlichen Debatten oder hochpolemischen Pamphleten und Reden (4–5): auf doktrinärer Ebene mit einer ebenfalls exklusivistischen Reaktion, die vorrangig auf das hermeneutische Werkzeug der Dämonisierung zurückgriff (Sohn Māras-Motiv), und auf soziokultureller Ebene mit einem Okzidentalismus, der versuchte, den Ball des westlichen Orientalismus zurückzuspielen (Dharmapāla). Dharmapāla äußerte auf Reisen im Westen zwar teilweise wertschätzendere Positionen, behielt hier seine eigentlich ablehnende Haltung aber bei (3).

Das sechste Gesicht weist auf die Funktion dämonisierender Jesusbilder hin: Durch die antagonistische Darstellung Jesu schälte sich die bedrohte buddhistische Identität umso deutlicher heraus. Das Bewahren der Geltung von dadurch intensivierten buddhistischen Autoritäts- und Wahrheitsansprüchen vor den eindringenden Mächten Māras wurde so zur dringlichsten Aufgabe.⁶¹⁰ Auch in der postkolonialen Zeit blieb die »Schutzmaske«⁶¹¹, die Buddhisten in den Worten Aloysius Pieris' im Angesicht der christlichen Bedrohung angelegt hatten, hermeneutisches Accessoire, weil die koloniale Bedrohung durch das Christentum kulturell erinnert und weiterhin empfunden wurde. Diese indirekten Auswirkungen des Kolonialismus sind in nachkolonialen buddhistischen Deutungen Jesu erkennbar, in denen Interpreten wie Dharmasiri in der Kolonialzeit entwickelte Behauptungsstrategien und Interpretationsschemata aufgriffen und weiterentwickelten.⁶¹²

⁶⁰⁹ HARRIS, E. 2017b, 188.

⁶¹⁰ Vgl. BERKWITZ 2018, 13, 18, 27; ZÖLLNER, H. 2017, 121f.

⁶¹¹ PIERIS 1986, 122.

⁶¹² Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 91. Ein Beispiel für eine neuere exklusivistische Polemik im Geist der Pānadurā-Debatte ist V. A. Gunasekaras Darstellung Jesu als Misogyn und Sexist, dessen chauvinistische Einstellung sich auch auf seine

Historische Einflussfaktoren positiver theravāda-buddhistischer Jesusbilder

Bei den Interpretinnen und Interpreten, die ein positives Jesusbild präsentieren, erweist sich der interreligiöse Dialog als wichtiger Einflussfaktor. Für sie präsentierte sich das Christentum nicht als Bedrohung, sondern als Gesprächspartner: Lily de Silva stand im Kontakt mit der von Lynn de Silva und Aloysius Pieris geprägten Dialogszene Sri Lankas, bei Buddhadasa hatten persönliche Kontakte mit Christen (und Muslimen) sowie eine christliche Öffnung für den Dialog zu einer wertschätzenden Haltung dem Christentum (und dem Islam) gegenüber geführt. Bei der Hetero-Interpretation Ayya Khemas, die einige Jahre in Sri Lanka gewirkt hatte, spielte die koloniale Vergangenheit des Landes keine erkennbare Rolle: Ihr traten Christinnen und Christen in Deutschland und Amerika vor allem als aufnahmebereite Rezipientinnen und Rezipienten buddhistischer Meditationspraxis gegenüber. Ihr Dialogengagement und die in diesem Rahmen entstandene Interpretation Jesu kann als missionarisch motivierter Anschlussversuch an das westliche Interesse an erfahrungsbasierter Spiritualität in der zweiten Hälfte des 20. Jh. gelesen werden.

5.2 Die Lehre Jesu: Irrlehre oder Heilslehre?

Die doktrinäre und hermeneutische Ausgangslage des Theravāda-Buddhismus

Wenn die dargestellten Interpretinnen und Interpreten den soteriologischen Wert Jesu beurteilen, liegt ihr Fokus dabei auf seiner Lehre. Dies hat hermeneutische Gründe: Konstitutiv für die Überwindung der Unheilsursache des Durstes (*taṇhā*) ist aus theravāda-buddhistischer Sicht die gnoseologisch-transformative Erleuchtung (bzw. «Erwachen», *bodhi*). Diese wird durch die Praxis des *dhamma*, genauer des Edlen Achtfachen Pfades, erlangt, die ein Buddha bei seiner eigenen Erleuchtung wiederentdeckt und den Wesen vermittelt hat.⁶¹³ Vor diesem Hintergrund ist das *Pfad-Kriterium* entscheidend: Der Maßstab für die Beurteilung der Heilhaftigkeit der Lehre Jesu ist, ob diese den Achtfachen Pfad enthält oder nicht.⁶¹⁴

Mutter Maria erstreckt habe. Er reagiert damit kontrastiv auf eine Problematisierung frauenfeindlicher oder sexistischer Stellen im Pāli-Kanon durch die christlichen Gelehrten Aloysius Pieris und Elizabeth Harris, vgl. GUNASEKARA 1994.

⁶¹³ Vgl. *Dhammapada* 273–276, in NYANATILOKA 2015, 76.

⁶¹⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017c, 70.

Bei den analysierten Interpreten finden sich alle drei daraus folgenden logischen Antwortmöglichkeiten⁶¹⁵: (1) Der Pfad ist nicht bei Jesus, sondern nur beim Buddha zu finden (Exklusivismus); (2) der Pfad ist teilweise, aber nicht vollständig bei Jesus zu finden (Inklusivismus); (3) der Pfad ist voll und ganz bei Jesus zu finden, nur in einer kulturell bedingt verschiedenen Ausdrucksform (Pluralismus). Welche Antwort gewählt wird, hängt außerdem vom Umgang mit einem weiteren hermeneutischen Sachverhalt ab: Aus traditioneller Sicht ist die Lehre eines Buddha immer dieselbe.⁶¹⁶ Spezifische Elemente der Lehre Jesu, die im Christentum entweder einen anderen Stellenwert haben als im Kontext des Achtfachen Pfades oder gänzlich von der Lehre Gotamas abweichen, bereiten den buddhistischen Interpreten deshalb besondere Probleme: die Gottesrede Jesu, sein Aufruf zum Glauben und die Rolle von Wundern in seiner Verkündigung.⁶¹⁷

⁶¹⁵ Für eine Übersicht zur Hermeneutik nicht-buddhistischer Traditionen im Pāli-Kanon vgl. GRÜNSCHLOSS 1999, 189–230.

⁶¹⁶ Vgl. *Milindapañha* 6.8, in NYANATILOKA/NYANAPONIKA 2017, 298. «While admitting that there were in the past, and will be in the future, many Buddhas, the Theravādins maintain that no difference is observed in their enlightenment, omniscient knowledge and vision, etc. The differences among them are only in respect of body (*sarīra*), length of life (*āyū*) and radiance (*pabhā*) [...]» ENDO 2002, 35. Zum Wissen eines Buddha (*buddhañāṇa*) vgl. a. a. O., 27ff.

⁶¹⁷ Wo sich die analysierten Theravāda-Interpreten auf eine Sühneopferdeutung des Todes Jesu beziehen, verstehen sie diese als spätere christliche Deutung (und setzen diese in ihren Deutungen z. B. nicht in Beziehung zu Stellen wie Mk 10,45, wonach der Menschensohn gekommen ist, um «sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele»). Dharmasiri diskutiert den Kreuzestod im Kontext der von ihm kritisierten christlichen Theologen und legt als eigene Sicht die Deutung als historisch bedingtes Ereignis bzw. als Hinrichtung eines Aufrührers nahe, vgl. DHARMASIRI 1988, 215. Buddhādāsa spricht vom Tod Jesu als historisch kontingent und vom Motiv des stellvertretenden Opfers als alltagssprachliche Vorstellung vieler seiner Anhänger, vgl. BUDDHADĀSA 1967, 114ff. Lily de Silva bezieht sich zwar auf einen Passus aus 1Joh 1,5–7 («das Blut [...] Jesu reinigt uns von aller Sünde»), markiert den Autor aber klar als «[o]ne of his [= Jesu] disciples» (SILVA, L. 1992, 10). Dharmapāla scheint das in der Analyse diskutierte Opfer Jesu auf Verlangen JHWHs als «theologischen» Mythos zu beurteilen (vgl. DHARMAPĀLA 1922, 409f., 423) oder auch von der Kreuzigung als Hinrichtung eines Aufrührers auszugehen (vgl. DHARMAPĀLA 1926/7, 470f.). Daher werden die theravāda-buddhistischen Reaktionen auf Jesu Kreuzestod nicht hier im

Die Lehre Jesu als Irrlehre Māras (Exklusivismus)

Die meisten Interpreten aus dem kolonialen Kontext konnten keinerlei heilvolle Elemente in der Religion ihrer Invasoren erkennen. Die christliche Lehre erschien ihnen als diabolische Installation Māras, die mithilfe willfähriger Handlanger (den Missionaren) dabei helfen sollte, den Buddhismus zu zerstören (*Carpenter-Heretic*, Atthadassī, Dharmapāla) – dies wird ironischerweise von den biblischen Berichten selbst in der Form von Omen angekündigt (Guṇānanda). Hier zeigt sich außerdem am deutlichsten, welche negativen Auswirkungen die buddhistische anti-theistische Kritik auf die Gesamtbeurteilung Jesu haben kann. Das Konzept eines Schöpfergottes wurde vom Buddha explizit abgelehnt.⁶¹⁸ Lehrt Jesus nun die Vorstellung eines solchen Gottes, ist er aus buddhistischer Sicht in einer nicht nur kosmologischen, sondern auch soteriologisch entscheidenden Frage verblendet und damit denkbar weit von der Erleuchtung entfernt.⁶¹⁹ Diese Beurteilung seiner Lehre hat auch gravierende Konsequenzen für die Auswertung seiner Person und des Inkarnationsgedankens: «The Christian interpretation of Jesus as the Son of God, as a manifestation or incarnation of the Divine, can be no more acceptable than the God-idea itself.»⁶²⁰ Die analysierten buddhistischen Interpreten präsentieren drei anti-theistische Hauptargumente: (1) Der biblische Schöpfergott ist aus kosmologischer Sicht ein unerlöster *deva* (*Carpenter-Heretic*, Dharmapāla), er ist (2) dämonisch, weil er Blutopfer verlangt (Dharmapāla) oder ist (3) dem Argument der menschlichen Verantwortung zufolge eine ethisch und soteriologisch schädliche Vorstellung (Dharmasiri).

Im besten Fall sind Buddhisten wie Dharmasiri bereit, dem Theismus als «ungenügender» Religion (*anassāsika*) einen propädeutischen Wert zuzugestehen, sofern er nicht die ethische Eigenverantwortlichkeit des Menschen leugnet und so zumindest das Potenzial zur ethischen Entwicklung bietet – aber, so Paul Griffiths, «it is still universally held that theism is ultimately a barrier to the attainment of Nirvana and thus that Christians

Rahmen der Lehre, sondern in dem von Jesu Heilsfunktion (I.5.4) zusammengefasst.

⁶¹⁸ Vgl. etwa *Dhammapada* 153f., in NYANATILOKA 2015, 46.

⁶¹⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2001a, 28.

⁶²⁰ SCHMIDT-LEUKEL 2001a, 28.

must, finally, be disabused of their adherence to it.»⁶²¹ Ein solches inklusivistisches Zugeständnis machen jedoch nur die Interpreten, die den christlichen Gott und seinen Sohn nicht als Gallionsfiguren kolonialer Übel erfahren haben. Die Interpreten im kolonialen Kontext nehmen einen Gegensatz zwischen dem soteriologischen Anspruch der Missionare (das Christentum als einzig rettende Religion) und den Erzählungen über Gott in der Bibel wahr. Besonders vor dem Hintergrund des Ideals des Nicht-Verletzens (*ahiṃsā*) und der buddhistischen Opferkritik erscheinen der kriegsrische JHWH und das Opfer seines einzigen Sohnes als abstrus (Dharmapāla). Dazu kommt ein weiteres hermeneutisches Problem: Ein «Gott» (*deva*) ist in der buddhistischen Kosmologie ein Wesen des *samsāra*. Das Christentum hingegen versteht Gott als letzte Wirklichkeit und als Ursprung, nicht Teil der Welt. So führen fehlende Kenntnisse über den christlichen religiös Anderen oder aber der Versuch, diesen möglichst negativ darzustellen, zu einer unsachgemäßen Identifikation Gottes mit einem *deva*. Nehmen die buddhistischen Interpreten dann noch biblische Erzählungen über einen grausamen oder kriegführenden Gott hinzu, ist das Ergebnis die Darstellung Gottes als böser *deva* Māra, und der Sohn dieses diabolischen Unholds ist konsequenterweise wesensgleich mit dem Vater.⁶²²

Die Lehre Jesu als Ausdruck von sīla (Inklusivismus)

Inklusivistisch wird die Lehre Jesu entweder als buddhistisches Plagiat (Dharmapāla) oder als in verschiedenen Graden positive ethische Lehre (Dhammānanda, Dharmasiri, Lily de Silva) beurteilt. Dharmapāla nutzte den Plagiatsvorwurf, um zu erklären, weshalb es in Gestalt der Bergpredigt ein ethisch einwandfreies Element in der ansonsten irrationalen Lehre Jesu gab. Aber nicht nur bei Dharmapāla, sondern auch bei den meisten anderen Interpreten (auch aus dem Mahāyāna und dem Vajrayāna) ist die Bergpredigt der Teil der Lehre Jesu, der auf den größten Anklang stößt.⁶²³

⁶²¹ GRIFFITHS 1990a, 138.

⁶²² Vgl. SCHNEIDER 2019, 267. Die Tendenz Veli-Matti Kärkkäinens, die Bedeutung polemischer Hetero-Interpretationen zu marginalisieren («Silence, rather than aggressive polemics, is the defining characteristic of Buddhist reaction to Jesus.» KÄRKKÄINEN 2013, 266), scheint vor diesem Hintergrund höchst fragwürdig.

⁶²³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2001a, 26f.

Die Kategorie «ethische Lehre» drückt aus, dass im Rahmen des *Pfad-Kriteriums* zusätzlich zu *sīla* die anderen Elemente des Achtfachen Pfades nicht oder nur teilweise vorhanden sind (de Silva, Dharmasiri). Der Grund, Jesu Lehre das Fehlen von *paññā* zu attestieren, liegt neben der negativen Beurteilung von Jesu Gottesrede an seinem Glaubensaufruf und der Rolle von Wundern in seiner Verkündigung. Sowohl Glaube (*saddhā*) als auch Wunder(kräfte) (*iddhis*) spielen zwar im Kontext des buddhistischen Heilspfades eine nicht zu unterschätzende Rolle bzw. sind Nebenprodukte einer erfolgreichen Praxis, haben aber nicht die konstitutive Bedeutung, die ihnen die von den buddhistischen Interpretinnen und Interpreten kritisierten christlichen Auto-Interpretationen zuschreiben.

Die Lehre Jesu als Heilslehre (Pluralismus)

Aus einer pluralistischen Perspektive, die von Buddhādāsa und in Ansätzen von Ayya Khema vertreten wird, ist die Lehre Jesu der Buddhalehre gleichwertig. Im Kontext einer theravāda-buddhistischen Religionstheologie handelt es sich dabei um eine Minderheitenposition, da sich *Pfad-* und *Buddha-Kriterium* leicht gegenseitig unterstützen können und durch ihre Kombination eine exklusivistische Position begünstigen⁶²⁴: Das *Pfad-Kriterium* impliziert, dass der Achtfache Pfad nur von einem *sammāsambuddha* (und seinem *saṅgha*) gelehrt wird, während das *Buddha-Kriterium* das Lehren des Pfades auf einen Buddha zur selben Zeit im selben Weltsystem beschränkt.

Dieser Mechanismus wird von Buddhādāsa und Ayya Khema von ihrer Sprachhermeneutik und ihrem Mahāyāna-Einfluss ausgehebelt: Die *dhamma*-sprachlich ermittelte Erfüllung des *Pfad-Kriteriums* ergänzt sich mit einer gleichzeitigen Relativierung des *Buddha-Kriteriums* zu einer Anerkennung der Lehre Jesu als *sāsana* und seiner Person als Buddha. Der Inhalt des Achtfachen Pfades, die Überwindung von *dukkha* und die Realisierung von *chit wang* (Buddhādāsa) bzw. der «wahren Natur» (Ayya

⁶²⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 76; SCHMIDT-LEUKEL 2017c, 67. Eine exemplarische Diskussion führen der katholisch-buddhistische Dual-Belonger Abraham Vélez de Cea (CEA 2016), der für die Möglichkeit einer pluralistischen Position argumentiert (CEA 2013, 2017, 2020b), und der führende Pāli-Übersetzer Bhikkhu Bodhi (BODHI 2020), der selbst religionstheologisch «agnostic» bleibt (a. a. O., 6), aber die exklusivistische Position der frühen buddhistischen Texte belegen möchte.

Khema), lässt sich aus ihrer *dhamma*-sprachlichen Perspektive als traditionsübergreifende Religionssessenz identifizieren und als solche in der Lehre Jesu nachweisen. Dazu werden auch deren problematische Aspekte *dhamma*-sprachlich mit dem *buddhadhamma* harmonisiert: Die Gottesrede Jesu ist kein Hindernis mehr, da die impersonalen Aspekte von Transzendenz im Christentum als Äquivalente zum polysemantischen *dhamma*-Begriff gedeutet, gleichzeitig aber damit inkompatible personale Gottesvorstellungen verworfen werden können. Ebenso lassen sich für Buddhādāsa Glaube und Wunder durch eine Entmythologisierung mit seiner Buddhismus-Interpretation vereinbaren. Ayya Khema zeigt sich in der Gesamtbeurteilung der Lehre Jesu etwas reservierter, weil sie zwar keine inhaltlichen Hindernisse erkennt, den Achtfachen Pfad auch bei Jesus zu finden, aber einen Praxis-Vorsprung des Buddhismus betont.

5.3 Die Person Jesu: Buddha oder Teufel?

Die doktrinaire und hermeneutische Ausgangslage des Theravāda-Buddhismus

Die Beurteilung der Lehre Jesu hat einen entscheidenden Einfluss darauf, wie die Deutung seiner Person und seiner soteriologischen Funktion ausfällt. Vollständig wird der Heilspfad nur von einem vollkommen erleuchteten Buddha (*sammāsambuddha*), dem «Pfadfinder» (*maggakkhayin*)⁶²⁵, gelehrt⁶²⁶, außerdem von dem von ihm installierten *saṅgha*. Wird der Pfad also vollständig bei Jesus erkannt, kann das seine vollkommene Buddhenschaft bedeuten (und das Potenzial der christlichen Gemeinschaft, zum Heil zu führen).⁶²⁷

Der Theravāda-Buddhismus kennt darüber hinaus noch zwei andere Kategorien von Erleuchteten, den *paccekabuddha* und den *arahant*, die von den Interpretinnen und Interpreten aber nicht für die Deutung Jesu herangezogen werden. Der *paccekabuddha* («Einzel-Erwachter») findet Erleuchtung ohne die Anleitung eines Buddha, führt andere aber nicht zur Erleuchtung und gründet keinen *saṅgha*, weil er nicht den vollständigen Achtfachen Pfad, sondern nur ethische und asketische Aspekte davon

⁶²⁵ Vgl. *Majjhima Nikāya* 108.5, in ÑĀṆAMOLI/BODHI 2015, 880; KATZ 1989, 125.

⁶²⁶ Vgl. BODHI 2020, 12.

⁶²⁷ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017c, 65.

lehrt.⁶²⁸ Ein *arahant* wird als «Hörer» (*sāvaka*) im vom Buddha wiederentdeckten *dhamma* unterwiesen, erlangt dadurch die Erleuchtung und gründet ebenfalls keinen *saṅgha*.⁶²⁹ Da das Christentum für sich in Anspruch nimmt, eine vollständige heilshafte Lehre sowie eine auf Jesus zurückgehende, lehrende Gemeinschaft (Kirche) zu haben, spielen beide Kategorien bei den analysierten Interpreten in der Regel keine Rolle.⁶³⁰

Die Einzigkeit eines Buddha

Im christologisch-buddhologischen Vergleich gilt das Christentum Geoffrey Parrinder zufolge oft als außerordentlich strikt, weil es auf der Einzigkeit von Inkarnation beharre, während der scheinbar tolerantere Buddhismus eine Vielzahl an Buddhas zulasse. Während diese Sicht in Bezug auf viele Formen des Mahāyāna-Buddhismus zutrifft, muss die Einzigkeitsfrage zumindest im Blick auf das theravāda-buddhistische *Buddha-Kriterium* differenzierter betrachtet werden. Zwar ist die Theravāda-Buddhologie nicht ganz so strikt wie viele ihrer christologischen Gegenstücke (es gibt in der Tat viele Buddhas), sie geht aber dennoch *de facto* von einer Einzigkeit der Buddhaschaft aus (es gibt die Buddhas nie zur selben Zeit im selben Weltsystem).⁶³¹

Bei Buddhādāsa und Ayya Khema kommt das *Buddha-Kriterium* allerdings nicht zum Tragen, weil nicht nur ihre Sprachhermeneutik (s. o.), sondern auch der Einfluss der Mahāyāna-Buddhologie die Deutung Jesu als Buddha ermöglicht. Die räumliche Einschränkung eines einzigen Buddha in einem Weltsystem wurde im Mahāyāna durch eine neue *kosmologische* Perspektive relativiert. Bereits der ältere Buddhismus ging von zahllosen Weltsystemen (Skt. *cakravāḍa*) im Universum aus. Das Mahāyāna betonte allerdings, dass dort gegenwärtig und parallel zueinander ebenso zahllose Buddhas residierten, die von diesem Weltsystem aus in der Meditation kontaktiert werden konnten.⁶³² Im Rahmen der *trikāya*-Lehre, auf die Buddhādāsa rekurriert, kam außerdem die Vorstellung hinzu, dass Buddhas

⁶²⁸ Vgl. KLOPPENBORG 1974, 76f.; BODHI 2020, 16–20.

⁶²⁹ Vgl. KATZ 1989, 125; SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 191.

⁶³⁰ Vgl. allerdings die Möglichkeiten bei Dhammānanda, siehe I.1.2.2.

⁶³¹ Vgl. PARRINDER 1997, 223f.

⁶³² Vgl. HARVEY 2018, 162. Zur Entwicklung dieser Vorstellung vgl. XING 2005, 62–68.

und hochentwickelte Bodhisattvas Erscheinungskörper (*nirmāṇakāya*) in diese Welt projizieren konnten.⁶³³

Die zeitliche Einschränkung eines einzigen Buddha zur selben Zeit wurde im Mahāyāna durch eine neue *soteriologische* Perspektive relativiert: Die Entwicklung des Bodhisattva-Ideals, d. h. die Idee, selbst zur Rettung aller Wesen nach der Buddhaschaft zu streben, machte zumindest potenziell die Existenz mehrerer Buddhas zur selben Zeit möglich – allerdings lokalisierte die klassische Mahāyāna-Buddhologie diese (ähnlich wie die Theravādins) aufgrund des Noch-Bestehens von *dharma* und *saṅgha* Gautamas in anderen Weltsystemen.⁶³⁴ Eine weitergehendere Relativierung erfolgte durch die Buddha-Natur-Lehre, deren Grundgedanken bei Ayya Khema zu finden sind. Diese sprach allen Wesen das Potenzial zur Buddhaschaft zu und entwickelte insbesondere in ihren ostasiatischen Spielarten die Vorstellung der Buddha-Natur als uranfängliche Erleuchtungswirklichkeit des gesamten Universums, die von den Phänomenen manifestiert wird.⁶³⁵ Auch bei verschiedenen Vertretern des tantrischen Buddhismus lösten sich die zeitlichen Einschränkungen auf, so z. B. beim Patriarchen der japanischen Shingon-Schule Kūkai (774–835), der für Praktizierende seiner Tradition die Möglichkeit der «Buddhaschaft in diesem Körper» (Jap. *sokushin jōbutsu*) propagierte.⁶³⁶

Die buddhologische Öffnung Buddhadasas und Ayya Khemas richtet eine christologische Herausforderung an christliche Auto-Interpretationen Jesu: die Ablehnung der Einzigkeit von Inkarnation und Gottessohnschaft. Zudem ist die Frage nach interreligiöser Urteilsbildung und Krite riologie bedeutsam: In Buddhadasas und Ayya Khemas Augen konnte Jesus zwar unabhängig von der kulturvarianten buddhistischen Tradition als Erleuchteter erachtet werden, nicht aber unabhängig vom überzeitlichen *dhamma* bzw. dem in allen Religionen (in kulturbedingt anderer Gestalt) vorliegenden Achtfachen Pfad als Inhalt seiner Lehre. Durch diesen erweist sich Jesus als Buddha, weshalb das *Pfad-Kriterium* auch aus theravāda-pluralistischer Sicht nach wie vor die Voraussetzung dafür bleibt, Jesus als *sammāsambuddha* anzuerkennen.⁶³⁷

⁶³³ Vgl. HARVEY 2018, 171.

⁶³⁴ Vgl. HARVEY 2018, 171; GRIFFITHS 1994, 125.

⁶³⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 82; HARVEY 2018, 172; siehe auch II.1.1.4.

⁶³⁶ Vgl. *Sokushin jōbutsu gi*, in KAWAHARA/JOBST 1992, 19–49.

⁶³⁷ Eine weitere buddhologische Einschränkung, die bei Buddhadasa und

Bei den exklusivistischen und inklusivistischen Theravāda-Interpretinnen und -Interpreten spielt das *Buddha-Kriterium* keine explizite Rolle, weil Jesus in ihren Hetero-Interpretationen bereits durch das *Pfad-Kriterium* als Buddha ausscheidet. Für die Beurteilung der Person Jesu werden hier zwei Mechanismen erkennbar: (1) Der Grad der Jesus zugesprochenen spirituellen Qualität steigt oder fällt mit den wahrgenommenen Gemeinsamkeiten zwischen Jesus (und seiner Lehre) und dem Buddha (und dessen Lehre); außerdem ist für diese Wahrnehmung (2) nach Donald Lopez die Qualität der interreligiösen Begegnung entscheidend: «his [Jesus] estimation [is] rising in reverse proportion to the degree to which Buddhist authors felt threatened by his followers»⁶³⁸.

Die erste Prämisse zeigt sich in der inklusivistischen Darstellung Jesu als *ethischer Lehrer*. Bei Lily de Silva ist Jesus dem Buddha hinsichtlich seiner soteriologischen Qualität am nächsten, weil sie in seinem Wirken *sīla* und *samādhi* erkennen kann. Auch Dhammānanda schätzt Jesu Tugendhaftigkeit. Problematisch ist das Fehlen von *paññā*, was Jesus in Dharmasiris Augen weiter vom Buddha forttrückt (Theonomie). Bei Dharmapāla ist Jesus auf der einen Seite ein wohlmeinender Plagiatör, wird aber in der letzten Phase seines Wirkens zum Antipoden des Buddha, dessen Temperament ihn denkbar weit von der Vollkommenheit Gotamas entfernt. Die *Carpenter-Heretic*-Tradenten, Atthadassī und Guṇānanda gehören zu den exklusivistischen Interpreten, die im kolonialen Kontext am heftigsten auf das Christentum als Bedrohung reagieren: Sie stellen Jesus als diabolischen *Sohn Māras* dar, der keinerlei Ähnlichkeiten mit irgendeiner denkbaren spirituellen Stufe hat.

Ayya Khema allerdings wegen ihrer *dhamma*-sprachlichen Auslegung des Buddha-Begriffs keine Anwendung findet, ist die Biografie eines Buddha, vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017c, 65. Nach der Tradition folgt das Leben eines jeden Buddha den biografischen Stationen Gotamas, die in einer Liste von 12 Taten (Skt. *dvādaśabuddhakārya*) schematisiert wurden: (1) Abstieg aus dem *Tuṣita*-Himmel, (2) Eintritt in den Mutterleib, (3) Geburt, (4) Meisterschaft in den Künsten, (5) Genuss weiblicher Gespielinnen, (6) Weltentsagung, (7) Askese, (8) Weg zum Ort der Erleuchtung (*bodhimaṇḍa*), (9) Unterwerfung Māras, (10) Erleuchtung, (11) Drehen des Dharma-Rades (*dharmacakrapravartana*) und (12) Eintritt ins *parinirvāṇa*, vgl. BUSWELL/LOPEZ 2014, 1087.

⁶³⁸ LOPEZ 2010, 271.

5.4 Die Heilsfunktion Jesu: Lehrer oder Erlöser?

Göttlicher Erlöser oder menschlicher Lehrer? Fremderlösung oder Selbsterlösung?

Wenn die buddhistischen Interpretinnen und Interpreten die soteriologische Funktion Jesu deuten, evaluieren sie ihn vorrangig als Lehrer. Wie gehen sie aber mit der christlichen Behauptung um, Jesus sei ein Erlösungsmittler mit transzendenten Qualitäten? Diese Frage ist hermeneutisch hochrelevant, weil sich in buddhistischen und christlichen Vergleichen zwischen Gautama und Jesus oft eine dichotome Darstellung findet: Auf der buddhistischen Seite steht der menschliche Lehrer Gautama, in den Worten Walpola Rahulas (1907–1997) «a human being, pure and simple»,⁶³⁹ der einen philosophischen Heilspfad zur eigenverantwortlich praktizierten Selbsterlösung darlegt.⁶⁴⁰ Auf der christlichen Seite steht der göttliche Erlöser Jesus, der von außen eine Fremderlösung für die Menschen bewirkt. Auf buddhistischer Seite wird diese Dichotomie oftmals von modernistischen Kreisen in Asien und Europa geäußert.⁶⁴¹ Ihrem kolonialen Erbe in Asien bzw. (im Fall von Konversion) ihrer christlichen Vergangenheit in Europa oder Amerika gemäß ist sie oft negativ aufgeladen. Zunächst soll die buddhistische Identität von allem «Christlichen» abgegrenzt werden. Das schließt einen Anti-Theismus ein, dem alle supranaturalen Charakterzüge des Buddha verdächtig sind. Dazu kommt eine Entmythologisierungstendenz⁶⁴², die den Buddhismus als die einem rationalen Weltbild angemessenste «Weltreligion» anpreist. Zu diesem Zweck wird der menschliche (= wissenschaftliche und rationale) Buddha mit dem göttlichen (= mythologisierten und irrationalen) Erlöser Jesus kontrastiert.⁶⁴³ Das Ergebnis ist eine plakative Dichotomie zwischen dem abergläubischen Anhaften an die Schimäre einer *Fremderlösung* durch den Sohn eines (nicht existenten) Schöpfergottes und einer rationalen *Selbsterlösung* durch selbstverantwortliche *dhamma*-Praxis.

In den Analysen zeigt sich diese Dichotomie bei den beiden Modernisten Dharmapāla und Dharmasiri besonders stark, und auch Lily de Silva

⁶³⁹ RAHULA 2014, 1; vgl. HARVEY 2018, 28.

⁶⁴⁰ Für eine Übersicht über Vertreter dieser Dichotomie vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 167–177.

⁶⁴¹ Zu den christlichen Stimmen siehe IV.2.1.1, IV.2.3.1.

⁶⁴² Vgl. HARVEY 2018, 28.

⁶⁴³ Vgl. HARVEY 2018, 28.

kontrastiert die Heilsfunktionen Jesu und Gautamas auf ähnliche Weise. Einen anderen Standpunkt vertreten Buddhādāsa und Ayya Khema, indem sie Jesus und dem Buddha als Manifestationen des *dhamma* eine erhebliche transzendente (*lokuttara*) Qualität zuschreiben. Diese Sicht hat eine feste Basis in der Theravāda-Tradition, die den Buddha keineswegs undifferenziert als rein menschlich, als bloßen Lehrer und seine Soteriologie als ausschließliche Selbsterlösung darstellt.⁶⁴⁴

(a) *Buddha-Kategorie*: Der Buddha wurde zwar als Mensch geboren, hatte diese Kategorie aber mit seiner Erleuchtung transzendiert. Auf die Frage eines Brahmanen, welcher Daseinsklasse (von *deva* bis Mensch) der Buddha angehöre, antwortete der Buddha, dass er eben ein *Buddha* sei⁶⁴⁵ – in weltlichen Kategorien nicht mehr fassbar⁶⁴⁶. Der Grund dafür ist, dass er mit seiner Erleuchtung sämtliche *sāmsār*ischen Fesseln durchtrennt und dadurch für den *dhamma* durchscheinend geworden war. Weil er den *dhamma* in seinem «fleischlichen» *rūpakāya* verkörperte, kann in diesem Sinne auch vom Buddha als Inkarnation gesprochen werden.

(b) *Heilsfunktion eines Buddha*: Damit geht die Rolle des Buddha über die eines bloßen Lehrers hinaus. Wie ein im Sumpf Versunkener nicht von einem ebenfalls Versunkenen herausgezogen werden kann, benötigen die Wesen die Hilfe eines nicht gleichermaßen im *sāmsār*ischen Sumpf steckenden Retters.⁶⁴⁷ Als solcher ist der Buddha ein Lüfter des Schleiers der *avijjā*⁶⁴⁸, ein spiritueller Heiler⁶⁴⁹, der Licht in eine Welt bringt, die von Dunkelheit umfungen ist⁶⁵⁰ und durch seine altruistisch motivierte Entscheidung, den *dhamma* zu vermitteln, die Tore zum Todlosen (*amata*), dem *nibbāna*, öffnet⁶⁵¹. Ohne die Vermittlung des Buddha wäre der Heilspfad für die Wesen nicht oder doch nur sehr schwer (als *paccekabuddha*)

⁶⁴⁴ Vgl. CROSBY 2014, 33f.

⁶⁴⁵ Vgl. *Aṅguttara Nikāya* 4.36, in BODHI 2012, 426.

⁶⁴⁶ Vgl. *Suttanipāta* 1072–1076, in BODHI 2017, 335, bes. 1076: «There is no measure of one who has gone out, (Upasīva), said the Blessed One). / <There is no means by which they might speak of him. / When all phenomena have been uprooted, / all pathways of speech are also uprooted.»

⁶⁴⁷ Vgl. *Majjhima Nikāya* 8.16, in NĀṆAMOLI/BODHI 2015, 130.

⁶⁴⁸ Vgl. *Dīgha Nikāya* 3.1.5, in WALSHE 1995, 112.

⁶⁴⁹ Vgl. *Itivuttaka* 100, in IRELAND 1997, 226.

⁶⁵⁰ Vgl. *Saṃyutta Nikāya* 5.56.38, in BODHI 2000, 1862.

⁶⁵¹ Vgl. *Majjhima Nikāya* 26.21, in NĀṆAMOLI/BODHI 2015, 262; MASEFIELD 1987, 67.

verfügbar. Als Verkörperung des *dhamma* und dessen Vermittler ist der Buddha nicht nur sein Lehrer, sondern zugleich auch sein Offenbarer.⁶⁵² Eine Anwendung der Offenbarungskategorie auf den Buddhismus ist hier «in einem weiteren Sinn»⁶⁵³ möglich. Dabei muss allerdings berücksichtigt werden, dass die Kategorie in der Vergangenheit von Religionsforscherinnen und -forschern oftmals aus christlicher Perspektive unkritisch auf andere Religionen übertragen (oder wie bei Karl Barth exklusiv auf das Christentum begrenzt) wurde.⁶⁵⁴ Im buddhistischen Kontext meint der Offenbarungsbegriff in Bezug auf den *Offenbarungsinhalt* keine Herabsendung einer göttlichen Anweisung in einem positivistischen, instruktions-theoretischen Sinne – dieses Verständnis wird aus buddhistischer, aber auch vermehrt aus christlicher Sicht zurückgewiesen (siehe IV.2.1.5). Auch die Offenbarung der *Offenbarungsquelle* ist nicht als «Selbsterschließung» in dem Sinne zu verstehen, dass sich eine letzte Wirklichkeit aktiv mitteilen würde – jedoch wird der Weg zu *ihr selbst* vom Offenbarer *erschlossen*, dem sie verkörpernden Buddha.

(c) *Selbsterlösung/Fremderlösung*: Auch Buddhādāsa und Ayya Khema lehnen die Vorstellung einer rein gnadenbasierten Fremderlösung durch eine Intervention Gottes oder dessen einzige Inkarnation Jesus ab. Stattdessen lässt sich bei ihnen ein soteriologisch *kooperatives Modell* erkennen, das sich anhand dreier von Perry Schmidt-Leukel schematisch zusammengefasster theravāda-buddhistischer Erleuchtungsbedingungen erklären lässt: (1) *nibbāna*, (2) *magga* und (3) *citta*.⁶⁵⁵ (1) Bereits in frühen buddhistischen Texten wird das *nibbāna* als letzte Wirklichkeit beschrieben⁶⁵⁶, «a not-born [*ajātaṃ*], a not-brought-to-being [*abhūtaṃ*], a not-made [*akataṃ*], a not-conditioned [*asaṅkhatam*].»⁶⁵⁷ Gäbe es eine solche unbedingte, «todlose» (*amata*)⁶⁵⁸ Wirklichkeit nicht, so weiter, wäre ein Entkommen aus

⁶⁵² «Having directly experienced all knowledge, you reveal the Dhamma, taking compassion on beings.» *Suttanipāṭa* 378, in BODHI 2017, 218. Zur funktional-äquivalenten Anwendbarkeit des Offenbarungsbegriffs auf den Buddhismus vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2013e; WARD 1994, 58. Dagegen votiert PFÜLLER 2012, 88f.

⁶⁵³ SCHMIDT-LEUKEL 2013e, 51.

⁶⁵⁴ Vgl. DENINGER 2005, 7772.

⁶⁵⁵ Für die folgende Darstellung vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017c, 60ff. Ähnlich auch in PIERIS 1989, 190f.

⁶⁵⁶ Vgl. COLLINS 2010, 47–55.

⁶⁵⁷ *Udāna* 8.3, in IRELAND 1997, 103; *Itivuttaka* 43, in IRELAND 1997, 180.

⁶⁵⁸ So *Majjhima Nikāya* 26.12, in ÑĀṆAMOLI/BODHI 2015, 256.

dem bedingten *samsāra* unmöglich.⁶⁵⁹ Auch wendet sich die spätere Tradition explizit gegen die Vorstellung, beim *nibbāna* handele es sich lediglich um einen befreiten Geisteszustand (*bodhi*): Dann würde es davon abhängen, dass es von einem Erleuchteten erlangt würde und wäre nicht mehr unbedingt.⁶⁶⁰ (2) Zur Realisierung von *nibbāna* (*bodhi*) führt der Achtfache Pfad (*magga*). (3) Dass eine solche Realisierung überhaupt möglich ist, setzt eine Verbindung zwischen dem menschlichen Geist (*citta*) und *nibbāna* voraus. Diese Verbindung kann einerseits (ähnlich wie Karl Rahners «übernatürliches Existential», siehe IV.2.3.4) als das «Edle Streben» aufgefasst werden: die Erkenntnis, dass der *samsāra* leidhaft ist und der dadurch hervorgerufene Antrieb zur Befreiung davon.⁶⁶¹ Andererseits spricht die Tradition vom reinen, leuchtenden Geist (*pabhassara citta*), der von akzidentellen mentalen Befleckungen verdeckt wird (siehe I.3).

Die Bedingungen (1) und (2) erkennen Buddhādāsa und Ayya Khema in Gott (impersonal als *dhamma* interpretiert) und der Lehre Jesu. Problematisch ist aus ihrer Sicht Bedingung (3): Es ist ihnen nicht ersichtlich, wie ein historisch einzigartiger, von den Wesen ontologisch verschiedener Gottessohn Erlösung bewirken soll, ohne dass diese selbst eine geistige Transformation durchlaufen und dieselbe geistige Qualität wie der Wiederentdecker des *dhamma* erlangen. Daher ergänzen sie ihr Jesusbild um die *citta*-Komponente, denn, so Martien Brinkman, «[n]o matter how the concept of salvation is defined, it always forms a di-unity of both an external and an internal aspect.»⁶⁶² Auf der einen Seite sind *externe Faktoren*, die Vermittler und Offenbarer, nötig, die *nibbāna* realisieren (1) und anderen den Weg dorthin (2) weisen, da die Unerleuchteten den Heilspfad nicht selbst erkennen können.⁶⁶³ Auf der anderen Seite ist ein *interner Faktor* nötig, die immanente Transzendenz im Geist (3), ohne die die letzte Wirklichkeit nicht als den Menschen affizierend erfahren werden könnte.⁶⁶⁴ Deuten Theravāda-Buddhistinnen und -Buddhisten die Heilsfunktionen Jesu als «Erlöser», «Mittler» und «Offenbarer», geschieht dies

⁶⁵⁹ Vgl. *Udāna* 8.3, in Ireland 1997, 103.

⁶⁶⁰ Vgl. *Milindapañha* 4.7, in NYANATILOKA/NYANAPONIKA 2017, 285ff.; *Visuddhimagga* 16.71, in ÑĀṆAMOLI 1999, 516.

⁶⁶¹ Vgl. *Majjhima Nikāya* 26.5, in ÑĀṆAMOLI/BODHI 2015, 254; SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 75ff.

⁶⁶² BRINKMAN 2009, 88.

⁶⁶³ Vgl. BRINKMAN 2009, 88.

⁶⁶⁴ Vgl. BRINKMAN 2009, 88.

im Rahmen dieses soteriologischen Zusammenspiels der drei Erleuchtungsbedingungen.

Die Rolle der Kreuzigung

Die Kreuzigung hat aus theravāda-buddhistischer Sicht keine direkte soteriologische Relevanz. Bei allen Interpretinnen und Interpreten wird sie folglich als historisch kontingentes Ereignis in der Biografie des dämonischen oder dhammischen Lehrers Jesus wahrgenommen, das entweder die Abgründe oder die Qualitäten seiner Person spiegelt. Negativ gedeutet ist die Kreuzigung das biografische Scheitern oder die Hinrichtung eines Aufwieglers (*Carpenter-Heretic*, Dharmapāla, Dharmasiri). Den positiven Gegenpol bilden Lily de Silva oder Buddhadasa, die in der mitleidvollen und selbstlosen Haltung Jesu am Kreuz *mettā-cetovimutti* oder *anattā* erkennen.

Der Grund für die veränderte Rolle der Kreuzigung in buddhistischen Hetero-Interpretationen lässt sich anhand der von Schubert Ogden (1928–2019) terminologisch etablierten Unterscheidung zwischen konstitutiver und repräsentativer Soteriologie verdeutlichen.⁶⁶⁵ Eine *konstitutive* Soteriologie versteht Erlösung als das Resultat eines bestimmten Ereignisses, das eine Heilsmöglichkeit oder -wirklichkeit in Kraft setzt (z. B. göttliche Vergebung durch den stellvertretenden Kreuzestod des Gottessohnes). Eine *repräsentative* Soteriologie versteht das Heil als bereits bestehende Wirklichkeit, die von einem oder mehreren religiösen Symbolen verkörpert bzw. vermittelt wird. Die theravāda-buddhistischen Interpretinnen und Interpreten verstehen Soteriologie schwerpunktmäßig im letzteren Sinne: Durch die Praxis des Pfades (*maggā*) gelangt der menschliche Geist (*citta*) zu einer erlösungsstiftenden Einsicht in die unabhängig von ihm existierende, unbedingte letzte Wirklichkeit (*nibbāna*). Im Fall einer positiven Evaluation wird Jesu Kreuzestod aus buddhistischen Augen folglich nicht als heilskonstitutives Ereignis, sondern als heilsrepräsentatives Symbol für die in ihm immanente Transzendenz gedeutet.

⁶⁶⁵ Vgl. OGDEN 1992, 84; BRÜCK/LAI 2000, 419f.; SCHMIDT-LEUKEL 2005d, 201; DREW 2011, 94. Ausführlicher wird die Unterscheidung in IV.2.3.2 besprochen.

Die Rolle der Auferstehung

Die Vorstellung einer Auferstehung von den Toten ist dem Buddhismus zwar nicht völlig fremd⁶⁶⁶, spielt aber als soteriologisches Konzept keine Rolle. In den theravāda-buddhistischen Reaktionen auf diese Vorstellung spiegeln sich daher Verwunderung, Ablehnung oder Desinteresse, was Paul Griffiths zufolge daran liegt, «that such doctrines hold little appeal for Buddhists; it is not obvious to them how such doctrines help Christians achieve salvation.»⁶⁶⁷

Zunächst gehen die Theravāda-Interpretinnen und -Interpreten nicht von einem Schöpfergott aus, der die Auferstehung Jesu veranlassen könnte.⁶⁶⁸ Eine leibliche Auferweckung würde zudem nicht das erfolgreiche Beschreiten des Achtfachen Pfades durch den Auferstandenen belegen. Allerhöchstens impliziert sie meditativen Fortschritt, wenn die Auferstehung als Wunderkraft (*iddhi*) eines Yogin gedeutet wird (der glorifizierte Körper des Auferstandenen könnte beispielsweise als «geistgemachter Körper» (*manomayakāya*) verstanden werden, den ein Meditierender in der vierten Versenkungsstufe projizieren kann).⁶⁶⁹ Die *iddhis* dürfen jedoch nicht mit dem Heilsziel selbst, der Überwindung des Durstes, verwechselt werden⁶⁷⁰, was in Lily de Silvas Augen jedoch gerade im Fall der christlichen Auto-Interpretation der Auferstehung zu geschehen scheint. Auch

⁶⁶⁶ So z. B. bei der Vorstellung eines «*parinirvāṇa* der Reliquien»: Das Ende des von Gautama Buddha installierten *sāsana* wird durch das Zusammenkommen all seiner Reliquien (*dhātu*) markiert, die sich auf wundersame Weise in Bodhgayā versammeln, sich zur lichtstrahlenden Form des Buddha zusammensetzen, dann von einem gigantischen Feuer restlos verzehrt werden und so ins *parinirvāṇa* eingehen (in dieser Vorstellung als «drittes» *parinirvāṇa* neben den vorherigen beiden *parinirvāṇas* des Buddha, dem seiner Befleckungen bei der Erleuchtung und dem seiner *skandhas* bei seinem Tod), vgl. STRONG 2004, 221–226. Ein anderes Beispiel ist die Episode aus Tsangnyön Herukas (1452–1507) «Leben des Milarepa» (*Milarepe Namtar*), in der der tote Körper des großen tibetischen Yogin Milarepa (1028/40–1111/23) bei seiner Verbrennung nochmals zum Leben erwacht und seine Anhänger ein letztes Mal unterweist, vgl. *Milarepe Namtar* 12, in QUINTMAN 2010, 210. Für eine Reflexion der Auferstehung im Zusammenhang mit dem Konzept des tibetisch-buddhistischen Regenbogenkörpers vgl. TISO 2016.

⁶⁶⁷ GRIFFITHS 1990a, 138.

⁶⁶⁸ Vgl. GETHIN 1996, 211.

⁶⁶⁹ Vgl. GETHIN 1996, 204f.

⁶⁷⁰ Vgl. GETHIN 1996, 207.

Buddhadāsa ist nicht bereit, der Auferstehung abseits seiner *dhamma*-sprachlichen Lesart Relevanz zuzuerkennen.

In den polemischen Auseinandersetzungen mit dem Christentum wird die Auferstehung als Fiktion (Guṇānanda, Dharmapāla, Dharmasiri) oder als letzter verzweifelter Täuschungsversuch Māras lächerlich gemacht (*Carpenter-Heretic*-Erzählung), der für Jesus das zur Folge hat, was die Christen unsinnigerweise zu behaupten schienen: eine Wiedergeburt, d. h. die Weiterführung der saṃsārischen Existenz, jedoch nicht als glorreiche Lichtgestalt, sondern als *preta* zur Strafe für die im vorherigen Leben begangenen Untaten.⁶⁷¹

⁶⁷¹ Eine etwas positivere Deutung der Auferstehung als Wiedergeburt präsentiert der südindische Mönch Ananda: Jesus «erschien als Auferstandener nach seinem Tod, weil er in seinem nächsten Leben als Gott wiedergeboren wurde, während er im vorigen Leben ein gewöhnlicher Mensch war. Da er Euch Christen heute immer noch erscheint, ist er offenbar noch nicht befreit vom Schicksal der Wiedergeburt und noch nicht im Nirvana», PÖHLMANN 2005, 81.

Teil II: Interpretationen Jesu im Mahāyāna-Buddhismus

Wie auch im Theravāda-Buddhismus findet sich bei mahāyāna-buddhistischen Interpreten ein breites Spektrum an Interpretationen Jesu, das sich zwischen den Polen der Dämonisierung und der Rezeption als Buddha bewegt. Die Mahāyāna-Interpreten finden jedoch aufgrund ihrer veränderten doktrinären Perspektive neue hermeneutische Möglichkeiten, dieses Spektrum zu artikulieren: So spielt das *Buddha-Kriterium* aufgrund der *trikāya*-Buddhologie und Buddha-Natur-Lehre keine entscheidende Rolle, und auch das *Pfad-Kriterium* erhält durch die Lehren von den zwei Wahrheiten (Skt. *satyadvaya*) und den «geschickten Mitteln» (*upāya*) einen anderen Stellenwert. Hinzu kommen in den religiös pluralen Kontexten Japans und Chinas die Vorstellungen, Normen und Ideale von Konfuzianismus und Daoismus als nicht zu unterschätzende hermeneutische und doktrinäre Einflussfaktoren.

Speziell in Japan ist die Anzahl an Interpretationen Jesu besonders groß. Die Gründe dafür sind vielfältig: So war hier durch die Jesuitenmission ab dem 16. Jh. schon früh Wissen über das Christentum vorhanden. Zudem beherrschten spätere international bekannte Multiplikatoren des Buddhismus wie D. T. Suzuki oder mehrere Vertreter der Kyōto-Schule westliche Sprachen wie Englisch oder Deutsch und konnten frei mit akademischen christlichen Kreisen interagieren. Außerdem gab es John Cobb zufolge die seltene und dialogbegünstigende gesellschaftliche Situation einer Mischung sowohl buddhistischer als auch christlicher Intellektueller im Land.¹ Ähnlich wie in Sri Lanka spiegeln sich in japanisch-buddhistischen Interpretationen Jesu die Eckpunkte einer teils spannungsvollen, teils enorm fruchtbaren buddhistisch-christlichen Begegnungsgeschichte.² Zwar wurde das Land nie kolonialisiert, allerdings spiegeln die frühen Quellen des 17. Jh. die Befürchtung vieler Buddhisten, dass sich dies mit den Missionaren als einer Vorhut von Kolonialarmeen ändern könnte. So verdammt Interpreten wie Fabian Fukun (II.1.1.3) oder Suzuki Shōsan (II.1.1.4) Jesus als subversiven Kriminellen und fleischgewordene Blasphemie. Buddhistische Interpreten der Meiji-Zeit gewannen im 19./20. Jh.

¹ Vgl. ABE/COBB/LONG 1981, 17.

² Für einen Überblick vgl. HIROTA 2014; REPP 2017.

durch ihre Rezeption westlicher Wissenschaft und Kultur neue, nun teilweise auch wertschätzende Perspektiven auf Jesus, und Zen-Buddhisten wie Shaku Sōen (II.1.2.5) oder sein Schüler D. T. Suzuki (II.1.3) machten sich auf den Weg nach Westen, um dort den Buddhismus zu verbreiten. Für den bis heute umfangreichsten Dialog mit dem Christentum steht die Kyōto-Schule, darunter ihre Vertreter Ueda Shizuteru (II.1.4) und Abe Masao (II.1.5), die aus ihrer zen-buddhistischen Perspektive Interpretationen Jesu vorgelegt haben.³ Aber nicht nur Zen-, sondern auch Shin-Buddhisten wie Soga Ryōjin, John Yokota oder der amerikanische Konvertit Alfred Bloom haben originelle wie kritische Jesus-Interpretationen aus der Perspektive des im Westen wenig bekannten Reines-Land-Buddhismus präsentiert (II.1.6).

Auch bei buddhistischen Interpreten im China des 17. Jh. spiegelte sich die Angst vor christlichem Kolonialismus. Angefeuert von Auseinandersetzungen mit Missionaren versuchte Ouyi Zhixu, seine Landsleute vor der doktrinären Absurdität und dem imperialistischen Potenzial Jesu zu warnen (II.2.2.2). Im Zuge der chinesischen Modernisierungsbestrebungen im 19./20. Jh. verbanden Reformbuddhisten wie Zhang Chunyi und Taixu in ihren Deutungen Jesu als Bodhisattva gleichzeitig Offenheit und Überlegenheitsansprüche dem Christentum gegenüber (II.2.3). Während in Japan die historischen Entwicklungen dazu führten, dass der dortige Buddhismus in der zweiten Hälfte des 20. Jh. zum globalen Zentrum des buddhistisch-christlichen Dialogs wurde, bewirkte in China die kommunistische Revolution von 1949 eine Zäsur, die dort eine vergleichbare Entwicklung verhinderte.⁴ Die gegenwärtig einflussreichsten nicht-japanischen mahāyāna-buddhistischen Äußerungen zu Jesus stammen vom vietnamesischen Mönch Thich Nhat Hanh, der mit seiner Interpretation ernstzunehmende theologische Herausforderungen an seine christlichen Gesprächspartner gerichtet hat (II.3).

³ Da bereits zahlreiche Forschungsbeiträge zur Kyōto-Schule existieren, beschränkt sich die Analyse auf ihre für den buddhistisch-christlichen Dialog besonders wichtigen Vertreter Ueda und Abe.

⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2001a, 15.

1. Japan

1.1 Interpretationen Jesu im «christlichen Jahrhundert» (1549–1644)

1.1.1 Historische Einführung

In Japan nahm die Begegnung mit westlichen Kolonialmächten eine andere Wendung als in Sri Lanka. Nach einer ersten Periode christlicher Mission im Land versuchte man, einer befürchteten Kolonialisierung mit einer langen und fast vollständigen Abschottung des Landes zuvorzukommen. Aus dieser zweihundertjährigen Isolation wurde Japan durch westlichen Druck herausgerissen, konnte daran aber eine rasante Modernisierung des Landes knüpfen. Im Zuge dieser Entwicklung gelang Japan vor und während des Zweiten Weltkriegs der Aufstieg zum pazifischen *global player*, der sich selbst im gewaltsamen Reigen der Kolonialmächte mitbewegte. Die Anfänge dieser Entwicklungen liegen im sogenannten «christlichen Jahrhundert» (1549–1644).⁵

Der Mission in der asiatischen Welt ging die Entdeckung unbekannter Länder im 15. Jh. und der Vertrag von Tordesillas (1494) voraus, in dem die Kolonisierung und Evangelisierung der Erde unter den damals dominanten Seemächten Spanien und Portugal aufgeteilt wurde.⁶ Portugiesische Jesuiten gelangten im Jahr 1549 erstmals mit Francisco de Xavier (1506–1552), einem Mitbegründer des Jesuitenordens, und seinen Begleitern nach Japan. Die Christen (japanisiert *Kirishitan*) wurden zunächst freundlich aufgenommen.⁷ In der ersten Phase der Mission erfolgte die Vermittlung des christlichen Gotteskonzeptes unter dem japanischen Terminus *Dainichi*, den Anjirō, der 1548 zum Christentum konvertierte Übersetzer der Jesuiten, eingebracht hatte.⁸ *Dainichi* war allerdings gleichzeitig der japanische Terminus für den besonders in der einflussreichen Shingon-Schule verehrten *ādibuddha* Mahāvairocana (Jap. *Dainichi Nyorai*), weshalb seine Verwendung für eine gewisse Popularität der Predigten Xaviers bei Shingon-Mönchen sorgte.⁹ Xavier und seinen Gefährten wurde bald klar,

⁵ Datierung nach MIYAZAKI 2003, 4. Für einen ausführlicheren Überblick vgl. ELISON 1991; BOXER 1967; GÖSSMANN 1965, 54–147.

⁶ Vgl. MIYAZAKI 2003, 4.

⁷ Vgl. THELLE 2003a, 228.

⁸ Vgl. REPP 2003, 73–78.

⁹ Vgl. HIGASHIBABA 2001, 9.

dass dies nicht daher rührte, dass die Buddhisten vom christlichen Gotteskonzept beeindruckt waren, sondern weil sie Xavier und seine Gefährten wegen der verwendeten Terminologie für Vertreter einer neuen buddhistischen Schule hielten.¹⁰ Daraufhin verwendete Xavier nur noch den lateinischen Terminus *Deus*¹¹, damit Gott nicht mit dem teuflischen «Götzen» der Buddhisten verwechselt würde.¹² Das Christentum sollte nicht als weitere buddhistische Schule wahrgenommen werden, sondern als neue Religion¹³, die die «Heiden» zum Heil führte. Dementsprechend verschlechterte sich das Verhältnis zu den Buddhisten und verstärkte die empfundene Fremdheit des Christentums in Japan.¹⁴

Die Missionare konnten in der Anfangszeit durchaus Konvertiten für sich gewinnen, darunter auch japanische Fürsten (*daimyōs*), die sich (mitsamt ihren Untertanen) zum Christentum bekehrten. Durch ihre Konversion und die Mediation der Jesuiten erhofften sich diese *daimyōs* v. a. profitable Handelsbeziehungen zu den portugiesischen Handelsschiffen, die mit den Missionaren kooperierten.¹⁵ So wuchs der Einfluss der Jesuiten auch auf politischer Ebene. Schließlich konnten sie auch die Gunst des Potentaten Oda Nobunaga (1534–1582) gewinnen¹⁶, der 1573 die Gesamtherrschaft über das vormals in verschiedene Fürstentümer zersplitterte Japan beansprucht hatte. Für Oda Nobunaga kamen die *Kirishitan* gelegen, da er sie als Gegengewicht zu den mächtigen und einflussreichen buddhistischen Klosterfestungen (z. B. dem shin-buddhistischen Honganji-Tempel oder Berg Hiei der Tendai-Schule) einsetzen wollte, die sich seinem Herrschaftsanspruch widersetzen.¹⁷ Eine geografisch gesicherte Ausgangsbasis erhielten die Jesuiten 1580 mit der Verleihung der Hafenstadt Nagasaki als Lehen.¹⁸

¹⁰ Vgl. REPP 2003, 74.

¹¹ Vgl. HIGASHIBABA 2001, 9.

¹² Vgl. THELLE 2003a, 229.

¹³ Vgl. ELISON 1991, 36.

¹⁴ Vgl. THELLE 2003a, 228; REPP 2003, 76. Die Feindschaft wurde auch von der Radikalität einiger Konvertiten angeheizt, die buddhistische Heiligtümer und religiöse Objekte zerstörten, vgl. GÖSSMANN 1965, 104f.; VOSS 1945, 30.

¹⁵ Vgl. GÖSSMANN 1965, 104f.

¹⁶ Vgl. GÖSSMANN 1965, 102.

¹⁷ Vgl. KITAGAWA 1990, 140; BRÜCK/LAI 2000, 150.

¹⁸ Vgl. BOXER 1967, 100ff.

Der nachfolgende Herrscher Toyotomi Hideyoshi (1537–1598) versuchte 1587 durch ein erstes Verbotsedikt, den wachsenden politischen Einfluss der Jesuiten zu beschneiden.¹⁹ Umgesetzt wurde das Dekret indes nur lasch – wohl auch, um den Handel mit Portugal nicht zu gefährden. Verstärkte Repressionen setzten allerdings ein, als sich die Stimmung nach der Havarie der San Felipe in Urado 1596 noch einmal verschlechtert hatte. Bei der Beschlagnahmung der Schiffsladung drohte der Kapitän erbost mit einer militärischen Intervention des spanischen Königs und fügte noch eine weitere unvorsichtige Bemerkung hinzu: Auch anderswo seien koloniale Eroberungen durch die vorangehenden Aktivitäten von Missionaren vorbereitet worden.²⁰ Dadurch bestätigte der Kapitän alle kolonialen Ängste der Buddhisten, die schon vorher vor diesem Szenario gewarnt hatten.²¹

Andere Ereignisse verstärkten die japanische Angst vor Kolonisierung weiter. Nach der Niederlage der spanischen Armada gegen die englische Royal Navy (1588) kreuzten nun auch englische und holländische Schiffe in asiatischen Gewässern. Im Jahr 1600 strandete das erste holländische Schiff in Japan, und sein englischer Kapitän William Adams (1564–1620) wurde Übersetzer und Ratgeber des neuen Shōguns Tokugawa Ieyasu (1542–1616). Mit den Briten und Holländern kamen auch neue Informationen über die katholischen Kolonialreiche Portugal und Spanien nach Japan. Anti-katholische Protestanten wie Adams versuchten ihr Möglichstes, den Shōgun von den unlauteren Motiven ihrer katholischen Rivalen zu überzeugen.²² Dadurch wurde die japanische Angst weiter gesteigert,

¹⁹ Vgl. ELISON 1991, 117.

²⁰ Vgl. VOSS 1945, 22.

²¹ Vgl. BOXER 1967, 165f. Dass die Missionare eigentlich politische Umstürzler seien, war auch einer der häufigsten Anklagepunkte im *Kirishito-ki* (gesammelt und abgefasst zwischen 1658 und 1670), den Dokumenten der japanischen Inquisitionsbehörde: Die Padres wollten «nicht nur das Christentum verbreiten, sondern auch die Länder erobern. Das alles geschieht nur auf Befehl des Papstes.» *Kirishito-ki* 12, in VOSS/CIESLIK 1940, 94. Murakami Naojirō gibt außerdem den Hinweis, dass diese Angst möglicherweise realpolitisch nicht unbegründet war: «[E]in Brief des früheren Gobernador von Luçon, Don Rodrigo de Vivero, [...] berichtete am 3. Mai 1610 von Usuki aus an den König von Spanien über die Lage in Japan und spricht ganz offen von den Vorteilen, die dieses reiche und mächtige Land der Krone Spaniens zu bieten hätte.» MURAKAMI 1940, III.

²² Vgl. BOXER 1967, 309f.; BOWRING 2017, 17; LAURES 1954, 332. Auch

Opfer der europäischen Kolonialexpansion zu werden, die Japan im asiatischen Raum plastisch vor Augen lag.²³

Mit Holland und England hatte Ieyasu zudem neue Handelspartner gefunden, denen es primär um Handelsprofit und nicht auch (wie den Portugiesen und Spaniern) um Mission ging. Nun konnte Ieyasu ohne essenziellen finanziellen Verlust die politisch unliebsamen *Kirishitan* loswerden. So kam es 1614 zu einem erneuten Verbotsedikt – diesmal wurde es jedoch umgesetzt, was den Höhepunkt der Christenverfolgungen in Japan einleitete. Um das Christentum zu unterdrücken, wurden alle Missionare des Landes verwiesen, christliche Gebäude zerstört und christliche *daimyōs* exiliert.²⁴ In den Jahren 1615–1643 versuchten nicht wenige der ausgewiesenen Missionare, heimlich wieder ins Land zu gelangen. Wurden sie aufgegriffen, stellte sie die 1640 eingerichtete Inquisitionsbehörde vor die Wahl zwischen Exekution oder Apostasie.²⁵ Eine von vielen Maßnahmen, die Verfolgungen zu systematisieren²⁶, war die Einführung einer obligatorischen Tempelregistrierung.²⁷ Jeder Japaner wurde an seinem lokalen buddhistischen Tempel vermerkt und auf dessen Denomination festgelegt.²⁸ So wurde eine religiöse Überwachung der Bevölkerung durch die Tempel gewährleistet. Der Buddhismus gewann dadurch eine wichtige Funktion im Kampf gegen das Christentum und war bis ins 19. Jh. hinein Partner des Shōgunats.²⁹

Ein tragischer Höhepunkt am Ende des christlichen Jahrhunderts war der Shimabara-Aufstand (1637–1638). Angeführt von einem christlichen Samurai rebellierten mehrere tausend Bauern (viele von ihnen Christen) aufgrund horrender Steuerabgaben gegen ihren Lehnsherrn. Der Aufstand wurde blutig niedergeschlagen (auch mit der Unterstützung eines holländischen Schiffs³⁰). Die japanischen Behörden lasteten die Revolte den

von katholischer Seite wurden ähnliche Beschuldigungen gegen die protestantischen Rivalen erhoben, was zu weiterer Verwirrung sorgte, vgl. GÖSSMANN 1965, 126.

²³ Vgl. VOSS 1945, 20.

²⁴ Vgl. MIYAZAKI 2003, 12.

²⁵ Vgl. VOSS/CIESLIK 1940.

²⁶ Vgl. zu anderen Maßnahmen MIYAZAKI 2003, 14f.

²⁷ Vgl. SCHRIMPF 2000, 17.

²⁸ Vgl. LAI, W. 1978, 266.

²⁹ Vgl. LAI, W. 1978, 268.

³⁰ Vgl. GÖSSMANN 1965, 137.

Christen an, was noch weiter zu deren Bild als staatszersetzende Revolutionäre beitrug.³¹ Als Konsequenz erfolgte 1639 die endgültige Abschließung Japans nach außen (*sakoku*), die bis ins Jahr 1853 andauern sollte. Die Abschließung gilt als «Japan's last and most drastic measure of her fight against the Christian missions»³², wodurch jeder Kontakt mit dem Christentum im Keim erstickt werden sollte. Allein die Holländer wurden auf einer künstlich aufgeschütteten Insel vor Nagasaki geduldet.³³ So ging die Zeit des (missionarischen) Christentums in Japan für eine lange Zeit zu Ende. Einzig die verborgenen Christen im Untergrund (*Kakure Kirishitan*) behielten ihren Glauben bis in die Meiji-Zeit bei.³⁴

1.1.2 Jesus als Aufrührer: Christovão Ferreira, Verbotsedikt, *Kirishitan monogatari*

Die Befürchtung, dass die Missionare Vorhut einer kolonialen Invasionsarmee seien³⁵, wurde auch mit Person und Lehre Jesu verknüpft.³⁶ Ein Beispiel dafür ist Christovão Ferréiras Schrift *Kengiroku* («Offenlegung der Täuschungen») aus dem Jahr 1636.³⁷ Christovão Ferreira (ca. 1580–1650), zum Zeitpunkt der Verfolgungen ein hochrangiger Jesuitenmissionar, wurde 1633 gefangengenommen und unter Folter zur Apostasie gezwungen.³⁸ Unter seinem neuen Namen Sawano Chūan diente er der Inquisitionsbehörde als Vernehmer und Übersetzer und bezeichnete sich in der

³¹ Vgl. VOSS 1945, 23f.

³² VOSS 1945, 13.

³³ Vgl. GÖSSMANN 1965, 140.

³⁴ Vgl. deren Schrift «Der Anfang von Himmel und Erde (*Tenchi hajimari no koto*) in WHELAN 1996.

³⁵ Vgl. VOSS 1945, 20.

³⁶ Vgl. THELLE 1982, 25. So bereits in der zwischen 1607 und 1614 entstandenen anonymen Schrift *Baterenki* («Geschichte der Padres», vgl. LEUCHTENBERGER 2013, 33): Darin ist von einer Verschwörung des Papstes und der Jesuiten die Rede, die zur Vorbereitung einer Invasion christliche Missionare aussenden. Zurückgeführt wird die Verschwörung auf den Missionsbefehl Jesu (Mt 28,19ff.), der wenn nötig auch mit Gewalt durchgesetzt werden soll, vgl. LEUCHTENBERGER 2013, 145f. Der im Original gewaltfreie Missionsbefehl war den Japanern möglicherweise aus Selbstrechtfertigungen der Missionare bekannt, die damit ihre Präsenz im nichtchristlichen Japan begründet haben könnten.

³⁷ Übersetzt in ELISON 1991, 295–318.

³⁸ Zur Biografie Ferréiras vgl. CIESLIK 1974; ELISON 1991, 185ff.

Schlussnotiz des *Kengiroku* als «adherent of Zen»³⁹. Ferreira stellt Jesus als talentierten und politisch subversiven Charismatiker dar, der mit seiner Lehre Jünger und Volk verführt und die Obrigkeit diffamiert.⁴⁰ Als diese von der Verschwörung Jesu hört, Land und Königstitel usurpieren zu wollen, wird der Aufrührer hingerichtet, um die Rebellion im Keim zu ersticken.⁴¹ Ferreira lokalisiert das akut gefährliche Potenzial zur Rebellion damit bereits in der Lehre Jesu, was für ihn die rigorose Bekämpfung des Christentums durch das Shōgunat zur Wahrung der Ordnung rechtfertigt.⁴² Das subversive Potenzial der zeitgenössischen Christen zeigt sich für ihn auch daran, dass diese die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu behaupten: reine Erfindungen ohne Beweise⁴³, vermutlich um sich selbst den Anschein einer heilvollen Religion zu geben, obwohl man eigentlich den Umsturz plant.

Die Wahrnehmung Jesu als krimineller Aufrührer hat über Ferreira's Polemik hinaus noch eine Tiefendimension, die an zwei anderen Texten, *Bateren tsuihō no fumi* und *Kirishitan monogatari*, besonders deutlich wird. Das von Ieyasus Sohn Tokugawa Hidetada (1579–1632) 1614 erlassene Verbotsedikt *Bateren tsuihō no fumi* («Proklamation zur Ausweisung der Pater») bezeichnet das Christentum als *Feind der Götter und der Buddhas*. Der eigentliche Autor, vermutlich der Zen-Mönch Ishin Sūden⁴⁴, schreibt:

«Those Christian Priests and their party [...] hate and doubt the Way of the Gods [...], they ridicule the True Law [...], they discard Justice and ruin Goodness. They look at the example of a criminal [...], and become excited, blindly running after him. They themselves pray to him and offer him sacrifice. This is what they take as the object of reverence and salvation in their religion! How is this not heresy? In fact, it is the enemy of the Gods and the enemy of the Buddhas.»⁴⁵

Hier wird deutlich, dass Jesus und das Christentum nicht nur als *politische* Bedrohung verstanden wurden, sondern auch als *religiöse* Antagonisten des «Weges der Götter» (*kami no michi*) und des «Wahren Gesetzes»

³⁹ *Kengiroku*, in ELISON 1991, 318.

⁴⁰ Vgl. *Kengiroku*, in ELISON 1991, 312.

⁴¹ Vgl. *Kengiroku*, in ELISON 1991, 312.

⁴² Vgl. ANESAKI 1930, 15; PARAMORE 2009b, 52f.

⁴³ Vgl. *Kengiroku*, in ELISON 1991, 313.

⁴⁴ Vgl. SANTOS 2002, 97.

⁴⁵ Übersetzung aus PARAMORE 2009b, 57.

(*buddhadharma*).⁴⁶ Schon früh hatte sich eine Zusammenschau von buddhistischer und einheimischer Shintō-Tradition etabliert, bei der die Götter (*kami*) des Shintō in den Buddhismus integriert wurden. Im Laufe der Heian-Zeit (794–1185) entwickelte sich die sogenannte *honji-suijaku*-Lehre, nach der die *kami* Manifestationen oder «Spuren» (*honji*) ihres «Urstandes» (*suijaku*), der Buddhas und Bodhisattvas, waren.⁴⁷ So wurde etwa die im Schrein von Ise verehrte Sonnengöttin Amaterasu als Manifestation Mahāvairocanas (*Dainichi*) gedeutet.⁴⁸ Die Manifestationen der Buddhas als *kami* ist dabei aus buddhistischer Sicht ein geschicktes Mittel (*upāya*), «by which the Buddha guides (*kedō*) and converts (*kegi*) sentient beings», wodurch der Shintō *de facto* zu einer vom Buddhismus abhängigen Tradition wurde.⁴⁹

Die *Kirishitan* waren in der religiösen Landschaft Japans mit ihrer exklusivistischen Propagierung Gottes und seiner einzigen Inkarnation in Jesus eine Neuerung, insbesondere die von den Missionaren zusätzlich zum Monotheismus geforderte Monopraxis.⁵⁰ Dass sich die Missionare nicht in die Reihe japanischer religiöser Traditionen einordnen lassen wollten, zeigte bereits die *Dainichi*-Kontroverse. Somit bildete das Christentum mit seiner Forderung nach der Verehrung einer einzigen Manifestation der letzten Wirklichkeit, Jesus, eine exklusivistische Opposition gegen das in der Tokugawa-Zeit omnipräsente⁵¹ inklusivistische *honji-suijaku*-System. Die Schlussfolgerung von japanischer Seite lautete deshalb, dass das Christentum die religiöse Tradition Japans zerstören wolle.⁵² Der Vorwurf entbehrte außerdem nicht einer gewissen politischen Brisanz, weil auch Autoritäten wie Toyotomi Hideyoshi und Tokugawa Ieyasu als Manifestationen von *kamis* (letzterer als Schutzgottheit der Tokugawas) deifiziert und so mit dem *honji-suijaku*-Paradigma verbunden worden waren.⁵³

⁴⁶ Vgl. PARAMORE 2009b, 57.

⁴⁷ Für einen Überblick vgl. MATSUNAGA 1969; TEEUWEN/RAMBELLI 2003a; KLEINE 2011, 172–175.

⁴⁸ Vgl. KLEINE 2011, 174f.

⁴⁹ KURODA 1981, 12.

⁵⁰ Vgl. HIGASHIBABA 2001, 91; VOSS 1945, 33.

⁵¹ Vgl. TEEUWEN/RAMBELLI 2003b, 38.

⁵² Vgl. HIGASHIBABA 2001, 92.

⁵³ Vgl. TEEUWEN/RAMBELLI 2003b, 38; BOOT 2000, 162.

Die ebenfalls im Text zu findende Beurteilung Jesu als Krimineller führt weiter zum zweiten Kritikpunkt: Jesus als *anti-kosmischer Verbrecher*. Diese Kritik wurde auch 1639 in der anonymen Schrift *Kirishitan monogatari* («Geschichte der Christen») geäußert⁵⁴:

«Deus was crucified, another time driven amongst thorns and brambles, and otherwise subjected to deranging pains, pressures, and persecutions. [...] To make such a criminal, rebellious individual into an object of worship is most ill-considered, shameful, and base.»⁵⁵

Um die Tragweite dieser kurzen Darstellung zu verstehen, ist ein kurzer Blick auf den Konfuzianismus nötig, eine in Japan eng mit Buddhismus und Shintō verknüpfte Tradition. Der Konfuzianismus wurde besonders in seiner neokonfuzianischen Spielart nach Zhu Xi (1130–1200) für das Denken in der Tokugawa-Zeit bedeutsam⁵⁶, war aber schon vorher von Zen-Mönchen studiert und transportiert worden.⁵⁷ Moralisches Leben bestimmte sich u. a. dadurch, dass Güte und Gerechtigkeit, die vom hierarchisch Höhergestellten ausgingen, von Gehorsam und Dankbarkeit des Subordinierten pflichtgemäß beantwortet wurden.⁵⁸ Dieses Verhältnis zog sich durch die fünf zwischenmenschlichen Beziehungen (*gorin*): Herrscher und Untertan, Eltern und Kind, Ehemann und Ehefrau, jüngere und ältere Geschwister sowie zwischen Freunden. Joseph Kitagawa hat dieses System eine «immanente Theokratie» genannt, in der das konfuzianische «Gesetz des Himmels» die gesamte Gesellschaft durchwirkt und dem durch die harmonische Einhaltung der Gesellschaftsordnung zu entsprechen ist.⁵⁹ Die Evangelienberichte von der Hinrichtung Jesu als Aufrührer schlossen für konfuzianisch geprägte Ohren seine Verehrung eigentlich kategorisch aus, weil Jesus durch seinen Umsturzversuch gegen die kosmisch sanktionierte Ordnung verstoßen hatte. Das Kreuz wurde so aus japanischer Sicht zum Symbol für die chaotische Dimension der christlichen Bedrohung – und dessen Präsentation durch die Missionare

⁵⁴ Übersetzt in ELISON 1991, 319–374; vgl. zur Schrift LEUCHTENBERGER 2013, 44–69.

⁵⁵ *Kirishitan monogatari*, in ELISON 1991, 347.

⁵⁶ Vgl. BELLAH 1985; NOSCO 1989; OOMS 1998.

⁵⁷ Vgl. PARAMORE 2016, 31–35; TUCKER 1998, 20.

⁵⁸ Vgl. ANESAKI 1972, 261.

⁵⁹ Vgl. KITAGAWA 1990, 154.

als Heilszeichen zur absurden Selbstkarikatur oder aber zum böswilligen Verschleierungsversuch ihrer wahren Absichten.

1.1.3 Jesus als Frevler: Fabian Fukan

Biografische Einführung

Fabian Fukan⁶⁰ (ca. 1565–1621) war neben Christovão Ferreira ein weiterer berühmter Apostat, allerdings im doppelten Sinne: Ursprünglich buddhistischer Mönch, konvertierte Fukan zum Christentum und trat 1586 als Irmão (nicht ordinierter Bruder) in den Jesuitenorden ein.⁶¹ Im Jahr 1608 schwor er dem Christentum jedoch wieder ab.⁶² Während seiner Zeit als Christ verfasste er 1605 eine wichtige Apologie, den «Myōtei-Dialog» (*Myōtei mondō*)⁶³, der eine Kritik an Buddhismus, Shintō und Konfuzianismus enthält. Als Apostat verfasste er 1620 mit der «Vernichtung Gottes» (*Ha Daiusu*) das erste wichtige Werk für die Gegenseite, das das Christentum systematisch zu widerlegen versuchte.⁶⁴ Auf die hier präsentierten Argumente wurde in der Folgezeit immer wieder zurückgegriffen.⁶⁵

Interpretation Jesu

Das Hauptaugenmerk des Textes liegt auf der Kritik des christlichen Gotteskonzeptes. Fukan versucht an vielen Stellen, den Überlegenheitsanspruch der Missionare gegenüber Buddhismus, Shintō und Konfuzianismus als lächerliche Absurdität und Ausdruck ihrer unlauteren Absichten zu demontieren. Besonders die christliche Soteriologie lässt für Fukan nur einen Schluss zu: Gott ist ein Teufel. Das zeigt sich für ihn auch am Inkarnationsgedanken:

⁶⁰ Auch Habian oder Fabian Fukansai. Zur Biografie vgl. ELISON 1991, 142–164; MAYER 1985, 78–85.

⁶¹ Vgl. ELISON 1991, 144f.

⁶² Zu den Gründen für seine Apostasie vgl. MAYER 1985, 86–102; ELISON 1991, 155; NITTA 1985, 339.

⁶³ Vgl. BASKIND/BOWRING 2016; ELISON 1991, 164–184; MAYER 1985, 120–127; SCHRIMPF 2008, 39–47; PARAMORE 2009b, Kap. 1–2.

⁶⁴ Vgl. ANESAKI 1930, 1ff.; SCHRIMPF 2008, 45; übersetzt in ELISON 1991, 257–291.

⁶⁵ Vgl. NITTA 1985, 337.

«The [...] entry of Deus into this world occurred after some five thousand years had passed from the time when heaven and earth were opened up. [...] Since atonement was not accomplished for five thousand years all the human beings in the world had to fall into hell – a measureless, countless number! [...] Really, it must have been like a torrent of rain. And him who watched this and did not even feel sad, who for five thousand years was not disposed to find a way to redeem sentient beings – are we to call him the all-merciful, all-compassionate Lord?»⁶⁶

Fukan thematisiert hier das Schicksal der Menschen, die im Zeitraum zwischen der Erschaffung der Welt und der Sühne durch den Tod Jesu gelebt haben. Seine Polemik zielt auf die Vorstellung einer konstitutiven Soteriologie, die das Heil der Menschen vom zeitlich einmaligen Christus-Ereignis abhängig macht. Die Kritik hatte außerdem einen tagesaktuellen Sitz im Leben: Fukan antwortete Oskar Mayer zufolge vermutlich auf die von einigen Missionaren vertretene exklusivistische, «restriktive Soteriologie»⁶⁷ der spätscholastischen Theologen Domingo Báñez (1528–1604) und João a S. Tomás/João Painsot (1589–1644), in deren Augen «Heiden» kategorisch kein gutes Heilswerk vollbringen konnten und somit jeder Nicht-Getaufte der ewigen Verdammnis anheimfalle.⁶⁸ Dies betraf unmittelbar den japanischen Ahnenkult, der von den Missionaren radikal abgelehnt wurde: Weil die Ahnen nicht getauft waren, erwartete sie den Missionaren zufolge ein höllisches Los.⁶⁹

Fukans Polemik kann darüber hinaus in den größeren Zusammenhang buddhistischer anti-theistischer Kritik eingeordnet werden, da er zusätzlich darauf abzielte, die Unvereinbarkeit eines (behaupteten) ethisch guten Schöpfergottes mit der als defizitär markierten Soteriologie aufzuzeigen: Wenn der Schöpfergott gut ist, muss sich dies auch in der Erlösung all

⁶⁶ *Ha Daiusu*, in ELISON 1991, 278f.

⁶⁷ MAYER 1985, 148 (Kursivsetzung i. O. nicht übernommen).

⁶⁸ Vgl. MAYER 1985, 149.

⁶⁹ Vgl. HIGASHIBABA 2001, 92. Andere Urteile fielen milder aus. Den Gefährten Xaviers Cosme de Torres (1510–1570) und Juan Fernández (1526–1567) zufolge hätten die Ahnen durch das Befolgen des universalen, natürlichen Moralgesetzes die Möglichkeit der Rettung: Denn selbst ein völlig isolierter Mensch, der «niemals das Gesetz Gottes predigen hört», könne gerettet werden, «[w]enn er also dem andern nichts tut, wovon er nicht will, daß es ihm geschehe, und den anbetet, der ihn erschuf», SCHURHAMMER 1929, 81.

seiner Geschöpfe widerspiegeln, da aus buddhistischer Sicht in jedem Kausalverhältnis die Wirkung der Ursache ähnlich sein muss.⁷⁰ Der von Fukan diagnostizierte gegenteilige Fall hat wiederum gravierende Konsequenzen für die Beurteilung derjenigen, die die Verehrung eines solchen Gottes fordern:

«[T]he adoration of a god, who is responsible for a world like this, would in fact be the adoration of an evil being, and would thus be in serious conflict with basic ethical norms. As a result, adorers of such a highly suspect god might themselves be transformed into similarly morally suspect people.»⁷¹

Die Inkarnation dieses Gottes nach 5 000 Jahren geduldeter Höllenherrschaft zeigt für Fukan nicht dessen Heilswillen, sondern lediglich seine diabolische Natur zusammen mit der Unfähigkeit, Erlösung zu bewirken.⁷²

Nicht nur Gott, sondern auch sein Sohn Jesus ist in Fukans Augen dämonisch. Dazu greift er wie bereits die *Kirishitan monogatari* auf (neo)-konfuzianische Kritik zurück, macht diese aber an der Jungfrauengeburt Jesu fest:

«So Jesus Christus was born with lifelong virgins, the virtuous Joseph and Santa Maria, as father and mother. What sort of ideal virtue is this? «Man and wife have separate functions.» The universal norm of moral law is that one and all shall enter into marital relations. Actually, to counter the universal norm is evil; and evil may be defined as the departure from the Way. If marital relations were not completely the standard of moral law in the world, then what else could we expect but the extinction of the human seed in every province and district, down into the last village!»⁷³

⁷⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2006, 128.

⁷¹ SCHMIDT-LEUKEL 2006, 128.

⁷² Ein ähnliches Urteil mit einer besonderen polemischen Spitze wird auch in *Kirishitan monogatari* gefällt: «Without anybody asking him, Deus created human beings, and then he also created [...] paradise and hell. [...] Human beings, be they noble or mean, are all without exception subject to the Four Pains and Eight Sorrows. Perhaps they nailed him to the cross because of the grudge they bore him for causing this suffering. At any rate, this Deus looks like a devil to me.» Übersetzung in ELISON 1991, 347.

⁷³ *Ha Daiusu*, in ELISON 1991, 279.

Im Hintergrund steht die neokonfuzianische Lehre Zhu Xis, nach der in jedem Phänomen das Prinzip bzw. die «Ordnungsstruktur»⁷⁴ *li* angelegt ist. Jedes Phänomen hat sein spezifisches *li*, das wiederum Teil der Totalität aller *lis* ist, dem Höchsten Allumfassenden (*taiji*).⁷⁵ Dadurch ist der gesamte Kosmos von einem universalen Vernunftgesetz⁷⁶ durchwirkt. Dieses Gesetz ist der «Weg» (*dao*)⁷⁷, der auf gesellschaftlicher Ebene für alle Stände festgelegt ist und dessen Befolgung höchste ethische Realisierung bedeutet⁷⁸ (ausgedrückt in den fünf zwischenmenschlichen Beziehungen, s. o.). Folgt der Mensch dem Weg, verwirklicht er das makrokosmische Vernunftprinzip im gesellschaftlichen Mikrokosmos. Für Eheleute gilt der Weg in der Form der Erfüllung ihrer ehelichen Pflichten, denn das Zeugen von Kindern bedeutet die Weiterführung der Ahnenreihe und damit die Sicherstellung des Ahnenkults (außerdem, so Fukun, die Verhinderung des Aussterbens der Menschheit).⁷⁹ Die Verweigerung der sexuellen Vereinigung von Eheleuten bedeutet die Ablehnung des Ordnungsprinzips (*li*) im ehelichen sozialen Mikrokosmos und damit zugleich einen schweren Verstoß gegen das makrokosmische Universalgesetz. Die Kritik Fukuns zielt darauf ab, die Behauptung der Christen zu widerlegen, dass Jesus moralische Vollkommenheit repräsentiere. Die (nach christlicher Auto-Interpretation tugendhafte) Enthaltensamkeit der Eltern Jesu ist für Fukun vor dem Hintergrund der neokonfuzianischen Ethik/Kosmologie ganz im Gegenteil das Symbol eines grundlegenden Frevels gegen das kosmisch Gute. Jesus wird so zum Repräsentanten einer Religion, die den Sturz des Menschen in chaotische Verhältnisse vorantreibt.

Dementsprechend war von Jesus in Fukuns Augen auch kein Heil zu erwarten. Die Missionare hatten behauptet, dass die Buddhas und *kamis*

⁷⁴ So OMMERBORN 2005, 62.

⁷⁵ Vgl. FUNG 1976, 297f.; BOL 2008, 201.

⁷⁶ Vgl. CHANG, C. 2016, 121.

⁷⁷ Vgl. CHAN 1967, 25; FUNG 1976, 299.

⁷⁸ Vgl. CHAI 1951, 376.

⁷⁹ Vgl. LIDÉN 2011, 171; BOL 2008, 243; ZOTZ 2015, 168. Deswegen kritisierten Konfuzianer auch den zölibatären buddhistischen *saṅgha*, der sich dieser Heirats- und Fortpflanzungsmaxime widersetzte, vgl. ZÜRCHER 2007, 281; EBREY 2006, 421 (Zhu Xi gegen religiöse Asketen). Zur Kritik am Buddhismus und der buddhistischen Apologetik dazu vgl. CH'EN 1968; STRONG 1983; GENTZ 2008; eine buddhistische Hermeneutik der chinesischen Klassikerliteratur ist der Text *Mouzi lihuo lun* (ca. 2. Jh.), vgl. KEENAN 1994.

machtlose Götzen seien, weil sie von Menschen geboren wurden, während Jesus der inkarnierte Sohn Gottes gewesen sei. Fukun invertiert diese Hermeneutik: Eine Geburt von menschlichen Eltern treffe durchaus auf die Daseinsklassen Buddha und *kami* zu⁸⁰, aber dies sei auch bei Jesus der Fall («His birth was issue from simple humans, that's all.»⁸¹). Das mache Jesus, Buddhas und *kamis* allerdings nicht gleichwertig, im Gegenteil: Die Buddhas haben in ihrem Erdenleben Erleuchtung erlangt und dadurch als *Buddhas* die Kategorien aller Daseinsklassen transzendiert.⁸² Bei ihrer Erleuchtung realisieren sie den *dharmakāya* und können zahllose Erscheinungskörper (*nirmāṇakāya*) «for the sake of salvation of all sentient beings and as a means of bestowing grace»⁸³ manifestieren – wodurch es nach Fukun eigentlich die Buddhas sind, die die soteriologische Funktion erfüllen, die die verblendeten Missionare fälschlicherweise ihrem Teufelsgott und dessen Sohn zuschreiben.⁸⁴ Dieser bleibt in der Tat ein Mensch: kein erleuchteter Heilsbringer, sondern ein Frevler und Verbrecher. Auch alle anderen Versuche der Christen, das Heil an die Person Jesu zu knüpfen, sind in Fukuns Augen falsch. Dass von Jesus berichtet werde, er sei von den Juden wegen seiner Anmaßung des Titels «Lord of Heaven and Earth» hingerichtet worden, sei durchaus nachvollziehbar.⁸⁵ Auferstehung und Himmelfahrt seien dagegen von einer Religion, die von Grund auf «perverse» sei, nicht zu erwarten, weswegen er beides (ähnlich wie die *Carpenter-Heretic*-Erzählung) als «devilish illusion, magical trickery» beurteilt.⁸⁶ Damit teilt Fukun den Grundtenor der bisher präsentierten anti-christlichen Texte: Die Christen wollen das Gesetz der Buddhas und den Weg der Götter zerstören, ihre eigene Religion einführen und mit ihren Truppen das Land einnehmen.⁸⁷ Die Religion der Christen, ihr Gott und Jesus haben sich aber als dämonische Kräfte erwiesen und müssen daher mit aller Macht bekämpft werden.

⁸⁰ Vgl. LINDSEY 2007, 29f.

⁸¹ *Ha Daiusu*, in ELISON 1991, 265.

⁸² Vgl. *Āṅguttara Nikāya* 4.36, in BODHI 2012, 426.

⁸³ *Ha Daiusu*, in ELISON 1991, 263.

⁸⁴ Vgl. BERKWITZ 2018, 31.

⁸⁵ *Ha Daiusu*, in ELISON 1991, 280.

⁸⁶ *Ha Daiusu*, in ELISON 1991, 280.

⁸⁷ Vgl. *Ha Daiusu*, in ELISON 1991, 283.

1.1.4 Christologie als Absurdität: Suzuki Shōsan

Biografische Einführung

Suzuki Shōsan (1579–1655) war ein ehemaliger Samurai in den Diensten des Tokugawa-Clans.⁸⁸ Im Jahr 1620 verließ er den Kriegsdienst und wurde Sōtō-Zen-Mönch.⁸⁹ Seine Wander- und Predigtstätigkeit führte ihn 1642 in das Lehen seines Bruders auf den Amakusa-Inseln, in dem die Zahl der Christen hoch war und auch der Shimabara-Aufstand stattgefunden hatte.⁹⁰ Suzuki sollte nun im Auftrag seines Bruders in einer «ideological mopping-up operation»⁹¹ das Christentum zugunsten des Buddhismus schwächen. Dazu gründete er verschiedene Tempel und verfasste die Kampfschrift *Ha Kirishitan* («Gegen die Christen»), die er in jedem dieser Tempel hinterlegte.⁹²

Interpretation Jesu

Neben bereits analysierten Motiven (Angst vor der Landesübernahme oder der problematische soteriologische Zusammenhang von Schöpfergott und Hölle⁹³) kritisiert Suzuki besonders die Lehre der Einzigkeit von Inkarnation. Laut den Missionaren war Jesus die einzige Inkarnation Gottes und die von den Japanern verehrten Buddhas Gautama oder Amida folglich wertlose Götzen.⁹⁴ Der Schöpfergott habe sich, so Suzuki, vor 1 600 Jahren im Land der Christen in der Person Jesu inkarniert, um alle Wesen zu erlösen⁹⁵ – sei also zeitlich, räumlich und personal begrenzt. Dagegen

⁸⁸ Zu Suzuki vgl. KING, W. 1986a, 51–84; BRAVERMAN 1994, 1–21; OOMS 1986, 249–253; OOMS 1998, 122–143; KRÄMER 2010, 85ff.; HIROTA 2014, 414–418.

⁸⁹ Suzukis Buddhismus-Interpretation war aber nicht exklusiv an diese Schule gebunden und hatte eher idiosynkratischen Charakter, vgl. TYLER 1984, 95f. So enthielt seine Lehre Elemente aus dem Shin-, Rinzaï-Zen- oder Shingon-Buddhismus (vgl. OOMS 1998, 127) und im gesamten japanischen Buddhismus verbreiteten Konzepten (s. u.).

⁹⁰ Vgl. KRÄMER 2010, 86.

⁹¹ OOMS 1986, 249.

⁹² Vgl. BOWRING 2017, 28; OOMS 1998, 125. Übersetzung in ELISON 1991, 377–389.

⁹³ Vgl. *Ha Kirishitan*, in ELISON 1991, 382, 387.

⁹⁴ Vgl. *Ha Kirishitan*, in ELISON 1991, 377.

⁹⁵ Vgl. *Ha Kirishitan*, in ELISON 1991, 377.

polemisiert Suzuki: Warum habe er sich nicht in all den anderen Ländern seiner Schöpfung inkarniert? Und warum sei er so unvorsichtig gewesen, in den anderen Ländern «mere attendant Buddhas» wie Gautama zu tolerieren, die dazu noch den *buddhadharma* lehrten und nicht die eigentlich wahre Lehre Jesu?⁹⁶

Der Irrtum der Christen liegt für Suzuki an ihrem falschen Konzept der letzten Wirklichkeit und deren Manifestationen. Dabei versteht er sehr wohl, dass die Christen mit ihrem Gott keinen *deva*, sondern die letzte Wirklichkeit meinen: Er nennt Gott den kosmischen «Einen [Ur-]Buddha»⁹⁷, den die Christen mit ihrer Lehre jedoch auf absurde Weise verzerrten. Trotz seiner Ablehnung des Christentums erkennt er hier nach Hans Martin Krämer «implizit dessen kategoriale Kommensurabilität an»⁹⁸. Dem Gott der Christen stellt Suzuki das «korrekte» japanisch-buddhistische Konzept letzter Wirklichkeit, den «One Buddha of Original Illumination and Thusness»⁹⁹, entgegen.

Im Hintergrund dieses Konzeptes steht die «Lehre von der uranfänglichen Erleuchtung» (*hongaku hōmon*). In Japan entwickelte sie sich v. a. in der Tendai-Schule, hat den japanischen Buddhismus jedoch auch darüber hinaus stark beeinflusst.¹⁰⁰ Eine der ersten Belegstellen des Begriffs findet sich im chinesischen *Dasheng qixin lun* («Glaubenserweckung im Mahāyāna», Jap. *Daijō kishin ron*, Skt. *Mahāyānaśraddhotpādaśāstra*).¹⁰¹ Die Frage, aufgrund welcher Bedingung der Möglichkeit unerleuchtete

⁹⁶ *Ha Kirishitan*, in ELISON 1991, 377.

⁹⁷ So *Ha Kirishitan*, in ELISON 1991, 377.

⁹⁸ KRÄMER 2010, 75. Noch stärker ist diese Hermeneutik in der Schrift *Taiji jashūron* («Widerlegung der böartigen Lehren») des Rinzaï-Zen-Mönchs Sessō Sōsai (1573–1649) aus dem Jahr 1648 ausgeprägt (vgl. SANTOS 2002): Jesus, «ambitious but crude», dazu «skilled in the art of deception» (zitiert in a. a. O., 107), habe beim Buddha gelernt und seine Lehren plagiiert. Dieses Plagiat sei aber nicht (wie bei Dharmapāla) ethisch gut, sondern von Missverständnissen und moralischer Verkommenheit verdorben. Die Darstellung versucht, die Ähnlichkeiten zwischen Buddhismus und Christentum zu rationalisieren, bewertet die wahrgenommenen Unterschiede negativ und führt sie auf den üblen Charakter des Täuschers Jesus zurück.

⁹⁹ *Ha Kirishitan*, in ELISON 1991, 378.

¹⁰⁰ Vgl. STONE 1999.

¹⁰¹ Vgl. TAMURA 1987, 203; KLEINE 2011, 203.

Wesen überhaupt zum erleuchteten Buddha werden können, beantwortete der Text damit, dass Erleuchtung für den in geistigen Befleckungen (*kleśa*) verstrickten Weltling völlig unmöglich sei, wenn er nicht bereits «uranfänglich erleuchtet» (Jap. *hongaku*, Chin. *benjue*) wäre.¹⁰²

Die Grundlage dieses Gedankens ist die Universalität und Nondualität der unsagbaren letzten Wirklichkeit: Sie wird «Soheit» (*tathatā*) genannt, nach Peter Harvey «what it is such as it is, without conceptually adding anything to it or taking anything away from its actuality»¹⁰³, oder, so der Text, «the limit of verbalization wherein a word is used to put an end to words.»¹⁰⁴ Diese Soheit, bestimmt als der Eine Geist (*ekacitta*), ist die Grundlage von *samsāra* und *nirvāṇa* als zwei Aspekten derselben Wirklichkeit.¹⁰⁵ Der Grund dafür, dass überhaupt ein Unterschied zwischen der einen, ungeteilten nirvāṇischen Wirklichkeit und der mannigfaltigen, samsārischen Erscheinungswelt wahrgenommen wird, ist die Verblendung (*avidyā*) der Wesen¹⁰⁶:

«That which is called the «essential nature of the Mind» is unborn and is imperishable. It is only through illusions that all things come to be differentiated. If one is freed from illusions, then to him there will be no appearances (*lakṣana*) of objects <regarded as absolutely independent existences>; therefore all things from the beginning transcend all forms of verbalization, description, and conceptualization and are, in the final analysis, undifferentiated, free from alteration, and indestructible.»¹⁰⁷

An einem Beispiel verdeutlicht: Wenn das Wasser der *tathatā* vom Wind der *avidyā* aufgewühlt wird, entstehen die Wellen der mannigfaltigen Erscheinungswelt – substanziell bestehen Absolutes (Wasser) und Relatives (Wellen) aber aus derselben nondualen Soheit (Wasser)¹⁰⁸, und die *avidyā* (Wind) erzeugt eine flüchtige Illusion ohne Eigensein.¹⁰⁹

¹⁰² Vgl. MATSUNAGA/MATSUNAGA 1993, 156.

¹⁰³ HARVEY 2018, 124.

¹⁰⁴ *Dasheng qixin lun* 3.1, in HAKEDA 2005, 13.

¹⁰⁵ Vgl. *Dasheng qixin lun* 3.1, in HAKEDA 2005, 11; WILLIAMS 2009, 116.

¹⁰⁶ Vgl. *Dasheng qixin lun* 3.1, in HAKEDA 2005, 30.

¹⁰⁷ Vgl. *Dasheng qixin lun* 3.1, in HAKEDA 2005, 12f.

¹⁰⁸ Vgl. STONE 1999, 7; WILLIAMS 2009, 117.

¹⁰⁹ Vgl. *Dasheng qixin lun* 3.1, in HAKEDA 2005, 21.

Die letzte Wirklichkeit hat ferner zwei Aspekte, die aus erleuchteter Perspektive identisch sind: die absolute Ebene als unsagbare und allumfassende Soheit und die relative Ebene als Soheit immanent in den Wesen als Buddha-Natur (*tathāgatagarbha*).¹¹⁰ Aufgrund dieses inhärenten Erleuchtungspotenzials ist jedes Wesen in der Lage, durch die aktive Überwindung der *avidyā* die Erleuchtung zu aktualisieren – um dann zu erkennen, dass es immer schon «uranfänglich erleuchtet» war und nicht unterschieden von der letzten Wirklichkeit ist.¹¹¹ In dieser Weise durchwirkt die letzte Wirklichkeit, im Text an anderer Stelle auch als *dharmakāya* identifiziert, den gesamten Kosmos und kann sich in unbegrenzten körperlichen Formen als Buddhas manifestieren.¹¹²

Die mittelalterliche Tendai-Schule nahm jedoch nicht nur (wie das *Dasheng qixin lun*) an, dass alle Wesen das Potenzial zur Erleuchtung haben, sondern dass sie es in ihrer konkreten Form bereits sind.¹¹³ Sie reinterpretierte das *soteriologische* Konzept uranfänglicher Erleuchtung als *ontologische* Manifestation der erleuchteten letzten Wirklichkeit in der Form der alltäglichen Welt.¹¹⁴ Diese wurde so als fassbarer Ausdruck nondualer, «uranfänglich erleuchteter» (*hongaku*) Erleuchtungswirklichkeit radikal affirmiert¹¹⁵ – selbst «Gräser und Bäume» verkörpern die Buddhaschaft (*sōmoku jōbutsu*).¹¹⁶ So heißt es im *hongaku*-Text *Sanjū-shi ka no kotogaki* («Notes on thirty-four articles»¹¹⁷):

«Everything is just as it was at the outset, and since there is nothing that is not an embodiment of the three bodies [*trikāya*], each and every delusive thought of ours is the entirety of the wisdom of the Glorious Body. All our activity, passivity, sitting, and lying down is the embodiment of the Body of Transformation [*nirmāṇakāya*]. All of our sufferings and all of the onerous tasks in this world of birth-death are the embodiment of the

¹¹⁰ Vgl. *Dasheng qixin lun* 3.1, in HAKEDA 2005, 16.

¹¹¹ Vgl. *Dasheng qixin lun* 3.1, in HAKEDA 2005, 17, 25.

¹¹² Vgl. *Dasheng qixin lun* 3.1, in HAKEDA 2005, 51.

¹¹³ Vgl. STONE 1995, 19.

¹¹⁴ Vgl. BUSWELL/LOPEZ 2014, 353.

¹¹⁵ Vgl. TAMURA 1984, 243; TAMURA 1987, 203; KLEINE 2011, 204.

¹¹⁶ Vgl. STONE 1999, 29f.; STONE 1995, 19.

¹¹⁷ STONE 1999, 36.

Dharma-body [*dharmakāya*] in the fullness of perfection. It is thus with sentient beings [...] as well as with the environment [...].»¹¹⁸

Auch der Unterschied zwischen Weltling und Buddha ist letztlich keiner, da selbst Unerleuchtete mit ihren mentalen Befleckungen (*kleśa*) Ausdruck uranfänglicher Erleuchtung sind.¹¹⁹ Daraus ergaben sich weitere Konsequenzen für die Buddhologie. Der zentrale Text der Tendai-Schule ist das *Lotus-Sūtra* (Skt. *Saddharmapuṇḍarikasūtra*, Jap. *Myōhō renga kyō*).¹²⁰ Im zweiten Teil des Sūtras erfährt der historische Buddha Gautama (Śākyamuni) eine radikale Neuinterpretation¹²¹: Das 11. Kapitel präsentiert alle Buddhas, die sich in den verschiedenen Weltsystemen aufhalten, als Emanationen des weltumfassenden kosmischen Śākyamuni.¹²² Und nicht nur das: Das 16. Kapitel deklariert das in den *Pāli-Suttas* beschriebene Leben Gautamas als geschicktes Mittel (*upāya*). In Wirklichkeit sei der Buddha nur zum Schein ins *parinirvāṇa* eingegangen, weil er bereits vor unbegreiflich langer Zeit die Erleuchtung erlangt habe und seitdem in diesem und allen anderen Weltsystemen in verschiedenen Erscheinungsformen wirke, um die Wesen mit geschickten Mitteln zur Erleuchtung zu führen.¹²³ Dieser kosmische Buddha war laut der Interpretation der Tendai-Schule keine auf ihr einmaliges historisches Erscheinen begrenzte Person, sondern das allumfassende, im gesamten Kosmos anwesende Prinzip der Buddhaschaft (ähnlich wie *Dainichi* im Shingon).¹²⁴ Nicht nur alle Buddhas, sondern die gesamte Wirklichkeit – inklusive der unerleuchteten Wesen – ist Ausdruck dieses uranfänglich erleuchteten All-Buddha, es besteht keinerlei ontologischer Unterschied.¹²⁵

¹¹⁸ Zitiert in HABITO 1995, 93.

¹¹⁹ Vgl. TAMURA 1987, 205.

¹²⁰ Vgl. MATSUNAGA/MATSUNAGA 1987, 150ff. Zur Interpretationsgeschichte vgl. TEISER/STONE 2009.

¹²¹ Vgl. STONE 1999, 24; KLEINE 2011, 204.

¹²² Vgl. *Lotus-Sūtra* 11, in BORSIG 2003, 223.

¹²³ Vgl. *Lotus-Sūtra* 16, in BORSIG 2003, 282ff.

¹²⁴ Das Sūtra selbst interpretierte in seiner ursprünglichen Fassung den kosmischen Śākyamuni noch nicht als impersonalen, absoluten *dharmakāya*, vgl. LAI, W. 1981b, 450–453; HARRISON 1992, 70.

¹²⁵ Vgl. STONE 1999, 25f.; TAMURA 1987, 205. Dieser All-Buddha wurde zuweilen auch mit Buddha Amida identifiziert, was auch in Suzukis *Ha Kirishitan* anklängt, vgl. ELISON 1991, 384.

Vor diesem Hintergrund wird Suzukis Kritik augenfällig: Der Buddhismus hat eine umfassendere soteriologische Perspektive, das Christentum verstrickt sich mit seiner beschränkten Inkarnationslehre in einen unhaltbaren Heilsexklusivismus. Die Manifestationen des uranfänglich erleuchteten All-Buddha sind nicht an Ort und Zeit gebunden und erstrecken sich über Myriaden von Weltsystemen – im Gegensatz zum als einzig vorgestellten Gottessohn Jesus, der nur einmalig in einem Land gewirkt haben soll.¹²⁶ Außerdem ist die gesamte Wirklichkeit selbst uranfänglich erleuchtet (auch die materielle Welt gehört dazu¹²⁷), wodurch der gesamte Kosmos zum erleuchteten *dharmakāya* und die Begrenzung der Heilskonstitution auf die Person Jesu vollends unverständlich wird. Und weil alle Wesen immer schon erlöst sind, ist die Sendung eines Gottessohnes, der dann mit seinem Tod als Sühneleistung die Erlösung konstituieren soll, aus buddhistischer Sicht absurd.

Anhand der Kreuzigung Jesu versucht Suzuki noch einmal die Absurdität der christlichen Behauptungen aufzuzeigen. Der ruhmlose Tod durch die Hände von «unenlightened fools of this lower world»¹²⁸ steht im impliziten Kontrast zum friedlichen, erhabenen körperlichen Hinscheiden Gautamas.¹²⁹ Wenn der Tod des Buddha noch dazu gemäß dem *Lotus-Sūtra* bloß eine pädagogische Illusion war, weist das christliche Insistieren auf das tatsächliche Sterben Jesu am Kreuz diesen eher als unerleuchteten Menschen, nicht als Inkarnation des «Einen Buddha» aus. Der Lehre Jesu wirft Suzuki das Schlimmste vor, was aus buddhistischer Perspektive einer anderen Lehre bescheinigt werden kann: Sie befördert Anhaftung an ein Selbst und produziert *kleśas*, wodurch sie ihre Anhänger immer fester an den *saṃsāra* fesselt.¹³⁰ Dementsprechend gab es für den Ex-Samurai Suzuki nur einen Weg zum Umgang mit den gefährlichen und absurden Häretikern, die eine solche Lehre kolportierten: den Tod

¹²⁶ Vgl. FUKASAWA 1998, 92f.

¹²⁷ So auch Suzuki: «When one becomes enlightened to the identity of all elements, the grasses and the trees and all the terrestrial domains become Buddha. And yet, these Bateren [= Padres] have never dreamed of the actuality of the direct attainment of Buddhahood; instead, they venerate the teachings of Jesus Christ.» *Ha Kirishitan*, in ELISON 1991, 385.

¹²⁸ *Ha Kirishitan*, in ELISON 1991, 377f.

¹²⁹ Vgl. KING, W. 1986a, 123.

¹³⁰ Vgl. *Ha Kirishitan*, in ELISON 1991, 386.

durch den Strick.¹³¹ Die unversöhnliche Haltung Suzukis fand auch in der auf die Tokugawa-Ära folgenden Meiji-Zeit ihre Nachahmer.

1.2 Interpretationen Jesu in der Meiji-Zeit (1868–1912)

1.2.1 Historische Einführung

Seit dem Jahr 1639 hatte sich Japan vor fast allen ausländischen Einflüssen abgeschottet. Im 18. und 19. Jh. geriet das Land jedoch immer stärker unter außenpolitischen Druck: Das britische *Empire* hatte China nach dem Ersten Opiumkrieg (1839–1842) zu Handelsbeziehungen gezwungen und dehnte so seinen Einfluss aus; Amerika hatte seine eigene Westküste erschlossen und wollte nun auf dem Pazifikweg asiatische Märkte erobern¹³²; Russland erhob Anspruch auf Japans nördlichste Inseln¹³³. «Für die modernen Staaten mit ihren ausgedehnten Handelsinteressen und ihrem Streben nach politischen Beziehungen war das versperrte Inselreich Japan wie ein Block, wodurch alle weitgreifenden Pläne zum Scheitern verurteilt wurden.»¹³⁴ Deshalb erzwang der amerikanische Commodore Matthew Calbraith Perry (1794–1858) 1853/1854 mithilfe seiner gefechtsbereiten «Schwarzen Schiffe» die Öffnung zweier japanischer Häfen.¹³⁵ Im Jahr 1858 wurde ein Handelsvertrag mit den USA geschlossen (es folgten Verträge mit England, Russland und den Niederlanden)¹³⁶, die sogenannte Vertragshäfen, Zolltarifautonomie, Extraterritorialität und diplomatische Vertretungen zusicherten.¹³⁷

Die Öffnung Japans (*kaikoku*) war Auslöser für eine bereits im Vorfeld schwelende innenpolitische Krise, in deren Folge der Shōgun Tokugawa Yoshinobu (1837–1913) abdankte. Die Regierungsgewalt ging 1868 mit der sogenannten Meiji-Restauration (*meiji ishin*) auf den japanischen Kaiser (*tennō*) über, was die über 250-jährige Herrschaft des Tokugawa-Clans beendete und die Meiji-Zeit (1868–1912) einläutete. Der Tennō war vor-

¹³¹ Vgl. *Ha Kirishitan*, in ELISON 1991, 388.

¹³² Vgl. GÖSSMANN 1965, 148.

¹³³ Vgl. KASULIS 1982, 127.

¹³⁴ GÖSSMANN 1965, 148.

¹³⁵ Vgl. GÖSSMANN 1965, 148f.

¹³⁶ Vgl. GÖSSMANN 1965, 151.

¹³⁷ Vgl. KREBS 2009, 5; SCHRIMPF 2000, 35.

her nur nominell Staatsoberhaupt gewesen, während die Regierungsgeschäfte und die eigentliche Macht in den Händen des Shōgun und seiner Militärregierung (*bakufu*) gelegen hatten. Die politische Revolution bedeutete auch eine massive intellektuelle Öffnung für den Westen, weitreichende strukturelle Modernisierungsmaßnahmen sowie die Einführung von technologischen, wissenschaftlichen und kulturellen Neuerungen, die man als Geheimnis des Erfolgs der westlichen Kolonialmächte in der Moderne identifiziert hatte¹³⁸ – kurz, es erfolgte die Entwicklung Japans von einem Feudal- «zu einem modernen Nationalstaat nach westlichem Vorbild.»¹³⁹ Dadurch gelang es Japan in der Folgezeit, sich im Angesicht westlicher Mächte konkurrenzfähig zu halten und eine befürchtete Kolonialisierung zu vermeiden¹⁴⁰ – allerdings nicht, ohne selbst zum kolonialen Aggressor u. a. in Korea, China oder Vietnam zu werden.

1.2.2 Exkurs: Jesus im koreanischen Buddhismus

Korea stand in den Jahren 1910–1945 unter japanischer Kolonialherrschaft, was die Beziehungen beider Länder bis heute belastet.¹⁴¹ Das starke Wachstum des protestantischen Christentums in Korea verdankt sich neben anderen Gründen auch der anti-japanischen Einstellung der Missionare in der Kolonialzeit, wohingegen der Buddhismus oftmals unter Kollaborationsverdacht mit den Japanern stand.¹⁴² So ist die heutige religiöse Landschaft Südkoreas in mehrerlei Hinsicht einzigartig. Zum einen ist die religiöse Pluralität sehr hoch (darunter christliche und buddhistische Traditionen, neue religiöse Bewegungen wie der Wŏn-Buddhismus, Konfuzianismus und indigene Religionen). Zum anderen versteht sich nach dem Zensus aus dem Jahr 2015 nur etwas weniger als die Hälfte der Koreaner als religiös affiliert, während sich die andere Hälfte zu 19 % aus Protestanten, zu 8 % aus Katholiken und zu 15 % aus Buddhisten zusammensetzt.¹⁴³ Erst in den letzten Jahrzehnten gab es Versuche, einen buddhistisch-christlichen Dialog zu führen.¹⁴⁴ Diese Versuche waren jedoch selten

¹³⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005c, 13.

¹³⁹ SCHRIMPF 2000, 37.

¹⁴⁰ Vgl. SCHRIMPF 2000, 37.

¹⁴¹ Für eine Übersicht über die japanisch-koreanischen Beziehungen vgl. ZÖLLNER, R. 2017.

¹⁴² Vgl. BAKER 2017, 309f.; ZÖLLNER, R. 2017, 327.

¹⁴³ Vgl. YOON/JONES 2017, 240.

¹⁴⁴ Darunter für diese Studie bedeutsam Hee-Sung Keel, siehe IV.3.4.1–2;

im Vergleich zur gängigeren Einstellung zueinander¹⁴⁵, die von Indifferenz bis zu religiöser Gewalt reicht. Besonders im protestantischen Lager herrscht teilweise eine feindselige exklusivistische Haltung vor, die von den 1980er Jahren bis heute in öffentlichen Denunziationen, Vandalismus und Brandstiftungen gegen Buddhisten und buddhistische Einrichtungen gipfelt.¹⁴⁶

In koreanisch-buddhistischen Deutungen Jesu finden sich bereits bekannte hermeneutische Grundlinien wieder. Die Feministin, Pastorentochter und zum Sōn-Buddhismus konvertierte Nonne Kim Iryōp (1896–1971)¹⁴⁷ setzte sich (hauptsächlich in ihrer Essaysammlung *Ōnū sudoin ūi hoesang*, «Reflections of a Zen Buddhist Nun»¹⁴⁸) kritisch mit einem dualistischen Gotteskonzept auseinander, dem sie ein Nondualitätskonzept entgegenstellt, wie es sich im *Dasheng qixin lun* findet (siehe II.1.1.4). Demnach sind letzte Wirklichkeit und Mensch ontologisch nicht verschieden, weil erstere in der Form des *tathāgatagarbha* latent in letzterem anwesend ist. Dadurch sind alle Wesen, so Kim implizit im Anschluss an das *Lotus-Sūtra*, selbst Ausdruck des ewigen, kosmischen Buddha.¹⁴⁹ Als «Gottessohn» ist Jesus damit zwar ein Helfer auf dem Heilspfad, aber nicht einzig, da jeder Mensch durch die Realisierung seiner Buddha-Natur die Buddha- bzw. Gottessohnschaft erlangen kann.¹⁵⁰ Die Lehre Jesu und den Gedanken eines externen Erlösers beurteilt Kim als theistisches *upāya*, das letztendlich vom überlegenen *buddhadharma* und dem selbstverantwortlichen Beschreiten des Heilspfades erfüllt werden muss.¹⁵¹ Zur Illustration benutzt sie ein stark angepasstes Gleichnis des *Lotus-Sūtra*¹⁵²: Ein Kind (die Christen) geht seiner Familie verloren und muss fortan betteln, um zu überleben. Irgendwann kommt es zufällig wieder am prachtvollen Haus der Familie vorbei, bei dessen Anblick es eingeschüchtert flieht. Nun wird

für einen historischen Überblick über die buddhistisch-christliche Begegnung vgl. BAKER 2017, zum Dialog vgl. RÖTTING 2001.

¹⁴⁵ Vgl. LEE, J. 2017, 350.

¹⁴⁶ Vgl. TEDESCO 1997; YOON/JONES 2017.

¹⁴⁷ Vgl. PARK 2017.

¹⁴⁸ So PARK 2014.

¹⁴⁹ Vgl. *Ōnū sudoin ūi hoesang*, in PARK 2014, 111.

¹⁵⁰ Vgl. *Ōnū sudoin ūi hoesang*, in PARK 2014, 116.

¹⁵¹ Vgl. *Ōnū sudoin ūi hoesang*, in PARK 2014, 106, 117.

¹⁵² Vgl. den Kommentar in PARK 2014, 262, Fn. 13; *Lotus-Sūtra* 4, in BORSIG 2003, 125–129.

Jesus geschickt (im Sūtra die Boten des Vaters, des Buddha), um das Kind wieder nach Hause zu bringen. Um die Gefühle seiner Unwürdigkeit abzubauen, wird das Kind zunächst als Botenjunge eingestellt und versorgt, woraufhin es sich mit der Zeit an das Leben im Haus gewöhnt und schlussendlich darüber unterrichtet wird, dass es in Wirklichkeit sein Erbe und Eigentümer ist.¹⁵³

Kim Bokin, eine Vertreterin des 1924 von Soŭ'aesan (Pak Chungbin, 1891–1943) begründeten Wŏn-Buddhismus, teilt mit Kim Iryŏp die Ablehnung des Einzigkeitsgedankens, beurteilt den Theismus Jesu aber wesentlich positiver: Jesus sei wie der Buddha eine Manifestation der letzten Wirklichkeit (*dharmakāya*/Gott)¹⁵⁴ und demzufolge nicht *der*, sondern *ein* Weg (nach Joh 14,6), der aber wie der Weg des Buddha zur Überwindung des Selbst führe (ersterer mit stärkerer Betonung von Glauben und «Fremdkraft», letzterer von Meditationspraxis und «Eigenkraft»)¹⁵⁵.

1.2.3 Jesus in der Fortsetzung anti-christlicher Agitation

Die japanischen Buddhisten zu Beginn der Meiji-Zeit nahmen das Christentum wie im 17. Jh. als Bedrohung wahr. Die Angst bestand weiterhin, dass Missionare eine Kolonialisierung Japans für christliche Mächte vorbereiteten.¹⁵⁶ Diese Befürchtungen wurde noch verstärkt, als die Missionare mit Vertragshäfen Ausgangsbasen für ihre Aktivitäten erhielten. Eine erneute Verfolgungswelle, die 1868 nach dem Auftauchen der durch die Tokugawa-Zeit hinweg verborgen lebenden «versteckten Christen» (*Kakure Kirishitan*) aufgebrandet war, endete 1873 auf internationalen Druck mit der Aufhebung des Verbotsediktes von 1614.¹⁵⁷ Danach konnten sich die Missionare auch im Landesinneren frei bewegen, was zu weiteren Missionserfolgen führte.¹⁵⁸

Auch an einer anderen Front stand der Buddhismus unter Druck. Um «eine neue Definition des japanischen Staates zu finden, die einerseits den Anforderungen der vom Westen vorgegebenen Moderne Rechnung trug, andererseits aber die kulturelle Eigenständigkeit und Besonderheit Japans

¹⁵³ Vgl. *Ōnū sudoin ūi hoēsang*, in PARK 2014, 106.

¹⁵⁴ Vgl. KIM, B. 2000, 52f.

¹⁵⁵ Vgl. KIM, B. 2000, 56f.

¹⁵⁶ Vgl. THELLE 1982, 24f.

¹⁵⁷ Vgl. GÖSSMANN 1965, 158f.

¹⁵⁸ Vgl. GÖSSMANN 1965, 169f.; REPP 2017, 212.

betonte», forcierte die neue Regierung einen Staats-Shintō mit dem Kaiser im Zentrum.¹⁵⁹ Dazu sollte der Shintō auch von fremden und «unjapanischen» (weil einst aus Übersee importierten) buddhistischen Elementen gereinigt werden.¹⁶⁰ Im Zuge dieser Trennung verlor der Buddhismus seine einst privilegierte Stellung und wurde starken Repressionen ausgesetzt.¹⁶¹ In diesem Klima musste der in die Defensive gedrängte Buddhismus beweisen, dass er der neuen Ordnung dienstbar war und keine politische Gefahr darstellte.¹⁶² So entwickelte er zum einen weitreichende Reformen, um sich als Partner Japans auf dem Weg in die Moderne anzubieten¹⁶³, und gerierte sich zum anderen als Verteidiger des Landes vor der erneut virulenten Gefahr seines christlichen Konkurrenten.¹⁶⁴

Zu diesem Zweck wurden auch die anti-christlichen «Klassiker» des 17. Jh. (wie etwa das *Ha Daiusu*, aber auch chinesische Traktate derselben Zeit¹⁶⁵) neu aufgelegt. Gleichzeitig studierten Buddhisten das Christentum in ihren Ausbildungsstätten oder bei Missionaren, um es mit diesem neu erworbenen Wissen noch effektiver bekämpfen zu können.¹⁶⁶ In Bezug auf Jesus wurden die bereits ausgeführten Hauptkritikpunkte wiederholt. Die Absicht, das Christentum als staatsgefährdend zu diffamieren, hatte sich nicht verändert, weshalb die Darstellung Jesu als durch die Kreuzigung gestoppter Verschwörer weiterhin angemessen schien.¹⁶⁷ Ein Beispiel ist das 1868 vom buddhistischen Priester Ryōgen verfasste Pamphlet *Sakiyō chabanashi* («Geschichten von Nagasaki»): Darin fügte er zum Verschwörerbild noch eine biografische Spekulation, das Erlernen «magischer Künste» (darunter eingeordnet die Wunder Jesu) in Jesu Jugend, hinzu und erhöhte dadurch noch den Grad seiner Verdächtigkeit.¹⁶⁸ Auch ein

¹⁵⁹ KLEINE 2011, 477; vgl. SCHRIMPF 2000, 36f.

¹⁶⁰ Vgl. SCHRIMPF 2000, 37f.; DEAL/RUPPERT 2015, 210.

¹⁶¹ Vgl. SCHRIMPF 2000, 38ff.; DEAL/RUPPERT 2015, 212f.; außerdem KETELAAR 1990; TAMAMURO 1997.

¹⁶² Vgl. THELLE 1987, 30.

¹⁶³ Vgl. DEAL/RUPPERT 2015, 214.

¹⁶⁴ Vgl. THELLE 1987, 26.

¹⁶⁵ Vgl. SCHRIMPF 2000, 46f. Dazu gehörten u. a. auch Texte Ouyi Zhixus (II.2.2.2), vgl. a. a. O., 47.

¹⁶⁶ Vgl. REPP 2017, 213; THELLE 1987, 27ff.

¹⁶⁷ Vgl. THELLE 1982, 28f.

¹⁶⁸ Übersetzung in CARY 1909, 89–94; vgl. THELLE 1987, 31.

einseitiger Bezug auf provokative Stellen aus Jesu Lehre¹⁶⁹ diene dazu, konfuzianisch inspirierte Kritik (Opposition gegen die kosmisch sanktionierte Sozialordnung) an Jesus zu lancieren. So waren ebenfalls für Yasukuni Tan'un in seiner Schrift *Gokoku shinron* («Neue Abhandlung über den Schutz des Landes», ebenfalls 1868) Aussagen Jesu wie die, ihn selbst Vater und Mutter vorzuziehen (Mt 10,37), Zeichen seiner anti-sozialen und staatszersetzenden Absichten.¹⁷⁰

1.2.4 Jesus unter dem Eindruck der Rezeption westlichen Gedankenguts

Das buddhistisch-christliche Verhältnis wandelte sich in den 1870er und 1880er Jahren.¹⁷¹ Mit der Duldung des Christentums 1873 und der Ausweitung missionarischer Aktivitäten (insbesondere von protestantischer Seite) kam es zu apologetisch motivierten Kontaktaufnahmen mit Buddhisten.¹⁷² Die Rivalität blieb weiterhin bestehen: Missionare und japanische Christen stellten die christlich geprägte Kultur des Westens als der japanischen Kultur überlegen dar und versuchten, ihre Religion als «spiritual backbone of the civilized (Western) world»¹⁷³ zu profilieren – meiji-zeitliche Westernisierung musste ihrer Ansicht nach zugleich auch Christianisierung bedeuten.¹⁷⁴ Dem widersprachen die Buddhisten, die westliche Innovationen sehr wohl in Einklang mit der in ihren Augen überlegenen Religion sahen, nämlich ihrer eigenen – ohne jedoch das Interesse daran aufzugeben, herauszufinden, welche Rolle das Christentum (oder Teile davon) in der Entstehung der Moderne spielte.¹⁷⁵ So entwickelte sich eine kontroverse Debatte darüber, wessen Religion für das zukünftige Japan tonangebend sein sollte.¹⁷⁶

Durch die Rezeption westlichen Gedankenguts erschlossen sich auch neue Quellen für die anti-christliche Kritik. Ähnlich wie die singhalesischen Reformer¹⁷⁷ wandten japanische Buddhisten kritische theologische

¹⁶⁹ Vgl. THELLE 1982, 30.

¹⁷⁰ Vgl. THELLE 1987, 31; auszugsweise Übersetzung in CARY 1909, 95f.

¹⁷¹ Vgl. THELLE 2003a, 232.

¹⁷² Vgl. THELLE 2003a, 232f.

¹⁷³ THELLE 1987, 248.

¹⁷⁴ Vgl. THELLE 1987, 248; BALLHATCHET 1996, 109.

¹⁷⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005c, 13.

¹⁷⁶ Vgl. THELLE 1987, 248f.

¹⁷⁷ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 159.

Strömungen sowie naturwissenschaftlich-positivistisches Denken gegen das Christentum. Vermittelt wurde dieses Wissen u. a. durch Angehörige buddhistischer Delegationen nach Europa und Amerika.¹⁷⁸ Auch die in Europa aufkommende historisch-kritische Exegese übte einen großen Einfluss auf den japanischen Buddhismus aus.¹⁷⁹ Die folgenden beiden Beispiele zeigen, wie unterschiedlich eine historisch-kritische Perspektive die buddhistische Beurteilung Jesu beeinflussen konnte.

Auf der Grundlage der Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus von Dogma und Kirche war es einigen liberalen Reformbuddhisten möglich, die Person Jesu positiv zu beurteilen.¹⁸⁰ Sie konnten so auf der einen Seite weiterhin scharfe Christentumskritik üben, auf der anderen Seite aber ihre Bewunderung für Jesus als menschliche Persönlichkeit ausdrücken.¹⁸¹ Ein Beispiel dafür ist der einflussreiche Reformbuddhist Inoue Enryō (1858–1919).¹⁸² Im Gegensatz zu den bisherigen negativen japanisch-buddhistischen Interpretationen der Kreuzigung als Hinrichtung eines Demagogen bewertete Inoue Jesu freiwilligen Gang ans Kreuz positiv¹⁸³ und nannte ihn seinen «sincere friend»: «I therefore want very much to love and respect the *man* Jesus.»¹⁸⁴ Inoue versuchte, die Person Jesu von den Defiziten der späteren christlichen Dogmenentwicklung reinzuhalten: Das Christentum sei zwar voller logischer Ungereimtheiten und wissenschaftlicher Fehler¹⁸⁵, was aber nicht dem historischen Jesus (oder der Bibel) anzulasten sei, da sich wissenschaftliche Gelehrsamkeit in der Gesellschaft zu Jesu Zeiten schlichtweg noch nicht etabliert hätte.¹⁸⁶ Dementsprechend nahm Inoue Jesus auch nicht in seine «Halle der vier Weisen» (Konfuzius, Buddha, Sokrates,

¹⁷⁸ Vgl. THELLE 1987, 78–82.

¹⁷⁹ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 297–311. Diese diente christlicherseits auch der anti-buddhistischen Kritik und rief deswegen auch innerbuddhistische Reformansätze hervor.

¹⁸⁰ Vgl. THELLE 1982, 37.

¹⁸¹ Vgl. THELLE 1987, 249.

¹⁸² Vgl. THELLE 1982, 38; TAKAYANAGI 1996, 718; vgl. zu Person und Werk STAGGS 1983; JOSEPHSON 2006; PARAMORE 2009a.

¹⁸³ Vgl. STAGGS 1983, 265.

¹⁸⁴ Zitate in STAGGS 1983, 265 (kursiv M. S.).

¹⁸⁵ Vgl. STAGGS 1983, 270.

¹⁸⁶ Vgl. STAGGS 1983, 268f.

Kant) des 1904 errichteten *Tetsugaku-dō Kōen* («Tempelgarten der Philosophie») auf: Jesus sei zwar kein Philosoph gewesen, aber «a great religious figure».¹⁸⁷

Zu einer anderen Gewichtung von historischem Jesus und kerygmatischem Christus kam Anesaki Masaharu (1873–1949), ein Pionier der vergleichenden Religionswissenschaft in Japan.¹⁸⁸ Sein Interesse für die westliche Geisteswissenschaft beförderte vermutlich seine aufgeschlossene Haltung dem Christentum gegenüber: Er studierte in Deutschland, bereiste Europa und Amerika, hatte in Harvard und Paris Gastprofessuren inne und rezipierte die exegetische Methodik auch für die japanische Buddhistologie. In seinem Aufsatz *How Christianity Appeals to a Japanese Buddhist* sieht Anesaki Inkarnation und Glaube als zentrale Gemeinsamkeit zwischen Buddhismus und Christentum. Bei beiden stünde die personale Inkarnation einer impersonalen letzten Wirklichkeit (buddhistisch *dharma*, christlich Logos) im Mittelpunkt.¹⁸⁹ Der Buddha Gautama und Jesus Christus offenbarten ihren Ursprung (*dharma* bzw. Logos) konkret in der Geschichte, durch den Glauben an sie sei die Einheit mit den von ihnen repräsentierten Heilsidealen für alle Menschen erreichbar.¹⁹⁰

Die Lehre Jesu beurteilt Anesaki aus ethischer Perspektive (*śīla*) äußerst positiv.¹⁹¹ Jedoch habe Jesus vorrangig «love and hope»¹⁹², keine Weisheit (*prajñā*) gelehrt. Dieses Defizit führt aber nicht zu einer Abwertung des Christentums, denn «the wisdom of his *believers* is holy and leading to the Father, purified by faith and strengthened by hope.»¹⁹³ Anesaki unterscheidet hier implizit zwischen dem historischen Jesus und dem kerygmatischen Christus¹⁹⁴: Der historische Jesus als Prediger des Schöpfergottes Israels hatte die letzte Wirklichkeit noch nicht vollständig offenbart, weil

¹⁸⁷ INOUE 2011, 627; vgl. PARAMORE 2009a, 133, Fn. 68.

¹⁸⁸ Zu Leben und Werk vgl. ISHIBASHI 1943; zu Anesakis Rolle in der japanischen Religionswissenschaft vgl. ISOMAE 2002; PYE 2003b.

¹⁸⁹ Vgl. ANESAKI 1905, 5f.

¹⁹⁰ Vgl. ANESAKI 1905, 6. Im japanischen Buddhismus seien besonders Shin- und Hokke-Buddhismus («Lotus»-Schulen, die sich auf das Lotus-Sūtra berufen, d. h. Tendai und Nichiren) geeignete Gesprächspartner für das Christentum, vgl. a. a. O., 9, Fn. 1.

¹⁹¹ Vgl. ANESAKI 1905, 13.

¹⁹² ANESAKI 1905, 10.

¹⁹³ ANESAKI 1905, 10 (kursiv M. S.).

¹⁹⁴ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 306.

er ein für Anesaki defizitäres, d. h. rein personales Gottesbild hatte. Erst mit den späteren dogmatischen Entwicklungen kam die impersonale Logos-Lehre ins Christentum und lieferte so ein in Anesakis Augen reiferes Gotteskonzept. So wird die personale Gottesrede Jesu bei Anesaki gerade durch den kerygmatischen Christus (die Inkarnation des Logos) «gerettet», da bei diesem die notwendigen ontologischen und soteriologischen Gemeinsamkeiten mit dem Buddhismus lägen. Anesaki schlägt vor, das Ringen um die richtige Religion für Japans Zukunft im Sinne einer harmonischen Synthese zu lösen: In ihrer Essenz seien Buddhismus und Christentum durch ihre Inkarnations- und Glaubenslehren gleich und könnten somit beide zum Fortschritt der Menschheit beitragen.¹⁹⁵

1.2.5 Jesus als anonymer Buddhist: Shaku Sōen

Biografische Einführung

Ein weiteres Beispiel für eine positive Weiterentwicklung des buddhistisch-christlichen Verhältnisses ist der Rinzaï-Zen-Abt Shaku Sōen (1860–1919).¹⁹⁶ Sōen war Mitinitiator der 1896 in Tōkyō abgehaltenen *Shūkyōsha kondankai* («Conference of Religionists»¹⁹⁷), dem ersten öffentlichen buddhistisch-christlichen Treffen der Meiji-Zeit.¹⁹⁸ Neben anderen Gründen¹⁹⁹ hatte auch die Entstehung eines christlich-japanischen Nationalismus zu dieser Annäherung geführt²⁰⁰: Im Sino-Japanischen Krieg 1894–1895 hatten japanische Christen ihre kaisertreue Einstellung gezeigt und so den Vorwurf, das Christentum sei anti-japanisch, faktisch entkräftet.²⁰¹ So begannen buddhistisch-christliche Kontaktaufnahmen, die teils

¹⁹⁵ Vgl. ANESAKI 1905, 10.

¹⁹⁶ Vgl. zu Leben und Werk MOHR 2010.

¹⁹⁷ THELLE 1987, 225, alternativ auch *Butsu-ya ryokyo kondankai*, «Buddhist-Christian Conference», ebd.

¹⁹⁸ Vgl. THELLE 1987, 225–246. Das Treffen war allerdings kein Zeichen einer allgemeinen Annäherung: «Weder die *honzan* (Haupttempel), d. h. die Spitzen der jeweiligen Schulen, noch die buddhistische Bevölkerung waren an dieser Entwicklung interessiert.» SCHRIMPF 2000, 136. Auch auf (konservativer) christlicher Seite war man skeptisch, vgl. THELLE 1987, 243.

¹⁹⁹ Vgl. dazu BRÜCK/LAI 2000, 160f.; THELLE 1996, 100f.; FUKASAWA 1998, 99f.

²⁰⁰ Vgl. THELLE 1987, 251.

²⁰¹ Vgl. THELLE 1987, 235f.

über die alten apologetischen Ansätze hinausgingen: Christen waren nicht mehr bloß Eindringlinge und Gegner, sondern potenzielle Verbündete in einer Zeit, in der Wissenschaft, neue Technologien und der westliche Säkularismus existenzielle Anfragen an japanische Buddhisten und Christen gleichermaßen richteten.²⁰²

Zum Klima der Öffnung gesellte sich eine neue Westorientierung japanischer Buddhisten: Sōen war Teil der japanischen Delegation zum Weltparlament der Religionen 1893²⁰³ und einer der ersten Zen-Buddhisten, die ihre Tradition im Westen zu verbreiten suchten.²⁰⁴ Auf dieser Mission sollte ihm später sein berühmter Schüler D. T. Suzuki nachfolgen. Sōens Interpretation Jesu kann als inklusivistisch motivierter Versuch gelesen werden, zu einem positiveren Verhältnis zu Christen innerhalb und außerhalb Japans zu finden, dabei aber gleichzeitig die Überlegenheit des Buddhismus zu demonstrieren.

Interpretation Jesu

Christen hatten sich in Japan besonders durch ihr karitatives Engagement hervorgetan²⁰⁵, worin Reformbuddhisten wie Shaku Sōen (oder in China Taixu, siehe II.2.3.3) Lernpotenzial für den Buddhismus entdeckten. In Sōens Augen waren christliche Liebe und buddhistisches Mitgefühl deckungsgleich, weshalb er auf dieser gemeinsamen Grundlage eine praktische Zusammenarbeit für die Zukunft Japans als möglich erachtete; auf doktrinärer Ebene war der Buddhismus für ihn jedoch klar überlegen.²⁰⁶ Er sprach dem Christentum seine Heilseffektivität deshalb allerdings nicht von vorneherein ab, sondern elaborierte ein inklusivistisches Modell zur Integration des Christentums in den Buddhismus. So heißt es in der englischen Version seines Vorworts zur 1895 erschienenen japanischen Übersetzung von Paul Carus' (1852–1919) Schrift *The Gospel of Buddha* (Jap. *Budda no fukuin*)²⁰⁷:

²⁰² Vgl. HIROTA 2014, 413.

²⁰³ Vgl. dazu KETELAAR 1991; SCHRIMPF 2000, 84–120.

²⁰⁴ Vgl. FIELDS 1992, 168–174.

²⁰⁵ Vgl. DRUMMOND 1971, 220–224.

²⁰⁶ Vgl. THELLE 1987, 229f., 236; SNODGRASS 2007, 170f. Diese Sicht war auch bei anderen einflussreichen Reformbuddhisten wie Furukawa Rōsen (1871–1899) oder Inoue Enryō verbreitet, vgl. SCHRIMPF 2005, 116f.

²⁰⁷ Vgl. SNODGRASS 2007, 168; zu Carus' Schrift und ihrer Wirkung in Japan vgl. SNODGRASS 2007; VERHOEVEN 1998.

«Shintoism, Confucianism, Brahmanism, Christianity, and Mohammedanism, when considered from the standpoint of our Buddhist religion, are, in my opinion, but larger or smaller planets revolving around this brilliant sun of the Truth, though each of them claims to constitute a solar system of its own, quite different from others. For who is Confucius but another Bôdhisattva [sic] that appeared in China; and Jesus and Mohammed are Arhats in the West. Some religious doctrines are inferior to and less deep than others, and they were all preached according to the needs of the time in which their founders were born; but as far as they are consistent with the Truth, they may freely find their place within our Buddhist doctrines.»²⁰⁸

Diese Passage erinnert an die Religionshermeneutik des *Lotus-Sūtra*. Laut dem 25. Kapitel «wandelt» der große Bodhisattva Avalokiteśvara «in mannigfachen Gestalten [...] in verschiedenen Ländern und rettet die Lebewesen.»²⁰⁹ Je nach Bedürfnis der jeweiligen Wesen erscheint und lehrt er in Gestalt der verschiedensten Daseinsklassen: als Buddha, als *pratyekabuddha*, als *arhat* bzw. *śrāvaka*, als *deva*, als Mensch, als Dämon oder nicht-menschliches Lebewesen.²¹⁰ Alle diese Erscheinungen sind als sogenannte geschickte Mittel (Skt. *upāyakaśālya*, kurz «Mittel»: *upāya*; Jap. *hōben*) Avalokiteśvaras zu verstehen²¹¹:

«Briefly and rather crudely, this principle suggests that religious doctrines have utility rather than truth; that their importance lies in the effects they have upon those who believe in them; and that since the condition of

²⁰⁸ SÖEN 1895, 4405.

²⁰⁹ *Lotus-Sūtra* 25, in BORSIG 2003, 366. Zum Bodhisattva-Konzept im indischen Buddhismus vgl. DAYAL 1978.

²¹⁰ Vgl. *Lotus-Sūtra* 25, in BORSIG 2003, 364ff. Nicht nur Sōen, sondern auch der Reformbuddhist Ōuchi Seiran (1845–1918) bediente sich Thelle zufolge der Religionshermeneutik des *Lotus-Sūtra*. «As the Bodhisattva Kannon (Avalokitesvara) [...] appears in forms familiar to the devoted [...], he argued, one could easily imagine a passage in the Lotus saying that «for those who must be saved in the body of God, Kannon appears as God and preaches the Dharma.» THELLE 1982, 39.

²¹¹ Vgl. PYE 1978, 77. Zum *upāya*-Konzept vgl. PYE 1978; SCHROEDER 2004; MATSUNAGA/MATSUNAGA 1974.

religious believers varies enormously, identical doctrines will not have identical effects upon all believers.»²¹²

Soteriologisch haben religiöse Lehren damit provisorischen und pädagogischen Wert, was das berühmte Gleichnis vom Floß ausdrückt: Die Lehre des Buddha ist wie ein Floß, das man benutzt, um einen Fluss (*saṃsāra*) zu überqueren – auf der anderen Seite angekommen, hat es seinen Zweck erfüllt und kann zurückgelassen werden; es wäre töricht, es weiter auf dem Rücken mit sich herumzuschleppen.²¹³

Ein Buddha oder Bodhisattva lehrt den *dharma* aus altruistischem Mitgefühl (*karuṇā*). Aus der Perspektive seiner Weisheit weiß ein Buddha, mit welchem geschickten Mittel er den Unerleuchteten den *dharma* lehren muss, damit diese selbst den Pfad zur Erleuchtung beschreiten können.²¹⁴ Geschickte Mittel haben damit als Ausdruck von *karuṇā* eine Brückenfunktion zwischen der Weisheit des Buddha und der Verblendung (*avidyā*) der Wesen²¹⁵: Sie machen die absolute, unsagbare Wahrheit des *dharma* in relativer Form kommunizierbar. Weisheit und Mitgefühl, letzteres geäußert in der Form von *upāya*, sind intrinsische Komponenten der Erleuchtungsqualität eines Buddha und gehören so eng zusammen, dass es im *Vimalakīrtinirdeśa* heißt: «The mother [of the buddha/bodhisattva] is the transcendence of wisdom, / The father is the skill in liberative technique.»²¹⁶

Das bedeutet aber nicht, dass die verschiedenen buddhistischen Schulen keine qualitativen Abstufungen unter den einzelnen Mitteln vorgenommen hätten.²¹⁷ Eine weitere Kernlehre des *Lotus-Sūtra* ist das *ekayāna*-Konzept, demzufolge alle buddhistischen Lehren (als *upāya*) Ausdruck des «Einen Fahrzeugs» (*ekayāna*) sind. Grundsätzlich kennt der Mahāyāna-Buddhismus drei «Fahrzeuge» (*yāna*), d. h. drei «verschiedene religiöse Laufbahnen»²¹⁸: (1) das Fahrzeug der Hörer (*śrāvakayāna*), d. h. derer, die

²¹² GRIFFITHS 1990a, 136.

²¹³ Vgl. *Majjhima Nikāya* 22.13f., in ÑĀṆAMOLI/BODHI 2015, 228f.

²¹⁴ Vgl. SCHROEDER 2004, 2f.

²¹⁵ Vgl. PYE 1990, 18.

²¹⁶ *Vimalakīrtinirdeśa* 8, in THURMAN 1991, 67.

²¹⁷ Vgl. PYE 1990, 18.

²¹⁸ SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 192. Diese Unterscheidung findet sich bereits bei Buddhaghosa in der sich konstituierenden Theravāda-Schule und ist damit Kate Crosby zufolge kein exklusives Unterscheidungsmerkmal zwischen Theravāda

von einem Buddha im *dharma* unterwiesen wurden (mit dem Heilsziel der Erleuchtung als *arhat*, der danach ins endgültige *parinirvāṇa* eingeht); (2) das Fahrzeug der *pratyekabuddhas* (*pratyekabuddhayāna*), d. h. derer, die ohne Unterweisung Erleuchtung erlangen, aber nur Ethik und nicht den vollständigen *dharma* lehren und keinen *saṅgha* gründen; sowie (3) das Fahrzeug der Bodhisattvas (*bodhisattvayāna* oder auch *buddhayāna*), d. h. derer, die als Bodhisattvas nach der Erleuchtung als vollständige Buddhas streben, danach aber nicht ins *parinirvāṇa* eingehen, sondern im *saṃsāra* verbleiben, um andere Wesen auf ihrem Weg zur Erleuchtung zu unterstützen.

Die *Suttas* des Pāli-Kanon sahen den Buddha und den *arhat* im Hinblick auf ihre spirituelle Realisierungsstufe noch als gleichauf an. Der wesentliche funktionale Unterschied bestand darin, dass nur ein Buddha ein «Wegweiser» (P. *maggakkhayaṇin*) war, d. h. jemand, der den *dharma* wiederentdeckt, gelehrt und einen *saṅgha* gegründet hatte.²¹⁹ Der *arhat* wird also von einem Buddha unterrichtet (als «Hörer», Skt. *śrāvaka*) und erlangt so unter dessen Anleitung die Erleuchtung. Im Mahāyāna änderte sich die Bewertung: Der *arhat/śrāvaka* sei – entgegen seiner eigenen Einschätzung – nicht am Ende des Erleuchtungspfades angekommen. Er strebe, so der Vorwurf der Mahāyānins, nur nach der eigenen Erleuchtung als Flucht aus dem *saṃsāra* und kümmere sich nicht darum, wie ein Bodhisattva den längeren und schwierigeren Weg zur vollständigen Erleuchtung als Buddha einzuschlagen, um den anderen Wesen im *saṃsāra* diesen Weg ebenfalls zeigen zu können. Nur der Bodhisattva besitze im Gegensatz zum *śrāvaka* das zur vollständigen Erleuchtung nötige Mitgefühl (*karuṇā*) und sei deswegen aufgrund seiner altruistischen Motivation für die unerleuchteten Wesen viel nützlicher.²²⁰

Nach dem *Lotus-Sūtra* sind die Unterschiede zwischen den *yānas* allerdings nur scheinbar vorhanden.²²¹ In Wirklichkeit gibt es nur das Eine Fahrzeug (*ekayāna*), und das Heilsziel des Theravāda, die Arhatschaft, ist

und Mahāyāna, sondern ein pan-buddhistisches Element. Der Unterschied liegt jedoch darin, dass die Theravādins den Bodhisattva als äußerst selten ansahen, während die Mahāyānins ihn zum Heilsideal für alle Praktizierenden erhoben, vgl. CROSBY 2014, 35.

²¹⁹ Vgl. KATZ 1989, 125; SHARMA 1983/4, 16f.; zum *arhat* der Pāli-Nikāyas außerdem ENGELMAJER 2003.

²²⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 192.

²²¹ Vgl. WILLIAMS 2009, 151.

(wie die Erleuchtung als *pratyekabuddha*) nur eine vorläufige Stufe zur vollkommenen Buddhaschaft.²²² Die beiden *yānas* des älteren Buddhismus waren damit nur *upāyas*, die der Buddha an die spirituellen Kapazitäten der Wesen angepasst gelehrt hatte: Letztlich führten alle *yānas* auf den endgültigen Weg des Bodhisattva.²²³ Dabei wird der präliminare *śrāvaka* jedoch nicht dämonisiert, sondern inklusivistisch in die soteriologische Gesamtschau eingeordnet: «That the Śrāvaka, though deficient in means, is essentially on the right path, no Mahāyānist has explicitly denied. None has said that he would rather perish in hell than be a Theravādin, as the Vedāntin said about the Vaiśeṣika.»²²⁴

Diese Hermeneutik wird von Shaku Sōen als «hidden teleology»²²⁵ auf die nicht-buddhistischen Religionen angewandt, was prominente Vorläufer in der buddhistischen Tradition hat: Dem *Vimalakīrtinirdeśa* zufolge erscheinen Bodhisattvas *incognito* zur spirituellen Erziehung aller «strange sects of the world»²²⁶, und Buddhas lehren nach Nāgārjuna sogar dualistische Lehren, «[j]ust as a grammarian <first> has students / Read a model of the alphabet, / So Buddha taught trainees / The doctrines that they could bear.»²²⁷ Damit unterscheiden sich die Religionen nur auf der relativen Ebene als verschiedene geschickte Mittel (*upāya*), sind aber eigentlich Ausdruck der einen Wahrheit auf absoluter Ebene, die Sōen analog zum *ekayāna* mit dem Mahāyāna-Buddhismus identifiziert. Die Unterschiede zwischen den Religionen sind der Anpassung der Mittel an die Bedürfnisse unterschiedlicher Wesen geschuldet, müssen aber als *upāya* selbst noch transzendiert werden, um das finale Heilsziel zu erreichen. Jesus wird in diesem Schema zum «anonymen Buddhisten»²²⁸ und Lehrer einer provisorischen Wahrheit, die eine Stufe auf der Leiter zur «Sonne» der Wahrheit, dem Buddhismus, ist: «[L]astly, if Christ had not appeared, nor Mohammed, there would have been no Buddhism in the countries where those religious teachers are worshipped!»²²⁹

²²² Vgl. WILLIAMS 2009, 154; KIBLINGER 2003, 87f.; KUNST 1977, 316f.

²²³ Vgl. WILLIAMS 2009, 154.

²²⁴ KUNST 1977, 323.

²²⁵ KIBLINGER 2003, 88.

²²⁶ *Vimalakīrtinirdeśa* 8, in THURMAN 1991, 69.

²²⁷ *Ratnāvalī* 4.394–396, in HOPKINS 2007, 147.

²²⁸ So KIBLINGER 2003, 88 in Bezug auf Karl Rahners berühmten Terminus des «anonymen Christen», vgl. RAHNER 2008, 93.

²²⁹ SÖEN 1895, 4405.

Ob Jesus für Sōen die *upāya*-Manifestation (als *nirmāṇakāya* in der Scheingestalt eines *arhat*) eines Buddha oder supranaturalen Bodhisattva war oder bloß ein menschlicher Empfänger (als tatsächlicher *arhat/śrāvaka*) und Verbreiter eines von einer solchen Manifestation gelehrten geschickten Mittels, bleibt allerdings ambivalent. Im zweiten Fall impliziert Sōens Einordnung Jesu als *arhat* Folgendes: Jesus denkt, er habe das vollständige Heilsziel erreicht, befindet sich aber erst auf einer Zwischenstufe. Seine Lehre (seine Gottesrede oder sein Aufruf zum Glauben eingeschlossen) hat für ihre Anhänger zwar einen begrenzten Nutzen auf dem Heilspfad, bildet aber noch nicht das soteriologische Höchstziel des *bodhisattvayāna* ab. Somit reichen Jesu Kapazitäten, die höchste Wahrheit zu verstehen (oder zu lehren), auf die der Buddha mit seinen Mitteln hinleitet, (noch) nicht aus, was wiederum bedeutet: Der Gehalt der spirituellen Realisierung Jesu muss als *upāya* erkannt und transzendiert werden. Dies ist nach Michael Pye ein entscheidender Schritt für den weiteren spirituellen Fortschritt:

«In order to benefit from the ›tactful methods‹ or skilful means of the Buddha it is necessary not only to make use of them as they are at first presented but also to discern in them *that towards which they tend*. In any given case there will be a crisis point at which the provisional character of the method is about to become apparent. The crisis involves an initial perplexity with regard to that which has hitherto been assumed, and this perplexity in turn issues either in a successful transcending of the device or in a haughty refusal to make further progress.»²³⁰

In den Augen Sōens liegt es nun an den Christen, sich die Begegnung mit dem Buddhismus als einen solchen Krisenpunkt zur weiteren spirituellen Entwicklung zunutze zu machen. Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass Sōen durch seine *upāya*-Inklusion des Christentums indirekt auch entscheidende Gemeinsamkeiten zwischen Buddhismus und Christentum postuliert. Diese ermöglichen ihm eine inklusivistische Wertschätzung des Christentums und die Zubilligung eines (wenn auch provisorischen) soteriologischen Wertes Jesu.

Shaku Sōen spricht in der Schrift *Zen for Americans*²³¹ konkrete Aspekte an, die Jesus in seinen Augen defizitär machen. Darin wehrt sich

²³⁰ PYE 1978, 23 (kursiv i. O.).

²³¹ Vgl. SÖEN 1987. Ursprünglich 1906 publiziert als *Sermons of a Buddhist*

Sōen zugleich gegen von christlicher Seite vorgebrachte Vorwürfe, der Buddhismus sei atheistisch (das Missverständnis, dass Gautama mit einem Schöpfergott zugleich auch eine letzte Wirklichkeit negiere) oder pantheistisch (dass die Wandelwelt die letzte Wirklichkeit sei).²³² Im Buddhismus gebe es durchaus einen «Gott», den *dharmakāya*, der aber apersonal und panentheistisch zu verstehen sei: Die Welt existiert nicht außerhalb Gottes, aber Gott ist mehr als die Gesamtheit der Welt.²³³ So ist der *dharmakāya* gleichzeitig transzendent und immanent, da er in der Erscheinungswelt anwesend ist, in dieser aber nicht aufgeht.²³⁴ Im Hintergrund steht die Entwicklung des *dharmakāya*-Konzeptes als kosmischer Körper, der drei Charakteristika aufweist: (1) Der *dharmakāya* durchdringt alle Buddhas und alle Buddha-Länder in allen Weltsystemen, (2) ist im letzten Sinne eigenschaftslos und unsichtbar, manifestiert sich aber zum Wohl der Wesen in verschiedenen, vergänglichen Formkörpern und ist (3) trotz seiner Manifestationen von diesen unaffiziert und ewig.²³⁵

Wenn sich Gott nach Sōen also in den verschiedensten Formkörpern (*rūpakāya*) manifestieren kann, erscheint das Inkarnationskonzept eines «favored son to sacrifice for the sake of the sin of which the poor innocent child has no conception»²³⁶ als soteriologisch und ontologisch unnötig beengt. Genauso ist die Inkarnation kein historisch einmaliges Ereignis, «but it is happening every minute»²³⁷, da die gesamte Welt *de facto* der Körper des *dharmakāya* ist und selbst Tiere und anorganische Materie ihn manifestieren²³⁸. Hier zeigt sich der Einfluss der *hongaku*-Lehre (siehe II.1.1.4). So kann es für Sōen auch andere menschliche Inkarnationen Gottes geben, wie etwa Gautama, aber auch George Washington und Abraham Lincoln,

Abbot enthält der Text Vorträge, die Shaku Sōen 1905–1906 während seiner Amerikareise gehalten hatte und ist damit das erste englischsprachige Buch über Zen, vgl. AUERBACK 2013, 156. Übersetzt – aber auch ergänzt – wurden die ursprünglich auf Japanisch gehaltenen Vorträge (nicht erhalten) von D. T. Suzuki und sind deswegen kritisch zu lesen, vgl. MOHR 2010, 193.

²³² Vgl. SÖEN 1987, 25f.

²³³ Vgl. SÖEN 1987, 29.

²³⁴ Vgl. SÖEN 1987, 29.

²³⁵ Vgl. XING 2005, 81f.

²³⁶ SÖEN 1987, 49.

²³⁷ SÖEN 1987, 49.

²³⁸ Vgl. SÖEN 1987, 83.

wie er in einem Brief an den Vorsitzenden des Weltparlaments der Religionen 1893, John Henry Barrows (1847–1902), schreibt.²³⁹

Ein weiterer Kritikpunkt ist das Wunderwirken Jesu. Für Sōen sind Wunder soteriologisch irrelevant: «The beauty and the truth of many of Christ's sayings fascinate me, but truth does not become clearer by being pronounced by a man who works miracles.»²⁴⁰ Sōen unterscheidet hier (ähnlich wie Inoue oder Dharmapāla) zwischen dem historischen Jesus als Lehrer und einem mythischen, deifizierten Christus. Der historische Jesus als «the greatest master and teacher that appeared in the West after Buddha»²⁴¹ wird vom wunderwirkenden Jesus entstellt («marred»²⁴²), dessen Wunder keineswegs seine soteriologischen Qualitäten anzeigen, sondern hochproblematische ethische Defizite offenbaren.²⁴³ Einen Verstoß gegen die «pan-asiatische Tugend»²⁴⁴ *ahiṃsā* («Nicht-Verletzen», abgebildet in der ersten der *pañcaśīla*) sieht Sōen im Fischzug des Petrus (Lk 5,4–11). Nach einem erfolglosen Fischzug werfen die Jünger auf Jesu Geheiß ihre Netze noch einmal aus, machen einen großen Fang, verlassen danach aber «alles» (Lk 5,11) (in Sōens Lesart auch die gefangenen Fische), um Jesus nachzufolgen. Einen Verstoß gegen die fünfte Sittenregel, keine berauschenden Mittel zu sich zu nehmen, sieht Sōen im Wandlungswunder Jesu bei der Hochzeit zu Kana, bei der er Wasser zu Wein wandelt (Joh 2,1–12). Neben den Wundern kritisiert Sōen wie Dharmapāla die aufbrauende Persönlichkeit Jesu, die er an der Tempelreinigung (Mk 11,15ff.)

²³⁹ Vgl. SÖEN 1987, 123.

²⁴⁰ SÖEN 1987, 124.

²⁴¹ SÖEN 1987, 124.

²⁴² SÖEN 1987, 124.

²⁴³ Hōun Jiyu-Kennett (1924–1996), Äbtissin des Sōtō-Zen-Klosters Shasta Abbey in Kalifornien, ordnete die Wunder Jesu als *makyō* (in der Meditation erscheinende Geistestäuschungen) ein, vgl. WEZLER 1983, 68f. Diese können auftreten, wenn die *zazen*-Praxis zu einem gewissen Grad auf dem Weg zu tieferen Konzentrationsstufen fortgeschritten ist, vgl. dazu KAPLEAU 2000, 45–48; WEZLER 1983, 69. *Makyō* sind aufgrund ihrer irrealen Natur zu ignorieren, weil eine Anhaftung daran den spirituellen Fortschritt behindert. Da Jesus in den Augen Jiyu-Kennetts Wunder ausgiebig praktizierte, impliziert sie damit, dass Jesus Meditation praktizierte, dass er spirituell unreif war und dass sein Wirken inklusivistisch als soteriologische Zwischenstation zum buddhistischen Heilsziel einzuordnen ist, vgl. WEZLER 1983, 70.

²⁴⁴ So HARVEY 2003, 156.

festmacht: Hier zeige Jesus negative Emotionen, die ein spirituell Fortgeschrittener eigentlich durch die Kultivierung von Gleichmut (*upekṣā*) überwunden haben müsste.²⁴⁵

Im Hintergrund von Sōens Interpretation Jesu stand noch immer die Auseinandersetzung, welche Religion überlegen und damit der beste Bundesgenosse für das moderne Japan sei: «Even the most daring expressions about unity revealed a strong conviction that Buddhism was bound to conquer Christianity.»²⁴⁶ Sōens Assimilation Jesu in den Buddhismus als spirituell noch unvollkommener *arhat*, der proto-buddhistische Wahrheiten verkündet, weist auch strategische Ähnlichkeiten zur früheren Verhältnisbestimmung von Buddhismus und Shintō auf: Einige Buddhisten waren der Meinung, dass (wie der Shintō früher) das Christentum jetzt im Buddhismus aufgehen sollte – Jesus wäre dann gemäß der *honji-suijaku*-Lehre eine manifestierte «Spur» (*suijaku*) der «wahren Natur» der Buddhas und Bodhisattvas (*honji*).²⁴⁷ Sōens Ansatz sollte einige Zeit später von seinem berühmten Schüler D. T. Suzuki weitere Zuspitzungen erfahren.

1.3 Jesus als *nirmāṇakāya*-Buddha: D. T. Suzuki

Biografische Einführung

Daisetsu Teitarō Suzuki (1870–1966)²⁴⁸ polarisiert: Für Martin Heidegger stand in Suzukis Werk das, was er schon immer zu sagen versucht hatte²⁴⁹, für Kritiker wie Arthur Koestler waren Suzukis Werke mit ihrem berühmten Zen-Slang ein «Eulenspiegelstreich von heroischen Ausmaßen»²⁵⁰. Gleichwie Suzukis Bewertung ausfällt, ist seine gewaltige Wirkungskraft unstrittig, mit der er wie wenige andere nach ihm das

²⁴⁵ Vgl. SÖEN 1987, 124f.

²⁴⁶ THELLE 1987, 241.

²⁴⁷ Vgl. THELLE 1987, 241.

²⁴⁸ Zur Biografie Suzukis vgl. SHARF 2005; KITAGAWA 1967; RZEPKOWSKI 1971b, 1–24; RZEPKOWSKI 1973; ABE 1986; SWITZER 1985 (eher eine Hagiografie). Der Name Daisetsu («große Einfachheit») wurde Teitarō Suzuki von seinem Lehrer Shaku Sōen gegeben, vgl. SHARF 2005, 8885.

²⁴⁹ Diese mündlich kolportierte Aussage Heideggers findet sich in BARRETT 2006, xii.

²⁵⁰ KOESTLER 1961, 324f.

Buddhismus-Bild im Westen prägte.²⁵¹ Dabei übte er als «Zen-Gelehrter» durch seine Person und seine Schriften sowohl auf kultureller wie auf akademischer Ebene Faszination aus, besonders als er sich in den 1950er Jahren zwecks Gastvorlesungen oft in Amerika aufhielt.²⁵² Am spektakulärsten ist wohl seine Rolle als eher unfreiwillige Kultfigur des amerikanischen Zen-Booms der späten 1950er Jahre, manifestiert im kalifornischen Beat-Zen. Dessen bekannteste Protagonisten, die Schriftsteller und Dichter Jack Kerouac, Allen Ginsberg und Gary Snyder, propagierten «Zen» als Lebensstil der Spontaneität und schwangen *kōans* und Anekdoten der alten Chan-Meister als dadaistische Waffen gegen das Establishment der Elterngeneration. Weitere Bekanntheit erlangte Suzuki in den 1960er Jahren durch die Popularisierung seines Denkens durch Alan Watts (1915–1973)²⁵³, seine Arbeit mit Protagonisten der Psychoanalyse, v. a. Erich Fromm (1900–1980)²⁵⁴, und die Gespräche (im Zeitraum 1959–1966) mit dem Trappistenmönch und Dialog-Pionier Thomas Merton (1915–1968)²⁵⁵. Dabei hatte Suzuki als «Zen evangelist»²⁵⁶ auch missionarische Interessen²⁵⁷, denen ein subtiler, aber nichtsdestotrotz enormer Erfolg beschieden war: Seine Buddhismus-Interpretation entfachte vielfach das Interesse am Buddhismus und prägt westliche Darstellungen teilweise bis heute. Neuere Arbeiten von Kritikern wie Bernard Faure und Robert Sharf haben Suzukis Buddhismus-Interpretation indes stark hinterfragt: Der «Suzukiismus»²⁵⁸ sei, während er sich als rein erfahrungsbasierte, ur-japanische, anti-intellektuelle, anti-rituelle und anti-institutionelle Religionssenz geriere²⁵⁹, denkbar weit von den traditionellen Formen des Zen in Japan oder Chan in China entfernt.²⁶⁰

²⁵¹ Vgl. JACKSON, C. 2010, 39; PYE 2008, 1f.

²⁵² Vgl. IWAMURA 2011, 23–62.

²⁵³ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 255; IWAMURA 2011, 47.

²⁵⁴ Vgl. FROMM/SUZUKI/MARTINO 1981; BENZ 1962, 23–31.

²⁵⁵ Vgl. MERTON 1968, 99–138; CORLESS 1993; THURSTON 2007; DADOSKY 2008; RAAB 2021.

²⁵⁶ ABE 1986, 113.

²⁵⁷ Vgl. SHARF 1993, 2f.

²⁵⁸ So FAURE 1993, 64.

²⁵⁹ Vgl. SHARF 1995, 44ff.

²⁶⁰ Zur Kritik vgl. FAURE 1993, 52–88; SHARF 1993; SHARF 1995; BORUP 2004; YANDELL/NETLAND 2009, 89–95.

Suzukis Weg in den Westen begann über seinen Lehrer Shaku Sōen und seinen zeitweiligen Mentor Paul Carus (1852–1919).²⁶¹ Sōen hatte den deutsch-amerikanischen Philosophen und Verleger Carus auf dem Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago getroffen.²⁶² Aus dieser Bekanntschaft ergab sich für Suzuki von 1897 bis 1908 ein Aufenthalt bei Carus in LaSalle, Illinois, währenddem er seine ersten Arbeiten zum Mahāyāna-Buddhismus verfasste. Nach seiner Rückkehr nach Japan 1909 konzentrierte er sich verstärkt auf den Zen-Buddhismus²⁶³ und wurde 1921 (u. a. durch Vermittlung seines alten Schulfreundes Nishida Kitarō²⁶⁴) Professor an der shin-buddhistischen Ōtani-Universität in Kyōto. In diesem Rahmen entstanden auch seine späteren Arbeiten zum Shin-Buddhismus. Suzukis fragmentarische Äußerungen zu Jesus sind wie viele Stellen seines Werkes unsystematisch²⁶⁵ und beziehen sich hauptsächlich auf grundlegende Interpretamente des Mahāyāna- und weniger auf Suzukis Zen-Buddhismus.²⁶⁶

Interpretation Jesu

Während seines Amerika-Aufenthaltes bei Paul Carus verfasste Suzuki 1907 sein frühes Werk *Outlines of Mahāyāna Buddhism*. Hier verarbeitete

²⁶¹ Vgl. SNODGRASS 2003, 259–277.

²⁶² Vgl. BORUP 2004, 469f.

²⁶³ Vgl. JACKSON, C. 2010, 50.

²⁶⁴ Vgl. SUZUKI 1986, 22.

²⁶⁵ Vgl. SPAE 1980, 176. Für eine Übersicht über Suzukis wichtigste Äußerungen zum Christentum vgl. RZEPKOWSKI 1971a; SPAE 1980, 175–187.

²⁶⁶ Eine populär ausgerichtete Anwendung von Suzukis Zen-Hermeneutik ist die Jesus-Darstellung des chinesisch-amerikanischen Bankers und Zen-Lehrers Kenneth Leong (geb. 1953), der als anglikanischer Christ aufgewachsen, dann aber zum Buddhismus konvertiert war, vgl. GRÜNSCHLOSS 2008, 259. Er stellt Jesus als Zen-Meister dar, der das «Zen», in Suzukis Sinne eine erfahrungsbasierte «mentale Kultur» (LEONG 2015, 23), «Alltagsspiritualität» und «Kulturen und Religionen übergreifendes Phänomen» (a. a. O., 7), als «Meisterkünstler des Lebens» (a. a. O., 13) verkörpert und ebenso humorvoll wie paradox (vgl. a. a. O., 9–12) zum Durchbruch zur Erleuchtung anleiten will (vgl. a. a. O., 81ff.; Kursivsetzungen i. O. in Zitaten nicht übernommen). Dazu gibt er seinen Jüngern z. B. die Rede von seinem Tod (vgl. a. a. O., 101–108) oder der Gottessohnschaft (vgl. a. a. O., 121–124) als *kōans* auf, um sie zur Realisierung ihrer eigenen «inneren Göttlichkeit», gedeutet als Buddha-Natur, zu führen, vgl. a. a. O., 123.

er u. a. ein für Mahāyāna-Buddhisten drängendes akademisches Problem der Zeit: Unter dem Einfluss historisch-kritisch orientierter Religionsforschung versuchten westliche Orientalisten, auf der Basis von Pāli-Textstudien die ursprüngliche Form des Buddhismus in Gestalt der Lehre des historischen Buddha Gautama herauszudestillieren.²⁶⁷

«In some cases, the knowledge they acquired about Buddhism from textual sources were then used to critique what actual Buddhists did and said [...]. In other cases, the «pure» Buddhism as depicted in ancient Buddhist text sources was both celebrated for its commendable ethical outlook and used to denigrate the contemporary practices of Buddhists [...]. This contrast drawn between an ideal textual Buddhism and the allegedly degenerate forms of the religion as practiced across Asian lands served missionary interests to replace a moribund Buddhist religion with a thriving Christian one, while it also spurred Buddhists to adopt a more textually based version of their own religion [...].»²⁶⁸

Unter das Verdikt einiger Orientalisten fiel auch der Mahāyāna-Buddhismus, der mit seinen doktrinären und praktischen Innovationen als abergläubische, nicht ursprüngliche und damit nicht authentische Abart eines «Ur-Buddhismus» degradiert wurde.²⁶⁹ Suzuki wehrte sich dagegen, das Kriterium für eine «authentische» Religion allein in der bloßen Weitertraditionierung der Urlehre eines Religionsstifters zu sehen²⁷⁰, indem er zwischen Geist und Form einer Religion unterschied²⁷¹: Maßgeblich für ihre Authentizität sei der ursprüngliche, kontextinvariante Geist, der in den Religionsstiftern wirkte²⁷² (was für Suzuki sowohl im Mahāyāna als auch im Christentum der Fall war). Die Form einer Religion dagegen wandle sich in der Geschichte je nach den Bedürfnissen ihrer Angehörigen.²⁷³ Darin besteht in seinen Augen zugleich auch ihr Schutz vor dogmatischer Verknöcherung und Absterben.²⁷⁴ Nicht nur der Buddhismus, sondern

²⁶⁷ Vgl. BORUP 2004, 454.

²⁶⁸ BERKWITZ 2018, 10f.

²⁶⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1992, 10; SNODGRASS 2003, 224–227; SUZUKI 1907, 11.

²⁷⁰ Vgl. SUZUKI 1927, 31f.

²⁷¹ Vgl. SUZUKI 1907, 23.

²⁷² Vgl. SUZUKI 1907, 14.

²⁷³ Vgl. SUZUKI 1907, 5f.

²⁷⁴ Vgl. SUZUKI 1907, 14f.; 1927, 37.

auch das Christentum habe in seiner Geschichte massive Weiterentwicklungen erfahren, die über die ursprüngliche Lehre Jesu hinausgingen: Damit müsste der Vorwurf der Orientalisten, so Suzuki, eigentlich auch das Christentum treffen.²⁷⁵

Die kontextvariante Form von Religion habe auch das Erscheinen der Stifter selbst beeinflusst: Hätten Gautama und Jesus die Orte ihrer Geburt getauscht, wäre Gautama der Christus und ein jüdischer Reformator geworden, während Jesus als Buddha den *dharma* verbreitet hätte.²⁷⁶ Was beide aber jeweils zum Christus bzw. zum Buddha gemacht hatte, liegt nach Suzuki in ihrem gemeinsamen Geist, der kontextinvarianten Essenz begründet, die allen kontextvarianten Formen von Religion zugrunde liegt: dem *dharmakāya*. Suzuki beschreibt den *dharmakāya* in Anlehnung an das *Avataṃsakasūtra* («Blumengirlanden-Sūtra»), das diesen als nonduale Wirklichkeit und wahre, unveränderliche Natur des gesamten Kosmos vorstellt²⁷⁷: «The Buddha-body, without distinction, / Fills the cosmos, / Able to manifest physical forms, / Teaching according to potentials.»²⁷⁸ Nach Peter Harvey hat dieses Konzept große Ähnlichkeit mit dem *Brahman* der *Upaniṣaden*²⁷⁹, und auch Suzuki beschreibt den *dharmakāya* neben «organised totality of things or the principle of cosmic unity»²⁸⁰ auch als «Eternal Soul»²⁸¹ oder «living spirit»²⁸². Nach Paul Harrison lehnt sich Suzuki damit zusätzlich eng an christliche Gotteskonzepte an²⁸³, wodurch er seinem christlichen Publikum sein eigenes buddhistisches Bild letzter Wirklichkeit vermitteln wollte²⁸⁴ (z. B. die

²⁷⁵ Vgl. SUZUKI 1907, 12.

²⁷⁶ Vgl. SUZUKI 1907, 29.

²⁷⁷ Vgl. XING 2005, 83f.

²⁷⁸ *Avataṃsakasūtra* 2, in CLEARY, T. 1993, 168.

²⁷⁹ Vgl. HARVEY 2018, 148.

²⁸⁰ SUZUKI 1907, 222.

²⁸¹ SUZUKI 1907, 29.

²⁸² SUZUKI 1907, 223.

²⁸³ Vgl. HARRISON 1992, 73f.

²⁸⁴ Vgl. HARVEY 2018, 168; RZEPKOWSKI 1971a, 114; außerdem die Kritik in PYE 2008, 13–18.

trikāya-Lehre als «Buddhist Theory of Trinity»²⁸⁵ oder der *dharmakāya* als Eckhartsche Gottheit²⁸⁶).

Jesus wird von Suzuki im Rahmen der *trikāya*-Lehre als Erscheinungskörper (*nirmāṇakāya*) eines Buddha interpretiert.²⁸⁷ Auf ihrem Weg zur Erleuchtung haben Buddhas aufgrund ihrer altruistischen Taten zum Wohl der Wesen zahllose karmische Verdienste (*punya*) erworben. Mittels ihrer Verdienste erlangen sie ihren feinstofflichen «Genusskörper» (*saṃbhogakāya*) und erschaffen ein kosmisches Buddha-Feld (*buddhakṣetra*)²⁸⁸, in dem sie dann (in ihrer *saṃbhogakāya*-Form) residieren. Fortgeschrittenen Bodhisattvas ist der *saṃbhogakāya* eines Buddha in der Meditation zugänglich, in der sie sich dann von ihm im *dharmā* unterweisen lassen können.²⁸⁹ Damit ein *saṃbhogakāya*-Buddha aber auch die gewöhnlichen Wesen unterstützen kann, projiziert er grobstoffliche Erscheinungskörper (*nirmāṇakāya*) in die Welt.²⁹⁰ Die Erschaffung von *nirmāṇakāyas* wird ihm durch seine meditative Meisterschaft ermöglicht. Dadurch hat er laut dem *Suvarṇaprabhāsaśāstra* «die grosse [sic] Machtvollkommenheit [*aiśvarya*] erlangt»²⁹¹, die ihm die Fähigkeit verleiht, «Gedanken», «Tätigkeit» und «Veranlagung der Wesen»²⁹² zu erkennen und ganz auf deren jeweilige Umstände angepasste *nirmāṇakāyas* als *upāya* zu manifestieren.²⁹³ Das bedeutet, dass es gemäß den verschiedenartigen Bedürfnissen der Wesen auch viele Erscheinungskörper gibt, in denen ein Buddha den Wesen zu deren Hilfe erscheinen kann.²⁹⁴

²⁸⁵ SUZUKI 1907, 242. Diese Identifikation findet sich bereits bei Suzukis Mentor Carus, vgl. CARUS 1897, 196f.

²⁸⁶ Vgl. SUZUKI 1907, 256; 1998, 308.

²⁸⁷ Vgl. SUZUKI 1907, 259. Auch hochentwickelte, «kosmische» Bodhisattvas können *nirmāṇakāyas* emanieren, vgl. HARVEY 2018, 171; WILLIAMS 2009, 206.

²⁸⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 220–223.

²⁸⁹ Vgl. *Suvarṇaprabhāsaśāstra* 3, in NOBEL 1958, 44ff.; WILLIAMS 2009, 181; XING 2005, 103. Suzuki bezieht sich bei seinen Schilderungen auf dieses Sūtra, vgl. SUZUKI 1907, 256–259.

²⁹⁰ Vgl. *Suvarṇaprabhāsaśāstra* 3, in NOBEL 1958, 43f.; WILLIAMS 2009, 181.

²⁹¹ *Suvarṇaprabhāsaśāstra* 3, in NOBEL 1958, 43.

²⁹² *Suvarṇaprabhāsaśāstra* 3, in NOBEL 1958, 43.

²⁹³ Vgl. *Suvarṇaprabhāsaśāstra* 3, in NOBEL 1958, 43f.

²⁹⁴ Vgl. *Suvarṇaprabhāsaśāstra* 3, in NOBEL 1958, 57. Guang Xing sieht den Ursprung dieses Gedankens bereits im älteren Buddhismus angelegt: Hier

Ähnlich wie sein Lehrer Shaku Sōen kann Suzuki Jesus auf dieser Basis in den Buddhismus integrieren. Jesus ist für Suzuki wie Buddha Gautama eine von vielen menschliche Manifestationen des *dharmakāya* (nicht des *saṃbhogakāya*), der sich im Erscheinungskörper Jesus von Nazareth manifestiert hatte. Indem er den *saṃbhogakāya* als Emanationsquelle des *nirmāṇakāya* gewissermaßen «überspringt», scheint Suzuki christlichen Mahāyāna-Kritikern recht zu geben, da er die Vorstellung von *saṃbhogakāyas* als «fictitious products of an imaginative mind» und «egoistic materialistic conceptions of religious life»²⁹⁵ aburteilt. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass er den auferstandenen und erhöhten Christus als *saṃbhogakāya* deutet²⁹⁶, was seine Beurteilung der Auferstehung Jesu als Erfindung der Gläubigen deutlich illustriert: eine Idee der Massen, die den Tod ihres Lehrers nicht verwinden konnten, ebenso «grossly materialistic»²⁹⁷ wie die Idee eines *saṃbhogakāya*.

Genau wie seine an die Situation der Rezipienten angepasste Erscheinungsform ist auch die Lehre eines *nirmāṇakāya* ein geschicktes Mittel. Jesu Lehre steht zwar scheinbar im Widerspruch zum Buddhismus, erfüllt aber aufgrund ihres *upāya*-Charakters den soteriologischen Zweck, sein Publikum (im Sinne des *ekayāna*) auf dessen Weg zum (diesen noch unbekannten) Ziel der Buddhaschaft weiterzuführen²⁹⁸:

«There is only one religion, religion of truth, but there are many ways, many means, many upayas, all issuing from the all-embracing love of the Dharmakāya and equally efficient to lead the masses to supreme enlightenment and universal good. Therefore, ontologically speaking, this universe, the Buddhists would say, is nothing but a grand display of Upayas

kann der fortgeschrittene Meditierende aus der vierten Versenkungsstufe (*dhyāna*) heraus seinen eigenen Körper mithilfe übernatürlicher Kraft (*ṛddhi*) als sogenannten «geistgemachten Körper» (*manomayakāya*) vervielfältigen, vgl. XING 2005, 136ff.; POWERS 2009, 199f.; vgl. auch LEE, S. 2014, 67.

²⁹⁵ SUZUKI 1907, 269. Der *dharmakāya* ist als «kosmisches Prinzip» (s. o.) die eigentliche Realität hinter den beiden anderen *kāyas*. Markant ist dennoch Suzukis Tendenz zu einer Zwei-Körper-Lehre, die vermutlich einer der Vorläufer des *trikāya*-Konzeptes der Sūtras war, die er zitiert.

²⁹⁶ Vgl. SUZUKI 1907, 17, Fn. 1 und 265.

²⁹⁷ SUZUKI 1907, 254f., Fn. 1.

²⁹⁸ Vgl. SUZUKI 1907, 275.

by the Dharmakāya that desires thereby to lead all sentient beings to the ultimate realisation of Buddhahood.»²⁹⁹

Suzukis Einordnung Jesu trennt seine Person von seiner Lehre: Jesus ist die Erscheinung eines erleuchteten Buddha, seine Lehre besitzt diese spirituelle Qualität nicht. Sie ist als Propädeutikum an die spirituelle Unreife seines Publikums angepasst und insofern notwendigerweise (aus der Zielperspektive der Buddhaschaft gesehen) defizitär. Das beschädigt die (eigentliche) Vollkommenheit eines *nirmāṇakāya* nach traditioneller Auffassung jedoch nicht, da in seiner irdischen Erscheinung präsentierte Unvollkommenheiten wie Unwissenheit nur zum Schein aus pädagogischen Gründen zur Anpassung an die Wesen vorgetäuscht werden.³⁰⁰

Die Defizite der Lehre lassen sich in Suzukis Augen an dualistischen Denkstrukturen und Jesu Gottesrede festmachen. Suzuki kritisiert das christliche Konzept eines Schöpfergottes, den Sündenfall und die Sühne durch einen einzigen Gottessohn als Verzerrungen durch die «vulgar minds»³⁰¹ der Massen. Ein personales Gotteskonzept erinnere eher an einen *saṃbhogakāya* als an die letzte Wirklichkeit, den *dharmakāya*.³⁰² Wie schon erwähnt ist der *saṃbhogakāya* ein individueller, feinstofflicher Körper, den ein Buddha als Frucht seiner zahllosen karmischen Verdienste erhält.³⁰³ Er ist mit den 32 «Kennzeichen eines Großen Mannes» (*mahāpuruṣalakṣaṇa*) und den 80 «geringeren Kennzeichen» (*anuvyañjana*) als «testament to spiritual attainment»³⁰⁴ ausgestattet.³⁰⁵ Zu den 32 Kennzeichen gehören etwa antilopengleiche Schenkel, 40 gleichmäßige, weiße

²⁹⁹ SUZUKI 1907, 298f., Fn. 1. Vgl. auch im *Avataṃsakasūtra*: «Just as the blind cannot see the sun, / Yet sunlight still benefits them, [...] / In the same way faithless beings do not see Buddha, / Yet Buddha benefits them as well [...].» *Avataṃsakasūtra* 37, in CLEARY, T. 1993, 988.

³⁰⁰ Vgl. GRIFFITHS 1994, 96.

³⁰¹ SUZUKI 1907, 219. An anderer Stelle betont Suzuki, dass Schöpfung, Sündenfall, die Sendung des Gottessohnes, Kreuzigung und Auferstehung symbolisch zu verstehen seien. Gedeutet werden diese bildlichen Konzepte dann vor dem Hintergrund «reiferer» buddhistischer Psychologie, die ohne solche Symbolik auskommt, vgl. SUZUKI 1927, 141f.

³⁰² Vgl. SUZUKI 1907, 266, Fn. 1.

³⁰³ Vgl. XING 2005, 133; HARVEY 2018, 166; POWERS 2009, 195.

³⁰⁴ POWERS 2009, 177.

³⁰⁵ Vgl. WILLIAMS 2009, 180; SUZUKI 1907, 271, Fn. 1. Für einen Überblick zum Buddha-Körper im Mahāyāna vgl. POWERS 2009, 164–202.

Zähne oder eine weiße Haarlocke zwischen den Augenbrauen.³⁰⁶ Außerdem residiert er in seinem «himmlischen» Reinen Land. Das passt für Suzuki sehr zu dem oft anthropomorphisierten Gott des Christentums.³⁰⁷ Letztlich ist der *saṃbhogakāya* aber wie der *nirmāṇakāya* illusionär³⁰⁸; ontologische Wirklichkeit hat nur der *dharmakāya* als Grundlage beider. Folgt man Suzukis Interpretation, predigte Jesus einen personalen Schöpfergott als greifbare «Vorstufe» und drang in seiner Gottesrede – aus Rücksicht vor den unreifen religiösen Befindlichkeiten seines Publikums – nicht zur eigentlichen, nondualen letzten Wirklichkeit, dem *dharmakāya*, vor.

Im Gegensatz zu vielen anderen buddhistischen Interpretinnen und Interpreten hält Suzuki auch die Bergpredigt für defizitär. Zum einen liegt dies an Jesu Gottesrede: In den *First Series* seiner *Essays in Zen Buddhism* lobt Suzuki Jesu Einstellung zum Almosengeben (Mt 6,3f.), im Geheimen zu spenden und die «Linke nicht wissen [zu lassen], was die Rechte tut». Entwertet werde diese tugendhafte Einstellung allerdings durch den Zuspruch Jesu, der geheim Spendende werde seinen Lohn von Gott erhalten.³⁰⁹ Zum anderen verhindere der christliche Dualismus die wahre, nicht zwischen Freund und Feind unterscheidenden Liebe: Im Diktum des «Hinhaltens der anderen Wange» (Mt 5,39) sei es besser, den Schlag gleichmütig zu akzeptieren, und die Aufforderung zur Feindesliebe (Mt 5,43ff.) verkenne, dass es mit einer wahrhaft liebenden Haltung keine Feinde mehr gebe.³¹⁰

Im Hintergrund von Suzukis Kritik steht das ethische Idealbild eines Bodhisattva. Ein Bodhisattva handelt altruistisch zum Wohl aller Wesen. Auf dem zehnstufigen Bodhisattva-Pfad überwindet er von der siebten auf die achte Stufe (*bhūmi*) jegliches unterscheidende, dualistische Denken (*vikalpa*).³¹¹ So ist sein Handeln auch nicht mehr im eigentlichen Sinne auf ein bestimmtes Objekt zielgerichtet: Es entfließt ihm spontan (nach Suzuki als *anābhogacaryā*, «effortless deeds»³¹²) zugunsten aller Wesen

³⁰⁶ Für die vollständige Liste vgl. BUSWELL/LOPEZ 2014, 506.

³⁰⁷ Vgl. SUZUKI 1907, 266, Fn. 1.

³⁰⁸ Vgl. *Suvarṇaprabhāsottamasūtra* 3, in NOBEL 1958, 51.

³⁰⁹ Vgl. SUZUKI 1927, 330.

³¹⁰ So Suzuki im Gespräch mit dem niederländischen Missionar Hendrik Kraemer (1888–1965) in THURBER 1961, 84; außerdem SUZUKI 1963, 35.

³¹¹ Vgl. WILLIAMS 2009, 206; SUZUKI 1998, 224.

³¹² SUZUKI 1998, 222. Ähnlich ist das chinesische Konzept des «Nicht-Handelns» (*wuwei*).

ohne Unterscheidung zwischen Freund und Feind und muss nicht erst durch Nachdenken in Gang gesetzt werden. Den Wunsch nach einer Belohnung als Ansporn für seine Handlungen hat ein Bodhisattva dieser Stufe längst überwunden. Als Bodhisattva gedeutet wäre Jesus folglich auf einer niedrigen Bodhisattva-Stufe angesiedelt – wenn seine egoistische Hoffnung auf Gotteslohn nicht sogar jedwede altruistische Bodhisattva-Motivation infrage stellt. Deutet man Jesus als Erscheinung eines Buddha, ist die «Kontamination» der Ethik Jesu durch seine Gottesrede und eine letzte Freund-Feind-Unterscheidung allerdings wieder als *upāya*-Zugeständnis an seine Zuhörer zu verstehen: Beides soll zu ethischen Handlungen und damit zu spirituellem Fortschritt anspornen. Zusammengefasst impliziert Suzukis Interpretation Jesu als *nirmāṇakāya*:

- *Inkarnation*: Weil sich die universale Buddha-Wirklichkeit zu jeder Zeit in jedem Winkel des Kosmos (auch in Palästina) manifestiert, ist der Jesus-*nirmāṇakāya* im Rahmen der inklusivistischen Religionshermeneutik Suzukis nicht die einzige Inkarnation.
- *Lehre*: Suzuki billigt dem historischen Jesus als *nirmāṇakāya* eine wichtige soteriologische Funktion als Lehrer von *upāya* zu. Vom Standpunkt der Erleuchtung ist Jesu Lehre, insbesondere die Bergpredigt, zwar defizitär, aus relativer Sicht aber genau das Richtige für die spirituelle Reife seines Publikums.³¹³
- *Mittlerschaft*: Das bedeutet zugleich eine implizite buddhistische Interpretation von Mittlerschaft. Als *nirmāṇakāya* ist Jesus aus soteriologischer Perspektive J. C. Cleary zufolge «the link between the absolute and the world of human beings.»³¹⁴ Damit konstituiert Jesus das Heil aber nicht durch seinen Sühnetod am Kreuz, sondern vermittelt seinem Publikum den soteriologischen nächsten Schritt in der Form des Gottesglaubens und dessen ethisch motivierender Kraft.

In seinem Buch *Mysticism: Christian and Buddhist* geht Suzuki mit seiner wohl bekanntesten Negativäußerung zu Jesus näher auf die Kreuzigung ein: «The crucified Christ is a terrible sight and I cannot help associating it with the sadistic impulse of a physically affected brain.»³¹⁵ Jesu qualvolles Leiden am Kreuz offenbart für Suzuki einen unüberbrückbaren

³¹³ Vgl. SUZUKI 1907, 259.

³¹⁴ CLEARY, J. 1986, 65.

³¹⁵ SUZUKI 2002, 119; vgl. auch den Bericht seiner Sekretärin Mihoko Okamura-Bekku in CORLESS 1993, 80.

Graben zwischen Buddhismus und Christentum.³¹⁶ Das Christentum sei dualistisch und glaube an die Realität eines selbstständigen Ego, während der Buddhismus mit der Erleuchtung eine solche Weltsicht als irreführend erkannt habe: «What is needed in Buddhism is enlightenment, neither crucifixion nor resurrection.»³¹⁷ Weil das Christentum an ein unvergängliches Selbst glaube, hat es in den Augen Suzukis das blutige Sühneopfer Jesu am Kreuz konzipiert, um Erlösung durch Gott zu symbolisieren – schließlich benötigt ein *Selbst*-Opfer auch ein *Selbst*, das geopfert werden kann. Paradoxerweise gebe es aber aus buddhistischer Sicht überhaupt keine selbstständige, individuelle Ego-Monade, die am Kreuz getötet werden könnte.³¹⁸ Im Hintergrund steht die *anātman*-Lehre, nach der jedes menschliche Individuum ein Konglomerat aus fünf Komponenten (*skandha*) ist. Durch die Anhaftung an die *skandhas* entsteht die Illusion eines Selbst. Wenn Jesus also aus christlicher Sicht einen über die *skandhas* hinausgehenden individuierten Ego-Kern (*ātman*) besitzen soll, der zum Wohle der Menschheit geopfert werden könnte, zeigt sich darin lediglich Verblendung (*avidyā*).

Entsteigt diese *skandha*-Matrix dann ihrem Grab und fährt gen Himmel, zeigt sich für Suzuki einmal mehr der christliche Dualismus: Der Aufgestandene residiert im Himmel, während die Welt weiterhin leiden muss.³¹⁹ Der Kontrast dazu ist erneut der Bodhisattva, der die Welt bei seiner Erleuchtung nicht verlässt, sondern inmitten ihres Leidens weiterhin altruistisch wirkt.³²⁰ Wird der gesamte Kosmos bei der Erleuchtung schlussendlich als Manifestation des *dharmakāya* erkannt, löst sich jeglicher Dualismus auf.³²¹ Suzukis Kritik an der Auferstehung kann an dieser Stelle auch als Anwendung der Mahāyāna-Polemik gegen das *arhat*-Konzept auf das Christentum gelesen werden.

Suzukis Gegenüberstellung von Christentum und Buddhismus kulminiert in einem plakativen Vergleich zwischen dem leidenden Gekreuzigten und dem Buddha, der entweder friedlich im Lotus-Sitz meditiert oder vor seinem *parinirvāṇa* ruhig auf der Seite liegt. Der Kruzifixus symbolisiere

³¹⁶ Vgl. SUZUKI 2002, 113.

³¹⁷ SUZUKI 2002, 116.

³¹⁸ Vgl. SUZUKI 2002, 115f., 120; SUZUKI 1963, 36.

³¹⁹ Vgl. SUZUKI 2002, 116f.

³²⁰ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 166.

³²¹ Vgl. SUZUKI 2002, 116.

Aggressivität, Gewalt und Autokratie, weil das Christentum durch die Unterscheidung zwischen dem eigenen Selbst und den anderen in einen permanenten Selbst-Behauptungsmodus gerate. Der Buddha symbolisiere dagegen (wegen der Realisierung von *anātman*) Harmonie, Toleranz und Demokratie.³²²

Interessanter als Suzukis stereotypisierender Vergleich ist jedoch das, was er *nicht* zum Leiden Jesu sagt. Suzuki plädiert an mehreren Stellen dafür, die in seinen Augen sadistische Leidenssymbolik der Kreuzigung aufzugeben.³²³ Allerdings kennt auch der Buddhismus ein äußerst blutiges Selbstopfer der Bodhisattvas (*ātmabhāvaparitṛyaṅga/dehadāna*) – nach Hubert Durt ein mahāyāna-buddhistisches Leitmotiv und nach Reiko Ohnuma ein eigenes Subgenre indisch-buddhistischer Literatur.³²⁴ Das Motiv zieht sich aber nicht nur durch die indische, sondern die gesamte mahāyāna- und nicht-mahāyāna-buddhistische Geisteswelt. Eine wichtige Rolle spielen die Selbstopfer u. a. in den *jātakas*, umfangreichen, hochpopulären Sammlungen von Erzählungen über die mannigfaltigen Existenzen Gautamas als Bodhisattva, bevor er zum Buddha wurde. Sie werden sowohl im Theravāda- als auch im Mahāyāna-Buddhismus tradiert und beschreiben die guten Taten des Bodhisattva zum Wohl der Wesen. Seine Zuwendung geht stellenweise sogar so weit, dass er in den verschiedensten Situationen ohne Bedauern seinen eigenen Körper (oder Teile davon) opfert, wenn es der Hilfe oder Rettung der Wesen dienlich ist.³²⁵

Die Hingabe des eigenen Körpers ist die höchstmögliche, ideale Form der Tugend des Gebens (*dāna*).³²⁶ Das Körperopfer wird folglich auch mit der Vollkommenheit des Gebens (*dāna-pāramitā*) identifiziert, der ersten der sechs oder (je nach Liste) zehn Vollkommenheiten (*pāramitā*), die ein

³²² Vgl. SUZUKI 2002, 117–122. Suzuki kehrt hier möglicherweise eine frühe christliche Polemik in ihr Gegenteil um: Der sterbende Buddha verkörpere apathische Passivität, der Gekreuzigte heroische Aktivität, so etwa in BERTHOLET 1909, 31f.

³²³ So in SUZUKI 2002, 120; THURBER 1961, 85.

³²⁴ Vgl. DURT 2005, 117; OHNUMA 2007, 22. Für einen Überblick zur Selbstopfertradition im indischen Buddhismus vgl. LAMOTTE 1987; OHNUMA 2007; KOVAN 2013; im ostasiatischen Buddhismus vgl. KLEINE 2003a; 2006.

³²⁵ Vgl. HARRIS, S. 2018, 340; OHNUMA 2007, 4. Zur Instrumentalisierung des Körpers zur Rettung der Wesen im Mahāyāna vgl. WILLIAMS 2000b.

³²⁶ Vgl. OHNUMA 2007, 168; so auch *Avataṃsakasūtra* 22, in CLEARY, T. 1993, 490ff.

Bodhisattva zur Realisierung der Buddhaschaft kultivieren muss.³²⁷ Das *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (Chin. *Dazhidu lun*) verweist in diesem Zusammenhang auf eine entscheidende psychologische Komponente: Wenn der Bodhisattva ohne Ausnahme alles, was er hat, selbst seinen Körper, hergibt, tut er dies ohne jegliches Bedauern. Erst dann hat er *dāna-pāramitā* erfüllt.³²⁸ Dass das Selbstopfer auf der ersten Stufe der *pāramitās* angesiedelt ist, bedeutet jedoch nicht, dass es sich um eine niedrigstehende Anfängerpraxis handelt. Perry Schmidt-Leukel verweist auf den Śāntideva zugeschriebenen *Śikṣāsamuccaya*, der *dāna* als «matrix of the Bodhisattva's existence as radical pro-existence»³²⁹ präsentiert: «By his own person, becoming as it were a baited hook which does not of itself enjoy, he draws others and serves them. Therefore it is said in the *Ratnamegha*: giving is the Bodhisattva's enlightenment.»³³⁰ Es verwundert daher nicht, dass derselbe Text das Körperopfer als Praxis für weit fortgeschrittene Bodhisattvas propagiert: Unreifen Anfängern würde ein verfrühtes Körperopfer nur schaden, weil ein Scheitern das Verlöschen des vormals entzündeten altruistischen Strebens nach der Buddhaschaft (*bodhicitta*) und damit das Verlassen des Bodhisattva-Pfades nach sich ziehen könnte.³³¹ Letzteres wiederum wird als eine der größten Verfehlungen gewertet, weil der Bodhisattva dadurch nicht nur sein Gelübde verletzt, sondern auch die Wesen um sein zukünftiges Bodhisattva-Wirken bringt.³³²

Nun könnte man einwenden, dass der bei der teilweisen oder ganzen Zerstörung des Körpers entstehende Schmerz eine ruhige, das Geschehen bejahende Geisteshaltung verunmöglicht. Nach Stephen Harris hat die buddhistische Psychologie deswegen zwischen körperlichem Schmerz und den geistigen Prozessen, die als Reaktion darauf entstehen, unterschieden: Der karmisch relevante Teil des «Leidens» (*duḥkha*) besteht nicht etwa im bloßen Fühlen (*vedanā*) des Schmerzes, sondern in der negativen Reaktion

³²⁷ Vgl. OHNUMA 2007, 168f. Zu den *pāramitās* später mehr in III.2.

³²⁸ Vgl. *Mahāprajñāpāramitāsāstra* 8, in LAMOTTE 1944, 255.

³²⁹ SCHMIDT-LEUKEL 2019, 164.

³³⁰ *Śikṣāsamuccaya* 34, in BENDALL/ROUSE 1981, 36; vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 164.

³³¹ Vgl. MROZIK 2007, 25; *Śikṣāsamuccaya* 51, in BENDALL/ROUSE 1981, 51; zu *bodhicitta* siehe III.3.

³³² So etwa *Bodhicaryāvatāra* 4.4–8, in STEINKELLNER 1981, 42f.; vgl. MROZIK 2007, 25. Das bedeutet aber nicht, dass nicht auch ein Anfänger seinen Körper auf weniger endgültige Weise zum Wohl der Wesen einsetzen kann, vgl. ebd.

darauf, etwa in der Form von Ablehnung oder Wut (was eine negativ gewendete Art der Anhaftung darstellt).³³³ Durch meditative Kultivierung von Geistesruhe ist es einem fortgeschrittenen Bodhisattva möglich, dem körperlich gespürten Schmerz keinerlei ablehnenden, karmisch unheilsamen (*akuśala*) Gefühle entgegenzubringen.³³⁴ So verbleibt der Bodhisattva in seiner ruhigen Geisteshaltung, die sich voller Mitgefühl selbst den finsternen Folterknechten zuwenden kann. Diese Form der Kultivierung ist eine wesentliche Grundlage für die Soteriologie des Bodhisattva-Pfades:

«If one can generate positive mental states in any situation, and if pain of itself is of little disvalue to one's well-being, it becomes unclear why we need to leave samsara at all. Moreover, no condition of distress is now too extreme for engaging in the joyful liberation of sentient beings.»³³⁵

Zeigt ein Bodhisattva seine purifizierte Geisteshaltung in einer solch extremen Form der Selbstaufgabe, dient dies nach Ohnuma «in the Buddhist imagination as a potent external sign or visible marker for the presence of pure generosity.»³³⁶ Für eine buddhistische Hermeneutik der Kreuzigung bedeutet dies, dass es auf doktrinärer Basis durchaus möglich wäre, einen wesentlichen Aspekt der christlichen Kreuzesinterpretation (Jesus gibt am Kreuz als leidender Erlöser sein Leben zum Wohl der Menschen hin) mit dem altruistischen Kulminationspunkt von *dāna-pāramitā* zu verknüpfen.³³⁷ Und weil nur ein fortgeschrittener Bodhisattva den für ein solches Selbstopfer notwendigen Geisteszustand vorweist, würde dies zugleich eine hohe spirituelle Realisierungsstufe Jesu bedeuten.³³⁸ Diese hermeneutische Option wählen beispielsweise Lily de Silva (in abgewandelter Form), Taixu, Thich Nhat Hanh oder der Dalai Lama. Suzuki zieht diese Deutung allerdings nicht in Betracht – und das nicht aus Unkenntnis des Selbstopfer-Motivs.³³⁹

³³³ Vgl. HARRIS, S. 2018, 343; *Majjhima Nikāya* 36.8f., in ÑĀṆAMOLI/BODHI 2015, 334.

³³⁴ Vgl. HARRIS, S. 2018, 344.

³³⁵ HARRIS, S. 2018, 344.

³³⁶ OHNUMA 2007, 171.

³³⁷ Für einen Vergleich des Bodhisattva-Selbstopfers mit dem Johannesevangelium vgl. DERRETT 2002.

³³⁸ Vgl. THELLE 2006, 155.

³³⁹ Vgl. seine Bezugnahme auf die *Jātakas*: «The honor of Bodhisattvahood was acceded to him [Gautama] on account of his deeds of self-sacrifice which were

Was für Suzukis Aversion vermutlich ausschlaggebend ist, ist die Verbindung der Leidenskomponente der Kreuzigung mit dem Gedanken der Satisfaktion eines Schöpfergottes.³⁴⁰ Wie auch Dharmapāla ist Suzuki höchst irritiert von der Vorstellung, dass ein gütiger Gott das Leiden seines Sohnes fordern sollte: Ein solcher Gott ist mitnichten gütig, sondern ein despotischer, blutrünstiger Teufel.³⁴¹ Diese Form des christlichen Gotteskonzepts macht für Suzuki die Deutung des Todes Jesu als Ausdruck von *dāna-pāramitā* unmöglich – denn was sich für ihn im Leiden Jesu zeigt, ist nicht altruistische Selbsthingabe, sondern der Blutdurst eines Dämons: «The idea of washing sin with the blood of Christ crucified reminds us of the primitive barbarism of victim-offering to the gods.»³⁴² Seine Kritik konkretisiert er weiter anhand der Vorstellung der Verdienstübertragung (*pariṇāmanā*): Interpretiere man stellvertretende Sühne im Sinne einer Vermittlung von «Heil» an andere Wesen, sei dies nach Suzuki für Buddhisten durchaus im Rahmen der Verdienstübertragung der Bodhisattvas verstehbar. Aber

«they [Buddhists] will object to the Christian interpretation that Jesus was sent down on earth by his heavenly father for the special mission to atone for the original sin through the shedding of his innocent blood, for this is altogether too puerile and materialistic.»³⁴³

praised throughout his innumerable past incarnations.» SUZUKI 1907, 270; vgl. auch a. a. O., 286.

³⁴⁰ Man könnte einwenden, dass Suzuki das Selbstopfermotiv nicht für seine Deutung heranzog, weil er auch beim Selbstopfer der Bodhisattvas einen versteckten *ātman*-Glauben entdeckt hatte: «As a willed act of the self, suicide is at least formally paradoxical: the mental continuum *qua* ego willing its own annihilation asserts itself.» KOVAN 2013, 798 (kursiv i. O.). Die buddhistische Tradition diskutierte dieses Problem implizit oder explizit, angefangen bei Buddhaghosas *Visuddhimagga* bis zum *Mahāprajñāpāramitāsāstra* oder zu Śāntidevas *Bodhicaryāvatāra*; vgl. OHNUMA 2007, 187–198. Allerdings betont Suzuki die in seinen Augen ekelhafte Leidenskomponente der Kreuzigung so stark, dass diese als vorrangiger Grund für seine Aversion gelten kann.

³⁴¹ Vgl. THELLE 1981, 53f.

³⁴² SUZUKI 1973, 59.

³⁴³ SUZUKI 1907, 291, Fn. 1. So auch in SUZUKI 1973, 60.

Die Übertragung karmischer Verdienste (*puṇya*) ist besonders im Mahāyāna-Buddhismus ein wichtiges soteriologisches Konzept.³⁴⁴ Demnach können Bodhisattvas als Akt größten Mitgefühls (*karuṇā*) die im Verlauf ihrer Karriere erworbenen Verdienste auf andere Wesen übertragen, die moralisch und spirituell weniger fortgeschritten sind als sie selbst.³⁴⁵ Bei einem solchen «self-sacrifice» als «unselfish devotion to the welfare of his fellow-beings»³⁴⁶ ist allerdings kein leidverursachender Schöpfergott erforderlich, weil sich die Verdienstübertragung in Suzukis Augen vielmehr auf die Nondualität des *dharmakāya* gründet³⁴⁷: Da weder die Bodhisattvas noch die Wesen als Manifestationen der nondualen letzten Wirklichkeit (*dharmakāya*) von dieser verschieden sind, kommen die Verdienste *de facto* «directly from the Dharmakāya which is intelligence and love», der den gesamten Kosmos zur Erlösung führen will.³⁴⁸

Die Kritik Suzukis an der Kreuzigung ist weniger eine Kritik an der Person Jesu als vielmehr an einer bestimmten christlichen Auto-Interpretation, der Sühneopfertheologie. In der von einer solchen Lehre befreiten Person Jesu sieht Suzuki die letzte Wirklichkeit (*dharmakāya*) am Werk, sodass er sie als eine ihrer zahllosen Manifestationen (*nirmāṇakāya*) einordnen kann. Die Lehre Jesu stimmt für Suzuki zwar nicht mit dem erleuchteten *buddhadharma* überein, er kann sie aber im Rahmen einer inklusivistischen *upāya*-Hermeneutik als Vorstufe zu den höheren Lehren des Mahāyāna tolerieren. Seine Toleranz schwindet im Bereich des christologischen Dogmas: Die Sühneopfertheologie kann er nicht mehr als *upāya* deuten, sondern nur noch als Zeichen von *avidyā*.³⁴⁹ Sie entspringt in seinen Augen einem materialistischen, ja sogar kranken Geist, der den christlichen Westen infiziert hat. Er verschleiert die eigentliche Bedeutung der Person Jesu als Offenbarung des *dharmakāya* und verhindert dadurch

³⁴⁴ Vgl. SUZUKI 1907, 283–286. Verdienstübertragung kommt bereits im Pāli-Buddhismus vor, vgl. zur Entwicklungsgeschichte KAJIYAMA 2005; ausführlicher in IV.2.3.2.

³⁴⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 202.

³⁴⁶ SUZUKI 1907, 282.

³⁴⁷ Vgl. SUZUKI 1907, 283.

³⁴⁸ SUZUKI 1907, 284.

³⁴⁹ In seinen Arbeiten zum Shin-Buddhismus (*A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism*, 1949) zeigt er sich jedoch teilweise versöhnlicher, weil er der Sühneopfervorstellung trotz seiner im Kern unveränderten Kritik einen pragmatischen Nutzen für Christen als *upāya* einräumt, vgl. SUZUKI 1973, 58.

den spirituellen Fortschritt der Christen. Der von Suzuki vermittelte japanische Buddhismus ist das Heilmittel dazu.³⁵⁰

1.4 Jesus als Symbol des Absoluten Nichts: Ueda Shizuteru

Biografische Einführung

Als sich Japan mit dem Beginn der Meiji-Zeit der Welt öffnete, war ein wichtiges Importgut die westliche Philosophie (*tetsugaku*). Zahlreiche japanische Intellektuelle machten sich dieses neue Denken zu eigen, darunter als einer der wirkmächtigsten der Philosoph Nishida Kitarō (1870–1945).³⁵¹ Nach und nach gruppierte sich um seine Philosophie in Kyōto ein Kreis von Schülern und Nachfolgern, der in der Folgezeit als Kyōto-Schule bekannt wurde.³⁵² Dieser Kreis hatte sich auf profunde Weise «mit europäischer Philosophie und Christentum beschäftigt» und war «bemüht, durch diese Auseinandersetzung vor allem den Zen-Buddhismus philosophisch neu zu formulieren und damit vom buddhistischen Standpunkt her auf die Fragestellungen des modernen Atheismus und Nihilismus zu reagieren.»³⁵³ Christen erschienen Vertretern der Kyōto-Schule dabei als «partners in the new struggle to assert the importance of religion and resist the Western secularism that assumed religion had been discredited.»³⁵⁴

Als gemeinsamer Nenner ihres Denkens gilt ihr «religionsphilosophisches Schlüsselwort»³⁵⁵, das Absolute Nichts (*zettai mu*).³⁵⁶ Der Begriff bezieht sich auf eine spezielle Interpretation eines der bedeutendsten mahāyāna-buddhistischen Konzepte, der Leerheit (*śūnyatā*), das sich von den frühen *Prajñāpāramitāsūtras* über den Begründer der Madhyamaka-

³⁵⁰ Vgl. WEENING 2007, 340.

³⁵¹ Vgl. OHASHI 2014, 22; CARTER 2013, 4f.

³⁵² Zur Rezeption der Kyōto-Schule und ihrer Interaktion mit dem Westen vgl. KASULIS 1982. Für eine Einführung und Schlüsseltexte vgl. HEISIG 2001; FRANCK 2004; CARTER 2013; OHASHI 2014; FUJITA 2018. Zur Beschäftigung mit der Kyōto-Schule aus christlich-theologischer Sicht vgl. BURI 1982; WALDENFELS 2013.

³⁵³ BRÜCK/LAI 2000, 167.

³⁵⁴ HIROTA 2014, 413.

³⁵⁵ OHASHI 2014, 17.

³⁵⁶ Vgl. CARTER 2013, 11.

Schule Nāgārjuna bis hin zu seinen sino-japanischen Interpreten durch die gesamte Mahāyāna-Tradition zieht. Als die drei Hauptvertreter der Schule werden oft das Trio Nishida Kitarō, sein Lehrstuhlnachfolger Nishitani Keiji (1900–1990) und Tanabe Hajime (1885–1962) genannt.³⁵⁷ Durch die charakteristische Verbindung von westlicher Philosophie mit buddhistischem Denken³⁵⁸ entwickelten sich zwei Hauptprägungen der Kyōto-Schule: eine zen-buddhistische, v. a. vertreten durch Hisamatsu Shin'ichi (1889–1980) und Nishitani, später Ueda Shizuteru (1926–2019) und Abe Masao (1915–2006), und eine shin-buddhistische, v. a. vertreten durch Tanabe und Takeuchi Yoshinori (1913–2002).³⁵⁹ Durch ihre Öffnung für den Westen und die profunde Auseinandersetzung mit dem Christentum gehören wichtige Protagonisten der Kyōto-Schule (darunter besonders Nishitani, Ueda und Abe) zu den profiliertesten buddhistischen Gesprächspartnern in der Geschichte des buddhistisch-christlichen Dialogs.

Auch Ueda Shizuteru war wie sein Lehrer Nishitani stark vom Zen geprägt.³⁶⁰ Ueda promovierte 1959–1962 bei Friedrich Heiler und Ernst Benz in Marburg mit einer Arbeit zu Meister Eckhart.³⁶¹ Damit folgte er einem Pfad, der bereits von D. T. Suzuki³⁶² und Nishitani³⁶³ beschritten worden war und trug mit seiner Eckhart-Rezeption nach Brück/Lai «zur weltweiten «Mystik-Renaissance» im Christentum seit den 60er Jahren»³⁶⁴ bei. In seiner Interpretation des Christentums baut Ueda auf das Denken Nishitanis, aber auch auf seine eigene Zen-Praxis auf.³⁶⁵

³⁵⁷ Vgl. HEISIG 1990, 51.

³⁵⁸ Vgl. dazu KOPF 2015.

³⁵⁹ Vgl. OHASHI 2014, 38–44.

³⁶⁰ Zu Leben und Werk vgl. DÖLL 2005.

³⁶¹ Vgl. UEDA, S. 1965.

³⁶² Vgl. SUZUKI 2002.

³⁶³ BRÜCK/LAI 2000, 173 nennen Nishitanis 1948 publizierte Schrift *Kami to Zettai-mu* («Gott und Absolutes Nichts»).

³⁶⁴ BRÜCK/LAI 2000, 173.

³⁶⁵ Vgl. DÖLL 2005, 16f.

Interpretation Jesu

Ueda Shizuteru und sein Lehrer Nishitani Keiji³⁶⁶ präsentieren eine Alternative zu den bisherigen negativen japanischen Interpretationen des Kreuzestodes Jesu: Die Kreuzigung ist aus ihrer Sicht weder die Hinrichtung eines Frevlers und Aufrührers noch Ausdruck der Ego-Illusion oder eines tyrannischen Vatergottes. Ganz im Gegenteil erkennen Ueda und Nishitani darin – ähnlich wie Buddhādāsa – ein zentrales Konzept buddhistischer Soteriologie wieder, die Realisierung von Nicht-Selbst (Skt. *anātman*, Jap. *muga*). Auch die Auferstehung erhält als Symbol der von der Selbst-Illusion gereinigten Zuwendung des Bodhisattva zu allen Wesen in grenzenlosem Mitgefühl (*karuṇā*) eine wichtigere Position als bei den bisherigen Interpreten. Die Interpretationsbasis für diese positive Sicht ist Nishitanis Gedanke von «into-nothingness-and-out-of-nothingness»: «For Nishitani Jesus is the person who lives out perfectly the link of 'into-nothingness-and-out-of-nothingness' through his death and resurrection.»³⁶⁷

Der Hintergrund der Rede von «into-nothingness-and-out-of-nothingness» ist der psychische Prozess des Meditierenden in der *kōan*-Kontemplation (Chin. *kanhua chan*, Jap. *kanna zen*) des Rinzai-Zen-Buddhismus (Chin. *Linji zong*), der vom sogenannten «Großen Zweifel» (Jap. *daigi*) in den «Großen Tod» (Jap. *daishi*) und daraus in die «Große Erleuchtung» (Jap. *daigo*) führt.³⁶⁸ *Kōans* (Chin. *gongan*) sind scheinbar paradoxe und zuweilen schockierende Sentenzen, Dialoge oder Anekdoten der alten Zen-Meister, die immer wieder kommentiert und (im späteren Gebrauch) in der Sitzmeditation kontempliert wurden.³⁶⁹ Die heute bekannteste Form der *kōan*-Meditation (als «devices for focusing the mind and cutting off the discursive intellect»³⁷⁰) wurde maßgeblich vom chinesischen Meister Dahui Zonggao (1089–1163) geprägt³⁷¹ und in Japan vom Rinzai-Zen-Reformer der Tokugawa-Zeit Hakuin Ekaku (1686–

³⁶⁶ In seinem Aufsatz *Jesus in Contemporary Zen Buddhism* (UEDA, S. 2001) orientiert sich Ueda stark an Nishitani, weshalb die Analyse auch ihn berücksichtigt.

³⁶⁷ UEDA, S. 2001, 48.

³⁶⁸ Vgl. WALDENFELS 2013, 96–102; HEINE 2008b, 133.

³⁶⁹ Vgl. FOULK 2000, 16, 23f.

³⁷⁰ FOULK 2000, 38.

³⁷¹ Vgl. WRIGHT 2000, 208; FOULK 2000, 22; BUSWELL 1991, 322; zu Dahui vgl. LEVERING 2010.

1769) popularisiert³⁷² und in die Dreierstruktur von Zweifel-Tod-Erleuchtung gebracht³⁷³. Dahui propagierte die «punch line»³⁷⁴ (Chin. *huatou*, Jap. *watō*) eines *gongan/kōan*, seinen essenziellen, kritischen Punkt, als Objekt der Meditation. Robert Buswell beschreibt Dahuis Methode als Läuterung von der Ego-Illusion im Durchbruch durch den Großen Zweifel³⁷⁵: Die Unfähigkeit des Meditierenden, das subtile und kontraintuitive *huatou* mit dem diskursiven Denken zu lösen, versetzt ihn zunächst in das «Fühlen des Zweifels» (Chin. *yiqing*). Der Zweifel steigert sich, fällt mit dem *huatou* in eins und kulminiert schließlich an einem hochkonzentrierten Punkt von Stress und Unsicherheit zum «Großen Zweifel», nach Hakuin eine «große Zweifelmasse»³⁷⁶. Sobald der Meditierende dem Druck nicht mehr standhalten kann, explodiert (Chin. *po*) das Zweifelgemisch und vernichtet das Subjekt-Objekt-Denken mit seiner Anhaftung an ein illusionäres Selbst (*ātman*), nach Hakuin der «Große Tod»³⁷⁷. Diese Methode ist für Dahui und Hakuin der Weg zur plötzlichen Erleuchtung, der jedem Praktizierenden offensteht.³⁷⁸

Nishitani lehnt sich in seinem Hauptwerk *Was ist Religion* (Jap. *Shūkyō to wa nanika*) an diese Struktur an.³⁷⁹ Sein Schüler Ueda illustriert sie mit den im Zen-Buddhismus populären zehn Ochsenbildern (Chin. *shiniu tu*, Jap. *jūgyūzu*) des Linji-Meisters Kuoan Shiyuan aus dem 12. Jh.³⁸⁰ als «Bewegung nach Oben und Bewegung nach Unten».³⁸¹ Ausgangspunkt ist für Ueda und Nishitani die soteriologische Grundproblematik der bud-

³⁷² Vgl. MOHR 2000, 250.

³⁷³ Vgl. BUSWELL 1991, 370, Fn. 106; *Orategama zokushū*, in YAMPOLSKY 1971, 145.

³⁷⁴ So SCHLÜTTER 2008, 107.

³⁷⁵ Vgl. für die folgende Schilderung BUSWELL 1991, 351–355; bei Dahui vgl. *Zhiyue lu* (Brief 29), in CLEARY, J. 2006a, 55f. (Text aus den Bänden 31 und 32 des *Zhiyue lu*, vgl. CLEARY, J. 2006b, xxvi); bei Hakuin vgl. *Sokkōroku kaiei fusetsu* 4, in WADDELL 1994, 61–65; *Orategama zokushū*, in YAMPOLSKY 1971, 144–146.

³⁷⁶ Vgl. *Sokkōroku kaiei fusetsu* 4, in WADDELL 1994, 62.

³⁷⁷ Vgl. *Orategama* 3, in YAMPOLSKY 1971, 94.

³⁷⁸ Vgl. BUSWELL 1991, 356.

³⁷⁹ Vgl. NISHITANI 1986; zum Werk vgl. BOWERS 1995.

³⁸⁰ Vgl. TSUJIMURA/BUCHNER 2008.

³⁸¹ Vgl. UEDA, S. 2011b, 16.

dhistischen Daseinsanalyse, die besonders bei Nishitani eine stark existenzphilosophische Deutung erhält³⁸²: Der Mensch wähnt sich im Besitz eines selbstsuffizienten, substantialisierten Egos (*ātman*).³⁸³ Diese Ego-Illusion ist als «Unheilsgrund des Menschen»³⁸⁴ für seinen unerlösten Zustand verantwortlich, weil sie die drei fundamentalen Geistesgifte Gier, Hass und Verblendung bewirkt.³⁸⁵ Das Selbst kann allerdings existenzielle Anfechtungen erleben, in denen ihm die Fragilität seiner scheinbar selbstsuffizienten Existenz gewahr wird: Es ist durch Vergänglichkeit bedroht und deswegen eigentlich auf Nichts gestellt.³⁸⁶ Durch das Gewahrwerden dieses nihilistischen Nichts wird dem Selbst der sprichwörtliche Boden unter den Füßen weggezogen, existenziell angegriffen und schließlich «genichtet»³⁸⁷. Nun tritt nach Nishitani die «Selbstvergegenwärtigung des Großen Zweifels» (*daigigenzen*) auf³⁸⁸ und der Mensch wird in seiner gesamten Existenz zu einem einzigen «Großen Zweifel».³⁸⁹

So im (nihilistischen) Nichts angekommen, muss dieser Standpunkt in einem nächsten Schritt aber noch einmal transzendiert werden, um zur Einsicht in die wahre, nonduale Einheit der Wirklichkeit durchzubrechen. Das Nichts als Negation des Selbst ist von diesem immer noch als seinem Gegenpol abhängig, d. h. ebenfalls relativ.³⁹⁰ Um auch diesen letzten Dualismus zu überwinden, muss das Nichts selbst negiert werden – ohne damit aber in einen neuen Dualismus, nämlich den zwischen dem ursprünglichen Sein-Nichts-Dualismus und seiner Negation, zu verfallen.³⁹¹ Für die Kyōto-Philosophen kann dies nur durch eine mit dem diskursiven Denken nicht mehr fassbaren Negation der Negation («negation of the negativity of nihility»³⁹²) geschehen: einer absoluten Negation, die gleichzeitig dynamisch in eine absolute Affirmation umschlägt³⁹³. Die absolute

³⁸² Vgl. RIGSBY 2014, 480.

³⁸³ Vgl. NISHITANI 1986, 55; UEDA, S. 2011b, 14; RIGSBY 2014, 480.

³⁸⁴ UEDA, S. 2011b, 14.

³⁸⁵ Vgl. UEDA, S. 2000, 54f.

³⁸⁶ Vgl. NISHITANI 1986, 42; HEISIG 2001, 220.

³⁸⁷ NISHITANI 1986, 60.

³⁸⁸ Vgl. NISHITANI 1986, 59; WALDENFELS 2013, 98.

³⁸⁹ Vgl. NISHITANI 1986, 61; TAKIZAWA 1973, 146; CARTER 2013, 111.

³⁹⁰ Vgl. NISHITANI 1986, 205f.

³⁹¹ Vgl. CARTER 2013, 115.

³⁹² CARTER 2013, 115.

³⁹³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1992, 273.

Negation läutert das Selbst von allen fälschlichen Anhaftungen an eine Subjekt-Objekt-Dualität und öffnet es für die nonduale «unendliche Offenheit»³⁹⁴ des Absoluten Nichts – nach Ueda die «Bewegung nach oben» (*kōjō*). In der absoluten Affirmation kehrt das wahre Selbst als *anātman* in die nicht mehr dualistisch verzerrte Welt des Seins zurück³⁹⁵, und zwar «ohne jede Spur der Vermittlung»³⁹⁶ – die «Bewegung nach unten» (*kōge*).³⁹⁷ Das Absolute Nichts, das Nishitani mit *śūnyatā* identifiziert³⁹⁸, ist das Feld, in dem sich diese Dynamik von absoluter Negation und Affirmation vollzieht.³⁹⁹ Der Vollzugscharakter soll das Missverständnis des Absoluten Nichts als statische Substanz (und damit einen Rückfall in eine dualistische Reifizierung) verhindern.⁴⁰⁰

Ähnlich wie bei Dahui und Hakuin ist das Durchleben von Nihilismus und Großem Zweifel für Nishitani und Ueda notwendig, um zur Einsicht in das wahre Wesen der Wirklichkeit zu gelangen.⁴⁰¹ Am Ende dieses Prozesses zerbricht das «falsche Selbst» (*ātman*) und stirbt den «Großen Tod», aus dem das «wahre Selbst» des Menschen aufersteht.⁴⁰² Die Bedeutung des wahren Selbst erläutert Nishitani mithilfe der lateinischen Etymologie des Personenbegriffs als Maske (*persona*) im Theaterspiel. Hinter der Maske (Erscheinung) befindet sich allerdings kein Schauspieler (Ego), wie es der *ātman*-Glaube angenommen hatte, sondern «überhaupt nichts, will sagen, dahinter liegt das absolute Nichts.»⁴⁰³ Die «Person» ist «dasjenige,

³⁹⁴ UEDA, S. 1982, 236. Der Terminus basiert auf einem überlieferten Ausspruch des Zen-Patriarchen Bodhidharma, der auf die Frage des Kaisers, was «der höchste Sinn der Heiligen Wahrheit» sei, geantwortet haben soll: «Offene Weite – nichts von heilig.» *Biyan lu* 1, in GUNDERT 1980, 37.

³⁹⁵ Vgl. CARTER 2013, 112.

³⁹⁶ UEDA, S. 2011b, 15.

³⁹⁷ Vgl. UEDA, S. 1982, 237.

³⁹⁸ Vgl. WALDENFELS 2013, 240.

³⁹⁹ Vgl. UEDA, S. 1982, 236; UEDA, S. 1971, 257.

⁴⁰⁰ Vgl. UEDA, S. 2011b, 15.

⁴⁰¹ Vgl. HEISIG 2001, 221.

⁴⁰² Vgl. NISHITANI 1986, 65f.; UEDA, S. 1982, 231; UEDA, S. 1976, 165ff.

⁴⁰³ NISHITANI 1986, 132.

in dem sich absolutes Nichts vergegenwärtigt»⁴⁰⁴ und so eins mit dem Absoluten Nichts. In ihrem Urgrund ist sie damit impersonal⁴⁰⁵, d. h. Nicht-Selbst (*anātman*).

Der buddhistische Hintergrund von Nishitanis Verständnis des Verhältnisses von Person und Absolutem Nichts ist das Konzept der sogenannten drei Wahrheiten der Tiantai-Schule (Jap. *Tendai*). Paul Swanson hat gezeigt, dass Nishitanis Konzept des Absoluten Nichts darin dem «Mittelweg», der dritten Wahrheit, entspricht.⁴⁰⁶ Der große Systematisierer der Tiantai-Schule Zhiyi (538–597) beschrieb die eine, nonduale Wirklichkeit als dynamische Einheit dreier Aspekte, den drei Wahrheiten (Chin. *sandi*)⁴⁰⁷: (1) Leerheit (*śūnyatā*), die Abwesenheit von jedwedem Eigensein (*svabhāva*) der Phänomene (als absolute Wahrheit,

⁴⁰⁴ NISHITANI 1986, 134.

⁴⁰⁵ Vgl. NISHITANI 1986, 138.

⁴⁰⁶ Vgl. SWANSON 1996. Bereits ODIN 1990 wies auf Tendai- und Huayan-/Kegon-Einflüsse im Denken der Kyōto-Schule hin. Einen Hinweis auf den Tiantai-/Tendai-Hintergrund gibt Nishitani selbst: «Im Sinn der buddhistischen Tendai-Schule könnte man sagen, der Mensch komme als «Mitte» von «Zeitlich-vorläufigem-Sein» und «Leere» ins Dasein.» NISHITANI 1986, 135; vgl. SWANSON 1996, 105. Die vom Zen geprägten Vertreter der Kyōto-Schule berufen sich zur Erklärung des Absoluten Nichts oft auf Nāgārjuna und dessen Philosophem der Leerheit (*śūnyatā*). Nāgārjuna wurde allerdings in den buddhistischen Schulen Chinas und Japans weiterinterpretiert, und es sind eher diese sino-japanischen Ausarbeitungen von *śūnyatā*, auf die (meist implizit) Bezug genommen wird, vgl. auch ORNATOWSKI 1997.

⁴⁰⁷ Vgl. UNNO 1994, 351. Das Konzept Zhiyis entwickelte sich aus der komplexen chinesisch-buddhistischen Rezeption und Interpretation von Nāgārjunas «zwei Wahrheiten», vgl. *Mūlamadhyamakakārikā* 24.8f., in WEBER-BROSAMER/BACK 2005, 91: «Bei der Verkündigung des Dharma haben sich die Buddhas auf die zwei Wahrheiten gestützt: Die eine ist die weltliche, «verhüllte Wahrheit» (*saṃvṛtisatya*), die andere ist die «Wahrheit im höchsten Sinne» (*paramārthasatya*). Diejenigen, die den Unterschied der beiden Wahrheiten nicht erkennen, die erkennen auch nicht die tiefe Wahrheit (*tattva*) in der Lehre Buddhas.» Die Inspiration für die ontologische Interpretation als drei Wahrheiten war der Vers *Mūlamadhyamakakārikā* 24.18, in WEBER-BROSAMER/BACK 2005, 92: «Das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*), dies ist es, was wir «Leerheit» nennen. Das ist <aber nur> ein abhängiger Begriff (*prajñapti*); gerade sie (die Leerheit) bildet den mittleren Weg.» Vgl. zur doktrinären Entwicklung SWANSON 1989; LAI, W. 1979; NG, Y. 1993; KANTOR 1999.

paramārthasatya); (2) relative Existenz im ständigen Entstehen in Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) (als konventionelle Wahrheit, *saṃvṛtisatya*); und (3) der Mittelweg «als die wechselseitige aber doch paradoxe Identität der beiden»^{408, 409} Die faktisch erfahrenen Phänomene sind leer von unabhängigem Eigensein (1), haben aber (zumindest für die Zeit ihres Entstehens und Vergehens) eine relative Existenz (2).⁴¹⁰ Um keine der beiden Aspekte jeweils als inadäquates Extrem des Nihilismus oder des Substanzenkens fehlzuinterpretieren, müssen beide *simultan* in einem Mittelweg synthetisiert werden (3): «to affirm the simultaneous emptiness of phenomena along with their temporal or conventional reality.»⁴¹¹ Das bedeutet aber nicht, dass es sich bei der dritten um eine transzendente Substanz hinter den beiden anderen Wahrheiten handelt: «it is, rather, manifested in and through and is identical with temporal phenomenal reality, which is again in turn empty of an unchanging substance.»⁴¹² Damit ist die letzte Wirklichkeit für Zhiyi nicht statisch, sondern dynamisch⁴¹³: Reine Leerheit (bei Nishitani das relative/nihilistische Nichts) wird durch die konventionelle Existenz der Dinge negiert, diese wiederum durch ihre Leerheit.⁴¹⁴ Beide stehen nach Hans-Rudolf Kantor so in einem Verhältnis wechselseitiger Negation. Als Negationsglieder setzen sie sich gegenseitig voraus, weshalb in ihrer wechselseitigen Negation gleichzeitig auch ihre gegenseitige Affirmation begründet ist.⁴¹⁵ Verbunden sind sie im Mittleren:

«Die Leerheit muß sich genauso in das Provisorische einlösen wie umgekehrt das Provisorische in die Leerheit auch. Als diskrete Größen, die sich im ausschließenden Gegensatz nur widersprechen, negieren sie sich, im Sinne ihrer wechselseitigen Verknüpfung und Einlösung bestätigen sie sich. Ihr Verhältnis ist also eines der paradoxen Identität, da im Mittleren sowohl ihre Affirmation wie auch Negation besteht. Das synthetische Mittlere weist sich in dieser Form als ihre paradoxe Identität aus, denn es

⁴⁰⁸ KANTOR 1999, 102.

⁴⁰⁹ Vgl. SWANSON 1989, 6.

⁴¹⁰ Vgl. UNNO 1994, 350.

⁴¹¹ SWANSON 1996, 101.

⁴¹² SWANSON 1989, 6.

⁴¹³ Vgl. NG, Y. 1993, 61.

⁴¹⁴ Vgl. KANTOR 1999, 95.

⁴¹⁵ Vgl. KANTOR 1999, 95.

transzendiert sie als diskrete Größen und verbindet sie gleichzeitig in einem unauflöslichen Verhältnis [...].»⁴¹⁶

Ohne die Anwesenheit aller Aspekte als «vollkommen ineinander eingelöste Dreiheit ohne Trennung»⁴¹⁷ kann die Einheit der Wirklichkeit, die sich in der Mannigfaltigkeit der Objektwelt ausdrückt, nicht gedacht werden. Letztlich ist aber auch sie ein konventionelles Konzept, denn die letzte Wirklichkeit liegt jenseits aller Sagbarkeit.⁴¹⁸

Auf Nishitanis und Uedas Denken übertragen wird das Selbst durch seine nihilistische Anfechtung negiert und bricht zur Erkenntnis durch, dass es in seiner wahren Form selbst-los (*anātman*) ist. Es ist weder reine Substanz (denn diese wird durch das nihilistische Nichts negiert; erste Wahrheit) noch bloßes Nichts (denn dieses wird durch das scheinhafte Dasein als *persona* negiert; zweite Wahrheit), sondern als «Mitte» Ausdruck der dynamischen Selbstnegation seines Urgrundes, des Absoluten Nichts (dritte Wahrheit). Es wohnt in den Worten Uedas «in der Doppelwelt» von Sein und Nichts.⁴¹⁹

Damit zusammenhängend realisiert das wahre Selbst auch, dass es ohne distinktes Eigensein nicht von den anderen Wesen getrennt ist, weil sie denselben impersonalen Urgrund haben. Unter dieser Voraussetzung kann sich der Mensch nun im Rahmen des Bodhisattva-Ideals der Befreiung der anderen Wesen widmen⁴²⁰, die ihr wahres Selbst als *persona* des Absoluten Nichts noch nicht realisiert haben. Weil Jesus für Ueda und Nishitani durch Tod und Auferstehung ein symbolisches Paradigma für diese Realisierung ist, bedeutet dies implizit auch, dass sie in Jesus nicht nur *anātman*, sondern gerade deswegen auch grenzenloses, nicht unterscheidendes Mitgefühl (*karuṇā*) erkennen.⁴²¹

⁴¹⁶ KANTOR 1999, 95. Parallel beschreibt Nishida Kitarō das Absolute Nichts als «widersprüchliche Selbstidentität», NISHIDA 1999, 226.

⁴¹⁷ KANTOR 1999, 102.

⁴¹⁸ Vgl. SWANSON 1989, 15.

⁴¹⁹ Vgl. UEDA, S. 2011a, 78f.

⁴²⁰ Vgl. UEDA, S. 2011b, 20.

⁴²¹ Auch Daisaku Ikeda (geb. 1928), von 1960–1979 Präsident der *Sōka Gakkai*, einer der größten der «Neuen Religionen» (*shinshūkyō*) Japans, erkennt in Jesus altruistisches Mitgefühl und deutet ihn daher in seinem Gespräch mit Arnold Toynbee (1889–1975) «in seiner Rolle als Erlöser als eine Manifestation des Bodhisattwazustandes [sic]», TOYNBEE/IKEDA 1982, 342. Zu Jesusbildern

Als historische Person ist Jesus das Paradigma des wahren Selbst und als «the ratification of the reality of this groundless death/resurrection»⁴²² die «Offenbarung» des Absoluten Nichts, weil er auf seinem Weg durch Zweifel, Tod und Erleuchtung für dieses durchscheinend geworden ist. Damit deuten Ueda und Nishitani Jesus zugleich als Erleuchteten. Aus Uedas Jesus-Interpretation ergeben sich allerdings auch zwei Herausforderungen an christliche Auto-Interpretationen.

(a) *Gottessohnschaft*: Bereits die Verwurzelung der Hetero-Interpretation im psychischen Prozess der *kōan*-Meditation verdeutlicht, dass die Transformation zum wahren Selbst für jeden Menschen erreichbar ist.⁴²³ Jesus als Ausdruck des Absoluten Nichts verkörpert den Aufruf zur Nachahmung (*imitatio*), d. h. die selbstnegierende Heilsdynamik selbst «auszuleben»⁴²⁴. Die Forderung Uedas und Nishitanis zur Gleichwerdung mit Jesus ist analog zu den Interpretationen derjenigen Buddhistinnen und Buddhisten, die die Buddha-Natur (*tathāgatagarbha*) in ihrer Deutung stark gemacht haben (z. B. Thich Nhat Hanh, Alfred Bloom, Ayya Khema). Die Verbindung zum *tathāgatagarbha*-Denken liegt im Begriff des wahren Selbst, das u. a. im in Ostasien sehr einflussreichen (*Mahāyāna*) *Mahāparinirvāṇasūtra* mit der Buddha-Natur identifiziert wird.⁴²⁵ Der Buddha, so das Sūtra, habe unerleuchteten Weltlingen zur Überwindung ihrer Anhaftung an einen falschen, substanzhaften *ātman* die Lehre von *anātman* als geschicktes Mittel gelehrt.⁴²⁶ Hinter ihren geistigen Befleckungen aber liege das eigentliche, allen gemeinsame wahre Selbst, die Buddha-Natur.⁴²⁷ Um die Erkenntnis des wahren Selbst bei ihren Dialogpartnern hervorzurufen, nutzen Vertreter der Kyōto-Schule die bei ihr hochpopuläre Paulus-Stelle Gal 2,20 als *kōan* für Christen⁴²⁸: «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir [...]»⁴²⁹ Anders formuliert: Ich lebe – leer von Eigensein, zugleich konventionell existierend als *persona* des Absoluten Nichts –, aber nicht mein falsches Ego-Selbst, sondern

anderer japanischer «Neuer Religionen» vgl. YOUNG, R. 1991.

⁴²² UEDA, S. 2001, 52.

⁴²³ Vgl. UEDA, S. 2001, 48.

⁴²⁴ So UEDA, S. 2001, 48.

⁴²⁵ Vgl. *Mahāparinirvāṇasūtra* 8, in BLUM 2013, 253.

⁴²⁶ Vgl. *Mahāparinirvāṇasūtra* 8, in BLUM 2013, 253.

⁴²⁷ Vgl. *Mahāparinirvāṇasūtra* 7, in BLUM 2013, 226f.

⁴²⁸ Vgl. WALDENFELS 2013, 221.

⁴²⁹ Vgl. UEDA, S. 2001, 48–52.

Christus, mein wahres Selbst und die in mir manifeste Dynamik der Selbstnegation, lebt in mir. Als kritischer Punkt (*huatou*) im Sinne Dahuis dient den Kyōto-Interpreten die Frage: Wer spricht hier?⁴³⁰ Die Antwort dürfte jenseits konventioneller Sagbarkeit liegen – übersteigt sie doch die begrenzten diskursiv-sprachlichen Optionen, die den Sprecher einseitig entweder im Ego-Selbst oder im wahren Selbst fixieren.

(b) *Mittlerschaft*: Problematisch ist in Uedas Augen das Konzept eines einzigen Gottesmittlers. Der Hetero-Interpretation Jesu als Symbol des Absoluten Nichts steht für Ueda die christliche Auto-Interpretation entgegen, die Tod und Auferstehung nicht im symbolischen, transhistorischen Sinne versteht, sondern als einzigartiges, heilskonstitutives Ereignis in der Weltgeschichte.⁴³¹ Daraus leite das Christentum einen exklusivistischen Heilsanspruch ab, der auf dem Glauben an die exklusive Gottespräsenz in Tod und Auferstehung der historisch einzigartigen Inkarnation Jesu als Gottesmittler gründe. Die Folge daraus sei, dass der Glaube an dieses partikulare Ereignis für die gesamte Welt bindend werde.⁴³² Weltgeschichte wird so zur Heilsgeschichte⁴³³ – mit dem Endresultat, dass alle, die diesen Glauben nicht teilen, in ihr keinen Platz haben.

Das Problem des theistischen Christentums ist in den Augen Uedas zweifacher Natur: (1) Es führt unweigerlich in einen Heilsexklusivismus (*religionstheologisch*) und ist (2) durch das Beharren auf einen dualistisch strukturierten Glauben an einen einzigen Heilsmittler stark beschränkt (*soteriologisch*). Zur Erläuterung des Problems zieht Ueda einen Grundbegriff der Philosophie Nishidas, den «Ort» (*bashō*)⁴³⁴, heran. Der personale Gottesmittler Jesus steht im Christentum am «Ort» zwischen Gott und Mensch. Kommen Gott und Mensch nur in hypostatischer Union in dieser einzigartigen Person zusammen, ist der «Ort» ihrer Begegnung auf sie festgelegt. Das würde Gottes Absolutheit beschneiden: Zwar begegnen sich beide dann in Jesus, allerdings trifft dies nicht auf die übrigen Menschen zu, die vom allumfassenden Gott getrennt sind.⁴³⁵ Ihnen bleibt nur

⁴³⁰ Vgl. UEDA, S. 2001, 49.

⁴³¹ Vgl. UEDA, S. 2001, 52f.

⁴³² Vgl. UEDA, S. 2001, 53.

⁴³³ Vgl. UEDA, S. 2001, 56.

⁴³⁴ Vgl. NISHIDA 1999, 81; HEISIG 2001, 72.

⁴³⁵ Vgl. UEDA, S. 2001, 54.

der Glaube an das Heilsgeschehen im Mittler. Statt eines Mittlers als «dritter Größe» (neben Gott und Mensch) sollte Ueda zufolge Gott selbst der «Ort» sein, an dem sich Gott und Mensch begegnen.⁴³⁶ Dieser ist nun aber nicht mehr personal und als Substanz, sondern im Sinne der Kyōto-Schule impersonal als «unendliche Offenheit» bzw. Absolutes Nichts zu verstehen.⁴³⁷ Gründet das Verhältnis von Gott und Mensch im *bashō* als Absolutes Nichts, wird Jesus als personale Mittlergestalt unnötig.⁴³⁸ Das führt in seinen Augen zur Lösung des religionstheologischen Problems (1): Nun können verschiedenste personale Konzepte letzter Wirklichkeit als Manifestationen des Absoluten Nichts im *bashō* ihr gleiches Recht haben: Buddhas, Bodhisattvas, erleuchtete Meister und andere Menschen, aber eben auch der christliche Gott und Jesus.⁴³⁹ Soteriologisch (2) eröffnet die impersonale Konzeption für den Menschen nun die Möglichkeit, sich diese Manifestationen als Vorbild zu nehmen und der von ihnen verkörpertten Wirklichkeit durch den Prozess von Zweifel-Tod-Erleuchtung gleichförmig zu werden.

In Uedas Augen hat der Zen-Buddhismus (in der Interpretation der Kyōto-Schule) ein umfassenderes Konzept letzter Wirklichkeit, das nicht wie im Fall des christlichen Theismus in die Falle von Dualismus und Substanzdenken gerät. Er hat dem Christentum also «etwas zu sagen»⁴⁴⁰,

⁴³⁶ Vgl. UEDA, S. 2001, 54.

⁴³⁷ Vgl. UEDA, S. 2000, 63f.

⁴³⁸ Bereits in seiner Dissertation über Meister Eckhart hatte Ueda eine Variante seiner Kritik vorgebracht: Trotz aller Gemeinsamkeiten des Zen mit Eckharts negativer Theologie sei das Festhalten an Jesus als Heilsmittler aus der Perspektive der radikalen Apophasis des Absoluten Nichts «zu viel», UEDA, S. 1965, 147. Trotz der Betonung des «Lassens» aller Konzepte und des Durchbruchs zur Gottheit als «Nichts» jenseits aller Beschreibbarkeit verstehe Eckhart Gott immer noch als Substanz als das Nichts *der Gottheit*, vgl. UEDA, S. 1982, 260. So bleibt für Ueda bei Eckhart die letzte subtile Form des Dualismus bestehen, die die dynamische doppelte Negation des Absoluten Nichts vermeiden will. Auch das Festhalten an Jesus als Gottesmittler wird für Ueda mit der Überwindung dieses letzten Dualismus redundant: «Von dort her könnte die Gestalt Jesu [...] auch fehlen. Allerdings nicht im Sinne einer Eliminierung Jesu Christi, sondern im Gegenteil wegen des Nichts der Gottheit.» UEDA, S. 2011c, 190. Zu Uedas Eckhart-Interpretation vgl. NAGEL 1998; DAVIS 2008.

⁴³⁹ Vgl. UEDA, S. 2000, 63; 2001, 55.

⁴⁴⁰ So UEDA, S. 2001, 48.

weil er letzteres von theistisch-personalistischen Unzulänglichkeiten läutern kann. Das Christentum verwechselt das falsche Ego-Selbst mit dem wahren Selbst: Jesus, eigentlich *persona* des Absoluten Nichts, wird als göttliche «Person», Heilsmittler und einzigartige Inkarnation eines substanzhaft-personalen Gottes verstanden. Mit dem Philosophem des Absoluten Nichts kommt die Bedeutung Jesu für Ueda erst richtig zur Geltung: Jesus ist das Paradigma des wahren Selbst, dessen *imitatio* im Rahmen des zen-buddhistischen Erleuchtungsprozesses jeden Menschen in ein «Gottesverhältnis» bringen kann, das von dem Jesu qualitativ nicht verschieden ist.

1.5 Jesus und Kenosis: Abe Masao

Biografische Einführung

Abe Masao (1915–2006)⁴⁴¹ war wie Ueda Shizuteru ein Vertreter des zen-buddhistischen Zweigs der Kyōto-Schule. Er prägte als dessen profiliertester Vertreter den Dialog mit dem Christentum (und Judentum), war aber ursprünglich Shin-Buddhist. An der Universität in Kyōto studierte er zunächst bei dem shin-buddhistisch beeinflussten Tanabe Hajime, traf aber bald auf den Zen-Buddhisten Hisamatsu Shin'ichi. In der darauffolgenden langjährigen Zusammenarbeit forderte Hisamatsu Abes Shin-Buddhismus existenziell heraus, was schließlich zu Abes Konversion zum Zen führte.⁴⁴² In seiner Hinwendung zum zen-geprägten «Absoluten Nichts» Hisamatsus und der damit einhergehenden Abkehr von seinem Glauben an einen personalen Buddha Amida spiegelt sich möglicherweise seine spätere Kritik am christlichen Theismus.⁴⁴³ Im Jahr 1955 wurde Abe D. T. Suzukis Assistent in New York, den er nach dessen Tod 1966 als Hauptvertreter des Zen im Westen ablöste.⁴⁴⁴ Anders als Suzuki propagierte Abe Zen aber aus der philosophischen Perspektive der Kyōto-Schule.⁴⁴⁵

Seine Vermittlungsarbeit gelang Abe in besonderer Weise durch sein historisches Dialogengagement mit einigen der wichtigsten christlichen

⁴⁴¹ Zur Biografie vgl. IVES 1996; MÜNCH 1998, 186–197; MITCHELL 1998.

⁴⁴² Vgl. IVES 1996, xiv–xv.

⁴⁴³ Vgl. IVES 1996, xv.

⁴⁴⁴ Vgl. HEINE 2008a, 131.

⁴⁴⁵ Vgl. KASULIS 1998, 252f.

und buddhistischen, aber auch jüdischen Theologen seiner Zeit.⁴⁴⁶ Bereits 1963 publizierte er den Artikel *Buddhism and Christianity as a Problem of Today*⁴⁴⁷, worauf sich eine Diskussion mit christlichen Theologen über mehrere Folgebeiträge erstreckte. Im Jahr 1984 gründete Abe mit dem Prozesstheologen John Cobb die permanente Dialoggruppe *International Buddhist-Christian Theological Encounter*, oder kurz *Cobb-Abe-Group*.⁴⁴⁸ Hier entstand durch das hohe akademische Niveau der Beteiligten und die regelmäßigen Treffen die «intensivste und längste Debatte, die es bisher im christlich-buddhistischen Dialog gegeben hat.»⁴⁴⁹ Im Rahmen dieses Dialogs sind auch Abes Aufsätze *Kenotic God and Dynamic Sunyata*⁴⁵⁰ und *A Dynamic Unity in Religious Pluralism*⁴⁵¹ entstanden, die den Grundstock für seine Interpretation Jesu bilden.⁴⁵²

Abes Religionstheologie

In seinem Artikel *A Dynamic Unity in Religious Pluralism* entwirft Abe auf der Basis der *trikāya*-Lehre eine zwischen Inklusivismus und Pluralismus changierende Religionstheologie.⁴⁵³ In dieser verdeutlicht er das zentrale

⁴⁴⁶ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 278–281. Für eine Übersicht über den dialogischen Austausch vgl. MÜNCH 1998, 190–197. Wichtige Beiträge des Dialogs versammeln die Bände CORLESS/KNITTER 1990; IVES 1995; COBB/IVES 1996.

⁴⁴⁷ Vgl. ABE 1963.

⁴⁴⁸ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 278. Zu Cobb siehe II.1.6.3.

⁴⁴⁹ SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 469.

⁴⁵⁰ Vgl. ABE 1996. Für inhaltliche Analysen vgl. auch MÜNCH 1998, 217–229; HOFFMANN 2008, 217–249.

⁴⁵¹ Vgl. ABE 1995a.

⁴⁵² Die intellektuelle Genese seines Jesusbildes zeichnet VROOM 2021 nach.

⁴⁵³ Das Hauptargument für eine inklusivistische Deutung Abes bezieht sich auf seinen Anspruch, *śūnyatā* stelle eine «positionless position» (ABE 1995a, 23) dar, die die Lehren aller Religionen von deren reifizierendem Charakter befreien könne (s. u.), aber nicht als «a form of Buddhist imperialism» (ebd.) misszuverstehen sei. Für Kiblinger zeigt sich darin Abes religionstheologische Naivität (vgl. KIBLINGER 2005, 104, 106): «When Buddhists maintain that emptiness is an antidote to all positions rather than itself another position on a par with others, an exceptional status is claimed for this teaching, or Buddhism as a whole is even privileged because of it.» KIBLINGER 2008, 34. Zur Einordnung als Inkusivismus vgl. HÜTTENHOFF 2001, 253f.; KIBLINGER 2005, 102–111; LEFEBURE 2017, 34. Schmidt-Leukel verweist dagegen auf die Möglichkeit einer pluralistischen Deu-

Anliegen seiner Interpretation Jesu. Abes Ausgangspunkt ist seine Kritik am Theismus, der in seinen Augen gravierende religionstheologische und metaphysische Probleme aufwirft. *Religionstheologisch* kann der Theismus für Abe nur schwer eine Wertschätzung religiöser Pluralität entwickeln⁴⁵⁴, weil er allzu leicht in den Exklusivismus abgeleitet⁴⁵⁵. Auf *metaphysischer* Ebene ist ein solcher Überlegenheitsanspruch in Abes Augen außerdem nicht zu rechtfertigen, weil sich der Theismus durch den ihm inhärenten Dualismus selbst disqualifiziere: «So long as dichotomy and distinction remain, God can not be the true Absolute, nor can oneself attain the True Selfhood.»⁴⁵⁶ Im Christentum sieht Abe den Dualismus auf verschiedenen Ebenen am Werk⁴⁵⁷: die Priorisierung des Seins über das Nichtsein⁴⁵⁸, der Schöpfungsglaube mit seiner Gott-Welt-Unterscheidung⁴⁵⁹, der starre Gegensatz von Gott als *summum bonum* und der sündigen Welt⁴⁶⁰, das personale Gottesverständnis mit seinem Gott-Mensch-Dualismus⁴⁶¹ und die Trennung von Christus und ihm Nachfolgenden im Glauben (s. u.).

tung Abes, die bei der Funktion von Abes *śūnyatā* ansetzt, reifizierende Transzendenzkonzepte zu dekonstruieren. Wird dem impersonalen *śūnyatā* allein (und nicht auch personalen Transzendenzkonzepten) diese Funktion zugeschrieben, «handelt es sich hierbei in der Tat um einen klaren buddhistischen Überlegenheitsanspruch» (SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 473), d. h. einen *religionstheologischen* Inklusivismus. Jedoch könne Abes Vorschlag auch als *hermeneutischer* Inklusivismus gedeutet werden (vgl. ebd.), d. h. es bestünde «die Möglichkeit, dass andere Religionen denselben Sachverhalt mittels ihrer eigenen religiösen Terminologie ausdrücken» (a. a. O., 474). «Eine pluralistische Lesart [...] würde voraussetzen, dass auch die *śūnyatā* zunächst auf der Ebene formhafter Wirklichkeiten, also konkreter Transzendenzvorstellungen, einzuordnen ist, ihr dabei zugleich jedoch die Funktion zukommt, über sich hinaus auf das eigentliche unbegreifliche Wesen von Transzendenz zu verweisen. Die entscheidende Anfrage an Buddhisten (wie Christen) wäre dann die, ob sie dem christlichen Gottesbegriff eine ähnliche Doppelfunktion zubilligen können.» Ebd. Vgl. dazu auch die Diskussion in HICK 1989, 287–292.

⁴⁵⁴ Vgl. ABE 1995a, 18.

⁴⁵⁵ Vgl. ABE 1995b, 146f.; 1995d, 71.

⁴⁵⁶ ABE 1963, 24.

⁴⁵⁷ Vgl. die Übersicht in HÜTTENHOFF 2001, 247f.

⁴⁵⁸ Vgl. ABE 1985a, 121.

⁴⁵⁹ Vgl. ABE 1985a, 125f.

⁴⁶⁰ Vgl. ABE 1985a, 132.

⁴⁶¹ Vgl. ABE 1975, 5.

Zur Überwindung der Probleme, die in seinen Augen mit dem Theismus einhergehen, wirbt Abe für die Einführung des Absoluten Nichts bzw. *śūnyatā* (Leerheit) als «positionless position» für alle Religionen.⁴⁶² Weil diese wahre letzte Wirklichkeit «jenseits jedweder Verdinglichung und Substantialisierung liegt»⁴⁶³, darf *śūnyatā* dabei aber nicht selbst als substanzhaftes Absolutes missverstanden werden. Stattdessen entleert es alle Konzepte der anderen Religionen inklusive seiner selbst ihrer Substanzhaftigkeit, was zugleich die Beibehaltung ihrer Einzigartigkeit ermöglicht⁴⁶⁴. Alle Konzepte sind nun gleichermaßen «leer» (*śūnya*), haben allerdings immer noch ihre distinkte *Form*, in der ihre Leerheit aufscheint.

Abe Masao teilt im Wesentlichen die im vorigen Kapitel geschilderte Konzeption des «Absoluten Nichts», das er wie Nishitani mit *śūnyatā* identifiziert. Dabei folgt er, obwohl er sich meist explizit auf Nāgārjuna bezieht, implizit eher dessen sino-japanischen Weiterentwicklung in der Form des Tiantai-Konzeptes der drei Wahrheiten.⁴⁶⁵ (1) Im ersten Schritt wird Sein/Substanz durch das Nichts negiert. So entsteht aber nur ein subtilerer Dualismus zwischen Negiertem und Negator.⁴⁶⁶ (2) Deswegen muss sich *śūnyatā* in einem zweiten Schritt selbst negieren, um einen konsequent nondualen Standpunkt zu erreichen. Das Nichts wird wiederum durch die faktische Existenz des (in der ersten Negation negierten) Seins bzw. der Phänomene negiert, die durch diese zweite Negation ihre Affirmation erfahren. Das Ergebnis der ersten Negation (Sein durch Nichts)

⁴⁶² ABE 1995a, 23.

⁴⁶³ ABE 1997a, 85.

⁴⁶⁴ Vgl. ABE 1995a, 24.

⁴⁶⁵ Vgl. JONES, C. 2004; ORNATOWSKI 1997. «We may say that such post-Nāgārjuna concepts as the ‘absolute middle’ of the San-lun School, the ‘perfect true nature’ of the Vijñaptimātra School, the ‘perfect harmony among the three truths of the empty, the provisionally-real, and the mean’ of the T’ien-t’ai Sect, and ‘the realm of unhindered mutual interpenetration of phenomena and phenomena’ of the Hua-yen Sect, while differing in their respective positions, each endeavoured to fathom the standpoint of Emptiness and non-ego essential to Buddhism.» ABE 1985c, 101f. Besonders Abes ontologische Adaption von *śūnyatā* als dialektisches Umfassen der dynamischen Selbstnegation und -affirmation der vollständig gleichwertigen und reziproken Glieder «Sein» (*u*) und «Nicht-Sein» (*mu*) (vgl. ABE 1985a, 127f.) zeigt Abes Nähe zum Tiantai-Konzept.

⁴⁶⁶ Vgl. ABE 1985a, 128; HÜTTENHOFF 2001, 239.

wird in der zweiten Negation (Nichts durch Sein) bewahrt⁴⁶⁷, sodass das in der ersten Negation negierte substanzhafte (*svabhāva*) Sein nun nach der zweiten Negation als relatives Sein unter dem Eindruck von *śūnyatā* gewahrt wird. (3) Durch diese wechselseitige (nach Abe «dynamische»⁴⁶⁸) Negation wird alle Gegensätzlichkeit zwischen Sein und Nichts aufgehoben: Als relative, gleichermaßen leere Negationspole sind sie in «widersprüchlicher Selbstidentität»⁴⁶⁹ (Nishida) nicht nur in absoluter Negation, sondern zugleich in absoluter Affirmation vereinigt.⁴⁷⁰

Abes Ziel ist es also nicht, ein personales Transzendenzkonzept durch ein impersonales (etwa ein «statisch» verstandenes *śūnyatā*) zu ersetzen – das wäre der ungenügende Standpunkt der ersten Negation. Sein Anspruch ist es vielmehr, jeglichen Unterschied zwischen Theismus und A-Theismus, Personalität und Impersonalität, in der absoluten Negation (als eine Art absoluten Nondualismus) zu überwinden, sodass beide als relative Negationsglieder darin ihr Recht behalten können.⁴⁷¹

In seinem religionstheologischen Vorstoß überträgt Abe diese Negationsdynamik auf die *trikāya*-Lehre. Alle drei Körper (*dharmakāya*, *saṃbhogakāya*, *nirmāṇakāya*) sind «in actuality one living, acting Reality».⁴⁷² Der transkategoriale und formlose *dharmakāya* wird mit *śūnyatā* identifiziert, das sich dynamisch selbst negiert. Das heißt nicht nur, dass er die Substanzhaftigkeit seiner formhaften Verkörperungen (*saṃbhogakāyas* und *nirmāṇakāyas*) negiert, sondern gleichzeitig auch, dass diese Verkörperungen als leere Formen wiederum die absolute Formlosigkeit des *dharmakāya* negieren und deshalb – leer und ohne Eigensein (*svabhāva*) – erscheinen, und zwar als *saṃbhogakāyas* und *nirmāṇakāyas*.⁴⁷³

Die feinstofflichen, mit zahlreichen positiven Attributen versehenen *saṃbhogakāyas* identifiziert Abe mit den Gotteskonzepten der Religionen («Gods»).⁴⁷⁴ Wie die *saṃbhogakāyas* der buddhistischen Tradition werden diese «Götter» personal vorgestellt (z. B. Amida, JHWH, Allah, Īśvara) und haben verschiedene Eigenschaften (wie Liebe, Gerechtigkeit, Allmacht

⁴⁶⁷ Vgl. HÜTTENHOFF 2001, 241.

⁴⁶⁸ Vgl. ABE 1996.

⁴⁶⁹ NISHIDA 1999, 226.

⁴⁷⁰ Vgl. ABE 1985a, 127; 1995b, 145.

⁴⁷¹ Vgl. ABE 1997c, 85.

⁴⁷² ABE 1995a, 27.

⁴⁷³ Vgl. ABE 1995a, 28.

⁴⁷⁴ Vgl. ABE 1995a, 31.

usw.).⁴⁷⁵ Die personalen *saṃbhogakāyas* erscheinen in den verschiedensten historischen Formen als grobstoffliche *nirmāṇakāyas* («Lords»), im Buddhismus etwa als der historische Buddha Gautama oder Meister wie Nāgārjuna oder Zhiyi, in theistischen Religionen etwa als Jesus, Muḥammad oder Mose.⁴⁷⁶ Dies impliziert, dass jeder *nirmāṇakāya* nur in seiner konkreten Gestalt, nicht in seinem Wesen einzigartig ist: Alle *nirmāṇakāyas* – auch Jesus – sind gleichermaßen Manifestationen «of one and the same *Dharma* which is entirely empty, open and formless.»⁴⁷⁷ *Śūnyatā* ist damit «eine Wirklichkeit, die sich in den verschiedenen Gottesvorstellungen der Religionen manifestiert, und die in den religiösen Leitfiguren und Stifterpersönlichkeiten [...] historisch konkrete Gestalt gewinnt.»⁴⁷⁸ Auf dieser Grundlage werden zwei Hauptkritikpunkte Abes am Christentum deutlich.

(a) *Defizitäres Gotteskonzept*: Abe würdigt Gott mit der Einordnung als *saṃbhogakāya* einerseits als sprachlichen Hinweis auf die letzte Wirklichkeit⁴⁷⁹, andererseits liegt in genau diesem Hinweisscharakter seine Kritik begründet: Das Christentum verwechselt eine sprachlich konzeptualisierte Form der letzten Wirklichkeit, einen als «Person» oder «Substanz» vorgestellten Gott, mit der *formlosen* letzten Wirklichkeit selbst (*śūnyatā*) – zwar gibt es im Christentum eine Ahnung von *śūnyatā*, diese wird aber als verobjektivierter Gott fehlinterpretiert.⁴⁸⁰

(b) *Soteriologische Ineffektivität*: Diese Fehlinterpretation hat gravierende soteriologische Konsequenzen. Der Begründer der Madhyamaka-Schule und wohl einflussreichste Mahāyāna-Denker Nāgārjuna (2.–3. Jh. n. Chr.) betonte die Unsagbarkeit der gesamten Wirklichkeit.⁴⁸¹ Versucht

⁴⁷⁵ Vgl. ABE 1995a, 32.

⁴⁷⁶ Vgl. ABE 1995a, 31f. Abe ist sich bewusst, dass sich Judentum und Islam gegen die Idee einer Inkarnation Gottes in Mose oder Muḥammad wehren würden. Er fasst die Kategorie «Lord» deswegen weiter «as a historical embodiment of the «Boundless Openness», not simply as a historical incarnation of One God», a. a. O., 32; vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 195.

⁴⁷⁷ ABE 1995a, 30. Abes Kritik an der Einzigkeit Jesu wird im nächsten Abschnitt ausführlicher analysiert.

⁴⁷⁸ SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 472.

⁴⁷⁹ Vgl. HÜTTENHOFF 2001, 252.

⁴⁸⁰ Vgl. HÜTTENHOFF 2001, 253.

⁴⁸¹ Die Darstellung folgt der Interpretation in SCHMIDT-LEUKEL 1993; 2005a, 470f.

man, die formlose letzte Wirklichkeit (*nirvāṇa*) mit Konzepten und Begriffen zu erfassen, grenzt man sie von allem ab, was sie qua Gegenbegriff nicht ist (*saṃsāra*). Damit wäre das *nirvāṇa* aber nicht mehr «unbedingt» (P. *asaṅkhata*, Skt. *asaṃskṛta*)⁴⁸², sondern – ganz von seinem Gegenbegriff abhängig – relativ. Weil jedoch jeder Begriff notwendigerweise einen ihn begrenzenden Gegenbegriff erfordert, ist es unmöglich, die unbegrenzte letzte Wirklichkeit mit Begriffen überhaupt adäquat zu beschreiben. Ebenso ist es nach Nāgārjuna aber auch unmöglich, den *saṃsāra* in Begriffen einzufangen.⁴⁸³ Durch radikale logische Dekonstruktion hatte er nachgewiesen, dass sich jeder Begriff samt und sonders in Aporien verstrickt, weil er seine fälschlich angenommene Fixierung eines Eigenseins (*svabhāva*) scheinbar unabhängiger Objekte (*dharmas*) überhaupt nicht leisten kann.⁴⁸⁴ Alle Begriffe, die versuchen, *dharmas* zu beschreiben, sind Relationsbegriffe und deswegen nur in Abhängigkeit voneinander denkbar, sodass keine fixe, fassbare Selbst-Identität der Objekte gefunden werden kann – sie entstehen in Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) und sind deswegen leer (*śūnya*) von Eigensein.⁴⁸⁵ Das führt Nāgārjuna zu seinem epochemachenden Satz: «Es gibt nichts, was den *saṃsāra* vom *Nirvāṇa*, und das *Nirvāṇa* vom *saṃsāra* unterscheidet.»⁴⁸⁶ Damit zieht er die letzte Wirklichkeit aber nicht in die schlechte Immanenz des Weltlichen herab, sondern dehnt im Gegenteil ihre Unsagbarkeit auf die gesamte Wirklichkeit aus.⁴⁸⁷ Diese radikale Apophatik ist die Grundlage für Nāgārjunas Soteriologie: Realisiert man die Unsagbarkeit der Wirklichkeit, ihre Leerheit (*śūnyatā*) von Eigensein, und erwacht aus dem Traum der begrifflich konstituierten Scheinrealität, endet die Anhaftung an sie.⁴⁸⁸ Wenn Christinnen und Christen also an ihrem Gottesbegriff festhalten, kann dies aus buddhistischer Sicht als Zeichen von Anhaftung gedeutet werden.⁴⁸⁹ Diese können sie nur dann überwinden, wenn sie einen

⁴⁸² Vgl. *Udāna* 8.3, in IRELAND 1997, 103; *Itivuttaka* 43, in IRELAND 1997, 180.

⁴⁸³ Vgl. *Mūlamadhyamakakārikā* 18.7–10, in WEBER-BROSAMER/BACK 2005, 69.

⁴⁸⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1993, 375.

⁴⁸⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1993, 376.

⁴⁸⁶ *Mūlamadhyamakakārikā* 25.19, in WEBER-BROSAMER/BACK 2005, 100.

⁴⁸⁷ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1993, 381.

⁴⁸⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 471; SCHMITHAUSEN 1973, 181ff.; *Mūlamadhyamakakārikā* 25.21–24, in WEBER-BROSAMER/BACK 2005, 100.

⁴⁸⁹ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 451.

solchen inadäquaten Begriff dekonstruieren (nach Abe durch die «dynamische Selbstnegation»). Wird der christliche Theismus jedoch nicht durch *śūnyatā* geläutert, ist er in Abes Augen schädlich für seine Anhängerinnen und Anhänger, denen durch ihr Festklammern an nur relative Konzepte personaler Götter und ihrer Inkarnationen der Weg zur Erleuchtung versperrt ist.

Interpretation Jesu

Während Abe den christlichen Theismus als Scheidepunkt zwischen Buddhismus und Christentum identifiziert, sieht er im von Paulus überlieferten Kenosis-Begriff («Entleerung/Entäußerung») eine Brücke zu seinem *śūnyatā*-Verständnis und für den buddhistisch-christlichen Dialog.⁴⁹⁰ Mit seiner buddhistischen Kenosis-Interpretation macht Abe den Versuch, dem Christentum mit einem Begriff aus der eigenen Tradition aus seiner dualistischen Sackgasse herauszuhelfen.⁴⁹¹ Abes Textgrundlage ist der Christushymnus Phil 2,5–8:

«Have this mind in you, which was also in Christ Jesus, who, existing in the form of God, counted not the being on an equality with God a thing to be grasped, but emptied himself, taking the form of a servant, being made in the likeness of man; and being found in fashion as a man, he humbled himself, becoming obedient *even* unto death, yea, the death of the cross.»⁴⁹²

Der Sohn Gottes, der sich von der Inkarnation bis zum Kreuzestod vollständig selbst entäußert, ist für Abe ein Symbol für *anātman*.⁴⁹³ Gerade darin erweist er sich als Offenbarung Gottes «in terms of unconditional love beyond discriminatory justice»⁴⁹⁴, *karuṇā*. Jedoch reicht es nach Abe für eine nonduale Interpretation des Christentums nicht aus, allein Christus kenotisch zu denken. Abe fordert darüber hinaus radikal die Kenosis

⁴⁹⁰ Vgl. SINKE 1991, 291; ABE 1997b, 59; HÜTTENHOFF 2001, 248f. Bereits NISHIDA 1999, 228 und NISHITANI 1986, 114–120 hatten das Konzept aufgegriffen, vgl. ODIN 1987.

⁴⁹¹ Vgl. ABE 1996, 31.

⁴⁹² Zitiert nach ABE 1996, 9 (kursiv i. O.).

⁴⁹³ Vgl. ABE 1996, 9.

⁴⁹⁴ ABE 1996, 10.

Gottes selbst ein – ein Schritt, bei dem ihm seine Gesprächspartner mehrheitlich nicht folgen konnten.⁴⁹⁵

Abe versucht zunächst, die Kenosis Christi anhand einer Reinterpretation der Zwei-Naturen-Lehre zu illustrieren, deren Kernstück auf dem Konzil von Chalcedon (451) formuliert wurde: Jesus Christus ist «wahrhaft Gott und [...] wahrhaft Mensch, [...] wesensgleich [*homoousios*] dem Vater nach der Gottheit und [...] uns wesensgleich nach der Menschheit», und zwar «in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, unzerteilt».⁴⁹⁶ Nach Abe erfolgt die Kenosis als wechselseitige Negation und Affirmation von göttlicher (Logos) und menschlicher (Jesus) Natur. Ihm zufolge bedeutet *homoousios* kein duales Nebeneinanderstehen von göttlicher und menschlicher Natur («consubstantiality»), sondern die dynamische Selbstnegation beider («nondual function»)⁴⁹⁷, die das Wesen Christi beschreibt⁴⁹⁸.

In der ersten Negation, der Erniedrigung Christi am Kreuz, wird der Logos durch seine Menschwerdung bis hin zum Tod in niedrigster Knechtsgestalt negiert (als absolute Negation). Abe deutet den Kreuzestod wie Ueda und Nishitani als Symbol des «death of our ego-self»⁴⁹⁹ (*anātman*), den «Großen Tod»⁵⁰⁰. Damit ist die Kenosis in seinen Augen total, d. h. die menschliche Natur negiert die göttliche Natur vollständig und ohne Rest.⁵⁰¹

Im Kreuzestod liegt aber gleichzeitig auch die Auferstehung und Erhöhung Christi begründet⁵⁰², die zweite Negation als Affirmation. Die gött-

⁴⁹⁵ Direkte Antworten präsentierten Hans Küng, Thomas Altizer, Eugene B. Borowitz, John Cobb, Catherine Keller, Jürgen Moltmann, Schubert Ogden und David Tracy, vgl. MÜNCH 1998, 229.

⁴⁹⁶ Zitiert nach KARPP 1972, 138.

⁴⁹⁷ ABE 1996, 11.

⁴⁹⁸ Vgl. ABE 1996, 10.

⁴⁹⁹ ABE 1996, 11. Vgl. auch ABE 1997d, 11: «[T]he revelation of Jesus as the Christ requires the death of the ego-self to reveal the Will of God. In this regard, there is a great affinity between Gautama's self-awakening of the Dharma and Jesus as the revelation of God. In both cases the total identity between the person and the universal principle is fully realized through the death of ego-self.»

⁵⁰⁰ Vgl. ABE 1996, 56.

⁵⁰¹ Vgl. ABE 1996, 10.

⁵⁰² Vgl. ABE 1996, 12f.

liche Natur – nun durch die erste Negation von ihrer göttlichen, selbstgenügsamen Substanzhaftigkeit befreit – negiert den Tod der menschlichen Natur, sodass Christus – das «wahre Selbst» als *anātman* – aufersteht (als absolute Affirmation).⁵⁰³ Die Auferstehung bedeutet für Abe wie auch für Ueda und Nishitani die «Große Erleuchtung» (in seiner Terminologie «Great Life»⁵⁰⁴).

In dieser dynamischen Selbstnegation von Tod und Auferstehung zeigt sich Christus als Ausdruck des Absoluten Nichts/*śūnyatā*. Abe betont, dass die Kenosis dementsprechend nicht sequentiell erfolgt: *zuerst* der präexistente Logos, der sich *dann* in Jesus inkarniert und *dann* zum Vater erhöht wird.⁵⁰⁵ Dies würde eine unzulässige Verobjektivierung darstellen. «Vielmehr ist Jesus wahrer Mensch und wahrer Gott zugleich, weil und insofern er in der Haltung absoluter Selbstentäußerung lebte.»⁵⁰⁶ Keine der zwei Naturen hat dabei ein unabhängiges Eigensein (*svabhāva*), sondern befindet sich als von der jeweils anderen abhängiges Negationsglied in wechselseitiger Interdependenz (*pratītyasamutpāda*): «Thus, Jesus Christ may be said to be a symbol of the Buddhist idea of relationality or interdependent causation. With full justification, Buddhists regard Jesus as a Buddha or as an Awakened one.»⁵⁰⁷

Einen solchen Erleuchteten, der durch den Großen Tod die Große Erleuchtung realisiert hat, nennt Abe den «non-dependent Man of Tao».⁵⁰⁸ Dieser Terminus wird vom Begründer der *Linji-Chan*-Schule (Jap. *Rinzai-Zen*) Linji Yixuan (gest. 866; Jap. Rinzai Gigen) im 19. Kapitel des *Linji lu* («Aufzeichnungen von Linji»; Jap. *Rinzai roku*) überliefert:

«Entering the world of form, not suffering from form-delusion; entering the world of sound, not suffering from sound-delusion; [entering ... smell, taste, touch, cognition]. Thus realizing the six worlds of form, sound, smell, taste, touch, and cognition to be all Empty-Forms, nothing, can constrict this non-dependent Man of Tao.»⁵⁰⁹

⁵⁰³ Vgl. ABE 1996, 12.

⁵⁰⁴ ABE 1996, 56.

⁵⁰⁵ Vgl. ABE 1996, 10.

⁵⁰⁶ SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 469.

⁵⁰⁷ ABE 1985b, 189.

⁵⁰⁸ ABE 1996, 56.

⁵⁰⁹ Zitiert nach ABE 1996, 56; vgl. auch *Linji lu* 19, in WATSON 1993, 49.

Bereits im Pāli-Kanon warnt der Buddha vor dem Anhaften an die Sinneswelt: Die gesamte durch die sechs Sinne (visuell, auditiv, olfaktorisch, gustatorisch, taktil und mental) vermittelte Interaktion mit der Welt «brennt» mit den drei Geistesgiften Gier (*lobha*), Hass (*dveṣa*) und Verblendung (*moha*) und allen Formen von *duḥkha*.⁵¹⁰ Die Wurzel des Brennens ist die tiefsitzende Selbst-Illusion (*ātma-graha*), die der spätere Mahāyāna-Buddhismus zusätzlich zur «Person» (*pudgala*) auf alle Phänomene (*dharmas*) ausweitet.⁵¹¹ Der Mensch befindet sich in der Illusion (*moha/avidyā*), einen mit unabhängigem Eigensein (*svabhāva*) ausgestatteten, personalen Selbst-Kern (*ātman*) zu haben. Aufgrund dieser Anhaftung an ein personales Selbst (*pudgalātma-graha*) reagiert der Mensch auf sämtliche Sinneswahrnehmung von sich und anderen «Selbsten» entweder mit weiterem positiven (Gier) oder negativen Anhaften (Hass) und erzeugt so Karma, das ihn an den *saṃsāra* fesselt. Ebenso wie das Selbst sind aber auch die Phänomene (*dharmas*) leer von Eigensein, sodass das Anhaften an deren Selbst (*dharmātma-graha*) die gleichen Folgen mit sich bringt. Als Erleuchteter hält sich der «Mann des Dao» zwar in der sinnlich wahrnehmbaren Welt des *saṃsāra* auf, haftet aber an keinem ihrer Aspekte an (inklusive sich selbst). Dies gelingt ihm durch die Realisierung ihrer Leerheit (*śūnyatā*): «Far removed, alone and free, he is never entangled in things. [...] Why is he like this? Because he knows that all things in the phenomenal world are empty of characteristics.»⁵¹²

Auf der Grundlage dieser Weisheit (*prajñā*), d. h. der Einsicht in die Leerheit von Selbst und *dharmas*, kann sich der «Mann des Dao» als Bodhisattva zugleich voller Mitgefühl den leidenden Wesen zuwenden. Eine Form der Verhältnisbestimmung von Mitgefühl (*karuṇā*) und Leerheit (*śūnyatā*) in der mahāyāna-buddhistischen Tradition besagt nach Lambert Schmithausen, dass die Einsicht in die Leerheit «dem Mitleid sozusagen ein neues, tieferes Fundament»⁵¹³ gibt. Die Erkenntnis, dass die Leerheit vom Selbst (*anātman*) das eigentliche «wahre Selbst» aller Wesen ist, lässt den Bodhisattva ihre Gleichheit *sub specie vanitatis* realisieren⁵¹⁴:

⁵¹⁰ Vgl. *Samyutta Nikāya* 3.28, in BODHI 2000, 1143.

⁵¹¹ Vgl. BUSWELL/LOPEZ 2014, 678; NAGAO 1991, 170.

⁵¹² *Linji lu* 19, in WATSON 1993, 50.

⁵¹³ SCHMITHAUSEN 2000b, 449.

⁵¹⁴ Vgl. SCHMITHAUSEN 2000b, 449f.

«Die Erfahrung der Leerheit als des durchgängigen wahren Wesens und, in diesem Sinne, des gemeinsamen Selbstes (*ātman*) seiner selbst *und* der *anderen* erschließt dem *Bodhisattva* eine neue Dimension des Selbstes, die die Grenzen des alten Ichs niederreißt und bewirkt, daß dieses Ich auch nach der Rückkehr des Bewußtseins in die Welt der Vielfalt seine alte Vorzugsstellung nicht mehr wiedergewinnt.»⁵¹⁵

Dadurch sieht der *Bodhisattva* die Welt in ihrer eigentlichen, nondualen Soheit (*tathatā*).⁵¹⁶ Weil er in seiner Erleuchtungsweisheit die Anhaftung und damit alle Formen von Vorlieben oder Abneigungen hinter sich gelassen hat, ist er gleichzeitig frei für nicht-unterscheidendes Mitgefühl allen Wesen gegenüber, das dem Gerechten wie auch dem Übeltäter gleichermaßen gilt.⁵¹⁷

Aufgrund der Vorstellung, dass der Erleuchtungsprozess in Gadjin Nagas Terminologie zum «Aufstieg» des *Bodhisattva* (Kultivierung von *prajñā*) zugleich auch einen «Abstieg» des Erleuchteten (erleuchtetes Wirken im *samsāra* für die Wesen, *upāya*) beinhaltet⁵¹⁸, veränderte sich im Mahāyāna-Buddhismus das Verständnis des *nirvāṇa*.⁵¹⁹ Der *Bodhisattva* geht nicht wie der *arhat* ins endgültige *nirvāṇa* (*parinirvāṇa*) ein, um den *samsāra* endgültig zu verlassen, sondern realisiert ein dynamisches, «nicht fixiertes» *nirvāṇa* (*apratīṣṭhitanirvāṇa*), «das ihm Wirken in der Welt bei gleichzeitigem Erlöstsein ermöglicht». ⁵²⁰ Weisheit und Mitgefühl sorgen dabei für eine fein austarierte Balance: Läge der Fokus allein auf *prajñā*, würde der *Bodhisattva* die Wesen im *samsāra* verlassen (und *karuṇā* sowie sein Gelübde verletzen), läge er allein auf *karuṇā*, würde er am *samsāra* anhaften (und *prajñā* verfehlen).⁵²¹ Durch sein *apratīṣṭhitanirvāṇa* ist er von Karma und Befleckungen befreit und kann frei nach seinem Willen

⁵¹⁵ SCHMITHAUSEN 2000b, 450 (kursiv i. O.).

⁵¹⁶ Vgl. ABE 1996, 29f.

⁵¹⁷ Vgl. ABE 1996, 32.

⁵¹⁸ Vgl. NAGAO 1981, 71f.

⁵¹⁹ Vgl. MAKRAŃSKY 1997, 85.

⁵²⁰ SCHMITHAUSEN 2000b, 445. Für eine Analyse der Implikationen für die *trikāya*-Lehre vgl. MAKRAŃSKY 1997, 85–108.

⁵²¹ Vgl. SCHMITHAUSEN 2000b, 444f.

im *saṃsāra* geboren werden (*saṃcintya-bhavopapatti*) und in dessen Daseinsbereichen wie in einem «freudvollen Garten» (*udyāna-yātrā*) wandeln, ohne erneut durch Karma und *klesās* affiziert zu werden.⁵²²

Abe kann dieses Verhältnis von Leerheit und Mitgefühl auch in Jesus erkennen. Durch seine Realisierung von *śūnyatā* ist Jesus die Offenbarung für Gottes unbedingte Liebe (*agapē*), die Abe mit *karuṇā* identifiziert⁵²³: «Through the incarnation (kenosis), death, and resurrection of the Son of God, Christ, God reveals Godself in terms of unconditional love beyond discriminatory justice.»⁵²⁴ Damit tritt für Abe zugleich auch ein hermeneutisches Problem in Bezug auf den Offenbarungsinhalt zutage: Gott, der sich in seinem Sohn offenbart, werde im Christentum nämlich nicht nur Liebe, sondern auch Gerechtigkeit zugesprochen.⁵²⁵ Gerechtigkeit im Sinne der Gleichheit der Menschen könne der Buddhismus als Aspekt des Duos Mitgefühl und Weisheit integrieren.⁵²⁶ Der Buddhismus kenne allerdings kein Äquivalent zu einem Gerechtigkeitsbegriff im Sinne von «judgment and punishment.»⁵²⁷ Der Gedanke eines Gottes, der die Bösen richtet und die Guten belohnt, klingt für Abe allzu egozentrisch-selbstverhaftet und ist daher nicht mit *karuṇā* vereinbar, das seine Idealform nur auf der Basis von *anātman* erreicht. Ein solcher Gott würde in den Worten Helmuth von Glasenapps höchstens beweisen, «daß er nicht die eines höchsten Wesens allein würdigen Eigenschaften eines Bodhisattva besitzt,

⁵²² Vgl. NAGAO 1981, 68ff.; LOPEZ 1990, 205; MAKRAŃSKY 1997, 86.

⁵²³ Vgl. ABE 1995c, 58.

⁵²⁴ ABE 1996, 9f.

⁵²⁵ Vgl. ABE 1995c, 58.

⁵²⁶ Vgl. ABE 1995c, 58.

⁵²⁷ ABE 1995c, 58. Der Gedanke ist in Abes Augen sogar prinzipiell schädlich, da das gefällte Urteil einen endlosen Zirkel von Urteil und Gegenurteil mit dem Ergebnis endlosen Konflikts provoziere, vgl. a. a. O., 58f. Im Hintergrund steht möglicherweise *Dīgha Nikāya* 5.11 (in WALSHE 1995, 135f.), in dem der Buddha in einer Vorexistenz als brahmanischer Minister seinem König dazu rät, die Räuber in seinem Land nicht mit Hinrichtung und Verhaftung zu strafen, da die Überlebenden sich danach (wohl aus Rache) weiterhin am Königreich vergreifen würden. Stattdessen solle der König die Menschen nach ihren Bedürfnissen materiell unterstützen, um ihre Armut und damit den Anlass zu beenden, überhaupt rauben zu müssen.

der sogar seinen Feinden, die ihm nach dem Leben trachten, bis zur völligen Aufopferung seines eigenen Daseins wohltut.»⁵²⁸ Eine solche Haltung impliziert keineswegs moralischen Relativismus (wie es dem Buddhismus zuweilen vorgeworfen wird), sondern eine altruistische Soteriologie. Abe verweist mit Nachdruck darauf, dass sich wahres Mitgefühl *ausnahmslos an alle Wesen* ohne Ansicht ihres moralischen Status richtet.⁵²⁹ Dabei unterstützen sich Mitgefühl und die Weisheit der Leerheit gegenseitig⁵³⁰: Durch seine Weisheit (*prajñā*) erkennt der Bodhisattva, dass weder er, der Gute noch der Böse einen individuierten Selbst-Kern (*ātman*) besitzen. Deswegen gibt es auch keinen Grund, das Retten der Wesen an illusionäre Vorzüge zu binden, die ihr «Selbst» dessen mehr oder weniger würdig machen würden. Das Mitgefühl (*karuṇā*) verhindert auf der anderen Seite, dass der Bodhisattva angesichts der gleichmachenden Leerheit seiner Empfänger in inaktive Gleichgültigkeit ihnen gegenüber abgleitet.

Identifiziert man den Vatergott Jesu wie Abe außerdem als *saṃbhogakāya*, wird die Rede von strafender Gerechtigkeit auch im Rahmen der *trikāya*-Lehre unverständlich: Der *saṃbhogakāya* als der feinstoffliche, in seinem Buddha-Land residierende Körper eines Buddha besitzt reines Mitgefühl für ausnahmslos alle Wesen. Zu deren Hilfe manifestiert er *nirmāṇakāyas* in der Welt, die ebenfalls allein aus Mitgefühl handeln.⁵³¹ Als *nirmāṇakāya* offenbart Jesus in Tod und Auferstehung diesen grenzenlosen Erlösungswillen des ihn manifestierenden *saṃbhogakāya* (Gott), kein partielles und deswegen unvollkommenes Mitgefühl, das nur einem Teil der Wesen (nämlich den guten) zukommt und den Rest der Verdammnis anheimfallen lässt.

Außerdem teilt Abe in seiner Interpretation der Kenosis Christi die Fundamentalkritik der meisten buddhistischen Interpretinnen und Interpreten an der christlichen Auto-Interpretation der Inkarnation, der Einzigkeit der Gottessohnschaft Jesu. Aus der Perspektive der Nondualität gesteht Abe dem Christentum durchaus zu, dass es in der Zwei-Naturen-

⁵²⁸ GLASENAPP 1954, 31.

⁵²⁹ Vgl. ABE 1997a, 82.

⁵³⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 145ff.

⁵³¹ Vgl. WILLIAMS 2009, 180f. Dementsprechend ist es auch nicht verwunderlich, dass Karl Barth im japanischen Shin-Buddhismus keinen dem göttlichen Zorn analogen «Zorn des Amida» (BARTH, K. 1945, 375) finden konnte, des wohl populärsten *saṃbhogakāya* Ostasiens.

Lehre versucht, Immanenz und Transzendenz (als menschliche und göttliche Natur) zusammenzudenken.⁵³² In Abes Augen ist das Christentum damit aber nicht radikal genug. Das gravierende soteriologische Problem besteht für Abe (ähnlich wie bei Ueda) darin, dass gemäß christlicher Auto-Interpretation allein Jesus wesensgleich mit dem Vater war. Den anderen Menschen bleibt nichts anderes übrig, als durch ihren *Glauben an* Jesus als den Christus einseitig an dessen Einheit mit Gott zu partizipieren⁵³³ – und sie so zu verobjektivieren⁵³⁴. Der Dualismus folgt auf dem Fuß: Nun ist es Jesus, der dem Menschen als «the object, not the subject of faith»⁵³⁵ unverfügbar und transzendent gegenübersteht. Während der Buddhismus diese Trennung überbrücke und lehre, wie der Mensch ein Buddha wird, lehre das Christentum keinesfalls, wie der Mensch ein Christus wird.⁵³⁶ Jedoch muss jeder Mensch den Großen Tod im existenziellen Nachvollzug selbst durchleben, um seine irrige Anhaftung an ein eigenständiges Selbst (*ātman*) zu überwinden und so das wahre Selbst bzw. «das Leben Jesu» zu verkörpern.⁵³⁷ Das macht jeden Menschen, nicht nur Jesus, zum Christus und Ausdruck von *śūnyatā*.⁵³⁸ Für Abe ist die Kenosis aus buddhistischer Perspektive somit der eigentlich konsequente Ausdruck des Inkarnationsgedankens, der den Gott-Mensch-Dualismus überwindet.

Um einen vollständig nondualen Standpunkt zu erreichen, muss das Christentum in Abes Augen den Kenosis-Gedanken jedoch über die Kenosis Christi hinaus noch einmal bedeutend radikaler fassen: Die Bedingung der Möglichkeit für die Kenosis Christi ist die totale Kenosis Gottes selbst.⁵³⁹ Das hat Abe zufolge zwei Gründe.

- Gemäß der christlichen Auto-Interpretation bleibe Gott vom Kreuzestod seines Sohnes wesenhaft unaffiziert.⁵⁴⁰ Wenn die Kenosis aber nur den Sohn beträfe, würde sich mit dieser «einseitigen Transzendenz»⁵⁴¹ sofort ein neuer Dualismus zwischen dessen Selbst-Negation

⁵³² Vgl. ABE 1997a, 83.

⁵³³ Vgl. ABE 1997b, 59.

⁵³⁴ Vgl. ABE 1997a, 83.

⁵³⁵ ABE 1997b, 59.

⁵³⁶ Vgl. ABE 1997d, 7.

⁵³⁷ So ABE 1996, 11.

⁵³⁸ Vgl. ABE 1997b, 64.

⁵³⁹ Vgl. ABE 1995c, 55.

⁵⁴⁰ Vgl. ABE 1996, 20, 24.

⁵⁴¹ ABE 1995b, 146: «one-sidedly transcendent».

und einem nicht-negierten, selbstsuffizienten Vatergott ergeben.⁵⁴² Das wäre genau die Ausgangssituation, die Abe zu überwinden versucht.

- Gott kann Abe zufolge als Liebe (nach 1Joh 4,8.16) überhaupt nur dann gedacht werden, wenn er wesenhaft kenotisch ist⁵⁴³: «For me the notion of kenosis and the notion of love are inseparable. Without kenosis or self-emptying there is no love, and without love, kenosis is inconceivable.»⁵⁴⁴

Im Hintergrund könnte die bereits erwähnte mahāyāna-buddhistische Kritik am Gedanken des Eigenseins (*svabhāva*) stehen. Laut Nāgārjuna hat etwas *svabhāva*, wenn es nicht zusammengesetzt und unabhängig von allem anderen ist.⁵⁴⁵ Aus der buddhistischen Perspektive Abes ließe sich der christliche Gott, dem traditionell Aseität zugesprochen wird, genauso verstehen.⁵⁴⁶ *Svabhāva* impliziert darüber hinaus aber auch Unveränderlichkeit – denn sobald etwas von anderem affiziert oder bewegt wird, ist es nach Nāgārjuna nicht mehr unabhängig von anderem.⁵⁴⁷ Die metaphysischen und soteriologischen Folgen solcher Unveränderlichkeit wären Nāgārjuna zufolge katastrophal: «Träfe <die Theorie vom> Eigensein [*svabhāva*] zu, dann wäre die Welt der Lebenden (*jagat*) ohne Entstehen und ohne Vernichtung, sie wäre völlig unbeweglich und all ihrer mannigfaltigen Erscheinungsformen beraubt.»⁵⁴⁸ Das würde ferner Erleuchtung, nämlich die Transformation der Verblendung (*avidyā*) zur Weisheit (*prajñā*), unmöglich machen: «Das Erlangen von etwas, das <noch> nicht erlangt ist, die Beendigung des Leides und das Aufgeben aller Anhaftungen <ist nur möglich>, wenn alles leer ist.»⁵⁴⁹ Mit anderen Worten: Wer noch nicht erleuchtet ist, könnte es ohne Veränderlichkeit (die durch die Leerheit von Eigensein gewährleistet ist) auch nicht werden.

Dementsprechend könnte sich ein nicht-kenotischer Gott auch nicht in Liebe den Wesen zuwenden, wenn er mit diesen aufgrund seines Eigen-

⁵⁴² Vgl. ABE 1996, 15.

⁵⁴³ Vgl. ABE 1995e, 256.

⁵⁴⁴ ABE 1995e, 257.

⁵⁴⁵ Vgl. WESTERHOFF 2009, 24.

⁵⁴⁶ Vgl. ABE 1985b, 189.

⁵⁴⁷ Vgl. WESTERHOFF 2009, 38ff.; ABE 1997a, 77f.

⁵⁴⁸ *Mūlamadhyamakakārikā* 24.38, in WEBER-BROSAMER/BACK 2005, 95.

⁵⁴⁹ *Mūlamadhyamakakārikā* 24.39, in WEBER-BROSAMER/BACK 2005, 95.

seins – christlich übersetzt: seiner selbstgenügsamen Transzendenz – überhaupt nicht dynamisch in Verbindung treten könnte. Wenn das unmöglich wäre, wäre wiederum die Annahme der menschlichen Natur und damit die Kenosis Christi unmöglich, und weil diese nach Abe die *anātman*-Realisierung in jedem Menschen ausdrückt, wäre auch diese undenkbar und somit der Heilsweg vollends unbegebar gemacht. So bleibt für Abe nur eine Schlussfolgerung: Wenn Jesus wirklich die Selbstäußerung und Inkarnation Gottes sein soll, muss Gott die Qualitäten, die sein Sohn in der Kenosis verkörpert (*anātman*, *a-svabhāva*), auch teilen, d. h. er muss auch kenotisch sein.⁵⁵⁰

Mit der Kenosis Christi hatte Abe versucht, den Dualismus zwischen Gott und Mensch zu überwinden. Um die Kenosis Gottes zu erreichen, muss Abe den noch verbleibenden Dualismus zwischen Gott und Welt mithilfe einer absoluten Negation beider auflösen. (1) In seiner Negation als totaler Selbsthingabe (Kenosis) entäußert sich Gott in nicht-unterscheidender Liebe vollständig an die Welt.⁵⁵¹ Damit verliert er seine Personalität als transzendentes Gegenüber des Menschen, indem er sich völlig in die Welt entleert: *Gott ist Nichts*. (2) Zugleich ist Gott dadurch aber eins mit der Welt: «God is each and every thing.»⁵⁵² Gott offenbart sich nach Abe also nicht nur in Jesus: Die gesamte Erscheinungswelt ist seine Inkarnation.⁵⁵³ Dadurch gewinnt er seine Personalität – allerdings unter dem Eindruck seiner impersonalen Selbstentäußerung – zurück, da er in jedem Aspekt der Welt konkret anwesend ist. Die Phänomene negieren Gottes Nichtigkeit und affirmieren ihn so als seine Erscheinung: *Gott ist Form*. (3) Durch die Dynamik von Negation und Affirmation sind Gott und Welt Ausdruck ihres sich selbst entleerenden Urgrundes, *śūnyatā*. In der Kenosis drückt Abe die berühmte mahāyāna-buddhistische Kernformel aus dem Herz-Sūtra (*Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*) aus:

«Here, O Śāriputra, form is emptiness, and the very emptiness is form, emptiness does not differ from form, nor does form differ from emptiness; whatever is form, that is emptiness, whatever is emptiness, that is form.»⁵⁵⁴

⁵⁵⁰ Vgl. MITCHELL 1991, 61.

⁵⁵¹ Vgl. ABE 1996, 16.

⁵⁵² ABE 1996, 16 (kursiv i. O.).

⁵⁵³ Vgl. ABE 1996, 18.

⁵⁵⁴ *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*, in CONZE 2002, 171; vgl. ABE 1996, 27.

In *śūnyatā* gegründet übersteigt Gott Personalität (in seiner Negation) und Impersonalität (in seiner Affirmation), Transzendenz und Immanenz. Abes Lehrer Nishitani bezeichnete dies als «personale Impersonalität» oder «Transpersonalität»: Gott erscheint personal in der Welt durch seine impersonale, nicht-unterscheidende und selbstnegierenden Liebe.⁵⁵⁵

Zusammengefasst präsentiert Abe mit seiner Interpretation des Kenosis-Begriffes eine buddhistische Hermeneutik von Inkarnation, Offenbarung und Mittlerschaft.

- *Inkarnation*: Wer die Ego-Illusion durch den Großen Tod überwindet und sein wahres Selbst als Nicht-Selbst (*anātman*) realisiert (Kenosis), ist ein Ausdruck von *śūnyatā* – ein Christus. Diese Verwirklichung ist für Abe nicht nur auf Jesus begrenzt, sondern gilt für alle Menschen, die in ihrer leeren Erscheinungsform (*persona* mit Nishitani) Verkörperungen bzw. Inkarnationen der Negationsdynamik des Absoluten Nichts sind. Dabei spielt auch der Kulminationspunkt der Kenosis, das Kreuz, im Gegensatz zu Abes Mentor Suzuki eine wichtige Rolle als Symbol für *anātman*.
- *Offenbarung und Mittlerschaft*: Als formhafte Verkörperung des formlosen *śūnyatā* ist Jesus zugleich auch dessen Offenbarung und Mittler. Dabei wird die Auferstehung bedeutsam, weil sie das Symbol für die Rückkehr des wahren Selbst in die Welt der unerleuchteten Wesen ist. Ohne diesen Aspekt wäre die Kenosis unvollständig, denn es gibt die Hilfe der Bodhisattvas: Sie sind der wahren, leeren Natur aller Wesen gewahr, handeln deswegen nicht mehr im Modus der Anhaftung und vermitteln ihnen aus Mitgefühl (*karuṇā*) diese Weisheit (*prajñā*), sodass auch sie ihr wahres Wesen als Verkörperungen von *śūnyatā* erkennen können.

Ob der christliche Inkarnationsgedanke analog zur buddhistischen Negationsdynamik heilswirksam im Sinne der Überwindung von Anhaftung sein kann, hängt in Abes Augen von der Bereitschaft der Christinnen und Christen ab, die Kenosis Gottes zu denken und damit einen reifizierenden Gottesbegriff zu verabschieden. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass Abe Kerngedanken der christlichen Auto-Interpretation von Inkarnation und Offenbarung keinesfalls ablehnt: die Selbstlosigkeit Jesu und sein Sterben am Kreuz *für* die Menschheit, worin sich der unbedingte Heilswille des Gottes offenbart, der die Liebe ist. Abes Kritik lautet vielmehr, dass diese

⁵⁵⁵ Vgl. NISHITANI 1986, 118.

Interpretation in der gewöhnlichen christlichen Auslegung nicht an dem Ziel ankommt, das sie anstrebt, sofern sie nicht durch *śūnyatā* geläutert wird. Durch seine Hetero-Interpretation enthüllt Abe Jesus als «missverstandenen Buddha»⁵⁵⁶, wodurch der Buddhismus zum Geburtshelfer für das im Christentum liegende Heilspotenzial wird.

1.6 Shin-buddhistische Interpretationen Jesu

1.6.1 Historische Einführung

Als die jesuitischen Missionare im 16. Jh. in Japan anlandeten, entdeckten sie in einer der größten buddhistischen Traditionen Japans, der *Jōdo-Shinshū* («Wahre Schule vom Reinen Land», kurz Shin-Buddhismus), auffallende Gemeinsamkeiten mit dem protestantischen Christentum. Alessandro Valignano (1539–1606), der jesuitische Visitor der japanischen Ordensprovinz, übermittelte ganz im Geist der Gegenreformation bestürzt an seine Ordensoberen, dass sich bei den japanischen Shin-Buddhisten dieselbe Lehre finde, die der Teufel auch Martin Luther (1483–1546) eingegeben habe. Daher handele es sich beim Shin-Buddhismus um eine Gelegenheit für die lutherischen «Häretiker», ihres eigenen Irrtums gewahr zu werden, weil der Teufel ihnen dieselbe Lehre eingegeben habe wie den japanischen «Heiden».⁵⁵⁷ Valignano war und ist nicht der einzige Beobachter, der markante Parallelen zwischen der Theologie Martin Luthers und Shinrans (1173–1262), des Begründers der Jōdo-Shinshū, konstatiert hat.⁵⁵⁸ Neben anderen Schnittstellen wurde beispielsweise von Karl Barth (1886–1968) der beiden gemeinsame Charakter einer «Gnadenreligion» herausgestellt⁵⁵⁹: Der sündige (*peccator*) bzw. durch

⁵⁵⁶ So treffend VROOM 2021, 350.

⁵⁵⁷ Vgl. VALIGNANO 1944, 161; Übersetzung in ELISON 1991, 43. Eine Nähe des Shin-Buddhismus zum lutherischen Christentum konstatierte bereits Valignanos Vorgänger Francisco Cabral (1529–1609), vgl. HAAS 1910, 6.

⁵⁵⁸ Vgl. BRAGT 1988, 455. Beispiele für den Vergleich von Shin-Buddhismus und Protestantismus sind ISHIHARA 1987b; ASHIZU 1989; BARTH/MINOURA/PYE 2000. Zur Rezeption des Shin-Buddhismus im Westen vgl. AMSTUTZ 1997.

⁵⁵⁹ Barths Äußerungen zum Shin-Buddhismus in seiner *Kirchlichen Dogmatik* (KD I/2, §17) haben durchaus Ähnlichkeiten zu denen Valignanos. Sie bauen auf Barths Unterscheidung zwischen Religion und Offenbarung auf: Aufgrund seiner Sündhaftigkeit ist dem Menschen die Erkenntnis Gottes versperrt – alle Versuche

seine Begierden in unheilvolles Karma verstrickte Mensch (*bonpu*) kann nur durch den Glauben an die Gnade Gottes (*sola fide, sola gratia*) bzw. das Vertrauen auf die «Andere Kraft» (*tariki*) des Urgelübdes (*hongan*) Amidas gerettet werden.

Um den doktrinären Hintergrund der shin-buddhistisch-christlichen Begegnungen nachvollziehen zu können, ist ein kurzer Exkurs nötig.⁵⁶⁰

der Selbstrechtfertigung (auch der christlichen), d. h. sich aus eigener Kraft durch Lehren, Rituale usw. zur Gotteserkenntnis aufzuschwingen, sind äußerliche *Religion* und müssen *a priori* in götzendienerischen «Unglauben» münden, weil allein Gott aus Gnade den gefallenen Sünder rechtfertigen kann, vgl. BERNHARDT 1990, 155ff. Auf der formalen Ebene menschengemachter Religion haben konkrete christliche Lehrinhalte auch in anderen Religionen Parallelen. Das beste Beispiel dafür ist aus Barths Sicht der Shin-Buddhismus, die «genaueste, umfassendste und einleuchtendste ›heidnische‹ Parallele zum Christentum» (BARTH, K. 1945, 372). Zwischen der shin-buddhistischen und protestantisch-christlichen Gnadenreligion gebe es keine entscheidenden religionsphänomenologischen Unterschiede, weshalb das Christentum nicht bloß aufgrund seines formalen Charakters als Gnadenreligion die wahre Religion sein könne, vgl. a. a. O., 371, 376f. Die «frappante Parallelität» (a. a. O., 375) beider Traditionen sei aber geradezu eine «providentielle Fügung» (a. a. O., 372, 375) Gottes, weil sie verdeutliche, was das Christentum stattdessen zur wahren Religion mache: die von der *Religion* radikal losgelöste *Offenbarung*. «Entscheidend über Wahrheit und Lüge ist wirklich nur Eines. [...] Dieses Eine ist der Name Jesus Christus», in dem die Wahrheit des Christentums «[w]irklich in der ganzen formalen Simplizität dieses Namens als des Inbegriffs der göttlichen Offenbarungswirklichkeit» begründet ist – «und sonst in gar nichts», auch nicht in den Namen näher spezifizierenden Inhalten wie z. B. der Rechtfertigungslehre, denn «[d]as alles können die Heiden [...] auch lehren und sogar in ihrer Weise leben und als Kirche darstellen, ohne darum weniger Heiden, arme, gänzlich verlorene Heiden zu sein.» A. a. O., 376 (kursiv M. S.). Für eine Kritik an Barths Position vgl. BERNHARDT 1990, 149–173; WARD 1994, 16f., 19ff.; KNITTER 1997a; SCHMIDT-LEUKEL 1997, 131–144. Als spätere Öffnung Barths wird seine «Lichterlehre» aus KD IV/3, § 69,2 diskutiert, vgl. BERNHARDT 1990, 171ff. Auf buddhistischer Seite wurde Barth v. a. von Nishida Kitarō und dessen Schüler Takizawa Katsumi (1909–1984) rezipiert, vgl. BERNHARDT 2020, 93–109.

⁵⁶⁰ Zur Einführung in den Shin-Buddhismus vgl. DOBBINS 2002; UEDA/HIROTA 1989; BLOOM 1965; LANGER-KANEKO 1986; ZOTZ 1991; für einen Überblick über das indische, chinesische und japanische Reines-Land-Denken vgl. JONES, C. 2021b.

Der Shin-Buddhismus wurzelt tief im traditionellen mahāyāna-buddhistischen Denken⁵⁶¹, v. a. dem Bodhisattva-Ideal. Das wird besonders im für Shinran wichtigsten Sūtra, dem Längeren *Sukhāvatīvyūhasūtra* (Jap. *Muryōju kyō*), einem der drei grundlegenden Sūtras der Reines-Land-Tradition, deutlich.⁵⁶² Es erzählt von einem König, der vor vielen Äonen vom Buddha Lokeśvararāja hörte und unter seiner Anleitung die Erleuchtung erlangen wollte. So gab er sein Königreich auf und begab sich unter seinem neuen Mönchsamen Dharmākara auf den Bodhisattva-Pfad. Vor Lokeśvararāja legte er das Ziel seines Strebens dar: Er wolle zum Buddha werden und das bestmögliche Buddha-Land erschaffen, eine Zuflucht vor dem *saṃsāra* für alle Wesen, in dem sie wiedergeboren werden und ohne Schwierigkeiten selbst die Buddhaschaft erlangen könnten. Daraufhin breitete Lokeśvararāja vor Dharmākara eine gewaltige Anzahl möglicher Buddha-Länder aus, deren Qualitäten Dharmākara fünf Äonen lang kontemplierte, um deren beste Eigenschaften für sein eigenes Buddha-Land auszuwählen. Nach dieser Zeit leistete Dharmākara seine 48 Bodhisattva-Gelübde, wovon nach der Interpretation von Shinrans Lehrer Hōnen (1133–1212) das 18. Gelübde (als «Urgelübde», *hongan*) das wichtigste ist⁵⁶³:

«If, when I attain buddhahood, sentient beings in the lands of the ten directions who sincerely and joyfully entrust themselves to me, desire to be born in my land, and think of me even ten times should not be born there, may I not attain perfect enlightenment. Excluded, however, are those who commit the five grave offenses and abuse the Right Dharma.»⁵⁶⁴

Dharmākara kultivierte daraufhin die zur Erleuchtung notwendigen Vollkommenheiten (*pāramitā*), erlangte zehn Äonen vor der Buddha-werdung Gautamas die Buddhaschaft als Buddha Amitābha (Jap. *Amida*, «Unermessliches Licht») und erschuf sein Reines Land im Westen, *Sukhāvatī* (Skt. «voller Glückseligkeit»). Die soteriologische Tragweite des Buddhawerdens Dharmākaras liegt in seinem Gelübde: Dadurch, dass

⁵⁶¹ Vgl. UEDA, Y. 1984a; 1984b.

⁵⁶² Vgl. *Längeres Sukhāvatīvyūhasūtra*, in INAGAKI 2017. Die anderen sind das *Kürzere Sukhāvatīvyūhasūtra* (oder *Amitābha-Sūtra*) und das *Amitāyurdhyānasūtra* (Chin. *Guan Wuliangshou jing*).

⁵⁶³ Vgl. AMA 2011, 15.

⁵⁶⁴ *Längeres Sukhāvatīvyūhasūtra*, in INAGAKI 2017, 14.

Dharmākara zu Amitābha geworden war, war für Hōnen und Shinran bewiesen, dass seine Bodhisattva-Gelübde tatsächlich erfüllt worden waren. Mit anderen Worten: Da Dharmākara die Erleuchtung erlangt hat, ist es den Wesen möglich, sich vertrauensvoll Amitābha/Amida zuzuwenden und gemäß dem 18. Gelübde im Reinen Land geboren zu werden.

Der anfängliche Kontakt zwischen Shin-Buddhismus und Christentum im «christlichen Jahrhundert» Japans wurde durch die Christenverfolgungen und die Landesabschließung abgebrochen. Erst in der Meiji-Zeit kam es zu einem erneuten Aufeinandertreffen.⁵⁶⁵ Dieses stand allerdings unter dem Vorzeichen der Herausforderungen dieser neuen Ära, vor die der Shin-Buddhismus wie die übrigen japanisch-buddhistischen Schulen gestellt wurde: Er musste gegen anti-buddhistische Kampagnen bestehen und die Loyalität zur neuen Regierung beweisen, versuchte sich zum neuen westlichen Gedankengut in Beziehung zu setzen und wollte sich apologetisch gegen das erstarkende Christentum behaupten.⁵⁶⁶

Aufgrund seiner spezifischen doktrinären Voraussetzungen stellten sich vor allem die letzten beiden Punkte für den Shin-Buddhismus als problematisch heraus, da seine soteriologische Glaubwürdigkeit vonseiten westlicher, historisch-kritischer Religionsforschung in Zweifel gezogen wurde.⁵⁶⁷ Auf der Suche nach der historisch «authentischen» Wurzel einer Religion versuchte man, die historisch ursprüngliche Lehre eines Religionsstifters zu rekonstruieren, die man im Falle des Buddhismus mit den Lehrreden des Buddha im Pāli-Kanon identifizierte. In diesem Zuge hatte die Textforschung gezeigt, dass die Mahāyāna-Sūtras aufgrund ihres jüngeren Alters nicht – wie in diesen selbst oft behauptet – vom historischen Buddha stammten konnten.⁵⁶⁸ Sie repräsentierten nicht das authentische Buddha-Wort und waren somit nach orientalistischer Lesart nicht die «wahre Lehre» des Erleuchteten. Wenn der historische Buddha nun auch nicht, wie im Längeren *Sukhāvatīvyūhasūtra* behauptet, von Amida und seinem Reinen Land gesprochen hatte, bedeutete das aus dieser Sicht zugleich die Fragwürdigkeit der Buddhawerdung Dharmākaras und die

⁵⁶⁵ Vgl. AMSTUTZ 1997, 55.

⁵⁶⁶ Vgl. AMA 2011, 22.

⁵⁶⁷ Vgl. für die folgende Darstellung BRÜCK/LAI 2000, 297–311.

⁵⁶⁸ Diese Erkenntnis war schon vorher von Tominaga Nakamoto (1715–1746) geäußert worden: Selbst kein Buddhist, hatte er die Mahāyāna-Sūtras auf ca. 500 Jahre nach dem historischen Buddha datiert, vgl. BRÜCK/LAI 2000, 299f.

Heilszusicherung durch die Erfüllung des Urgelübdes, die «nun auf die Phantasie eines unbekannten Schriftstellers zurückgeführt werden»⁵⁶⁹ konnten.

Eng damit verknüpft war ein zweites Problem: Der Buddha der Pāli-Texte hatte, so die westlichen Forscher, die «Eigene Kraft» der individuellen Meditationspraxis gelehrt (als «Selbsterlösung»). Davon schien der Shin-Buddhismus mit seinem Vertrauen auf die rettende «Andere Kraft» Amidas weit entfernt. Eine solche Orientierung, so die Kritiker (auch buddhistische, etwa aus dem Zen⁵⁷⁰), passe eher zum Christentum, was dem Shin-Buddhismus den Vorwurf einbrachte, kein «richtiger» Buddhismus zu sein.⁵⁷¹ Im Programm anti-christlicher Apologetik der Meiji-Zeit war ein derartiger Vorwurf fatal, weshalb Shin-Theologen oftmals versuchten, in Abgrenzung zum Christentum «das spezifisch Eigene dieser buddhistischen Tradition zur Geltung zu bringen»⁵⁷².

Historisch führte der Weg des Shin-Buddhismus in den Westen in Gestalt japanischer Arbeitsmigranten ab den 1870er Jahren hauptsächlich nach Hawaii und an die Westküste der Vereinigten Staaten.⁵⁷³ Trotz Missions- und Inkulturationsbemühungen⁵⁷⁴ der in Amerika gegründeten Institutionen blieb der Shin-Buddhismus lange weitestgehend auf seine ethnisch japanische Trägergruppe beschränkt.⁵⁷⁵ Auch die Bekanntheit und Rezeption des Shin-Buddhismus blieb weit hinter anderen buddhistischen Traditionen zurück, v. a. dem Zen-Buddhismus, was auch an der enormen Popularität D. T. Suzukis und seiner Nachfolger lag.⁵⁷⁶ In neuerer Zeit ist die akademische Rezeption allerdings durch die Ver-

⁵⁶⁹ BRÜCK/LAI 2000, 302.

⁵⁷⁰ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 193; für eine Darstellung der Kritik Hakuins sowie Suzukis, Hisamatsus und Abes vgl. INGRAM 1973.

⁵⁷¹ Vgl. BRAGT 1988, 454; HIROTA 2014, 419.

⁵⁷² BRÜCK/LAI 2000, 193.

⁵⁷³ Vgl. SEAGER 1999, 53.

⁵⁷⁴ Etwa durch Anglisierung, die Einrichtung von «Dharma-Schulen» analog zur Sonntagsschule oder die Einführung buddhistischer Kirchenlieder, vgl. BECKER, C. 1990; BLOOM 1990b, 157f.

⁵⁷⁵ Vgl. BLOOM 1990b, 164; zur Frühzeit in den USA vgl. AMA 2011.

⁵⁷⁶ Vgl. AMSTUTZ 1997, 85f. Suzuki publizierte auch Werke zum Shin-Buddhismus (vgl. SUZUKI 1973), die aber nie eine ähnliche Wirkung wie seine Arbeiten zum Zen erreichten.

füßbarkeit übersetzter Primärliteratur, englischer Sekundärliteratur westlicher und japanischer Buddhologen, der Gründung des Institute of Buddhist Studies in Berkeley und der Publikation von Fachzeitschriften angestiegen.⁵⁷⁷ Auch im buddhistisch-christlichen Dialog der Cobb-Abe-Gruppe war der Shin-Buddhismus repräsentiert.⁵⁷⁸

Die folgenden Interpreten repräsentieren das historische Spektrum dieser Entwicklungen: Soga Ryōjin, ein Reformbuddhist der Meiji-Zeit, ist ein Beispiel für die apologetischen Abgrenzungsbemühungen zum Christentum im frühen 20. Jh. Der in den 1980er Jahren von John Cobb angestoßene Dialog mit John Yokota repräsentiert einen der originellsten buddhistisch-christlichen Dialoge, der u. a. um das Thema der Historizität der Amida-Erzählung kreist. Schließlich kommt mit Alfred Bloom ein Vertreter der shin-buddhistischen amerikanischen Szene zu Wort, der die (scheinbare?) Nähe seiner Tradition zum Christentum kritisch beleuchtet.

1.6.2 Jesus vs. Dharmākara: Soga Ryōjin

Biografische Einführung

Soga Ryōjin (1875–1971) war ein bedeutender Reformbuddhist des 20. Jh. und Mitglied der Ōtani-Denomination der Jōdo-Shinshū.⁵⁷⁹ In der Mitte der Meiji-Zeit kritisierten shin-buddhistische Intellektuelle, besonders die Reformbewegung um Kiyozawa Manshi (1863–1903), die Tempelhierarchie und deren «offizielle» Auslegung der shin-buddhistischen Lehre (*shūgaku*).⁵⁸⁰ Mit progressiven Interpretationen wollten sie den Herausforderungen der Zeit begegnen, was jedoch von der Schulhierarchie nicht unangefochten blieb. Zum Kreis um Kiyozawa gehörte auch Soga, der in seinen Schriften einen existenziellen, entmythologisierenden Ansatz verfolgte und diesen auch apologetisch gegen das Christentum in Stellung brachte. Während seiner Zeit an der shin-buddhistischen Ōtani-Universität geriet er aufgrund seiner Lehre in Konflikt mit der Hierarchie, die ihn im Jahr 1930 der Häresie (*ianjin*) bezichtigte,

⁵⁷⁷ Für eine kurze Übersicht vgl. AMSTUTZ 1997, 84f.

⁵⁷⁸ Vgl. BLOOM 1990b, 163.

⁵⁷⁹ Vgl. KAKU 2006, 150; für eine Einführung in Sogas Denken vgl. CONWAY 2017.

⁵⁸⁰ Vgl. KAKU 2006, 152.

nach einiger Zeit aber wieder in sein Lehramt einsetzte und 1961–1967 sogar zum Universitätspräsidenten ernannte.⁵⁸¹

Interpretation Jesu

In seinem Aufsatz *Chijō no kyūshu: Hōzō Bosatsu shutsugen no igi* («A Savior on Earth: The Meaning of Dharmākara Bodhisattva's Advent»)⁵⁸² aus dem Jahr 1913 kritisiert Soga den christlichen Gedanken der Gottesmitterschaft. Der Ausgangspunkt seiner Kritik ist eine dualistische Auffassung des Gott-Welt-Verhältnisses. Der Weg der unvollkommenen Wesen zum vollkommenen Gott sei aufgrund dieses Kategorienunterschieds versperrt – um diesen zu überwinden und den Wesen einen Weg zur Erlösung zu bereiten, habe Gott seinen Sohn als Mittler in die Welt gesandt, der sich als historische Person inkarnierte.⁵⁸³ Gerade wegen dieser soteriologischen Struktur kann Jesus in Sogas Augen jedoch kein Erlöser sein: Weil er durch die Inkarnation menschliche Natur angenommen habe und somit ein Teil der unvollkommenen Welt geworden sei, teile der Gottessohn mit seinen Mitmenschen deren Erlösungsbedürftigkeit.⁵⁸⁴ Auch die Mittlerschaft Jesu scheitere, weil Jesus als historisches Individuum keine Erlösung für andere unerlöste Individuen bewirken könne.⁵⁸⁵ Er sei lediglich «a precursor in enlightenment, who shows us that the Supreme God is near to us human beings as a Father.»⁵⁸⁶ Dadurch wird Soga zufolge die dualistische Ausgangssituation aber nur noch verschlimmert: Die Vollkommenheit Gottes, nach der sich die Menschen sehnen, sei der Lehre seines Mittlers zufolge nah – was den Menschen ihr Verstricktsein in ihre sündhafte Unvollkommenheit und die Unerreichbarkeit dieser Vollkommenheit umso deutlicher vor Augen führe.⁵⁸⁷

Sogas Kritik kann mit seiner soteriologischen Einordnung des Christentums weiter verdeutlicht werden. Er widerspricht der oftmals vorgenommenen Parallelisierung von Shin-Buddhismus und Christentum als «Gnadenreligionen», die sich auf die Rettung «von außen» durch Gott bzw. Amida, die Andere Kraft (*tariki*), verließen – in Wirklichkeit sei das

⁵⁸¹ Vgl. BRAGT 1984, 111.

⁵⁸² Vgl. SOGA 2017.

⁵⁸³ Vgl. SOGA 2017, 196ff.

⁵⁸⁴ Vgl. SOGA 2017, 197f.

⁵⁸⁵ Vgl. SOGA 2017, 198.

⁵⁸⁶ SOGA 2017, 198.

⁵⁸⁷ Vgl. SOGA 2017, 198f.

Christentum lediglich eine Religion der Eigenkraft (*jiriki*).⁵⁸⁸ Hier greift Soga auf die auf Tanluan (Jap. Donran, ca. 476–542) zurückgehende und dann von Shinran radikalisierte Kategorisierung zurück, nach der Traditionen entweder die Erlösung durch Eigene Kraft (*jiriki*) oder durch Andere Kraft (*tariki*) vertreten.⁵⁸⁹ Aus shin-buddhistischer Perspektive versuchten die anderen buddhistischen Schulen, durch meditative Eigenanstrengung die Erleuchtung zu erlangen, während der Shin-Buddhismus erkannt habe, dass dies allein durch die rettende Andere Kraft Amidas möglich sei.⁵⁹⁰ Die Grundlage für diese Sicht ist Shinrans Anthropologie: Der Mensch kann durch keine eigene Leistung Gutes vollbringen, weil er aufgrund seiner Verblendung (*avidyā*), ein Selbst (*ātman*) zu haben, und den daraus resultierenden karmischen Verstrickungen permanent von «blinden Leidenschaften» (Jap. *bonnō*, Skt. *kleśa*) befleckt ist.⁵⁹¹ Der «Pfad der Weisen» (*shōdōmon*) der anderen buddhistischen Schulen, die den Weg von *jiriki* etwa durch Meditationspraktiken propagieren, muss deshalb scheitern: Solche Praktiken waren für Shinran Ausdruck egozentrischer Berechnung (*hakarai*), bei denen sich der auf seine Eigenkraft zählende Mensch nur noch tiefer in seiner Selbst-Illusion verfängt, weil er das Selbst mit eben dem Selbst bekämpfen will, das ja vollständig durch Leidenschaften und Karma kontaminiert ist.⁵⁹² Erlösung kann also nur von der Anderen Kraft (*tariki*) Amidas kommen.⁵⁹³ Wenn der Mensch sich selbst als völlig unfähig zur Selbsterlösung erkennt und sich deshalb vollständig auf das Mitgefühl Amidas verlässt, beschreitet er den «Pfad des Reinen Landes» (*jōdomon*).⁵⁹⁴

Im Rückgriff auf diese shin-buddhistische Religionshermeneutik erkennt Soga in Jesus nur einen idealisierten historischen Lehrer (wie Nichiren, Shinran oder Śākyamuni)⁵⁹⁵, der mit seiner Gottesrede zu *jiriki* aufruft: Die Menschen sollen *aus eigener Kraft* Gott und seinen Mittler

⁵⁸⁸ Vgl. SOGA 2017, 198.

⁵⁸⁹ Vgl. Tanluan in *Ōjōron chū* 126, in INAGAKI 1998, 290f.; Shinran in *Matōshō* 2, in UEDA/HIROTA 1989, 219f.

⁵⁹⁰ Vgl. *Yuishinshō mon'i*, in UEDA/HIROTA 1989, 214.

⁵⁹¹ Vgl. BLOOM 1965, 30.

⁵⁹² Vgl. UEDA/HIROTA 1989, 129f., 141; DAVIS 2014, 435.

⁵⁹³ Vgl. ZOTZ 1991, 124f.

⁵⁹⁴ Vgl. UEDA/HIROTA 1989, 130f.

⁵⁹⁵ Vgl. SOGA 2011, 275.

verehren und auf ihre Erlösung vertrauen.⁵⁹⁶ Dadurch wird Sogas Deutung Jesu ambivalent: Einerseits schätzt er Jesus parallel zu Śākyamuni oder anderen japanischen Patriarchen als Lehrer, andererseits ist Jesu Lehre defizitär, da sie durch ihren Aufruf zum Gottesglauben ein Zeichen berechnender Egozentrik ist, da kein Mensch aufgrund seiner blinden Leidenschaften zu aufrichtigem, selbstlosem Vertrauen in der Lage ist.

Ein echter Erlöser kann in Sogas Augen kein historisches Individuum sein, da jede darauf aufbauende Soteriologie in das geschilderte zweifache Dilemma geraten würde: Die Trennung von Gott und Welt kann weder von Gott aufgehoben werden, indem er Teil der Welt wird (s. o.), noch vom Menschen, weil jeder derartige Versuch in die Falle von *jiriki* geriete. Auf dieser Grundlage kann Soga auch die historisch-kritische Position akzeptieren, die die Dharmākara-Erzählung als Mythos bewertet.⁵⁹⁷ Soga macht dies zugleich zur größten Stärke des Shin-Buddhismus, weil dessen «historischer Erlöser» Dharmākara ohne Probleme entmythologisiert werden könne: «Dharmākara Bodhisattva is no ancient myth; he is a reality of present faith.»⁵⁹⁸ Soga interpretiert Dharmākara damit als Symbol der immanenten Erlösung *im Subjekt selbst*⁵⁹⁹:

«[A]s savior he is the figure of the unity of *ki* (faith) and *hō* (Tathāgata).
Or again, on the side of the human being to be saved, he is the figure of
the unity of Buddha-mind (faith) and *bonbu* mind (sinful karma).»⁶⁰⁰

Im Hintergrund steht das Konzept der «Einheit von Gläubigem und Buddha» (*kihō ittai*), die Kernlehre der Schrift *Anjin ketsujō shō* («On Attaining the Settled Mind»⁶⁰¹), zu der sich Soga bereits in seiner Jugend hingezogen fühlte.⁶⁰² Sie stammt ursprünglich aus dem Seizan-Zweig der von Shinrans Lehrer Hōnen begründeten Jōdo-shū, wurde aber von der

⁵⁹⁶ Vgl. SOGA 2017, 198f.

⁵⁹⁷ «Dharmākara certainly did not appear as one historical human being.» SOGA 2017, 198.

⁵⁹⁸ SOGA 2017, 204.

⁵⁹⁹ Zur Entwicklung dieses Gedankens bei Soga vgl. CONWAY 2016.

⁶⁰⁰ SOGA 2017, 200.

⁶⁰¹ HIROTA 1990.

⁶⁰² Vgl. KAKU 2006, 154ff.

Jōdo-Shinshū assimiliert⁶⁰³ und besonders von Rennyo (1415–1499) rezipiert⁶⁰⁴. Das Konzept baut auf Amidas 18. Gelübde und der darin beschriebenen *nembutsu*-Rezitation auf.⁶⁰⁵

Das 18. Gelübde besagt, dass Dharmākara erst dann die Buddhaschaft erreichen sollte, wenn die Wesen unter den folgenden Bedingungen die Geburt in sein Reines Land erlangen können: das aufrichtige Vertrauen auf Amida, das Hoffen auf die Geburt in Sukhāvatī sowie das Denken an den Buddha (*nembutsu*).⁶⁰⁶ Der Reines-Land-Tradition zufolge hatte Dharmākara die karmischen Verdienste, die er auf seinem Bodhisattva-Pfad erlangt hatte, für die Erfüllung seiner Gelübde aufgewendet. Dadurch, dass Dharmākara zum Buddha wurde, bedeutete das, dass die Gelübde erfüllt und der Weg ins Reine Land durch die einfache Praxis des *jōdomon* (durch die o. g. Geisteshaltung und das *nembutsu*) für alle Wesen installiert war. Weil diese karmische «Investition» Dharmākaras gelungen war, sind seine karmischen Verdienste im *nembutsu* enthalten.⁶⁰⁷ Für die Interpretation des Gelübdes vor Shinran hieß das, dass das *nembutsu* deswegen von allen Wesen in einer vertrauensvollen Geisteshaltung rezitiert werden kann, die das gute Karma, das zur Erleuchtung nötig ist, nicht selbst aufbringen können, sodass sie trotzdem ins Reine Land geboren werden.⁶⁰⁸

Nach Shinrans Anthropologie war dies jedoch unmöglich: Durch ihre *kleśas* und ihre Egozentrik seien die Wesen überhaupt nicht in der Lage, vertrauensvoll das *nembutsu* zu sprechen. Daraus ergab sich ein brisantes

⁶⁰³ Vgl. DOBBINS 2002, 106.

⁶⁰⁴ Vgl. DOBBINS 2002, 106f.; *Gojō ofumi* 4.11, in ROGERS/ROGERS 2016, 114f. Rennyo, das einflussreiche achte Schulhaupt (*monshu*) in der Nachfolge Shinrans, gilt traditionell als Restaurator (*chūkō shōnin*) der Schule, vgl. WEINSTEIN 2006, 49. Zu Rennyo vgl. ROGERS/ROGERS 1991; BLUM/YASUTOMI 2006; ZOTZ 1998; BLOOM 1999.

⁶⁰⁵ Vgl. *Anjin ketsujō shō*, in HIROTA 1990, 107.

⁶⁰⁶ Das *nembutsu* wurde im Laufe der Interpretation des Gelübdes unterschiedlich gedeutet, vgl. UEDA/HIROTA 1989, 128–136. Unter Hōnen erlangte es schließlich seine im japanischen Reines-Land-Buddhismus zentrale Bedeutung in der Form der Rezitation des Buddha-Namens als die schlechthinnige und einzige, von Amida ausgewählte Praxis zur Hingeburt: *Namu Amida Butsu*, «Verehrung dem Buddha Amida», vgl. a. a. O., 144.

⁶⁰⁷ Vgl. UEDA/HIROTA 1989, 144.

⁶⁰⁸ Vgl. UEDA/HIROTA 1989, 149.

Dilemma: Die *nembutsu*-Praxis führte in der Tat zur Geburt ins Reine Land – das war durch die Buddhawerdung Dharmākaras bewiesen. Aber scheinbar war der Weg ins Reine Land durch die karmischen Verstrickungen der Wesen blockiert – stimmte dann also die Buddhawerdung und das Gelübde nicht? Für Shinran gab es nur einen Ausweg: Das *nembutsu* kann keine Anrufung Amidas im Sinne einer Rezitationspraxis aus eigener Kraft (*jiriki*) sein, sondern ist das aktive Wirken Amidas im Rezitierenden selbst.⁶⁰⁹

Nach Shinran ist dies so zu verstehen, dass Amida die Bedingung, unter der das *nembutsu* gesprochen werden soll, selbst bewirkt: das Vertrauen (*shinjin*) auf Amidas Andere Kraft (*tariki*). *Shinjin* ist demnach keine Geisteshaltung, die der Gläubige aus eigener Kraft selbst einnehmen kann, sondern Amidas Erleuchtungsgeist (*bodhicitta*), den er in den Wesen weckt.⁶¹⁰ Diese Identifikation ergibt sich aus dem Gehalt von *shinjin*: *Shinjin* konstituiert sich Shinran zufolge aus den drei im 18. Gelübde genannten Komponenten: (1) einem aufrichtigen (*shishin*), (2) einem vertrauenden (*shingyō*) und (3) einem nach dem Reinen Land sehnsüchtigen (*yokushō*) Geist.⁶¹¹ Alle drei Komponenten entsprechen der Geisteshaltung Dharmākaras, mit der dieser seine Gelübde erfüllt und die Erleuchtung erlangt hatte.⁶¹² Das bedeutet zugleich, dass mit Dharmākaras/Amidas *bodhicitta* zugleich sein Mitgefühl infundiert wird, weil sein *bodhicitta-shinjin* dem Streben erwachsen ist, durch die Erlangung der Buddhaschaft und das Erschaffen seines Reinen Landes alle Wesen zur Erleuchtung zu führen.⁶¹³

Auf welche Weise bewirkt Amida seinen Geist in den Wesen?⁶¹⁴ Im 17. Gelübde Dharmākaras heißt es, dass er erst dann erleuchtet werden würde, wenn alle Buddhas aller zahllosen Weltsysteme des Kosmos seinen Namen (das *nembutsu*) preisen.⁶¹⁵ Auch dies war durch Dharmākaras Buddhawerdung erfüllt, sodass das *nembutsu* kontinuierlich durch die Buddhas im ganzen Kosmos verbreitet wird. Indem die Wesen den Namen vernehmen («not just grasping it intellectually, but being

⁶⁰⁹ Vgl. UEDA/HIROTA 1989, 145; *Anjin ketsujō shō*, in HIROTA 1991, 89.

⁶¹⁰ Vgl. UEDA/HIROTA 1989, 148; BLOOM 1994, 43; INAGAKI 1981, 181.

⁶¹¹ Vgl. *Kyōgyōshinshō* 3, in INAGAKI 2003, 100f.; SCHMIDT-LEUKEL 1998, 126.

⁶¹² Vgl. *Kyōgyōshinshō* 3, in INAGAKI 2003, 102.

⁶¹³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1998, 127.

⁶¹⁴ Für die folgende Ausführung vgl. UEDA/HIROTA 1989, 149f.

⁶¹⁵ Vgl. *Längeres Sukhāvatīvyūhasūtra*, in INAGAKI 2017, 14.

penetrated by the dynamic reality of compassion that it embodies»⁶¹⁶), erwacht *shinjin*, der Buddha-Geist Amidas, in ihnen als «the one thought-moment of perfect enlightenment»⁶¹⁷. Als dankbare Reaktion auf das von Amida gewirkte Vertrauen sprechen die Wesen daraufhin das *nembutsu*.⁶¹⁸

Dem *Anjin ketsujō shō* zufolge wird das *nembutsu* dadurch zum Ausdruck der «Einheit von Gläubigem und Buddha» (*kihō ittai*)⁶¹⁹: Die ersten beiden Silben (*namu*) bezeichnen das Vertrauen des Gläubigen (*ki*), die übrigen Silben (*Amida Butsu*) die Erlösung durch den Buddha (*hō*).⁶²⁰ «When all six are brought together in a single utterance of faith, the *nembutsu* constitutes the inseparability of the Buddha and the believer.»⁶²¹ Beide werden «eine Substanz» (*ittai*), sodass der Geist und jeder einzelne Partikel des Körpers von Amida durchtränkt und die gesamte psychosomatische Existenz zur Manifestation des *nembutsu* wird⁶²²: «[T]he practitioner – Namu – and Amida Buddha are never separated for even an instant [...]».⁶²³ Das bedeutet für Soga: «[W]hat is called «other-power salvation of the Primal Vow» is ultimately nothing but the Tathāgata deigning to become the subject of the surrendering faith of the *nembutsu* practitioner.»⁶²⁴

Vor diesem Hintergrund zeigt sich für Soga der Kontrast zwischen Jesus und Dharmākara: Anders als Jesus ist Dharmākara keine einzigartige, «dritte Person» zwischen Amida und den Menschen, sondern das non-duale Symbol der Einheit beider (*kihō ittai*).⁶²⁵ Erwacht im Menschen durch das Wirken Amidas das bedingungslose Vertrauen auf die rettende Andere Kraft, wird jeder Mensch selbst zu «Dharmākara» und erlangt dadurch die Befreiung. Dagegen sind im Christentum aus Sogas Perspektive der Gläubige (*ki*) und die letzte Wirklichkeit (*hō*) dualistisch getrennt, weil Jesus nicht als die immanente, realpräsentische Gotteswirklichkeit in jedem Menschen gedacht wird, sondern als verobjektivierte, historische Erlöserfigur. Als «Vorläufer der Erleuchtung» können Jesus und seine Lehre

⁶¹⁶ UEDA/HIROTA 1989, 149.

⁶¹⁷ *Anjin ketsujō shō*, in HIROTA 1991, 88.

⁶¹⁸ Vgl. BLOOM 1999, 14f.

⁶¹⁹ Vgl. *Anjin ketsujō shō*, in HIROTA 1990, 116.

⁶²⁰ Vgl. DOBBINS 2002, 105.

⁶²¹ DOBBINS 2002, 105.

⁶²² Vgl. *Anjin ketsujō shō*, in HIROTA 1990, 115; 1991, 83f.

⁶²³ *Anjin ketsujō shō*, in HIROTA 1990, 116.

⁶²⁴ SOGA 2017, 202.

⁶²⁵ Vgl. SOGA 2017, 200.

als *upāya* prinzipiell dazu beitragen, dass den Menschen ihre eigentliche Erlösungsbedürftigkeit in aller Klarheit bewusst wird (s. o.). Erlösen kann sie aber nur «Dharmākara», die zeitlose, sich im selbstlosen Vertrauen (*shinjin*) auf Amidas Andere Kraft ausdrückende Buddha-Wirklichkeit.⁶²⁶ Soga gelingt es auf diese Weise zugleich, sich mit seiner Christentumskritik gegen die Position vieler Christen und Buddhisten zu stellen, die den Shin-Buddhismus näher am Christentum als am Mahāyāna sahen⁶²⁷: Nur die Fremderlösung durch *tariki*, wie sie im Shin-Buddhismus gelehrt wird, erweist sich in seinen Augen als höchste Form des Mahāyāna und von Religion überhaupt.

1.6.3 Jesus als Inkarnation Amidas: der Cobb-Yokota-Dialog

Biografische Einführung

Der shin-buddhistisch-christliche Dialog zwischen John B. Cobb Jr. und John Shunji Yokota⁶²⁸ war von großer wechselseitiger Wertschätzung geprägt und gerade dadurch einer der radikalsten in der Geschichte buddhistisch-christlicher Begegnungen. Er erstreckte sich über verschiedene Beiträge, angefangen mit Cobbs Buch *Beyond Dialogue* aus dem Jahr 1982, dessen Impulse dann von Yokota (damals noch John Ishihara) schwerpunktmäßig in den späten 1980er und dann wieder in den frühen 2000er Jahren aufgenommen wurden.

John Cobb (geb. 1925) war als Kind amerikanisch-methodistischer Missionare in Japan geboren und aufgewachsen.⁶²⁹ Als Mitbegründer der Cobb-Abe-Gruppe ist er eine zentrale Figur des seit den 1980ern in den USA stattfindenden buddhistisch-christlichen Dialogs.⁶³⁰ Zudem ist er einer der einflussreichsten Vertreter der Prozesstheologie und steht damit stell-

⁶²⁶ Vgl. SOGA 2017, 202. Im Kontext des buddhistisch-christlichen Dialogs konnte Takeda Ryūsei einige Jahrzehnte nach Soga dem intrareligiös heterogenen Bedeutungsspektrum des Glaubens in der christlichen Tradition stärker Rechnung tragen. So erkannte er in der paulinischen Theologie (Röm 5,5.11; 8,27) eine christliche Parallele zum *kihō-ittai*-Konzept, vgl. TAKEDA 1994, 51.

⁶²⁷ Vgl. LEFEBURE 1993, 108.

⁶²⁸ Für eine Zusammenfassung dieses Dialogs vgl. SCHNEIDER 2021a, 301ff.

⁶²⁹ Vgl. GRIFFIN 1991, 225.

⁶³⁰ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 241.

vertretend für den enormen Einfluss, den Prozessphilosophie und -theologie im amerikanischen buddhistisch-christlichen Dialog ausgeübt haben.⁶³¹ Der Shin-Buddhist John Yokota ist ein Schüler Cobbs und sowohl in seinem Dialogverständnis als auch in seinem eigenen prozesstheologischen Ansatz stark von seinem Lehrer geprägt. Er ist dementsprechend offen für das Christentum und nennt sein Denken einen prozesstheologischen oder sogar christianisierten Shin-Buddhismus.⁶³²

Der Vorstoß John Cobbs

In *Beyond Dialogue* (1982) hatte John Cobb vorgeschlagen, Amida mit Christus bzw. dem Logos zu identifizieren.⁶³³ Beide bezeichnen für Cobb denselben Charakter der letzten Wirklichkeit, Weisheit und Mitgefühl⁶³⁴; Amida als ein *saṃbhogakāya*-Buddha ist die vollendete Manifestation von Weisheit und Mitgefühl, die in allen Buddhas anwesend sind, und der Logos ist die «creative and redemptive activity of God in the world».⁶³⁵ Der Hintergrund von Cobbs Vorschlag ist die Prozessphilosophie des britischen Mathematikers und Philosophen Alfred North Whitehead (1861–1947). Whitehead richtete sich in seiner Metaphysik gegen den griechischen Substanzgedanken. Stattdessen interpretierte er die Welt als Prozess, einer anfangs- und endlosen Kette einander bedingender Monaden (*events* oder *actual occasions*).⁶³⁶ Dabei sind diese nicht als starre Substanzen gedacht, sondern sie entstehen und vergehen, wobei sie ihren Informationsgehalt in ihrer augenblicklich kurzen Existenz an das

⁶³¹ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 281–284.

⁶³² Vgl. YOKOTA 2002, 146.

⁶³³ Vgl. COBB 1982, 128. Bereits D. T. Suzuki und Nishida Kitarō hatten die Heilsfunktion von Amida und Christus verglichen, vgl. SUZUKI 1973, 58; NISHIDA 1999, 267. Auf westlicher Seite wurde die Gleichsetzung von Amida mit Christus bereits 1940 vom Religionswissenschaftler und Mensching-Schüler Horst Butschkus vorgeschlagen, vgl. LANGER-KANEKO 1986, 121f. Richard Henry Drummond, ein presbyterianischer Pfarrer und Japanmissionar, sprach sich 1974 für die Anerkennung Jesu als historische Manifestation Amidas aus, vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1992, 711.

⁶³⁴ Vgl. COBB 1982, 124–128.

⁶³⁵ COBB 1982, 124.

⁶³⁶ Vgl. WARD 1996, 305.

Folgeereignis weitergeben.⁶³⁷ Jedes Glied dieser Kette ist die Aktualisierung vorangegangener Möglichkeiten (*possibilities*) und birgt wiederum selbst neue Möglichkeiten, die aktualisiert werden können. Im Ergreifen einer solchen Möglichkeit liegt ein Grad an Selbstbestimmung und damit Freiheit, ein ständiges Potenzial von Neuheit (*novelty*) und Kreativität (*creativity*).⁶³⁸

Der prozessphilosophischen Gotteslehre Whiteheads zufolge hat Gott zwei Pole (*di-polar*)⁶³⁹: Den ewigen Pol Gottes, der alle Möglichkeiten umfasst und ordnet, nennt er Urnatur (*primordial nature*). Diese ist die Quelle von Neuheit und Kreativität⁶⁴⁰, nach Cobb/Griffin außerdem «creative love»⁶⁴¹. Diesem Aspekt Gottes fehlt allerdings eine konkrete, aktualisierte Realität, «for the real must be the concrete and particular, not just the abstract and universal.»⁶⁴² Deswegen hat der Gott Whiteheads einen zweiten Pol, die Folgenatur (*consequent nature*) als auf das Handeln der Wesen antwortende Liebe («responsive love»⁶⁴³). Gott ist konkret in der Welt anwesend, weiß aber nicht im Voraus, was sich ereignen wird. Insofern ist er abhängig von getroffenen Entscheidungen und damit veränderlich.⁶⁴⁴

Die Urnatur Gottes ist nach Cobb identisch mit dem Logos.⁶⁴⁵ Als Quelle des Schöpferischen repräsentiert der Logos in der Darstellung Cobbs die Dimension der Urnatur, die den Menschen dazu anregt, immer neue Möglichkeiten zu ergreifen, «that lead to good for ourselves and for others.»⁶⁴⁶ Die prozessphilosophische Gotteslehre stellt Gott nicht als allmächtig und allwissend dar: Gott *befiehlt* den Menschen nichts, er versucht vielmehr, sie dazu zu bewegen (*to lure* oder *to persuade*), Möglichkeiten zu aktualisieren, die zum Guten führen.⁶⁴⁷ Die Inkarnation des Logos in Jesus von Nazareth ist das Wirken der Urnatur in der Welt. Hier wird

⁶³⁷ Vgl. WARD 2013, 173.

⁶³⁸ Vgl. COBB 2002, unpag.

⁶³⁹ Vgl. COBB 1989, 45.

⁶⁴⁰ Vgl. COBB/GRIFFIN 1976, 98.

⁶⁴¹ COBB/GRIFFIN 1976, 109.

⁶⁴² WARD 1996, 306.

⁶⁴³ COBB/GRIFFIN 1976, 109.

⁶⁴⁴ Vgl. COBB/GRIFFIN 1976, 47.

⁶⁴⁵ Vgl. COBB 1982, 128; COBB/GRIFFIN 1976, 98.

⁶⁴⁶ COBB 1982, 135.

⁶⁴⁷ Vgl. COBB/GRIFFIN 1976, 52–54.

Gottes schöpferische Liebe konkret und offenbart das Wesen Gottes als Liebe.⁶⁴⁸

Für Cobb vertritt nicht nur das Christentum, sondern auch der Reines-Land-Buddhismus die Idee einer Inkarnation göttlicher Liebe. Jedoch liegt hier in seinen Augen ein entscheidender Unterschied zwischen beiden Traditionen: Während sich das göttliche Wirkprinzip, der Logos, konkret in der Geschichte als Jesus von Nazareth inkarniert hatte, habe der Shin-Buddhismus mit der Erzählung der Buddhawerdung Dharmākara eine historische Leerstelle. Aus historisch-kritischer Perspektive sei die Dharmākara-Erzählung als Mythos zu bewerten, und auch der historische Buddha Gautama scheide als historische Verankerung des Mitgefühls Amidas aus, weil dieser die Dharmākara-Erzählung nachweislich nie gelehrt hatte.⁶⁴⁹ Für Cobb ist es vor dem Hintergrund seines prozesstheologischen Denkens allerdings von zentraler Bedeutung, diese historische Leerstelle zu füllen: Würde sich Amida als Weisheit und Mitgefühl nicht in der Geschichte manifestieren, würde er eine rein abstrakte *Möglichkeit* bleiben, ein blutleeres Postulat. Da Amida die Charakteristika des prozesstheologischen Logos teilt, muss er auch zur *Aktualität* werden. Ist das Mitgefühl Amidas ein *reales* Mitgefühl, muss es sich auch in der Welt zeigen.⁶⁵⁰ Die Lösung des Problems liegt für Cobb darin, Jesus von Nazareth als historische Manifestation von Amidas Mitgefühl in den Shin-Buddhismus zu integrieren:

«The history that supports the Christian understanding of the graciousness of God supports equally the Jōdoshinshū understanding of the wisdom and compassion that characterize ultimate reality. [...] It is in Palestine, rather than in India, that history, when it is read as centering in Jesus, provides the strongest basis for believing that we are saved by grace through faith.»⁶⁵¹

Die Antwort John Yokotas

Der Vorstoß Cobbs fand unter Buddhisten keine große Resonanz.⁶⁵² Eine Ausnahme ist John Yokota, der zwei Hauptanliegen Cobbs aufgriff: die

⁶⁴⁸ Vgl. COBB/GRIFFIN 1976, 102; PITTENGER 1977, 192.

⁶⁴⁹ Vgl. COBB 1982, 138.

⁶⁵⁰ Vgl. COBB 1982, 138f.; YOKOTA 2000a, 204.

⁶⁵¹ COBB 1982, 140.

⁶⁵² Vgl. COBB 2000, 156.

prozestheologische Gotteslehre, nach der Amida/Gott wesentlich Mitgefühl und von der Welt affiziert ist, außerdem das prozestheologische Offenbarungsverständnis, nach der eine Offenbarung Gottes in der Geschichte notwendig ist, um seine gnadenhafte Natur in der Aktualität zu legitimieren.

(a) *Gotteslehre*: Yokotas Konzeption der letzten Wirklichkeit ist im Denken Shinrans verwurzelt.⁶⁵³ Shinran griff auf das Konzept des «doppelten *dharmakāya*» des chinesischen Patriarchen Tanluan zurück und interpretierte es im Licht eines zentralen Theorems der Madhyamaka-Schule Nāgārjunas, der Lehre der zwei Wahrheiten (*satyadvaya*).⁶⁵⁴ Tanluan hatte zwischen zwei Aspekten des *dharmakāya* unterschieden:

«Buddhas and Bodhisattvas have two Dharmakāyas: (1) Dharmakāya of Dharma-nature and (2) Dharmakāya of Expediency. From the Dharmakāya of Dharma-nature originates the Dharmakāya of Expediency; through the Dharmakāyas of Expediency the Dharmakāya of Dharma-nature is revealed. These two Dharmakāyas are different but inseparable; they are one but not the same.»⁶⁵⁵

Der *dharmakāya* als Dharma-Natur bzw. Soheit (Jap. *hosshō hosshin*) ist nach Shinran der formlose, nirvāṇische Grund der Wirklichkeit und in Begriffen und Kategorien nicht zu fassen.⁶⁵⁶ Er wird durch die Kultivierung von Weisheit (*prajñā*) realisiert, die das begriffliche Denken übersteigt.⁶⁵⁷ Damit steht er auf der Ebene der «absoluten Wahrheit» (*paramārthasatya*). Nach Shinran ist es jedoch für die im *saṃsāra* gefangenen Wesen (inklusive sich selbst) unmöglich, aus eigener Kraft *prajñā* zu kultivieren, was jedoch zur Erleuchtung nötig wäre. So gäbe es für die Wesen weder einen Ausweg aus dem *saṃsāra* noch die Möglichkeit, jemals selbst zum Buddha zu werden und den *dharmakāya* als Soheit zu realisieren.⁶⁵⁸ Tanluan und Shinran zufolge bleibt die letzte Wirklichkeit jedoch angesichts dieser Erlösungsbedürftigkeit der Wesen nicht inaktiv:

⁶⁵³ Vgl. YOKOTA 2005, 92.

⁶⁵⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1998, 133f.

⁶⁵⁵ *Ōjōron chū* 98, in INAGAKI 1998, 264f. Vgl. bei Shinran *Kyōgyōshinshō* 4, in INAGAKI 2003, 184; zu Tanluans Konzept vgl. CORLESS 2005, 16–20; YAMADA 2000; SCHMIDT-LEUKEL 1998, 133–135.

⁶⁵⁶ Vgl. *Yuishinshō mon'i*, in STEINECK 1997, 85.

⁶⁵⁷ Vgl. *Ōjōron chū* 99, in INAGAKI 1998, 265.

⁶⁵⁸ Vgl. UEDA/HIROTA 1989, 174.

Sie erscheint aus grenzenlosem Mitgefühl (*karuṇā*) als *dharmakāya* als geschicktes Mittel (Jap. *hōben hosshin*) in der Gestalt Amidas, «to bring all beings to a realization of itself.»⁶⁵⁹ Sie steht damit auf der Ebene der «relativen Wahrheit» (*saṃvṛtisatya*) mit dem Zweck, mittels pädagogisch genutzter Bilder und Begriffe (als *upāya*, Jap. *hōben*) auf das hinzuweisen, was auf absoluter Ebene in Bildern und Begriffen nicht aussagbar ist.⁶⁶⁰ Der *dharmakāya* als *upāya* ist demnach einerseits notwendig, damit die verblendeten Wesen überhaupt zur Erkenntnis des *dharmakāya* als Soheit gelangen können, andererseits aber nicht endgültig, da die provisorischen, formhaften Begriffe die formlose, absolute Wirklichkeit nicht erschöpfend erfassen können.⁶⁶¹ Das Mitgefühl – personalisiert im geschickten Mittel Amida – wird damit Hee-Sung Keel zufolge zum Verbindungsglied, «that connects the two worlds, form and formlessness, mediating one for the other.»⁶⁶² Wenn aber Amida das Medium der unsagbaren letzten Wirklichkeit ist, bedeutet das nach Perry Schmidt-Leukel schlussendlich: «Das letzte, was sich über diese Wirklichkeit sagen läßt, bevor alle menschliche Rede verstummen muß, ist, daß es sich um eine Wirklichkeit grenzenloser Güte und unbegrenzten Mitleids handelt.»⁶⁶³

Amida (als *dharmakāya* als geschicktes Mittel) entspricht in Yokotas Augen Gottes *consequent nature*: «Amida, being compassion itself, cannot be anything but that which is open to and affected by the events that occur around it.»⁶⁶⁴ Die Offenheit der *consequent nature* für die Welt stimmt mit Shinrans Amida-Konzept insofern überein, als der unerlöste Zustand der Welt Amidas Erlösungshandeln überhaupt erst hervorruft. Allerdings kann die Welt Amida nach traditioneller Sicht nicht wesentlich verändern. Eine derartige «receptive quality in Amida»⁶⁶⁵ ist eine prozesstheologische Neuerung, die Yokota in den Shin-Buddhismus einführen möchte. Der Gedanke des Mitgefühls wäre in seinen Augen unvollständig, wenn dies ein einseitiges Verhältnis zwischen Amida und der Welt bedeuten würde: «[S]toic apathy» und «unrelatedness» wären die Folge, wenn Amida kein

⁶⁵⁹ ISHIHARA 1987a, 24.

⁶⁶⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1998, 134.

⁶⁶¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1998, 134.

⁶⁶² KEEL 1995, 165.

⁶⁶³ SCHMIDT-LEUKEL 1998, 134f.

⁶⁶⁴ YOKOTA 2005, 102.

⁶⁶⁵ YOKOTA 2000a, 219.

«feeling for the feelings of all existence» entwickeln könnte.⁶⁶⁶ Dies schließt für Yokota außerdem eine «personal quality of existence»⁶⁶⁷ der letzten Wirklichkeit mit ein. Da in den bisherigen Interpretationen die Personalität Gottes meistens entweder abgelehnt oder impersonal re-interpretiert wurde, ist Yokotas Öffnung diesbezüglich bemerkenswert.⁶⁶⁸

(b) *Offenbarungsverständnis*: Der zweite Einfluss Cobbs liegt im Gedanken der notwendigen historischen Offenbarung letzter Wirklichkeit: Wenn die letzte Wirklichkeit wesenhaft Mitgefühl (*karuṇā*) ist, muss sich dies auch in der Geschichte zeigen.⁶⁶⁹ Yokota akzeptiert Cobbs Kritik, dass es sich bei Dharmākara um einen Mythos handle⁶⁷⁰, präsentiert aber einen gewichtigen Einwand: Für Yokota offenbart sich das übergeschichtliche Mitgefühl Amidas durchaus im historischen Buddha Gautama, aber weniger in seiner Lehre als vielmehr in dessen Entscheidung, nach seiner Erleuchtung den *dharma* zu lehren und damit auch für andere den buddhistischen Heilspfad zu eröffnen.⁶⁷¹ Der entscheidende Aspekt dieser Entscheidung ist, dass sie völlig «out of compassion for beings»⁶⁷² getroffen wurde. Der Buddha, der sich nach seiner Erleuchtung von seinem Sitz unter dem Bodhi-Baum erhebt und seinen Fuß auf die staubigen Straßen der Welt setzt, verkörpert einen radikalen Altruismus, da er seine eigene Erleuchtung bereits erlangt hat und durch sein weiteres Engagement im

⁶⁶⁶ YOKOTA 2000a, 219.

⁶⁶⁷ YOKOTA 2000a, 212.

⁶⁶⁸ Eine weitere Ausnahme ist Nishitani Keiji: Ihm zufolge ist «die höchste Idee [...], die bisher konzipiert wurde [...] [,] die Idee von Gott als «Person.»» NISHITANI 1986, 130. Entscheidend ist dabei aber in seinen Augen, dass die Personalität Gottes nicht im Sinne eines die einen erwählenden und die anderen bestrafenden Egos, sondern als kenotische, d. h. nicht-unterscheidende, selbst-lose Liebe (*karuṇā* und *anātman*) verstanden wird (und so eine «Transpersonalität» oder «personale Impersonalität» einschließt), a. a. O., 118.

⁶⁶⁹ Vgl. YOKOTA 1994, 255.

⁶⁷⁰ Vgl. YOKOTA 2005, 94–97; 2000b, 83f.; ISHIHARA 1986, 34.

⁶⁷¹ Vgl. ISHIHARA 1986, 34; YOKOTA 2004, 260; 2005, 95. Im Pāli-Kanon sind zwei Versionen der Geschichte überliefert, vgl. *Majjhima Nikāya* 26.19–21, in ÑĀṆAMOLI/BODHI 2015, 260–262 (der Gott Brahmā Sahampati bittet den Buddha, zu lehren) und *Dīgha Nikāya* 16.3.34–35, in WALSHE 1995, 250f. (der Buddha widersteht Māras Aufforderung, ins *parinirvāṇa* einzugehen).

⁶⁷² *Majjhima Nikāya* 26.21, in ÑĀṆAMOLI/BODHI 2015, 261.

samsāra nichts mehr für sich selbst zu gewinnen hat.⁶⁷³ Deswegen besteht für Yokota genau in Gautamas altruistischem Entschluss, den *dharmā* zu lehren und nicht still ins *parinirvāṇa* einzugehen, die historische Verkörperung von Amidas Mitgefühl⁶⁷⁴:

«He [Gautama] never talked about Amida, but he actualized this compassionate intent that is Amida in his own life. Thus, it is upon this event in our historical past that we can focus our remembering so that the reality of Amida and the reality of the message about Amida has objective, historical grounding.»⁶⁷⁵

Aus historischen Gründen war es für Yokota deswegen zunächst nicht notwendig, Jesus in den Shin-Buddhismus aufzunehmen.⁶⁷⁶ Jedoch erkannte Yokota nicht nur in Gautama, sondern auch in Jesus denselben «grace-full, compassionate intent that imbues religious reality.»⁶⁷⁷ Auf dieser hermeneutischen Grundlage folgte die Notwendigkeit der Integration Jesu für Yokota aus dem interreligiösen Dialog heraus: «to adopt elements of the dialogue partner's vision and enunciation of reality to complement and develop one's own understanding»⁶⁷⁸. Aufgrund dieser Motivation war es für Yokota konsequent, Jesus in den Shin-Buddhismus zu integrieren:

«It means that in the person and mission of Jesus of Nazareth we find the pivotal incarnation into history of the message and reality of salvation through a saving other power. We Shin Buddhists can, and more importantly should, see in the person Jesus of Nazareth the central historical actualization of this saving other power. In short, for Shin Buddhists, the reality of Amida Buddha is fully actualized in the person Jesus, who through word and deed actualized the power of the Primal Vow of Amida Buddha.»⁶⁷⁹

⁶⁷³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2003, 202.

⁶⁷⁴ Vgl. dazu TERAOKA 2000, 72–76. Für eine Kritik Dennis Hirots an Yokotas Ansatz vgl. HIROTA 2000, 181–184.

⁶⁷⁵ ISHIHARA 1987b, 54.

⁶⁷⁶ Vgl. YOKOTA 2005, 97.

⁶⁷⁷ ISHIHARA 1987b, 54.

⁶⁷⁸ YOKOTA 2005, 99; vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 179. Zu Yokotas Dialogverständnis vgl. YOKOTA 2002.

⁶⁷⁹ YOKOTA 2005, 100.

Zusammengefasst bedeutet die Anerkennung Jesu als «Inkarnation Amidas» für Yokota dreierlei.

- *Quellenerweiterung*: Jesus ist durchscheinend für die nirvāṇische letzte Wirklichkeit, die wesenhaft vollendetes Mitgefühl (*karuṇā*) ist. Dieses Mitgefühl erkennt Yokota in Person, Wirken und Lehre Jesu, wodurch die historische Erscheinung Jesu in der Welt genauso wichtig wird wie die Gautamas. Das eröffnet für Yokota die Möglichkeit, die normativen Quellen seiner Tradition um diejenigen Texte zu erweitern, deren Fokus auf ebendieser christlichen Form der Manifestation von *karuṇā* liegt: So könnten die Evangelien und die Paulusbriefe in die Reihe shin-buddhistischer Kommentarliteratur integriert werden, und die Evangelisten und Paulus würden zu Patriarchen «alongside T'an Luan, Shan-tao, and Honen.»⁶⁸⁰ Auch Jesu Lehre, insbesondere «the moral imperative that the image of Christ includes», wird zu einer Quelle, aus der Yokota wichtige Impulse für eine shin-buddhistische Sozialethik schöpfen kann.⁶⁸¹
- *Einzigkeit von Inkarnation*: Yokotas Ansatz impliziert auch eine Herausforderung an christliche Christologien: Die Inkarnationen Amidas sind aus shin-buddhistischer Perspektive nicht auf eine einzige historische Person begrenzt, da sich Amida der shin-buddhistischen Tradition zufolge in «unzähligen»⁶⁸² *nirmāṇakāyas* manifestiert. Zu diesen Manifestationen zählt Shinran auch die Patriarchen des Shin-Buddhismus, beispielsweise seinen Lehrer Hönen.⁶⁸³
- *Historizität*: Jesus und die anderen Inkarnationen Amidas erfüllen eine spezifische Funktion im «Heilsplan» der letzten Wirklichkeit. In Bezug auf Gautama schreibt Shinran: «Śākyamuni Tathāgata does not speak of his own capacities but especially reveals Amida's distinguished capacities, out of his desire to make all sentient beings equally take refuge in Amida.»⁶⁸⁴ Aus der historisch-kritischen Perspektive Yokotas ist damit nicht gemeint, dass Gautama und Jesus das

⁶⁸⁰ YOKOTA 2005, 100.

⁶⁸¹ YOKOTA 2005, 101.

⁶⁸² *Yuishinshō mon'i*, in STEINECK 1997, 77.

⁶⁸³ Vgl. PYE 1986, 45. Shinran führt die Traditionslinie der sieben Patriarchen im *Shoshinge* über die indischen Meister Nāgārjuna und Vasubandhu, die chinesischen Patriarchen Tanluan, Daochuo und Shandao sowie mit Genshin und Hönen bis nach Japan, vgl. *Kyōgyōshinshō* 2, in INAGAKI 2003, 75–81.

⁶⁸⁴ *Kyōgyōshinshō* 4, in INAGAKI 2003, 173.

Sukhāvativyūhasūtra lehrten. Sie sind vielmehr historische Vermittlerinstanzen, die durch ihr jeweils unterschiedliches Wirken und Lehren vom gnadenvollen Charakter der beiden gemeinsamen letzten Wirklichkeit künden und die Wesen dadurch zum Vertrauen (*shinjin*) auf deren kosmisches Mitgefühl führen. Das heißt im Umkehrschluss auch, dass die christliche Nachfolge Jesu in Yokotas Augen einen dem Buddhismus gleichwertigen Heilspfad repräsentiert.

1.6.4 Jesus als Symbol von *tariki*: Alfred Bloom

Biografische Einführung

Der amerikanische Buddhologe und Shin-Priester Alfred Bloom (1926–2017) war einer der führenden westlichen Vertreter seiner Tradition und von 1986–1994 Dekan des Institute of Buddhist Studies in Berkeley.⁶⁸⁵ Bloom war ein Sohn jüdischer Eltern, wuchs jedoch nach der Konversion seiner Mutter in der Tradition eines fundamentalistisch geprägten baptistischen Protestantismus auf. Während seiner Armeezeit in Japan (1944–1946) half er, durch Predigten das Christentum zu verbreiten, kam hier aber auch zum ersten Mal mit dem Shin-Buddhismus in Kontakt. In den 1950er und 1960er Jahren wurde er durch das Weltgeschehen (etwa die Atombombe, die Aufarbeitung des Holocaust und den Vietnamkrieg) von Zweifeln angefochten, die besonders den Glauben an Gottes Wirken in der Geschichte betrafen. Daraufhin wandte er sich dem Buddhismus-Studium zu und fand im Shin-Buddhismus Antworten auf seine existenziellen Anfragen.

Interpretation Jesu

Ähnlich wie John Yokota drückt auch Alfred Bloom eine hohe Wertschätzung für Jesus aus. Er erkennt in Person und Wirken Jesu das Mitgefühl der Anderen Kraft⁶⁸⁶, was für ihn die Deutung Jesu als Bodhisattva und Manifestation Amidas oder auch Avalokiteśvaras, des Bodhisattva des Mitgefühls, ermöglicht⁶⁸⁷. Bloom präzisiert diese Deutung anhand eines kritischen Vergleichs shin-buddhistischer und christlicher Soteriologien, insbesondere mit Blick auf zwei häufig wahrgenommene Parallelen: Beide

⁶⁸⁵ Die folgende biografische Darstellung basiert auf BLOOM 1990a.

⁶⁸⁶ Vgl. BLOOM 2005, 37.

⁶⁸⁷ Vgl. BLOOM 2005, 31. Zu Avalokiteśvara und seiner chinesischen weiblichen Form Guanyin vgl. TAY 1976; HOLT 1991, 29–53; YÜ 2001; KARETZKY 2004.

Traditionen kennen Erlöserfiguren und ähneln sich im Gedanken einer (christlich gesprochen) «Errettung durch Gnade» durch eine Andere Kraft, außerdem spielt dabei bei beiden der «Glaube» eine zentrale Rolle.

(a) *Erlöser*: In Blooms Augen vertritt das Christentum eine *exklusive Soteriologie*: Grundlage für die Erlösung sei das historisch einmalige Christus-Ereignis. Die Glaubensentscheidung an die Heilsbedeutung von Inkarnation, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt des einzigartigen Erlösers sei dabei zentral, weil jeder Mensch auf der Grundlage dieser persönlichen Entscheidung im Eschaton gerichtet werde und dann auf ewig im Himmel oder in der Hölle verbleibe.⁶⁸⁸ Diese Form christlicher Soteriologie hatte Bloom durch seine fundamentalistische christliche Vergangenheit kennengelernt. Im Gegensatz dazu vertritt der Shin-Buddhismus nach Bloom eine *inklusive Soteriologie*. Das wird in seinen Augen an zwei Aspekten deutlich: Zum einen gibt es im Shin-Buddhismus keine ewige Verdammnis, weil Amidas Mitgefühl auch diejenigen umfasst, die sich zunächst gegen das Vertrauen auf die Andere Kraft entscheiden.⁶⁸⁹ Zum anderen gibt es aber auch kein endgültiges Verweilen im paradiesischen Reinen Land, weil die Gläubigen selbst Teil des Erlösungsprozesses der Mitwesen werden.⁶⁹⁰ Das drückt sich im Gedanken der «Rückkehr in diese Welt» (*gensō ekō*) aus: Amida bewirkt nicht nur die Hingeburt der Wesen ins Reine Land (*ōsō ekō*), sondern auch ihre Rückkehr in die Welt (*gensō ekō*), damit sie im *samsāra* als erleuchtete Bodhisattvas altruistisch zum Wohl aller Wesen wirken können.⁶⁹¹ Im Shin-Buddhismus lässt sich aus Blooms Sicht aufgrund dieser «versteckten Bodhisattvas» (*gensō*)

⁶⁸⁸ Vgl. BLOOM 2005, 32.

⁶⁸⁹ Vgl. BLOOM 2005, 33. «Our residual karmic bondage may influence the point in our experience when we become aware of Amida's compassion, but it is not a factor in determining whether or not we actually receive that compassion.» BLOOM 1977, 122.

⁶⁹⁰ Vgl. BLOOM 2005, 33.

⁶⁹¹ Vgl. BLOOM 2005, 33; KEEL 1995, 150. In der Interpretation Shinrans wird debattiert, ob Hingeburt und Rückkehr erst nach dem Tod oder schon augenblicklich zu Lebzeiten bei der Realisierung von *shinjin* stattfinden, vgl. TOKUNAGA 1993. Bloom vertritt in Bezug auf gewöhnliche Individuen die erstere Deutung: «Men of faith are not Bodhisattvas in the flesh.» BLOOM 1965, 84. Dies gelte aus Shinrans Sicht jedoch nicht für die Patriarchen der Tradition, bei denen es sich sowohl um «Männer des Glaubens» als auch um Manifestationen des Mitgefühls Amidas handele, vgl. a. a. O., 85.

folglich von mehreren Erlöserfiguren und «Inkarnationen» Amidas sprechen. Weil Amidas Mitgefühl somit grundsätzlich auch in anderen Wesen sichtbar wird, kann Bloom Jesus auch nicht als die einzige Manifestation der letzten Wirklichkeit akzeptieren.⁶⁹²

(b) *Soteriologie und Glaube*: Auf der Grundlage der so skizzierten Soteriologien beider Traditionen nimmt Bloom auch fundamentale Unterschiede zwischen christlichen und shin-buddhistischen Glaubenskonzepten wahr. Wenn im Christentum nur die gerettet werden, die sich für den kognitiv geprägten Glauben an das historische Christus-Ereignis entscheiden, wird dessen faktisches Fürwahrhalten zum zentralen Erlösungskriterium und christlicher Glaube damit zum reifizierenden Faktenglauben.⁶⁹³ Auch der Shin-Buddhismus teilt den Gedanken der Selbstaufopferung seiner Erlöserfigur Dharmākara, der seine Bodhisattva-Gelübde erfüllt und den Weg ins Reine Land für alle Wesen eröffnet hatte.⁶⁹⁴ Oberflächlich betrachtet ist hier auch der Glaube an das erfüllte Gelübdes Amidas entscheidend, womit aber für Bloom die existenzielle Dimension des shin-buddhistischen «Glaubens» (*shinjin*) verfehlt wäre.⁶⁹⁵ Diese Dimension drückt sich für Bloom im Konzept der *shinjin*-Buddha-Natur (*shinjin*

⁶⁹² Vgl. BLOOM 2005, 31.

⁶⁹³ Vgl. BLOOM 2005, 35.

⁶⁹⁴ Vgl. BLOOM 2005, 34f. Für den im buddhistisch-christlichen Dialog engagierten Shin-Buddhisten Takeda Ryūsei ist diese Ähnlichkeit die Grundlage, Jesus analog zu Dharmākara als Bodhisattva zu verstehen. «[I]t could be allowed as legitimate in an actual religious commitment of a Pure Land Buddhist [...] that Jesus' self-giving, suffering, and death will come to be taken in essence to correspond to Dharmākara's practices and meditations, so that Jesus will be genuinely appreciated as 'Jesus Bodhisattva.'» TAKEDA 1989, 218. Auch für Kenneth Tanaka ist die Dharmākara-Erzählung der Verstehenshorizont, aus dem er Leben, Wirken und Tod Jesu interpretieren kann. Er erkennt in der christlichen Interpretation von Leben und Sterben Jesu als Selbstopfer dieselbe Motivation, das Mitgefühl, das Dharmākara dazu veranlasst hatte, sich selbstaufopfernd für alle Wesen auf den äonenlangen Bodhisattva-Weg zu begeben, vgl. KRAMER/TANAKA 1990, 179. Problematisch ist für Tanaka der Gedanke einer leiblichen Auferstehung Jesu, da er diese wie Bloom nicht als historische Ratifizierung von Jesu Selbstopfer einordnen kann. Entscheidend ist in seinen Augen die Erfahrung von *shinjin* als Heilserfahrung in der Gegenwart, vgl. a. a. O., 181. Diese Heilserfahrung ist auch nicht auf einen einzigen Gottessohn beschränkt, sondern allen zugänglich, vgl. a. a. O., 182f.

⁶⁹⁵ Vgl. BLOOM 2005, 35.

busshō) aus. Damit schließt er an Shinran an, der in einem zustimmenden Zitat aus dem *Nirvāṇasūtra* die Buddha-Natur mit *shinjin* identifiziert hatte:

«Sons of good families, great compassion and great benevolence are called Buddha-nature. Why? Because great compassion and great benevolence accompany bodhisattvas just as shadows accompany objects. All sentient beings will ultimately and surely realize great compassion and great benevolence. For this reason, I make this remark, «All sentient beings have Buddha-nature». [...] Buddha-nature is great faith. Why? Because it is through faith that bodhisattva *mahāsattvas* have accomplished all the practices of perfections, from charity (*dāna*) to wisdom (*prajñā*). Because all sentient beings ultimately and surely attain great faith, I say, «All sentient beings have Buddha-nature.» Great faith is Buddha-nature.»⁶⁹⁶

Das Sūtra identifiziert die Qualitäten eines Buddha mit seinem Wesen, seiner Buddha-Natur (denn ohne diese Qualitäten wäre er kein Buddha). Erstere hatte Dharmākara durch die Kultivierung der Vollkommenheiten (*pāramitā*) auf seinem äonenlangen Bodhisattva-Pfad zur Erleuchtung entwickelt und damit seine Buddha-Natur vollständig aktualisiert. Shinran nimmt nun Bloom zufolge eine Doppelperspektive ein⁶⁹⁷: Aus der Perspektive der Wesen eröffnet sich ein breiter Graben zwischen ihnen und dem Buddha, denn aufgrund ihrer karmischen Verstrickungen sind sie aus eigener Kraft überhaupt nicht dazu in der Lage, den Bodhisattva-Pfad zu beschreiten und die *pāramitās* zu kultivieren. Aus der Perspektive Amidas haben die Wesen die Buddha-Qualitäten aber bereits realisiert, denn die Erfüllung des 18. Gelübdes besagt, dass Dharmākara nur die Erleuchtung erlangen konnte, weil alle Wesen *shinjin* kultivieren und ins Reine Land geboren werden können. Wie bereits erwähnt ist *shinjin* für Shinran diejenige Geisteshaltung, mit der Dharmākara die Erleuchtung erlangt hatte, und entspricht damit dessen Buddha-Qualitäten. Indem Shinran *shinjin* zudem nicht als Leistung aus Eigenkraft, sondern ausschließlich als Gabe Amidas versteht, bedeutet das, dass Amida durch *shinjin* nicht nur die Qualitäten der Buddhaschaft in den Wesen weckt, sondern außerdem ihre Buddha-Natur aktualisiert. Erst durch Amidas Gabe wird sich der Mensch

⁶⁹⁶ *Kyōgyōshinshō* 3, in INAGAKI 2003, 105f.

⁶⁹⁷ Die folgende Schilderung basiert auf BLOOM 1965, 39f.

somit Bloom zufolge seiner Buddha-Natur bewusst.⁶⁹⁸ «Glaube» – *shinjin* – im Shin-Buddhismus bezeichnet für Bloom deswegen im Kern kein faktisches Fürwahrhalten, sondern ein existenzielles Vertrauen, das zugleich die Buddha-Natur, die Realpräsenz der letzten Wirklichkeit im Menschen ist: «Amitabha Buddha does not merely reside in the Pure Land but is ever-present in the world as the Buddha-nature.»⁶⁹⁹

Auf der Grundlage von Blooms Vergleich der unterschiedlichen Glaubenskonzepte beider Traditionen wird seine Kritik an der christlichen Soteriologie deutlich.⁷⁰⁰ Jede Soteriologie muss in seinen Augen einen existenziellen Berührungspunkt (die *citta*-Bedingung, siehe I.5.4) zwischen Mensch und letzter Wirklichkeit haben.⁷⁰¹ Im Shin-Buddhismus wird dieser Berührungspunkt durch die Verbindung des menschlichen Geistes mit dem Geist Amidas in *shinjin* ausgedrückt (so auch Soga).⁷⁰² Für Bloom fehlt die Betonung dieser radikal existenziellen Dimension im Christentum häufig, weil es die *citta*-Bedingung heruntergespielt und eher die dualistische Trennung zwischen Mensch und Gott betont habe.⁷⁰³

Der Grund für dieses Defizit ist Bloom zufolge, dass Christinnen und Christen den Status ihrer Lehre oftmals falsch einschätzen. Aus Blooms mahāyāna-buddhistischer Perspektive sind religiöse Narrative und Konzepte demnach nicht als historisch akkurate Abbildungen von Fakten, sondern als *upāya* zu verstehen.⁷⁰⁴ Diese haben den Zweck, einerseits auf die letzte Wirklichkeit hinzuweisen, die in menschlichen Begriffen nicht mehr aussagbar ist⁷⁰⁵, und andererseits den Menschen zu einer transformativen Erfahrung dieser Wirklichkeit hinzuführen. Das Christus-Ereignis ist in Blooms Augen ebenfalls ein mythisches *upāya*.⁷⁰⁶ Dadurch, dass es aus

⁶⁹⁸ Vgl. BLOOM 2000, 110.

⁶⁹⁹ BLOOM 2005, 35.

⁷⁰⁰ Zugleich muss hier Blooms Darstellung «des» christlichen Glaubenskonzeptes als Fürwahrhalten als einseitig kritisiert werden, denn «Glauben» ist auch im Christentum ein äußerst heterogenes Konzept. Nur ein Beispiel eines existenziellen Verständnisses i. S. v. Vertrauen ist der paulinische *pistis*-Begriff, vgl. DUNN 1998, 378f.

⁷⁰¹ Vgl. BLOOM 2000, 109.

⁷⁰² Vgl. BLOOM 1984, 37.

⁷⁰³ Vgl. BLOOM 1984, 43.

⁷⁰⁴ Vgl. BLOOM 2005, 36.

⁷⁰⁵ Vgl. BLOOM 1984, 41; 2005, 36.

⁷⁰⁶ Vgl. BLOOM 2005, 37.

seiner Sicht im Christentum stattdessen oftmals als historisches Faktum reifiziert wird, bleibt die christliche Soteriologie sozusagen beim konzeptuellen Vermittler der letzten Wirklichkeit stehen, ohne weiter auf das auszugreifen, was hinter diesem liegt. Jedoch betont Bloom auch, dass im Christentum die Ressourcen für diesen mystagogischen Überstieg in Gestalt der Logos-Lehre vorlägen⁷⁰⁷: «All religious traditions generally [...], as they developed in history, attempted to unify reality through universal principles focussed on a single reality which transcends words and concepts.»⁷⁰⁸ Mit dieser Einschätzung besitzt Blooms Ansatz neben seiner Kritik durchaus auch eine pluralistische Dimension.⁷⁰⁹

Einer als defizitär kritisierten, verobjektivierenden Deutung Jesu stellt Bloom eine shin-buddhistische Jesusfigur gegenüber, in deren Leben die transformative Realität Amidas erkennbar wird. Dadurch wird sie zugleich zur Inkarnation des Mitgefühls dieser Wirklichkeit.⁷¹⁰ Heilswirksam ist Jesus als Inkarnation nicht deswegen, weil er durch eine historisch tatsächlich stattgefundene Opferhandlung Gottes am Kreuz gestorben ist, sondern weil er als Symbol auf die letzte Wirklichkeit hinweist, die auch in seinen Mitmenschen anwesend ist:

«Pure Land Buddhists [...] can see the Other-Power of inconceivable reality transforming the life of Jesus and the lives of Christians into expressions of universal, all-embracing love and compassion, as they see it also in the myths of the Pure Land and the lives of Pure Land followers.»⁷¹¹

Im Gegensatz zur vorherrschenden christlichen Deutung ist Jesus aber nicht die einzige Inkarnation der letzten Wirklichkeit, da aus shin-buddhistischer Perspektive Amida unablässig durch *shinjin* in den Wesen wirkt. Der shin-buddhistische Impuls kann dem Christentum in Blooms Augen dabei helfen, zu diesem existenziellen Kern zurückzufinden: «Buddhist perspective can enliven and enrich aspects of other traditions which may be more literalist or objectivist in character.»⁷¹²

⁷⁰⁷ Vgl. BLOOM 1992, 26.

⁷⁰⁸ BLOOM 1992, 27.

⁷⁰⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 473f.; 2017b, 88.

⁷¹⁰ Vgl. BLOOM 2005, 37.

⁷¹¹ BLOOM 2005, 37.

⁷¹² BLOOM 1992, 29.

2. China

2.1 Exkurs: Buddhismus und Christentum an der Seidenstraße

Anders als in Japan hatte es in China bereits vor dem Eintreffen jesuitischer Missionare im 16. Jh. Kontakte zwischen Buddhismus und Christentum gegeben.⁷¹³ Erste buddhistisch-christliche Begegnungen fanden an der Seidenstraße statt, die nicht nur ein transkontinentaler Handelsweg, sondern auch ein kultureller und religiöser Schmelztiegel war, in dem «in der Zeit zwischen dem 3./4. und dem 13./14. Jh.» Angehörige christlicher, buddhistischer, daoistischer, islamischer, jüdischer, zoroastrischer und manichäischer Traditionen «aufeinander[trafen].»⁷¹⁴ Im Jahr 635 gelangte eine Nestorianermission unter dem ostsyrischen Mönch Alopen aus der heutigen Region Irak-Iran über die Seidenstraße in die damalige chinesische Hauptstadt Chang'an.⁷¹⁵ Ein kaiserliches Dekret stand den Nestorianern 638 ein Kloster sowie eine Predigerlaubnis zu.⁷¹⁶ Dass die Kontaktaufnahme nicht nur mit den Behörden, sondern auch mit Buddhisten positiv verlief⁷¹⁷, bezeugen u. a. christliche Darstellungen Jesu durch buddhistische Begriffe und Symbole⁷¹⁸.

Ein bekanntes Beispiel ist das auf das Jahr 635 datierbare, in Dunhuang gefundene «Jesus-Messias-Sūtra» (Chin. *Xuting mishisuo jing*), das u. a. eine von buddhistischer Terminologie inspirierte Gotteslehre, Ethik und Lebensgeschichte Jesu enthält.⁷¹⁹ Andere Quellen bezeugen als wichtigen Konvergenzbereich das Bodhisattva-Ideal, das von nestorianischer Seite aufgrund einer gemeinsamen Betonung des Mitgefühls für die leidenden Wesen bis zu einem gewissen Grad auf die Christologie übertragen werden

⁷¹³ Für einen Überblick über buddhistisch-christliche Begegnungen in China vgl. SO 2017.

⁷¹⁴ KLIMKEIT 1986, 7; vgl. auch a. a. O., 15; SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 90. Zur Religionsbegegnung an der Seidenstraße vgl. HOLTH 1968; MALEK 2002; SCOTT 1985; KLIMKEIT 1986. Zu Einstellungen zu religiöser Pluralität in chinesischen Religionen vgl. SCHMIDT-LEUKEL/GENTZ 2013.

⁷¹⁵ Vgl. RAGUIN 2002, 159ff.

⁷¹⁶ Vgl. HOLTH 1968, 21.

⁷¹⁷ Vgl. HOLTH 1968, 22.

⁷¹⁸ Vgl. NICOLINI-ZANI 2013, 103.

⁷¹⁹ Vgl. die Übersetzung in SAEKI 1951, 125–146; PALMER 2001; für eine Übersicht über diesen und andere chinesische Nestorianer-Texte vgl. ESKILDSEN 2002.

konnte.⁷²⁰ So wurde Jesus mit einem Buddha oder mit Guanyin, der chinesisch-buddhistischen weiblichen Form Avalokiteśvaras, assoziiert, etwa auf der *Xi'anfu*-Stele aus dem Jahr 781, die von Alopens Chinamission berichtet, sowie im *Motwa-Hymnus über die Verehrung der Trinität* (Chin. *Sanwei mengdu zan*, 8. Jh.) des Christen Jingjing (= Adam).⁷²¹ Im Hymnus wird das Motiv Guanyins als buchstäblich oder symbolisch gedeutete Seeretterin mit Jesu Himmelfahrt oder seiner Erlösertätigkeit verknüpft.⁷²² Jesus hört – ganz der Namensbedeutung Guanyins/Avalokiteśvaras entsprechend – «die Schreie der Welt» und rettet die Wesen mit dem «Erlösungsfloß» vor einem Feuerstrom.⁷²³ Schon im Pāli-Kanon war das Floß eine beliebte Metapher für die Buddha-Lehre, die die Wesen zum rettenden Ufer des *nirvāṇa* bringt.⁷²⁴ Das Feuer gehört zur Liste der Gefahren im 25. Kapitel des *Lotus-Sūtra*, aus denen Avalokiteśvara die Wesen rettet.⁷²⁵ Darüber hinaus bedienten sich nestorianische Kreuzesdarstellungen u. a. buddhistischer Symbole wie der Lotusblüte.⁷²⁶ Umgekehrt sind (mit Ausnahme von III.1.1) Hans-Joachim Klimkeit zufolge «[d]irekte Übernahmen christlicher Texte oder indirekte Entlehnungen christlicher Inhalte» von buddhistischer Seite jedoch nicht «eindeutig nachweis[bar]». ⁷²⁷ Denkbar ist aber eine indirekte Vermittlung durch manichäischen Einfluss auf den zentralasiatischen Buddhismus (genau wie umgekehrt auch hier eine «*Interpretatio Buddhica*»⁷²⁸ des Manichäismus stattgefunden hatte).⁷²⁹

⁷²⁰ Vgl. BRINKMAN 2009, 61; SCOTT 1985, 95.

⁷²¹ Vgl. RAGUIN 2002, 164–167. Die Inschrift der Stele schreibt Jesus den Buddha-Ehrentitel «Lord of the Universe» (Skt. *bhagavat*, Chin. *shizun*) zu, vgl. die Übersetzung in SAEKI 1951, 54, den Kommentar zum Begriff in a. a. O., 231f., außerdem SO 2017, 357. Jingjing hatte 788 gemeinsam mit dem indischen buddhistischen Mönchsgelehrten Prajñā das (nicht mehr erhaltene) *Ṣaṭpāramitāsūtra* übersetzt, vgl. KLIMKEIT 1986, 22; SCOTT 1985, 97.

⁷²² Vgl. SCOTT 1985, 95f.; zur Retterfunktion und Ikonografie Guanyins vgl. KARETZKY 2004, 14–20; LEIGHTON 2012, 167–197.

⁷²³ Vgl. die Übersetzung des *Motwa-Hymnus* in SAEKI 1951, 266ff. (hier 267f.) und den Textkommentar dazu in a. a. O., 272.

⁷²⁴ Vgl. *Majjhima Nikāya* 22.13f., in NĀNAMOLI/BODHI 2015, 228f.

⁷²⁵ Vgl. *Lotus-Sūtra* 25, in BORSIG 2003, 362.

⁷²⁶ Vgl. KLIMKEIT 1979, 105f.

⁷²⁷ KLIMKEIT 1986, 20.

⁷²⁸ KLIMKEIT 1986, 30.

⁷²⁹ Vgl. KLIMKEIT 1986, 23–51.

Im Jahr 845 verbannte der daoistische Kaiser Wuzong «fremde» Religionen, darunter Christentum und Buddhismus, aus China.⁷³⁰ Die erste christliche Mission aus Europa traf im Jahr 1294 in Gestalt der Franziskaner ein⁷³¹, die zunächst versuchten, die nestorianischen Christen zum Katholizismus zu bekehren.⁷³² Nach dem Dynastiewechsel von den Yuan zu den Ming im Jahr 1368 verschwanden die Franziskaner jedoch wieder, und erst 200 Jahre später sollte eine weitere folgenreiche Mission den Boden für einen vertieften, aber konfliktbehafteten buddhistisch-christlichen Kontakt bereiten.

2.2 Kritik an Jesus im 17. Jh.

2.2.1 Historische Einführung

Einige Jahrzehnte nach der Ankunft Francisco de Xaviers in Japan trafen die Jesuiten Matteo Ricci (1552–1610) und Michele Ruggieri (1543–1607) im Jahr 1583 in China ein.⁷³³ Weil sie sich in der Anfangsphase ihrer Missionsaktivitäten an der Japanmission orientierten, richteten die Jesuiten ihren Fokus zunächst auf Buddhisten.⁷³⁴ Daher trugen sie buddhistische Gewänder und wurden wie in Japan zunächst für eine weitere buddhistische Schule gehalten.⁷³⁵ Einige Jahre später wechselten die Jesuiten jedoch zum Gelehrtengewand der konfuzianischen Elite. Dies war zum einen der Versuch, sich auch äußerlich vom Buddhismus zu distanzieren, dem sie in den Augen vieler Chinesen so ähnlich schienen.⁷³⁶ Zum anderen war es aber auch eine Frage des Prestiges und des Zugangs zur

⁷³⁰ Vgl. BRINKMAN 2009, 60.

⁷³¹ Vgl. BRANDAUER 1968, 30ff. Andere buddhistisch-christliche Kontakte im 13. Jh. fanden im mongolischen Territorium statt, darunter der Aufenthalt des flämischen Franziskaners Wilhelm von Rubruk/Ruysbroek (ca. 1215/20–1270), vgl. YOUNG, R. 1989.

⁷³² Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 109.

⁷³³ Vgl. REPP 2019, 250. Für einen Überblick über die frühe Jesuitenmission in China vgl. CRIVELLER 1997.

⁷³⁴ Vgl. REPP 2019, 250.

⁷³⁵ Vgl. KERN 1992, 2.

⁷³⁶ Vgl. KERN 1992, 2.

kulturellen Elite, denn der Status des Buddhismus in China war ein anderer als in Japan und buddhistische Mönche waren sozial nicht so angesehen wie die staatstragenden konfuzianischen Gelehrten.⁷³⁷

Der Gewändertauch zeigte einen «grundlegende[n] Kurswechsel in der Missionsstrategie»⁷³⁸ der Jesuiten in dreierlei Hinsicht: (1) Die *Strategie* selbst war eine *top down*-Mission, deren Angriffspunkt zunächst die konfuzianische intellektuelle und politische Elite war, die dann wiederum den Weg für die Christianisierung der übrigen sozialen Schichten bereiten sollte.⁷³⁹ (2) Das *Mittel*, um dies zu erreichen, war die sogenannte Akkommodationsmethode⁷⁴⁰: Durch die Anpassung an Kultur und Lebensstil der konfuzianischen Oberschicht sollte die christliche Lehre (akkulturiert und sinisiert) leicht zugänglich (und in prestigeträchtigem Gewand) verbreitet werden.⁷⁴¹ (3) Das *Ziel* lässt sich mit dem damaligen Missionslogan «den Konfuzianismus ergänzen, den Buddhismus ausrotten» (bzw. in einer anderen Formulierung abgeschwächt als «ersetzen») zusammenfassen.⁷⁴²

Die Akkommodationsmethode sah neben der Anpassung an Lebensstil und kulturelle Gepflogenheiten auch das Herausstellen von Übereinstimmungen zwischen Konfuzianismus und Christentum vor: zum einen durch die Übersetzung christlicher Konzepte in konfuzianische Termini (z. B. *tianzhu*, «Himmelsherr», für Gott), zum anderen durch die Anerkennung des Konfuzianismus als Staatsphilosophie und *theologia naturalis*, d. h. einer vernunftbasierten Einsicht in das Naturgesetz und einer Offenbarung Gottes, die sich in den konfuzianischen Klassikern niederschlagen habe, mit der Zeit aber vergessen worden sei.⁷⁴³ Auch die konfuzianischen Riten konnten die Jesuiten auf ähnliche Weise «als rein zivile Praxis» tolerieren.⁷⁴⁴ Jenseits der sozialen und moralischen Ebene sollte das Christentum den Konfuzianismus schließlich als *theologia/revelatio specialis* ergänzen und zur Erfüllung bringen.⁷⁴⁵ Elemente, die Ricci und die Jesuiten am Konfuzianismus ablehnten, führten sie auf den schädlichen

⁷³⁷ Vgl. LAI, W. 1986, 81f.

⁷³⁸ REPP 2019, 252.

⁷³⁹ Vgl. MUNGELLO 2013, 23f.; COLLANI 2000, 104f.

⁷⁴⁰ Vgl. COLLANI 2000; CRIVELLER 1997, 33–53.

⁷⁴¹ Vgl. MUNGELLO 2013, 18f.

⁷⁴² Vgl. KERN 1984/5, 65; FOULKS 2008, 57.

⁷⁴³ Vgl. COLLANI 2000, 105, 107, 114; GENTZ 2013b, 66.

⁷⁴⁴ REPP 2019, 257.

⁷⁴⁵ Vgl. COLLANI 2000, 114f.; KERN 1984/5, 65.

Einfluss des Buddhismus (und Daoismus) zurück, der deswegen durch den heilvollen Einfluss des Christentums ersetzt werden müsse.⁷⁴⁶

Die Hermeneutik der Jesuiten blieb auf konfuzianischer Seite nicht unangefochten. Den größten Widerstand der konfuzianischen Elite riefen die Vorstellungen von Inkarnation und Kreuzigung hervor.⁷⁴⁷ Ein Grund dafür war nach David Mungello die soziale Grenze, die zwischen mit den Händen und mit dem Geist arbeitenden Menschen verlief, wodurch die Literatenelite – nicht aber die einfache Bevölkerung – juristisch von den meisten Formen körperlicher Züchtigung befreit war. Ein wie ein Gemeiner gepeinigter und hingerichteter Jesus musste daher die Aversion der Literaten hervorrufen.⁷⁴⁸ Die Problematik führte aufseiten der Jesuiten dazu, dass sie die Predigt über Inkarnation und Kreuzigung zwar nicht aussparten⁷⁴⁹, sie aber als sensible Thematik hinter philosophische und fundamentaltheologische Unterweisungen stellten und eher für potenzielle Konvertiten reservierten (während die später eher unter niedrigen sozialen Schichten missionierenden Franziskaner mit der Kreuzigung offener umgehen konnten).⁷⁵⁰ Im Ritenstreit (siehe II.2.3.1) führte das Vorgehen der Jesuiten zur christologischen Kontroverse: Ihre christlichen Gegner warfen ihnen vor, eine reduzierte Christologie zu predigen und Kruzifix, Leiden und Tod Christi vor den Chinesen zu verstecken, während ihnen ihre chinesischen Gegner vorwarfen, eine böswillige Vernebelungstaktik ihrer eigentlichen Devianz zu verfolgen.⁷⁵¹

Anders als der Konfuzianismus wurde der Buddhismus von den Jesuiten radikal abgelehnt.⁷⁵² Auf der buddhistischen Gegenseite spiegelte sich diese Antipathie auch im Angesicht anwachsender jesuitischer Provokationen anfänglich nicht, vielmehr versuchte man im Rahmen der *upāya*-Lehre, Ähnlichkeiten zur christlichen Lehre herauszustellen.⁷⁵³ Den Auslöser für die Ablehnung Riccis und seiner Mitstreiter vermutet Iso Kern in eben dieser assimilierenden buddhistischen Haltung, die aus der Sicht der

⁷⁴⁶ Vgl. ZÜRCHER 1971, 188. Zur Konfuzianismus-Rezeption chinesischer Konvertiten vgl. ZÜRCHER 1997.

⁷⁴⁷ Vgl. COLLANI 1996; KWOK 1993.

⁷⁴⁸ Vgl. MUNGELLO 2013, 31.

⁷⁴⁹ Vgl. DUNNE, G. 2003.

⁷⁵⁰ Vgl. COLLANI 1996, 893; MUNGELLO 2013, 31; KERN 2001, 33f.

⁷⁵¹ Vgl. GERNET 2012, 283; CRIVELLER 1997, 81–84.

⁷⁵² Vgl. KERN 1984/5, 65.

⁷⁵³ Vgl. KERN 1984/5, 69–74.

durch die Gegenreformation geschulten jesuitischen «Kontrovertheologie»⁷⁵⁴ die wahre Natur des Buddhismus als *imitatio diabolica* verschleierte.⁷⁵⁵ Als Nihilismus (im Blick auf *śūnyatā*), asoziale Apathie (*karuṇā*-Ethik) oder Atheismus (Ablehnung eines Schöpfergottes) konnte der Buddhismus Ähnlichkeiten nur zur Heilsverwirrung vortäuschen – entlarvt wurde er in Riccis Augen vollends durch den Nondualismus der Buddha-Natur-Lehre, deren postulierte Existenzidentität des im Menschen immanenten *tathāgatagarbha* mit dem absoluten *dharmakāya* als «diabolische[s] Sein-wollen wie Gott»⁷⁵⁶ verurteilt wurde.⁷⁵⁷

Der nur zögerlich beginnende buddhistische Widerstand⁷⁵⁸ gegen die jesuitischen Attacken lässt sich nach Kern in drei Phasen aufteilen⁷⁵⁹: (1) In einer ersten Phase verfassten der Laienbuddhist Yu Shunxi (gest. 1621) und sein monastischer Lehrer Yunqi Zhuhong (1535–1615) eine Reihe einzelner anti-christlicher Publikationen (1608/9–1615). An diese Zeit knüpfte eine Christenverfolgung (1616–1621) an, bei der Missionare gefangengenommen und nach Macao deportiert sowie christliche Gemeinden unterdrückt werden sollten.⁷⁶⁰ Erik Zürcher zufolge konnten viele Missionare jedoch untertauchen, außerdem wurden die Repressalien eher lax gehandhabt, sodass sie nicht mit den blutigen Verfolgungen in Japan zu vergleichen waren.⁷⁶¹ Eines der Motive der Verfolgung deckte sich nach Martin Repp allerdings mit der japanischen Situation: Auch die Chinesen hatten die kolonialen Aktivitäten christlicher Mächte im Pazifikraum vor Augen, und so teilten sie die Befürchtungen der Japaner, dass es sich bei den Jesuiten um eine Vorhut der Kolonialarmeen handeln

⁷⁵⁴ KERN 1984/5, 75.

⁷⁵⁵ Vgl. KERN 1984/5, 77.

⁷⁵⁶ KERN 1984/5, 95.

⁷⁵⁷ Vgl. KERN 1984/5, 78–96, für eine ausführliche Analyse des letzten Hauptkritikpunktes vgl. a. a. O., 96–124.

⁷⁵⁸ Kern zufolge schien für die Buddhisten Engagement in Debatten nicht mit ihren Idealen der Weltentsagung zusammenzupassen, vgl. KERN 1992, 5–8. Zur buddhistischen Kritik vgl. auch LANCASHIRE 1968/9; zum chinesischen anti-christlichen Widerstand allgemein vgl. CRIVELLER 1997, 375–418.

⁷⁵⁹ Vgl. KERN 1992, 8–46.

⁷⁶⁰ Vgl. KERN 1992, 11.

⁷⁶¹ Vgl. ZÜRCHER 1971, 191f.

könnte.⁷⁶² (2) Nach einer zwanzigjährigen anti-christlichen Publikationspause setzte die zweite Welle buddhistischer Kritik ein (1634–1640).⁷⁶³ Diese hatte nicht nur religiöse Züge, sondern war durch den wachsenden Einfluss des Christentums auch politisch motiviert und gipfelte im Jahr 1638 in anti-christlichen Repressionen.⁷⁶⁴ (3) Als dritte Phase steht die 1642/3 verfasste große Kritik des einflussreichen Mönchs Ouyi Zhixu (1599–1655). In den meisten dieser buddhistischen Kritiken spielte Jesus keine große Rolle, und wenn doch (wie bei Ouyi Zhixu), dann in genau der aus chinesischer Perspektive so kontroversen Gestalt als Inkarnierter und Gekreuzigter.⁷⁶⁵

2.2.2 Jesus als falsche Inkarnation: Ouyi Zhixu

Biografische Einführung

Ouyi Zhixu (1599–1655) war einer der vier großen Mönche (*si da gaoseng*) vom Ende der Ming-Zeit.⁷⁶⁶ Er verfügte über ein breites Wissen über die buddhistische und konfuzianische Tradition, praktizierte in den Chan- und Reines-Land-Traditionen und stand der Philosophie der Tiantai-Schule nahe.⁷⁶⁷ Seine anti-christliche Kritik ist im Buch *Pi xie ji* («Sammlung zur Kritik der Irrlehre», 1643) überliefert.⁷⁶⁸ Hier gibt er sich als Konfuzianer aus (er verwendet seinen Ordensnamen Ouyi Zhixu nicht, sondern schreibt unter seinem Geburtsnamen Zhong Zhengzhi)⁷⁶⁹, was nach Beverly Foulks auf seine buddhistisch-konfuzianische Doppelidentität zurückzuführen ist: Als Jugendlicher verfasste er als Konfuzianer ein

⁷⁶² Vgl. REPP 2019, 251; COLLANI 1996, 891.

⁷⁶³ Vgl. KERN 1992, 14.

⁷⁶⁴ Vgl. KERN 1992, 34ff.

⁷⁶⁵ Vgl. KERN 2001, 37.

⁷⁶⁶ Vgl. KERN 1992, 37; FOULKS 2008, 60. Die anderen drei waren Yunqi Zhuhong (1535–1615), Hanshan Deqing (1546–1623) und Zibo Zhenke (1543–1604). Vgl. zu Ouyi Zhixu auch FOULKS 2014.

⁷⁶⁷ Vgl. KERN 1992, 204.

⁷⁶⁸ Im Folgenden werden die Seitenangaben aus der *Pi xie ji*-Übersetzung in KERN 1992, 217–268 im Fließtext in Klammern angegeben.

⁷⁶⁹ Vgl. FOULKS 2008, 59. Bei den anderen in der Kompilation vorkommenden Buddhisten, dem Chan-Meister Jiming und Gaoan Dalang, handelt es sich ebenfalls um literarische *personae* Zhixus, beim Kompilator und Autor des Nachwortes Cheng Zhiyong vermutlich nicht, vgl. KERN 1992, 206f.

anti-buddhistisches Traktat (*Pi fo lun*), wandte sich dann aber dem Buddhismus zu und wurde 1622 zum Mönch ordiniert.⁷⁷⁰ Dabei hatte er aber seine konfuzianische Identität nicht aufgegeben, die er im multireligiösen Kontext Chinas mit seiner buddhistischen Zugehörigkeit vermitteln konnte. Mit seiner unter konfuzianischem Alias verfassten anti-christlichen Kritik versuchte er nun, seinen einseitigen anti-buddhistischen Lapsus auszugleichen und dabei beide Traditionen gegen das Christentum zu verteidigen.⁷⁷¹

Interpretation Jesu

Die christologischen Hauptkritikpunkte Zhixus sind der christliche Inkarnationsgedanke und die Kreuzesdeutung, deren Inkohärenz – und politisch subversives Gefahrenpotenzial – er zu entlarven versucht (235f.). Zhixu kritisiert hinsichtlich der Inkarnationslehre zwei Probleme: die Einzigkeit und die Reichweite von Inkarnation. Zhixu kann eine Analogie zur christlichen Inkarnationslehre in seiner Tradition finden, identifiziert aber aus dem Vergleich heraus ein gravierendes Folgeproblem:

«Ist der Himmelsherr, nachdem er hier unten geboren wurde, noch mit seinem ursprünglichen ›Körper‹ (*shen* [...]) im Himmel? Wenn es seinen ursprünglichen ›Körper‹ nicht mehr gibt, dann ist im Himmel kein Herr mehr. Wenn es aber seinen ursprünglichen ›Körper‹ noch gibt, dann usurpiert man hier die buddhistische Lehre von den zwei ›Körpern‹, nämlich vom ›Körper‹ der Wahrheit (*zhen shen* [...]) und vom ›Körper‹ der Vergeltung (*ying shen* [...]). Aber man gelangt nicht bis zum wunderbaren Schein der Milliarden von ›Körpern‹ der Verwandlungen (*hua shen* [...]).» (229)

Zhixu bezieht sich hier auf die *trikāya*-Lehre: Möglicherweise verwendet er *ying shen* analog zu *saṃbhogakāya* («Vergeltungskörper») und nicht wie

⁷⁷⁰ Vgl. FOULKS 2008, 60f., 63; KERN 1992, 204. In den Jahren 1633–1645 war er aufgrund von Differenzen über die Mönchsregeln zeitweise wieder Laie, vgl. ebd.

⁷⁷¹ Vgl. FOULKS 2008, 63f. Ein anderer Grund für die konfuzianische Färbung seiner Kritik könnte nach Kern sein, «dass er ein direktes Eingreifen des Buddhismus in einen Streit über Lehren als unpassend empfand und dass er in der Berufung auf die konfuzianische Autorität in einer offiziell konfuzianischen Gesellschaft ein wirksames Mittel zur Bekämpfung einer fremden Lehre sah als in der Abstützung auf den Buddhismus, der in China selbst als fremde Lehre galt und weniger öffentliches Prestige genoss.» KERN 1992, 209.

meist üblich als *nirmāṇakāya* («Verwandlungskörper») – letzterer erscheint bei ihm mit dem gebräuchlicheren *hua shen*.⁷⁷² Eventuell spricht Zhixu hier jedoch auch nur von zweien der drei Körper, dem *dharmakāya* und dem *nirmāṇakāya*, für den er einmal die Bezeichnung *ying shen* und einmal *hua shen* verwendet. Beide konnten in einigen chinesisch-buddhistischen Quellen durchaus äquivalent verwendet werden⁷⁷³, konnten aber auch zwei Nuancen des *nirmāṇakāya* bezeichnen: den *nirmāṇakāya* in der Form eines «erkennbaren» Buddha (z. B. Gautama) (als *ying shen*) und den *nirmāṇakāya* in den mannigfaltigsten Formen verschiedenster Wesen (als *nirmāṇakāyas* eines *saṃbhogakāya*-Buddha oder hochentwickelten Bodhisattva, als *hua shen*).⁷⁷⁴ Diese letztere Deutung würde zu Zhixus Vorwurf passen, dass die Missionare nicht nur die *dharmakāya*-, sondern auch die *ying shen*-Vorstellung «usurpieren» würden (dann als den Körper des historischen Jesus). Die Pointe Zhixus lautet dabei: Weil die Jesuiten für Zhixu in ihrer Inkarnationslehre nichts behaupten, was die buddhistische *trikāya*-Lehre nicht bereits aussagen würde (die letzte Wirklichkeit inkarniert sich für die Wesen), wirft er ihnen quasi Plagiarismus vor⁷⁷⁵ – jedoch mit einer entscheidenden Ausnahme. Die Jesuiten propagierten nur eine einzige Inkarnation (als *ying shen*), ignorierten aber kurzsichtigerweise die zahlreichen *saṃbhogakāyas* und *nirmāṇakāyas* (als *hua shen*) der *trikāya*-Lehre.⁷⁷⁶ Der christologische Heilsexklusivismus der Jesuiten offenbart für Zhixu sowohl ihren Dilettantismus als auch ihre Unlauterkeit: Sie stehlen ihre reduzierte *trikāya*-Variante heimlich vom Buddhismus, wenden diese dann öffentlich gegen die Buddhisten und begrenzen den Heilszugang auf die Christen (231, 233, 235). So wird ihre Inkarnationslehre selbst zur *imitatio diabolica* buddhistischer Wahrheit.⁷⁷⁷

Darüber hinaus identifiziert Zhixu ähnlich wie Suzuki Shōsan ein weiteres Problem: Weil die Christen die Inkarnation ihres Himmelsherrn

⁷⁷² Nicht ganz unproblematisch ist Kerns Übersetzung von *ying shen* mit «Körper der Vergeltung» (= *saṃbhogakāya*), da *ying shen* meist für *nirmāṇakāya* («Verwandlungskörper») steht, vgl. SHARF 2002, 103. Zu der Möglichkeit, *ying shen* im Sinne von *saṃbhogakāya* zu verwenden, vgl. a. a. O., 100–105.

⁷⁷³ Vgl. SHARF 2002, 104f.

⁷⁷⁴ Vgl. XING 2005, 145f.

⁷⁷⁵ Vgl. KERN 1992, 216; CRIVELLER 1997, 391f.

⁷⁷⁶ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 168.

⁷⁷⁷ Vgl. KERN 1992, 216f.

(*tianzhu*) auf Jesus beschränken, missverstehen sie, dass die gesamte Erscheinungswelt eine Manifestation der letzten Wirklichkeit ist. Die Ursache dieser Fehlkonzeption liegt für Zhixu darin, dass die Jesuiten die drei im Neokonfuzianismus formulierten⁷⁷⁸ Bedeutungen von «Himmel» (*tian*) missverstehen: (1) natürlicher Himmel, (2) der personal vorgestellte, die Welt regierende, aber nicht hervorbringende «Kaiser oben» (*shangdi*) bzw. Himmelskaiser (*tiandi*), und (3) das unbedingte, ewige Prinzip (*taiji*) als Ursprung der Erscheinungswelt (238–243, 257). Die Christen vermischten durch ihren unbedarften Rekurs auf konfuzianische Terminologie die bedingte, personale (2) und die unbedingte, impersonale (3) Dimension von *tian*, weil sie ihrem Gott als himmlischem Einzelwesen, das Willen, Emotionen usw. aufweise (225), die Funktion einer absoluten letzten Wirklichkeit zuschrieben.⁷⁷⁹ Zur Illustration dieses Irrtums bedient sich Zhixu u. a. des Wasser-Wellen-Gleichnisses⁷⁸⁰, das schon im *Dasheng qixin lun* zur Verdeutlichung der Existenzidentität von Absolutem und Phänomenen benutzt wurde (243f.): Alle Phänomene sind Inkarnationen der letzten Wirklichkeit, weil sie sämtlich vom *dharmakāya* durchdrungen sind. Folglich ist der personale Himmelskaiser (Welle) genau wie alle anderen Phänomene auch eine Manifestation des obersten Prinzips (Wasser) (244). Der Gott der Jesuiten wäre so ein bedingter *deva*.⁷⁸¹ Zhixu bedient sich hier einer bereits im frühen Buddhismus populären Subordinationsstrategie: Götter werden als dem *saṃsāra* unterworfenen und damit erlösungsbedürftigen Wesen in die buddhistische Kosmologie ein- und dem einzig erleuchteten Buddha, dem «Lehrer von Göttern und Menschen», untergeordnet. Wahre Befreiung ist in Zhixus Augen folglich nicht vom christlichen Himmelsherrn zu erwarten, sondern nur von der erlösenden Einsicht in das höchste Prinzip, die ein Buddha erlangt und gelehrt hat.⁷⁸²

⁷⁷⁸ Vgl. KERN 1992, 240, Fn. 89.

⁷⁷⁹ Vgl. KERN 1992, 211.

⁷⁸⁰ Vgl. KERN 1992, 243, Fn. 115. Siehe auch II.1.1.4.

⁷⁸¹ Auch Yunqi Zhuhong interpretiert Gott in der antichristlichen Sammlung *Sheng chao po xie ji* (kompiliert 1639, publiziert 1640, vgl. CRIVELLER 1997, 375; zu Zhuhong vgl. a. a. O., 385f.; LANCASHIRE 1968/9, 86, Fn. 22) als *deva* und die Inkarnation als irdische Manifestation eines Buddha, vgl. CRIVELLER 1997, 387.

⁷⁸² Vgl. KERN 1992, 212. Der «nur kurz vor 1639/40» abgefassten Kritik (a. a. O., 269) Luochuan Ruchuns zufolge war Jesus nicht erleuchtet, sondern durchlief mit seinem Leben, Sterben und Auferstehen zahlreiche Daseinsformen

Wie Suzuki Shōsan hält Zhixu das christliche Transzendenz- und Inkarnationskonzept für unnötig begrenzt und reagiert auf die o. g. Kritik der Jesuiten am Nondualismus-Gedanken mit einem eigenen Gegen-Exklusivismus.

Zhixu unterzieht auch den Gedanken eines ökonomisch gedeuteten Opfers Jesu am Kreuz einer scharfen Kritik: «Da nun der Himmelsherr die Menschen von ihren Sünden loskaufen kann, so können sie hemmungslos Schlechtes tun und darauf abstellen, dass die Barmherzigkeit des Himmelsherrn sie loskauft.» (230) Zhixu betont stattdessen die Notwendigkeit der moralischen «Selbstkultivierung» (230), deren Ziel, ein Weiser (*junzi*) zu werden, in der (neo-)konfuzianischen Tradition u. a. durch ethisches Handeln, das Studium konfuzianischer Lehren und auch stiller Sitzmeditation (*jingzuo*) erreicht werden konnte.⁷⁸³ Aber auch eines der Kernmotive buddhistischer anti-theistischer Kritik, das Argument menschlicher Verantwortung (siehe I.1.3.2), ist an dieser Stelle klar zu erkennen. Daneben birgt der Opfergedanke für Zhixu weitere gravierende systemimmanente Mängel, die parallel auch in Japan laut wurden: Warum z. B. muss «der Himmelsherr mit seinem eigenen Körper die Menschen [...] loskaufen» (230), wenn er doch allmächtig und barmherzig ist und die Sünden auch direkt vergeben (oder die Menschen gleich sündlos erschaffen) könnte (229f.)? Und von wem kauft er sie los (230)? Einen weiteren Einwand teilt Zhixu mit Fabian Fukun und Dharmapāla: Trotz des Sühneopfers Christi kommen immer noch Menschen in die Hölle. Die Sühne muss folglich ineffektiv und der Tod Jesu sinnlos gewesen sein (230).

Iso Kern macht an dieser Stelle auf einen wichtigen Punkt aufmerksam: Nicht nur bei D. T. Suzuki, sondern auch bei Zhixu ist das Aussparen einer möglichen hermeneutischen Parallele, den Selbstopfern der Bodhisattvas, auffällig. So hätte Zhixu auch den Sühnegedanken ähnlich wie im Fall der *trikāya*-Lehre als Plagiat des für alle Wesen leidenden Bodhisattva attackieren können.⁷⁸⁴ Der Grund für Zhixus Schweigen war definitiv

im *samsāra*: «Auch wird gesagt, dass Jesus vom Himmel herabkam und als Mensch geboren wurde, von diesem menschlichen Dasein in die Hölle hinabgestiegen ist, dann wieder als Mensch lebendig wurde und weiter noch von seinem menschlichen Dasein in den Himmel auffuhr.» A. a. O., 280.

⁷⁸³ Vgl. YAO 2000, 216–223; ZÜRCHER 1997, 618f.

⁷⁸⁴ Vgl. KERN 2001, 41.

nicht die Unkenntnis dieses Motivs, da es in seinem Leben eine wichtige Rolle spielte: So berichtet er Foulks zufolge in seiner Autobiografie, den altruistischen Geist eines Bodhisattva (*bodhicitta*) entwickelt zu haben, nachdem er vom Gelübde (*praṇidhāna*) des Bodhisattva Kṣitigarbha (Chin. *Dizang*) gehört habe, den *samsāra* nicht eher zu verlassen, bis alle Wesen, die für ihre Missetaten in einer Hölle leiden, gerettet seien.⁷⁸⁵ In seinem eigenen Bodhisattva-Gelübde gelobte er sogar, diese höllischen Daseinsformen und das schlechte Karma – verbunden mit den entsetzlichsten Höllenstrafen – *stellvertretend* für alle Wesen auf sich zu nehmen.⁷⁸⁶ Anklänge an diesen Gedanken finden sich bereits in der indischen Tradition. Im *Śikṣāsamuccaya* gelobt der Bodhisattva, dass «[c]ertainly the burdens of all creatures must be borne by me», sodass «[b]y my own self all the mass of others' pain has been assumed»:

«Because it is better indeed that I alone be in pain, than that all those creatures fall into the place of misfortune. There I must give myself in bondage, and all the world must be redeemed from the wilderness of hell, beast-birth, and Yama's world, and I for the good of all creatures would experience all the mass of pain and unhappiness in this my own body.»⁷⁸⁷

Folglich ist der Grund für Zhixus Auslassen des Selbstopfer-Motivs darin zu suchen, dass der negative Eindruck Jesu für ihn so schwer wog, dass er diese hermeneutische Vergleichsperspektive überhaupt nicht in Betracht gezogen hatte. Kern vermutet als Gründe dafür, dass er unter seinem Deckmantel als Konfuzianer den für konfuzianische Ohren anstößigen Topos stellvertretenden Leidens nicht aufbringen wollte, oder dass die ökonomische Deutung des Todes Jesu als Lösegeld oder juristische Satisfaktion den Vergleich mit den Bodhisattvas verunmöglicht hätten.⁷⁸⁸ Zusätzlich lässt sich aber noch ein weiteres starkes Motiv für seine negative Hermeneutik finden, dem Tod Jesu keinerlei Heilspotenzial zuzuschreiben.

⁷⁸⁵ Vgl. FOULKS 2008, 68. Zu Dizang vgl. NG, Z. 2007.

⁷⁸⁶ Vgl. FOULKS 2014, 87, 90–92. So schreibt er in *Lingfeng zong lun* 1.1.6, zitiert in FOULKS 2014, 90: «For all those sentient beings who because of their fixed karma must receive retribution, I will replace them in receiving (*dai shou*) <retribution> everywhere in defiled worlds and successive evil births.»

⁷⁸⁷ *Śikṣāsamuccaya* 281, in BENDALL/ROUSE 1981, 256f.

⁷⁸⁸ Vgl. KERN 2001, 41.

Wer wie die Jesuiten derart absurde Lehren vertrat und versuchte, damit das Volk für sich zu gewinnen, musste in den Augen Zhixus verborgene politische Motive verfolgen und die Usurpation des Landes planen (262f.). Zhixus Plädoyer für den Umgang mit den Jesuiten fällt daher ähnlich harsch aus wie bei seinen Zeitgenossen in Japan: «Man vertreibe daher ihre Leute, verbrenne ihre Bücher, verbiete dem Reich ihre Zeichen [...] zu bewahren, damit sie nicht zu Dieben des Landes der Mitte werden.» (235) Die besondere christologische Brisanz im Hintergrund dieser Forderung lässt sich anhand zweier Hauptlinien der in damaligen buddhistischen und konfuzianischen Kreisen weit verbreiteten Kritik an der Kreuzigung Jesu näher bestimmen.⁷⁸⁹

(a) *Jesus als anti-kosmischer Krimineller*: Der buddhistischen Kreisen nahestehende Initiator der Christenverfolgung von 1616–1621, der Beamte Sheng Que (gest. 1624)⁷⁹⁰, warnte in seinen anti-christlichen Mahnschreiben an den Kaiser, dass die Jesuiten die Menschen mit einem barbarischen Kriminellen aus der Han-Zeit (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) irreführen würden, der seinerzeit von der Obrigkeit verurteilt worden sei.⁷⁹¹ Auch der Laienbuddhist Huang Zhen drängte darauf, ein Gesetz gegen die Jesuiten zu erlassen, das u. a. verbieten sollte, den himmlischen Souverän (*shangdi*) und Himmelskaiser «als einen unglücklichen Verbrecher <Jesus!> zu verleumden und den eigenen Göttern Unrecht zu tun, indem man einem unbekannten Barbaren und wegen eines Verbrechens zum Tode Verurteilten schmeichelt, dass er die Sünden getilgt habe [...]».⁷⁹² Die scheinbare, von den Jesuiten ausgehende subversive Gefahr wurde später in der 1664/5 erschienenen anti-christlichen Schrift *Bu de yi* («Ich kann nicht anders») des Konfuzianers Yang Guangxian (1597–1669) auf die Biografie Jesu selbst zurückgeführt: Jesus sei gekreuzigt worden, weil er sich selbst zum König der Juden machen wollte – welche finsternen Pläne würden also erst seine eifrigen Schüler für China verfolgen.⁷⁹³ Der konfuzianische Hintergrund dieser Kritik ist ähnlich wie in Japan: Der rebellische Jesus der Evangelienberichte erschien chinesischen Ohren als Feind der göttlichen Ordnung des Himmels (*tian*), unter der allein das

⁷⁸⁹ Vgl. KERN 2001, 38f.

⁷⁹⁰ Vgl. KERN 1992, 11–14.

⁷⁹¹ Vgl. ZÜRCHER 1971, 191.

⁷⁹² KERN 1992, 30f.

⁷⁹³ Vgl. COLLANI 1996, 893; KERN 2001, 39.

Land prosperieren konnte. In der makrokosmischen Himmelsordnung lagen die moralischen Qualitäten vor, die auch im irdischen Mikrokosmos herrschen sollten. Das Universum und die soziale Welt waren dem himmlischen Mandat (*tianming*) unterworfen, dessen Ausführender wiederum der «Sohn des Himmels», der Kaiser, war.⁷⁹⁴ Jeder Aufstand gegen die bestehende Ordnung hatte in chinesischen Augen damit auch kosmologische Konsequenzen, weil er die konfuzianische «Orthodoxie» (*zheng*) verletzte, das Leben im Einklang mit der kosmischen Ordnung und den daraus abgeleiteten, offiziell sanktionierten Normen und Riten.⁷⁹⁵ Deswegen wurden in der jüdisch-christlichen Tradition geschätzte Ideale wie prophetischer Ungehorsam oder Märtyrertum nicht als Zeichen von Heiligkeit, sondern als Blasphemie beurteilt.⁷⁹⁶

(b) *Exklusivismus und die Harmonie der Drei Lehren (sanjiao heyi)*: Die Jesuiten erhoben mit ihren Forderungen nach Monotheismus und Mono-praxis außerdem einen «exklusiven Anspruch auf Unbedingtheit»⁷⁹⁷ (268). Ähnlich wie im Fall der *honji-suijaku*-Lehre in Japan griffen sie deswegen das in China etablierte, mutual-inklusive System der «Harmonie der drei Lehren» (*sanjiao heyi*) Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus scharf an.⁷⁹⁸ Dieses Konzept reicht bis ins 4. Jh. zurück und erhielt nach Joachim Gentz in der Ming-Zeit (1368–1644) die Bedeutung einer wechselseitigen Erhellung und Ergänzung der «drei Lehren» (*sanjiao*), ohne sie dabei aber miteinander zu identifizieren. Hermeneutisch äußerte sich diese Einheit in Vielfalt in der Ming-zeitlichen Praxis besonders darin, die Lehren der anderen Traditionen als Kommentar für die eigenen kanonischen Texte zu nutzen und/oder die eigene Tradition aus deren Perspektive zu reinterpretieren.⁷⁹⁹ Die Harmonie hatte zugleich eine wichtige

⁷⁹⁴ Vgl. ZÜRCHER 1997, 617.

⁷⁹⁵ Vgl. ZÜRCHER 1997, 615–620.

⁷⁹⁶ Vgl. KERN 2001, 39. Hinzu kommen bereits aus Japan bekannte Kritikpunkte, etwa eine fehlende kindliche Pietät (*xiao*) Jesu: Yang Guangxian erklärt, dass die christlichen «Barbaren» ihren Eltern nicht die in der konfuzianisch geprägten Gesellschaft so zentrale Pietät erweisen würden, «weil *Yesu* keinen Vater hatte», GERNET 2012, 230.

⁷⁹⁷ REPP 2019, 254.

⁷⁹⁸ Vgl. KERN 1992, 39f. Zhixu recurriert auf den *sanjiao*-Gedanken in a. a. O., 222.

⁷⁹⁹ Vgl. GENTZ 2013a, 129f. Der Ansatz war in seiner Geschichte allerdings nicht pluralistisch gedacht, sondern hierarchisierte je nach religiöser Provenienz des

religionspolitische Dimension: Wer sich der Einordnung in sie widersetzte, widersetzte sich zugleich der kosmischen Ordnung und dem Kaiser, der die staatlich sanktionierten drei Lehren zur Transformation seiner Untertanen verwendete:

«The person of the ruler is surrounded by a religious aura; it is he who in the perfect world makes life possible for all his subjects. He personifies in this world a creative power that gives him the task of transforming (*hua* [...]) the people. Insubordination or withdrawal from the influence of his authority is not merely illegal or asocial but blasphemous [...]. That is also why the state regulates and controls all forms of social behavior of all subjects; no doctrine is allowed to lead to the slightest change of the emperor's order.»⁸⁰⁰

Die Jesuiten wehrten sich jedoch vehement dagegen, Jesus als in ihren Augen einzige Inkarnation unter die mannigfaltigen Manifestationen letzter Wirklichkeit der drei Lehren (Buddhas, Bodhisattvas sowie konfuzianische und daoistische Weise) einzuordnen. Eine solche Integration war dem chinesischen Buddhismus in seiner Geschichte mit Rückgriff auf die *upāya*- bzw. *trikāya*-Lehren wesentlich leichter gelungen.⁸⁰¹ Der christologische Exklusivismus der Jesuiten musste Zhixu folglich als Verweigerung des staatlichen «regulierten Pluralismus»⁸⁰² und damit als blasphemische Anmaßung erscheinen – mit dem Endresultat, diese aufrührerische und anti-harmonische Lehre zu dämonisieren⁸⁰³.

2.3 Interpretationen Jesu vor den Herausforderungen der Moderne

2.3.1 Historische Einführung

Etwa hundert Jahre nach Zhixus Polemik fand die Mission der Jesuiten in China durch den sogenannten Ritenstreit ein Ende. Kern der Kontroverse war die Akkommodationsmethode: Waren die bei den chinesischen Konvertiten geduldete Teilnahme an Ahnen- und Konfuzius-Riten sowie die Nutzung chinesischer Gottesbezeichnungen (*tianzhu*, *shangdi*) mit dem

Autors eine der drei Religionen inklusivistisch über die anderen, vgl. a. a. O., 133f.

⁸⁰⁰ GENTZ 2013a, 132. Vgl. auch BROOK 2013, 295f.

⁸⁰¹ Vgl. GENTZ 2013a, 131; ZÜRCHER 2007, 309.

⁸⁰² So GENTZ 2013a, 134.

⁸⁰³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 169.

Christentum vereinbar oder handelte es sich um heterodoxe Grenzüberschreitungen?⁸⁰⁴ Päpstliche Dekrete urteilten schließlich 1742 im letzteren Sinne gegen die Akkommodationsmethode.⁸⁰⁵ Dass dadurch eine der chinesischen Kultur angepasste Vermittlung des Christentums (und damit eine sozialkonforme Teilnahme an den staatstragenden Riten⁸⁰⁶) verhindert wurde, war einer der Faktoren, die den Kaiser bereits 1724 dazu veranlassten, das Christentum als «verdächtig[e], heterodox[e] Sekte» zu verurteilen, «die einer ausländischen Macht unterstand, Absolutheitsansprüche stellte und daher abzulehnen war.»⁸⁰⁷ Bis 1736 wurden Kirchen geschlossen und die meisten Missionare ausgewiesen, jedoch verschwand das Christentum nicht (nahezu) völlig wie in Japan.⁸⁰⁸

Rund ein Jahrhundert später wurde China nach den militärischen Niederlagen gegen die Briten im Ersten (1839–1842) und Zweiten (1856–1860) Opiumkrieg gezwungen, neben Gebietsverlusten an verschiedene Kolonialmächte, Freihandel und extraterritorialen Rechten für Europäer auch wieder eine aktive christliche Mission auf chinesischem Territorium hinzunehmen.⁸⁰⁹ Das neu aufgerollte missionarische Feld wurde im 19. Jh. von europäischen, protestantischen Missionaren dominiert⁸¹⁰, deren konfrontativer Exklusivismus den Buddhismus als ignorant, dekadent und abergläubisch diffamierte.⁸¹¹ Dementsprechend sind auch kaum

⁸⁰⁴ Vgl. GUTHEINZ 2012, 53; MUNGELLO 2013, 27–31.

⁸⁰⁵ Vgl. COLLANI 2000, 116.

⁸⁰⁶ Vgl. COLLANI 2000, 116.

⁸⁰⁷ COLLANI 2000, 117.

⁸⁰⁸ Vgl. MUNGELLO 2013, 63, 66f.

⁸⁰⁹ Vgl. FAIRBANK/GOLDMAN 2006, 200f.; OVERMYER 2009, 42f.

⁸¹⁰ Zur protestantischen Mission in China vgl. GLÜER 1968; LUTZ 2001; OVERMYER 2009.

⁸¹¹ Vgl. PITTMAN 2001, 39f. Glüer zufolge gab es unter den Missionaren dieser Zeit jedoch auch Ausnahmen mit einer inklusivistischeren Haltung, z. B. Joseph Edkins (1823–1905) oder Timothy Richard (1845–1919), vgl. GLÜER 1968, 44–50. Letzterer konstatierte eine große Nähe des Mahāyāna zum Christentum und pflegte persönliche Kontakte zu chinesischen Buddhisten wie Yang Wenhui (1837–1911), mit dem er zusammen das *Dasheng qixin lun* und eine Synopse des *Lotus-Sūtra* übersetzte – Yang lehnte das Ergebnis allerdings als zu «christianisiert» ab und kündigte die Zusammenarbeit auf, vgl. LAI, P. 2009.

konstruktive buddhistisch-christliche Begegnungen in dieser Zeit dokumentiert.⁸¹² Stattdessen waren die Beziehungen des 19. Jh. geprägt von Feindseligkeiten, politischen und sozialen Katastrophen wie der Taiping-Rebellion (1851–1864) und dem Boxer-Aufstand⁸¹³ (1900) sowie einer zunehmenden anti-christlichen Stimmung bei chinesischen Intellektuellen⁸¹⁴. Besonders die christlich inspirierte Taiping-Rebellion⁸¹⁵ war für den Buddhismus in China existenzbedrohend, da die Aufständischen in großem Ausmaß buddhistische Geistliche töteten und Tempel und Schriften zerstörten.⁸¹⁶ Insgesamt forderte die Rebellion ca. 20 Mio. Todesopfer und stürzte beinahe die Manchu-Dynastie.⁸¹⁷

Das religiöse Klima änderte sich in der republikanischen Ära (1912–1949). Im Jahr 1912 trat eine neue Verfassung in Kraft, die einerseits Religionsfreiheit gewährte und andererseits einseitige Privilegien für westliche Missionare aufhob.⁸¹⁸ Außerdem kam es zu einem Prestigegewinn für das Christentum: Nach den politischen Demütigungen durch westliche Mächte wurden in China Rufe nach Modernisierungen laut, die ähnlich wie in Japan nach dem Import westlicher Wissenschaft und Technologie verlangten, um sich gegen die Kolonialmächte behaupten zu können.⁸¹⁹ Die Missionare, die die Fortschrittlichkeit ihrer Heimatnationen mit der von ihnen verbreiteten Religion verknüpften, erhielten daraufhin größeren

⁸¹² Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 114; GLÜER 1968, 41.

⁸¹³ Der Boxer-Aufstand markierte den Höhepunkt anti-christlicher Ressentiments, «when some 30 000 Chinese Christians and 200 foreign missionaries lost their lives, and an international expeditionary force occupied Beijing», LUTZ 2001, 186.

⁸¹⁴ Vgl. COHEN, P. 1963.

⁸¹⁵ Angeführt wurde die Taiping-Rebellion von Hong Xiuquan (1814–1864), der sich zum jüngerer Bruder Jesu erklärte und 1851 zum «Himmlichen König» ausrief. Das Ziel der Rebellion war die Verwirklichung einer von christlichen Schriften inspirierten utopischen Vision eines theokratischen «Himmlichen Königreichs des Großen Friedens» (*Taiping tianguo*), vgl. PITTMAN 2001, 34.

⁸¹⁶ Vgl. GENTZ 2008, 203.

⁸¹⁷ Vgl. PITTMAN 2001, 35; LAI, W. 1986, 83.

⁸¹⁸ Vgl. HE/LAI 2003/4, 43.

⁸¹⁹ Vgl. LUTZ 2001, 187; JIANG 2002, 539.

Zulauf, sodass das Christentum in der republikanischen Zeit stetig anwuchs.⁸²⁰ Auch buddhistische Intellektuelle setzten sich für eine Modernisierung Chinas ein, allerdings lehnten sie die Vorstellung, mit den Reformen müsse sich China auch zum Christentum bekehren, entschieden ab:

«Auf dem Hintergrund der Kolonialgeschichte haben die chinesischen Reformer des 19. und 20. Jahrhunderts nach westlicher säkularer Wissenschaft und Demokratie Ausschau gehalten, die mit der Suche nach nationaler Identität verbunden werden mußte. So interpretierten viele den einheimischen Buddhismus als geeigneten Partner für eine an Rationalität orientierte Modernisierung, während das Christentum als antiquiert, wissenschafts- und demokratiefeindlich dargestellt wurde, zumal es mit den Kolonialmächten verbunden war.»⁸²¹

Gleichzeitig plädierten sie aber auch für eine bedarfsorientierte Rezeption «sozialer Formen» des Christentums wie Missionsarbeit, Organisation, Erziehung und karitatives Engagement: «All of these were recognized by Chinese Buddhists as good examples, deserving to be adopted for Buddhist reform so that Buddhism would not lag behind contemporary society.»⁸²² Zwei Beispiele für Interpretationen Jesu aus dem Kontext dieser Reformbewegungen präsentieren Zhang Chunyi und Taixu.

2.3.2 Jesus und die chinesische Modernisierungsfrage: Zhang Chunyi

Biografische Einführung

Im Jahr 1905 konvertierte der Gelehrte Zhang Chunyi (1871–1955)⁸²³ mit der Überzeugung zum anglikanischen Christentum, «dass die notwendigen Reformen seines Vaterlandes nur nach dem Vorbild der westlichen Politik und im Rahmen des Christentums geschehen könnten.»⁸²⁴ Diese Hoffnung wurde jedoch enttäuscht, worauf er zwischen 1918 und 1920 zum Buddhismus konvertierte: In seinen Augen war das missionarische

⁸²⁰ Vgl. GOOSSAERT/PALMER 2011, 70ff.

⁸²¹ BRÜCK/LAI 2000, 146.

⁸²² LAI, P. 2010, 152.

⁸²³ Bisher ist keine Übersetzung der Schriften Zhangs in einer westlichen Sprache verfügbar, vgl. die Zusammenfassungen seiner «Mahāyāna-Theologie» in LAI/SO 2007; FENG 2018, 75–112.

⁸²⁴ FENG 2018, 79.

Christentum seiner Zeit erheblich von der im Neuen Testament überlieferten Lehre Jesu abgewichen, was die transformierende Kraft des Christentums für das reformbedürftige China schwächte.⁸²⁵ Als Buddhist verfolgte Zhang in seinen Publikationen daher ein neues hermeneutisches Ziel, die «Buddhisierung des Christentums» (*fohua jidujiao*), um das Christentum zu reformieren.⁸²⁶ Grundlage dafür war in seinen Augen eine große Nähe zwischen Mahāyāna-Buddhismus und der ursprünglichen Lehre Jesu, was ersteren zum idealen hermeneutischen Rahmen von letzterem machte.⁸²⁷

Interpretation Jesu

Durch seine *interpretatio Buddhica* wollte Zhang Chunyi das Christentum von in seinen Augen irrationalen Elementen läutern, wodurch die «authentische» (und eigentlich mit dem Mahāyāna-Buddhismus konforme) Bedeutung hinter seiner defizitären, westlich-missionarischen Fassade zum Vorschein kommen sollte.⁸²⁸ Mit ausschlaggebend für Zhangs Konversion scheint auch seine Kritik am von den Missionaren erhobenen christlichen Exklusivitätsanspruch gewesen zu sein, den er später als geistigen Ursprung der kolonialistischen Bestrebungen christlicher Mächte in China deutete:

«Aber in China ist es überhaupt kein Problem, dass man gleichzeitig Anhänger von zwei Religionen ist. [...] Der Gott, den er [Abraham] anbetete, ist in der Tat ein Teufel, da er starrköpfig den Monotheismus fordert und gegenüber der Vielfalt des Universums (*wanyou* [...]) nicht weitherzig ist. [...] Das Christentum ist also die Religion der westlichen Imperialisten und es gibt ihnen den eigentlichen Grund, in ein anderes Land einzudringen.»⁸²⁹

⁸²⁵ Vgl. FENG 2018, 97–100.

⁸²⁶ Vgl. FENG 2018, 96f.

⁸²⁷ Vgl. FENG 2018, 84.

⁸²⁸ Vgl. LAI/SO 2007, 81. Zhangs Buddhisierungsprojekt fand auch Anklang bei Taixu, welcher Zhang ermutigte, «eine christliche Schulrichtung des Buddhismus (*Fojiao zhi Jiduzong* [...]) zu gründen.» FENG 2018, 96.

⁸²⁹ Zhang Chunyi: *Wuhu yumiu kemin de Jidujiao* (Das törichte und erbarungswürdige Christentum) [1926], in: He, Zhuo'en (Hg.): *Yin Ziheng, Zhang Chunyi heji* (Sammelwerke von Yin Ziheng und Zhang Chunyi). Wuhan 2011, 226–229 (hier 227), zitiert und übersetzt in FENG 2018, 99f.

Gegenüber dieser Kritik ist seine «buddhiserte» Deutung der Person Jesu, die bereits bekannte Grundlinien mahāyāna-buddhistischer Interpretationen nachzeichnet, äußerst wertschätzend: Für Zhang war Jesus ein mit Guanyin/Avalokiteśvara vergleichbarer Bodhisattva, der sich im Westen manifestiert hatte, um dort den *buddhadharma* als *upāya* zu lehren.⁸³⁰ Dementsprechend handelte es sich bei ihm auch nicht um den einzigen Gottessohn, denn prinzipiell könne jeder Mensch den Bodhisattva-Pfad beschreiten, seine Buddha-/Christus-Natur verwirklichen und ein Buddha/Gottessohn werden.⁸³¹ Jesus verkörpere die Gottessohnschaft aufgrund seiner moralischen und spirituellen Verwirklichung nur besonders deutlich und sei deswegen ein nachzuahmendes Beispiel.⁸³² Ebenfalls als Paradigma deutete Zhang das Kreuz: Der Kreuzestod sei kein Sühneopfer, sondern Ausdruck des altruistischen Bodhisattva-Selbstopfers zum Wohl aller, der Überwindung der Anhaftung an die *skandhas* sowie der Realisierung von *anātman*.⁸³³

Zhangs Hermeneutik ist zugleich ein Beispiel für einen erweiterten *sanjiao*-Inklusivismus (siehe II.2.2.2), bei dem das Christentum aus der Perspektive einer anderen, (in deren Sicht) höher stehenden Tradition ausgelegt und dadurch in eine perspektivisch hierarchisierte «Harmonie» chinesischer religiöser Traditionen eingefügt werden sollte.⁸³⁴ Auf der einen Seite bedeutet Zhangs Interpretation eine große Wertschätzung der Person Jesu, auf der anderen Seite versetzt die Pointe seines Entwurfs den christlichen Bemühungen in China Lai/So zufolge einen polemischen Hieb: Wenn China den Buddha (und andere Lehrer wie Konfuzius und Laozi) bereits kannte, wozu sollte es dann exklusiv einen fremden Bodhisattva aus dem Westen verehren? Zhangs Mahāyāna-Christologie ist somit zugleich ein Gegenmissionsversuch, der die Redundanz des Christentums in China beweisen und die Chinesen von der Überlegenheit des Mahāyāna-Buddhismus überzeugen will.⁸³⁵

⁸³⁰ Vgl. LAI/SO 2007, 79.

⁸³¹ Vgl. LAI/SO 2007, 83.

⁸³² Vgl. LAI/SO 2007, 75.

⁸³³ Vgl. LAI/SO 2007, 77.

⁸³⁴ Vgl. LAI/SO 2007, 81.

⁸³⁵ Vgl. LAI/SO 2007, 83.

2.3.3 Jesus als Inkarnation des *Dao*: Taixu

Biografische Einführung

Der Mönch Taixu (1890–1947) gehört mit Dharmapāla und Shaku Sōen zu den einflussreichsten buddhistischen Modernisierern des 19./20. Jh., die um eine buddhistische Antwort auf die zahlreichen Herausforderungen durch westliches Denken, Kultur und Religion rangen und auf Missionsreisen (im Fall Taixus 1928–1929) durch Europa und Amerika nach einer globalen Verbreitung des Buddhismus strebten.⁸³⁶ Taixus Weg begann mit seinem Ordenseintritt im Jahr 1904.⁸³⁷ In der Zeit von 1908–1914 wandte er sich sozialistischen und anarchistischen Ideen zu und spielte eine wichtige Rolle in der chinesischen sozialistischen Bewegung.⁸³⁸ Letztlich enttäuscht von den politischen Entwicklungen zog er sich 1914 in ein dreijähriges Retreat zurück, in dem er sich buddhistischen Studien, der Meditation und dem Schreiben widmete.⁸³⁹ In dieser Zeit gewann er «a new perspective on Buddhist teachings and a new sense of mission for Sangha reform.»⁸⁴⁰ So gründete er in der Folgezeit buddhistische Gesellschaften und Zeitschriften, «setzte sich für monastische Reformen ein» und «wollte die Mönche in sozialen Belangen, vor allem im Bildungs- und Gesundheitswesen, engagiert sehen [...]»⁸⁴¹ Taixu suchte außerdem die Begegnung mit Christen, darunter dem in China wirkenden norwegisch-lutherischen Missionar Karl Ludvig Reichelt (1877–1952).⁸⁴² Auch engagierte er sich in interreligiös-kooperativen Projekten wie der 1943 gegründeten «Association of Chinese Religious Believers», der neben Taixu auch katholische, protestantische und muslimische Vertreter angehörten.⁸⁴³

Taixus Form des Reformbuddhismus sollte sich besonders ab der zweiten Hälfte des 20. Jh. als wirkmächtig erweisen: Sein «humanistischer

⁸³⁶ Zu Taixu vgl. WELCH 1968, 51–71; MÜLLER, G. 1993, 44–47; GOODELL 2012; DESSEIN 2020; JONES, C. 2021a, 7–29.

⁸³⁷ Vgl. GOODELL 2012, 29.

⁸³⁸ Vgl. RITZINGER 2017, 27–71.

⁸³⁹ Vgl. JONES, C. 2021a, 14.

⁸⁴⁰ GOODELL 2012, 106.

⁸⁴¹ BRÜCK/LAI 2000, 126.

⁸⁴² Zu Reichelt vgl. EILERT 1974; SHARPE 1984; THELLE 2003b, 2005a, 2005b.

⁸⁴³ Vgl. PITTMAN 2001, 250f.

Buddhismus» (*renjian fojiao*)⁸⁴⁴ oder «Lebensbuddhismus» (*rensheng fojiao*)⁸⁴⁵ ist eine historische Vorform des späteren insbesondere mit Thich Nhat Hanh verknüpften «engagierten Buddhismus»⁸⁴⁶. *Renjian fojiao* wurde außerdem zu einer einflussreichen Größe im Buddhismus Taiwans, wozu Taixus (direkte und indirekte) Schüler maßgeblich beitrugen, z. B. der buddhistische Mönchsgelehrte Yinshun (1906–2005), Xing Yun (geb. 1927), Gründer der «Buddha's Light Mountain»-Organisation (*Fo Guang Shan*), Shengyan (Sheng Yen, 1930–2009), Gründer der global operierenden «Dharma Drum Mountain»-Organisation (*Fagu Shan*) und im Westen wohl bekanntester Vertreter des chinesischen Chan-Buddhismus der Gegenwart⁸⁴⁷, sowie die Nonne Zhengyan (Cheng Yen, geb. 1937), Gründerin der international bekannten karitativen Tzu Chi-Stiftung.⁸⁴⁸

⁸⁴⁴ Vgl. PITTMAN 2001, 226.

⁸⁴⁵ Vgl. MÜLLER, G. 1993, 152.

⁸⁴⁶ Vgl. RITZINGER 2013, 212; DEVIDO 2009.

⁸⁴⁷ In einem 1959 in Taiwan erschienen Artikel zeichnete Shengyan ein Psychogramm Jesu als ungebildeten, irrationalen Fanatiker, der sich aufgrund mangelnden Reflexionsvermögens zeitlebens von seinen Emotionen übermannen ließ und daher als «Lehre» nur ein unlogisches Flickwerk hinterlassen habe, das zu Auslegungskontroversen, Exklusivismus und verheerenden Religionskriegen geführt habe, vgl. SHENGYAN 2010, 252, 256. Damit bildet Jesus aus Shengyans Sicht einen radikalen Kontrast zum Buddha, der einen rationalen und systematischen Heilspfad für alle Wesen lehrte, vgl. a. a. O., 250f. Jesus habe gegen sozial Höherstehende polemisiert und aus Machthunger seine spirituellen Erkenntnisse gehütet, die er nur wenigen Jüngern dargelegt habe, vgl. a. a. O., 252, 254f. Vor dem Volk habe er stattdessen unverständliche Gleichnisse gepredigt, populistisch Heilungswunder vollführt und Angst vor dem Gericht Gottes verbreitet, um die Massen zur Nachfolge zu bewegen, vgl. a. a. O., 255. Eine weitere Konsequenz seines dämonischen Charakters war der keineswegs freiwillige Kreuzestod Jesu: Hätte er mehr wie der Buddha nach geistiger Mäßigung gestrebt, hätte sein Schicksal Shengyan zufolge abgewendet werden können, vgl. a. a. O., 256f. Weil Shengyan in China und Taiwan Erfahrung mit christlichen Missionaren gesammelt hatte (vgl. LOPEZ 2010, 268), kann dieses Porträt durchaus als Karikatur der Missionare verstanden werden, die sich aus Shengyans Sicht in Anlehnung an ihren Meister auf irrationale Dogmen, Krankenhäuser und Exklusivismus kaprizierten. Nichtsdestotrotz kann Shengyan wie Taixu der karitativen Arbeit von Christen und der Bergpredigt einen sozialen Wert beimessen, vgl. SHENGYAN 2010, 251, 253.

⁸⁴⁸ Vgl. PITTMAN 2001, 262–292; PACEY 2005; FREIBERGER/KLEINE 2015,

Interpretation Jesu

Taixus Deutung Jesu spiegelt eine hermeneutische Doppelstrategie zum Umgang mit dem Christentum, die er besonders deutlich im Titel einer chinesischsprachigen Rede aus dem Jahr 1938 formulierte: «China needs Christianity and Europe and America need Buddhism.»⁸⁴⁹ Das Christentum hatte sich in China mehr und mehr zum Herausforderer des Buddhismus entwickelt, weil es auf viele von westlicher Kultur und Technologie faszinierte junge Menschen große Anziehungskraft ausübte.⁸⁵⁰ Um den chinesischen Buddhismus konkurrenzfähig zu halten und für die Herausforderungen der Gegenwart auszurüsten, strebte Taixu eine Reform seiner Tradition an.⁸⁵¹ Dazu war er bereit, von in seinen Augen sozial-karitativen (z. B. Krankenhäuser, Waisenhäuser), pädagogischen (Schulen) und institutionellen Stärken (kirchliche Organisation) des Christentums zu lernen, die er im chinesischen *saṅgha* nicht im gleichen Maße ausgebildet sah.⁸⁵² Taixus Wertschätzung ethisch-praktischer Elemente des Christentums korrespondierte mit seiner positiven Teilperspektive auf die Person Jesu, den er den Berichten Karl Ludvig Reichelts zufolge als «remarkable *bodhisattva*»⁸⁵³ und Manifestation der letzten Wirklichkeit betrachtete.

Die doktrinäre Ressource für Taixus buddhistische Sozialreform war das Bodhisattva-Ideal und daran angeschlossen die Kultivierung der sechs *pāramitās*.⁸⁵⁴ Der konservative, stark vom Reines-Land-Buddhismus beeinflusste chinesische *saṅgha* ging Don Pittman zufolge davon aus, dass aufgrund der sozialen und spirituellen Degeneration des gegenwärtigen Zeitalters (Chin. *mofa*) der Pfad der Selbstkultivierung für Praktizierende versperrt und das passive Vertrauen auf die Wiedergeburt in Amitābhas (Chin. *Amituofo*) Reinem Land daher die einzige Heilsmöglichkeit sei. Gegen diese jenseitig und eskapistisch orientierte Auffassung seiner

139f., 429; DESSEIN 2020, 270. Zu den genannten und weiteren taiwanesischen Reformbewegungen vgl. MADSEN 2007.

⁸⁴⁹ LONG 2000, 167. Zu Taixus Einstellung zum Christentum vgl. HE/LAI 2003/4, 43–48; LAI/WANG 2010/1; LONG 2000; PITTMAN 1993; PITTMAN 2001, 242–254; YU, X. 2003; YAO/GOMBRICH 2017.

⁸⁵⁰ Vgl. PITTMAN 2001, 242.

⁸⁵¹ Vgl. PITTMAN 2001, 236f.

⁸⁵² Vgl. LONG 2000, 176–180.

⁸⁵³ REICHELT 1954, 156 (kursiv i. O.).

⁸⁵⁴ Vgl. MÜLLER, G. 1993, 156; PITTMAN 2001, 217–221; TAIKU 1928, 50.

konservativen Zeitgenossen propagierte Taixu, dass diesseitiges Sozialengagement durch das aktive Beschreiten des Bodhisattva-Pfades keineswegs aussichtslos oder gar ein Hindernis für die Erleuchtung, sondern im Gegenteil gerade in Zeiten der Anfechtung des Buddhismus durch die Moderne deren Voraussetzung sei.⁸⁵⁵ Taixus Betonung des sozial ausgerichteten Handelns eines Bodhisattva war religionshistorisch gesehen keine Innovation: Bereits in zentralen indischen Mahāyāna-Quellen ist das aktive Lindern materieller Not eine Vorbedingung für den Bodhisattva, um den Betroffenen auch auf spirituelle Weise helfen zu können⁸⁵⁶, und der Altruismus «transzendenter» Bodhisattvas wie Mañjuśrī oder Akṣobhya diente in der buddhistischen Welt als Vorbild zur konkreten menschlichen Imitation⁸⁵⁷. Auch das Motiv des Selbstopfers eines Bodhisattva spielte für Taixu eine wichtige Rolle, sowohl als «innerliche Gabe» wie das Opfern des Körpers oder einzelner Körperteile zum Wohle anderer, als auch als «äußerliche Gabe» wie die Spende persönlichen Besitzes an Bedürftige.⁸⁵⁸ Dementsprechend konnte Taixu die christliche Vorstellung eines sich für die Menschheit am Kreuz opfernden Jesus mit der Praxis der Vollkommenheit des Gebens (*dāna-pāramitā*) aus seiner eigenen Tradition verknüpfen, was er 1931 auf einem Treffen mit chinesischen Christen an der *West China Union University* in Chengdu äußerte: «The altruism of the Bodhisattva of Mahāyāna Buddhism can save and enlighten all beings at <his> own expense, just as Jesus Christ sacrificed himself to save others.»⁸⁵⁹

Das Wiedererkennen des Altruismus als zentraler Bodhisattva-Qualität ermöglichte Taixu auch die Anerkennung Jesu als Manifestation der letzten Wirklichkeit. Reichelt berichtete von der Reaktion Taixus auf seine Rede auf der «World Conference of Buddhists» in Kuling (1923), in der er den Logos des Johannesprologs mit dem Dao identifiziert hatte⁸⁶⁰: «Jesus Christ is the incarnated *Tao*. This I now understand. But for us the

⁸⁵⁵ Vgl. PITTMAN 2001, 7f., 202, 237–240; TAIXU 2021, 122.

⁸⁵⁶ Vgl. JENKINS, S. 2003, 45ff.

⁸⁵⁷ Vgl. GÓMEZ 1992, 172f.

⁸⁵⁸ Vgl. PITTMAN 2001, 218. Diese Unterscheidung trifft bereits *Mahāprajñāpāramitāsāstra* 19, in LAMOTTE 1949, 688–691.

⁸⁵⁹ Taixu: *Taixu dashi quanshu* [Gesammelte Werke]. Bd. 52, Teil 17. Hongkong 1953, 485f., zitiert und übersetzt in LONG 2000, 176.

⁸⁶⁰ Vgl. REICHEL 1923, 668; für einen Vergleich zwischen dem Dao, dem Logos-Konzept Philos und dem johanneischen Jesus vgl. WONG 2002.

chief thing is *that the Tao can also be incarnated in us.*»⁸⁶¹ Auffällig ist zunächst der Dao-Begriff, der zweite Teil des Zitats wird weiter unten aufgegriffen. Das Dao («Weg») bezeichnet in der daoistischen Tradition die unsagbare, transkategoriale letzte Wirklichkeit⁸⁶², «a formless, spontaneous force that creates by unfolding naturally and without external guidance.»⁸⁶³ Ein wesentlicher Aspekt des Dao ist Livia Kohn zufolge, dass es sich in den Phänomenen verkörpert, die dadurch essenziell nicht von ihm verschieden sind.⁸⁶⁴ Dazu gehört auch der menschliche Körper, in funktional herausragender Weise der Laozis, der als Autor des *Daodejing* gilt und als Höchster Herr Lao deifiziert wurde.⁸⁶⁵ Als solcher ist er in seiner irdischen Gestalt die paradigmatische Manifestation des Dao, «motivated by compassion for people and the desire to guide them towards correct living and towards salvation.»⁸⁶⁶ Nach seiner Ankunft in China im 1. Jh. n. Chr. «inkulturierte» sich der Buddhismus u. a. durch die Formulierung seiner Lehren und Konzepte in daoistische Terminologie.⁸⁶⁷ Im Zuge dieser Übersetzung wurde auch das Dao von buddhistischer Seite mit dem *dharmakāya* identifiziert⁸⁶⁸, was die Bezeichnung von *nirmāṇakāyas* und Bodhisattvas als Manifestationen des Dao ermöglichte. Für Taixu reihte sich Jesus aufgrund seines Bodhisattva-analogen aufopfernden Altruismus in eben diese Reihe von Manifestationen ein.

Bei aller Wertschätzung erhielt Taixu jedoch einen inklusivistischen Superioritätsanspruch seiner Tradition aufrecht.⁸⁶⁹ Das Lernpotenzial für

⁸⁶¹ REICHEL 1923, 668 (kursiv i. O.). Vgl. auch die alternative Formulierung in REICHEL 1954, 156f.: «It is surely correct to say that *Tao* (Divine Wisdom) was incarnate in Jesus Christ in a special way, but now the main thing is that *Tao* should be incarnate in us too!» Vgl. auch den Bericht in MILLICAN 1923, 331: «He [Taixu] also asked whether all Christians could become Christs as Jesus did.»

⁸⁶² Vgl. KOMJATHY 2013, 111.

⁸⁶³ KOHN 2002, 70.

⁸⁶⁴ Vgl. KOHN 2002, 72f.

⁸⁶⁵ Vgl. KOHN 2002, 77.

⁸⁶⁶ ESKILDSEN 2002, 197f.

⁸⁶⁷ Vgl. CH'EN 1972, 48–53. Zur Formierungsphase des Buddhismus in China vgl. ZÜRCHER 2007. Zum Verhältnis des Daoismus zum Buddhismus vgl. KOHN 1992, 124–130; KOHN 2013; SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 271f.

⁸⁶⁸ Vgl. ZÜRCHER 2007, 193, 225f.

⁸⁶⁹ Vgl. PITTMAN 2001, 251.

den Buddhismus beschränkte sich in seinen Augen auf ethische und praktische Aspekte des Christentums und umfasste keineswegs dessen doktriniäre Ebene – hier überflügelte der Mahāyāna-Buddhismus seinen Rivalen um Längen.⁸⁷⁰ So sehr Taixu die Person Jesu schätzte, so sehr kritisierte er dessen christliche Auto-Interpretation, wofür ähnlich wie bei D. T. Suzuki einerseits die Vorstellung des Gottes, der sich in Jesus inkarnieren sollte und andererseits das mit dem Theismus verknüpfte Erlösungsverständnis ausschlaggebend war. Diesen Eindruck teilte auch Karl Ludvig Reichelt:

«Was it not for the – according to his opinion – limited and meaningless Christian idea of God as a personality and a creator, and the equally meaningless idea of Christ as the only perfect revealer of the divine and the only savior of the world [...] Taixu would most willingly proclaim Christianity as a special and in many respects a very strong form of Mahāyāna Buddhism, given and adapted to western races.»⁸⁷¹

Zu Taixus anti-theistischen Kritikpunkten zählte Don Pittman zufolge auch die theonome Begründung der Ethik:

«For example, Christian understandings of God place humankind in an extremely subservient and dependent status vis-à-vis the divine. God is viewed as having unlimited powers; all persons are forced to submit to God's commands, and happily so, notes T'ai-hsü, or otherwise their attitudes and actions will constitute a rebellion, for which they will be cast into hell for all eternity.»⁸⁷²

Genau wie die Begründung einer Ethik durch göttliche Autorität erschien für Taixu der Gedanke einer konstitutiv verstandenen Erlösung durch einen Schöpfergott willkürlich und somit soteriologisch inakzeptabel. Im Hintergrund steht das bereits diskutierte, hier christologisch gewendete Argument menschlicher Verantwortung: Im christlichen Erlösergedanken

⁸⁷⁰ Vgl. YAO/GOMBRICH 2017, 207f.

⁸⁷¹ Aus Reichelt, Karl Ludvig: Present Situation in Buddhism, in: China Christian Yearbook (1932–1933), 100–112 (hier 111), zitiert in PITTMAN 2001, 251.

⁸⁷² PITTMAN 1993, 76f. Ein weiterer Kritikpunkt Taixus ist eine politisch gefärbte Variante des Tyrannengott-Vorwurfs: Das Christentum, das eine hierarchische Seinspyramide mit einem allmächtigen Gott an der Spitze propagiere, sei für ein modernes China ungeeignet, das in der republikanischen Zeit gerade erst den Fängen des Feudalismus entronnen sei, vgl. YU, X. 2003, 168f.

spiegelte sich für Taixu ein willkürlich agierender Tyrannengott, der Erlösung nicht von ethischer und meditativer Selbstkultivierung, sondern von einem passiv zu rezipierenden Heilsereignis wie dem Kreuzestod abhängig machte. Diese Soteriologie widersprach dem Karma-Gedanken, der aus Taixus Sicht eine gerechte moralische Vergeltung ermöglichte und dadurch die Verantwortung des Menschen für seine eigene ethische und spirituelle Transformation gewährleistete.⁸⁷³ Soteriologie war für Taixu folglich nur in einer repräsentativen Form denkbar: Der Buddha sei «not a supernatural but a superhuman being who has realised the truth of all existence, and having conformed his life to it, incites us by his compassion to do likewise.»⁸⁷⁴

Darauf fußt ein weiterer wichtiger Kritikpunkt Taixus an der christlichen Behauptung der Einzigkeit der Gottessohnschaft. Bei seiner Deutung Jesu als Inkarnation des Dao hatte Taixu zugleich betont, dass spirituelle Kultivierung für alle Menschen möglich sei, sodass sie selbst zu Inkarnationen des Dao, d. h. zu Buddhas, werden können. Wie auch den japanischen Interpreten erschien Taixu das christliche Inkarnationskonzept vor dem Hintergrund des allumfassenden *dharmakāya*/Dao allzu begrenzt. Dieses Urteil verwundert im doktrinären Kontext des chinesischen Mahāyāna nicht, erfreute sich hier (wie in Japan) die Vorstellung, dass jedem Wesen die Buddha-Natur (Chin. *foxing*) innewohnte, gewaltiger Popularität.⁸⁷⁵ Die christliche Einzigkeitsbehauptung barg aber nicht nur einen doktrinären, sondern auch einen ethischen Reibungspunkt: Buddhas und Bodhisattvas waren für Taixu schließlich nicht nur «privat» erleuchtet, sondern wirkten im Rahmen ihres *apratīṣṭhitanirvāṇa* auch auf der sozialen Ebene des *samsāra*. Aufgrund seiner Erleuchtung kann ein Buddha dort auf effektivste Weise zum Wohl aller Wesen wirken – warum sollte es dann erstrebenswert sein, nur ein einziges Individuum mit höchstem soteriologischen Wirkpotenzial zu postulieren?

Ein letzter Aspekt verbindet die beiden vorangegangenen Kritikpunkte (Theismus und Einzigkeit). Es ist wichtig zu sehen, dass Taixu nicht den Gedanken eines Erlösers an sich abgelehnt hatte: So hatte er auf die Bemerkung des Presbyterianers Frank Millican (1883–1961), dass das Christentum dem Sünder einen Erlöser zur Seite stelle, geantwortet, dass auch

⁸⁷³ Vgl. MILLICAN 1923, 333.

⁸⁷⁴ TAI XU 1928, 37.

⁸⁷⁵ Vgl. KEENAN 1990, 125f.

der Buddhismus eine Erlöserfigur kenne – was von Millican wiederum zu Unrecht als inkonsistent mit Taixus «anti-theistischer» Philosophie heruntergespielt wurde.⁸⁷⁶ Die Studien von Justin Ritzinger und Charles Jones zeigen jedoch, dass Taixu einen Erlösergedanken im Rahmen seiner Maitreya-Devotion gepflegt und mit seinem Reformbuddhismus verknüpft hatte.⁸⁷⁷ Traditionell gilt Maitreya als zukünftiger Buddha nach Śākyamuni, der derzeit als fast erleuchteter Bodhisattva im Tuṣita-Himmel residiert, in seiner kommenden Existenz in die Welt hinabsteigen, dort die Erleuchtung unter dem Drachenblumenbaum (*nāgapuṣpa*) erlangen, den *dharma* lehren und dadurch «ein neues Zeitalter des Heils (*bhadrakalpa*) [...] begründen»⁸⁷⁸ wird.⁸⁷⁹ Der Maitreya-Kult verband sich mit Vorstellungen aus dem Reines-Land-Buddhismus, sodass es schon jetzt möglich sein sollte, entweder die eigenen karmischen Verdienste für eine Wiedergeburt im Tuṣita-Himmel in der Präsenz Maitreyas aufzuwenden, «um am Heil des zukünftigen Buddha teilhaben zu können»⁸⁸⁰, und/oder in der Zukunft mit ihm gemeinsam in der Welt wiedergeboren zu werden, um hier unter seiner Ägide die Erleuchtung zu erlangen⁸⁸¹. Taixu gab der traditionellen Maitreya-Erwartung eine dezidiert sozialetische, diesseitige Färbung:

«A pure land does not just come about spontaneously, nor is it created by a deity. It comes about by the arousal of good within the minds of sentient beings such as humans, which leads them to seek after clear and definite knowledge, which gives rise to correct thoughts and engagement in all

⁸⁷⁶ Vgl. MILLICAN 1923, 331; auf diesen Punkt verweist JONES, C. 2021a, 31f.

⁸⁷⁷ Vgl. RITZINGER 2013; RITZINGER 2017; JONES, C. 2021a.

⁸⁷⁸ DEEG 1999, 148; geschildert im *Maitreyavyākaraṇa* (Chin. *Mile xiasheng chengfo jing*, «Sūtra that Expounds the Descent of Maitreya Buddha and His Enlightenment»), in IIDA/GOLDSTONE 2018, 15–24.

⁸⁷⁹ Zu Maitreya vgl. SPONBERG/HARDACRE 1988; DEEG 1999. Die traditionelle Maitreya-Vorstellung zeigt, dass buddhistisches Denken aus religionsgeschichtlicher Sicht (entgegen modernistischer Konstruktionen) weder uniform ahistorisch ist noch ohne eschatologische Vorstellungen vorkommt, vgl. DEEG 1999, 146. Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch die Vorstellung eines Zeitalters der Dekadenz des *dharma* (Chin. *mofa*, Jap. *mappō*), vgl. NATTIER 1991.

⁸⁸⁰ DEEG 1999, 149. Anders als Amitābhas Reines Land Sukhāvatī ist der Tuṣita-Himmel allerdings nicht außerhalb des *saṃsāra* verortet, vgl. FREIBERGER/KLEINE 2015, 475.

⁸⁸¹ Vgl. NATTIER 1988, 26, 32f.

kinds of reasoned action. By persevering in correct behavior without interruption they produce all kinds of good karma. The end result will be the achievement of a good society and an exquisite world.»⁸⁸²

Weil sowohl die Daseinsformen der Wesen als auch die Welt, in der sie leben, Früchte ihres Karma sind, können sie durch karmisch heilvolles Verhalten die Gestaltung der Welt selbst zum Positiven wenden.⁸⁸³ Daraus folgte für Taixu, dass die weit in der Zukunft liegende Ankunft Maitreyas (5,6 Mrd. Jahre) durch die doppelte karmische Transformation von Individuum und Gesellschaft beschleunigt werden kann⁸⁸⁴: «[I]n Taixu's Maitreyan thought when a critical mass of people reaches sufficient moral perfection, Maitreya is spontaneously «stimulated» to descend.»⁸⁸⁵ So verband Taixu seinen reformbuddhistischen Sozialaktivismus mit Soteriologie und Eschatologie: Soziales Engagement führt das Reine Land in dieser Welt (*renjian jingtu*) herbei, in dem Maitreya dann als Buddha den *dharma* verbreiten und durch seine Präsenz den finalen Beitrag zur heilvollen Transformation der gesamten Welt liefern soll.⁸⁸⁶ Solange dies aber noch nicht der Fall ist, wird die Zusammenarbeit zahlreicher Bodhisattvas benötigt: selbstlose Heroen, die nicht nur sich selbst, sondern die Gesellschaft bis zur Selbstaufopferung (sowohl Besitz als auch eigener Körper⁸⁸⁷) transformieren und so gemeinsam an der Ankunft Maitreyas mitwirken.⁸⁸⁸ «If Maitreya's advent lies so far off, then slow, incremental progress is the only path and, on such a long path, significant compromise with the realities of the present world is also possible.»⁸⁸⁹

⁸⁸² TAIXU 2021, 121.

⁸⁸³ Vgl. RITZINGER 2013, 215f.

⁸⁸⁴ Vgl. RITZINGER 2013, 219.

⁸⁸⁵ RITZINGER 2017, 194.

⁸⁸⁶ Vgl. RITZINGER 2013, 216.

⁸⁸⁷ Vgl. TAIXU 2021, 118.

⁸⁸⁸ Vgl. RITZINGER 2013, 219; 2017, 181.

⁸⁸⁹ RITZINGER 2013, 220. Damit stellte sich Taixu bewusst gegen revolutionäre, apokalyptisch-chiliastische Gruppen seiner Zeit (vgl. a. a. O., 219f.), die die Ankunft Maitreyas noch in der Gegenwart erwarteten, vgl. NATTIER 1988, 31. Aus dieser Naherwartung leiteten diese «eine Legitimation zum [...] vorbereiten-den Agieren gegen die endzeitlichen Verhältnisse ihrer Gegenwart» ab, DEEG 1999, 151. Für eine Übersicht über chiliastische chinesisch-buddhistische Gruppen vgl. OVERMYER 1976.

Fügt man Taixus christologische Kritik in diesen Rahmen ein, zeigt sich, dass sie insbesondere gegen die christliche Auto-Interpretation Jesu als *einigen* und *konstitutiv* gedeuteten Erlöser gerichtet ist. Eine einzige Inkarnation würde in Taixus Augen die Entstehung des diesseitigen Reinen Landes Maitreyas behindern: Rettung wäre allein von der theonom gedeuteten Willkür Gottes abhängig, die sich im einzigen Gottessohn Jesus konstituiert. Dadurch würde aber eine karmische Transformation der Welt verunmöglicht, weil die eigenverantwortliche Selbst- und Sozialkultivierung der Menschen durch das Beschreiten des Bodhisattva-Pfades keine Rolle spielen würde, da die Buddhaschaft/Gottessohnschaft aufgrund ihrer Einmaligkeit in der Person Jesu für gewöhnliche Menschen unerreichbar wäre. Um einen Platz in Taixus reformbuddhistischer Gesamtvision zu finden, kann Jesus als Bodhisattva nur die Rolle eines von vielen Inspiratoren spielen, der die Menschen zur ethischen Verbesserung und damit zum Aufbau des Reinen Landes führt, das die Ankunft Maitreyas, des eigentlichen buddhistischen Erlösers, einleiten wird.

Auf doktrinärer Ebene kommt es bei der Beurteilung Jesu somit ähnlich wie in einigen japanisch-buddhistischen Fällen zu einer christologischen «Spaltung»: Taixu schätzt den Altruismus des Menschen Jesus, nicht aber den Christus des Dogmas. Diese Dichotomie hat zugleich einen religionstheologischen Aspekt: Jesus wird einerseits inklusivistisch als Rivale «entschärft», andererseits aber gleichzeitig als Inspirationsquelle für Taixus «humanistischen Buddhismus» (*renjian fojiao*) nutzbar gemacht. Darin spiegelt sich wiederum die soziokulturelle Dimension der Hermeneutik Taixus: «[I]t could be said that the motive behind T'ai-hsü's thorough critique of Christianity was precisely his desire to wrest from the Christians their assumed role as the primary advocates of religiously informed social actions for the reform of Chinese society.»⁸⁹⁰

3. Der Christus und der Buddha als Brüder: Thich Nhat Hanh (Vietnam)

Biografische Einführung

Der vietnamesische Mönch Thich Nhat Hanh (1926–2022) war einer der prominentesten und einflussreichsten buddhistischen Protagonisten der

⁸⁹⁰ PITTMAN 1993, 76.

Gegenwart. Er hat ein voluminöses Œuvre produziert, das aus Abhandlungen über den Buddhismus, Dharma-Reden, Meditationsanleitungen, Beiträgen zum interreligiösen Dialog, Dichtungen und sozialaktivistischen Programmschriften besteht. Wegen ihres eigenen Charakters von einem buddhistischen Rezensenten als «Nhat Hanh Buddhism»⁸⁹¹ bezeichnet, vertrat Thich Nhat Hanh eine vieldimensionale Buddhismus-Interpretation, die aus den Yogācāra-, Huayan- und Chan-Schulen sowie den Achtsamkeits- und *vipaśyanā*-Traditionen des Pāli-Kanons schöpft.⁸⁹² Seine Lehre tradierte Thich Nhat Hanh in seinem im Jahr 1966 gegründeten *Tiep-Hien-Orden* («Intersein»), aus dessen 1982 gegründetem Zentrum in Frankreich, *Plum Village*, er seine Wirkung als massenmedial wirksamer Multiplikator der Achtsamkeitsmeditation («Mindfulness») im Westen entfaltete.⁸⁹³ Weltweite Bekanntheit erlangte Thich Nhat Hanh außerdem als Führungsfigur im gewaltfreien buddhistischen Widerstand während des Vietnamkrieges, den er als Vordenker, Publizist und Organisator maßgeblich mitprägte.⁸⁹⁴ Aus seinem Aktivismus erwuchs seine vielbeachtete Form eines «engagierten Buddhismus»⁸⁹⁵, der wiederum vom «humanistischen Buddhismus» (*renjian fojiao*) Taixus beeinflusst ist⁸⁹⁶.

Zur biografischen Kontextualisierung von Thich Nhat Hanhs Interpretation Jesu können an dieser Stelle nur einige Schlaglichter genannt werden.⁸⁹⁷ Die Bemühungen um Modernisierung und Sozialengagement in seiner buddhistischen Tradition prägten bereits die frühe Wirkungszeit Nhat Hanhs. Dies brachte ihn in Konflikt mit der Ordenshierarchie: Nach

⁸⁹¹ AITKEN 1997, 251.

⁸⁹² Vgl. SCHNEIDER 2021b; ANDRONIC 2011; ERBER 2011. Nhat Hanh selbst ist in einem Zweig der vietnamesischen Form des *Linji-Chan* (Viet. *Lam Te*, Jap. *Rinzai Zen*), dem Lieu-Quan-Thien, ordiniert, vgl. POWERS 2018, 606.

⁸⁹³ Zu Nhat Hanh als Meditationslehrer vgl. WILSON, J. 2014, 33f., 109–112; DEVIDO 2019.

⁸⁹⁴ Vgl. KING, S. 1998, 25.

⁸⁹⁵ Zu Nhat Hanhs engagiertem Buddhismus vgl. KING, S. 1996, 1998; HUNT-PERRY/FINE 2000; PARACHIN 2000; STRAIN 2014; PHILLIPS-ANDERSON/PHILLIPS-ANDERSON 2017; BAUSCHKE 2018, 49–73.

⁸⁹⁶ Vgl. DEVIDO 2009; NHAT HANH 1967, 40.

⁸⁹⁷ Für ausführlichere Darstellungen von Leben und Wirken vgl. LEFEBURE 1993, 145–166; KING, S. 1996; KING, R. 2001; LÖFFLER 2010, 96–102; NHAT HANH 2017a; CHADELAT/BAUDOUIN 2017; POWERS 2018; DEVIDO 2019.

seiner Ordination im Jahr 1949 trat er für weitere Studien ins buddhistische Bao Quoc-Institut in Hue ein, wo er ein progressives Curriculum forderte, das auch westliche Literatur, Sprachen, Philosophie und Naturwissenschaft beinhalten sollte.⁸⁹⁸ Als diese Reformbestrebungen zurückgewiesen wurden, verließ Nhat Hanh mit einigen Mitstreitern das Institut und lebte in einem verlassenen Tempel in Saigon, wo er auch ein Universitätsstudium aufnahm, erste Schriften publizierte und schließlich Bekanntheit in vietnamesisch-buddhistischen Kreisen erlangte.⁸⁹⁹ Ab 1954, dem Jahr der Landesteilung in Nord- und Südvietnam, formierten sich außerdem Nhat Hanhs Ideen eines gewaltfreien «Engagierten Buddhismus».⁹⁰⁰

Im Jahr 1961 nahm Nhat Hanh ein Stipendium in Princeton an und hielt sich bis 1963 in Amerika auf (s. u.). Nach seiner Rückkehr nach Saigon erfolgten Gründungen einiger für Nhat Hanhs Wirken wichtiger Institutionen: die *Van Hanh University* mit dem breiter aufgestellten Curriculum, das er immer gefordert hatte⁹⁰¹; die *School of Youth for Social Service*, die zur Ausbildungsstätte engagierter Buddhistinnen und Buddhisten und zu einem wichtigen Akteur in der buddhistischen Sozial- und Friedensarbeit wurde⁹⁰²; außerdem der *Tiep Hien*-Orden, in dem sich die Ideen von Nhat Hanhs Reformbuddhismus in konkreter Form manifestierten⁹⁰³. Eine besondere Kette von Ereignissen in den 1960er Jahren, die Selbstverbrennungen einiger vietnamesischer Buddhistinnen und Buddhisten, sollte sich ebenfalls als prägend für Thich Nhat Hanh erweisen, der von persönlichem Kontakt zu zwei der Protagonisten, Thich Quang Duc und Nhat Chi Mai, berichtete.⁹⁰⁴ Im Jahr 1963 setzte der Mönch Thich Quang Duc (1897–1963) mit seiner medial wirksamen Selbstverbrennung ein drastisches Zeichen gegen den Krieg und die Benachteiligung des Buddhismus in Südvietnam zu dieser Zeit (s. u.). Weitere Selbstverbrennungen folgten, darunter 1967 die Nhat Chi Mais (1934–

⁸⁹⁸ Vgl. RAWLINGS-WAY 2008, 157.

⁸⁹⁹ Vgl. RAWLINGS-WAY 2008, 157; POWERS 2018, 607; DEVIDO 2019, 223.

⁹⁰⁰ Vgl. DEVIDO 2019, 223.

⁹⁰¹ Vgl. KING, S. 1996, 323.

⁹⁰² Zu einer der bekanntesten Aktionen der *School of Youth* gehörte es, dass Mönche und Nonnen eine menschliche Rettungsgasse aus umkämpften Dörfern bildeten, durch die die Dorfbewohner fliehen konnten, vgl. LÖFFLER 2010, 97.

⁹⁰³ Vgl. KING, S. 1996, 323; LÖFFLER 2010, 97.

⁹⁰⁴ Vgl. NHAT HANH/BERRIGAN 2001, 63–71.

1967), einer Schülerin Nhat Hanhs.⁹⁰⁵ Thich Nhat Hanh hatte die Selbstverbrennungen zwar äußerst positiv gedeutet (s. u.), ihre Ausführenden aber vermutlich nicht in ihrem Handeln bestärkt, da er etwa die Aktion Nhat Chi Mais nicht befürwortet, sondern sie ihr verboten hatte.⁹⁰⁶ Insgesamt war seine Rolle in der übergeordneten buddhistischen Antikriegsbewegung Sallie King zufolge weniger die eines direkt involvierten Aktivisten, sondern mehr eines «ideologist for the movement, a composer of poems that became popular anti-war songs, a publicist and dialoguer before all else.»⁹⁰⁷

Thich Nhat Hanhs Aufenthalt in Vietnam ab 1963 war nur von kurzer Dauer, da er 1966 zu einer Vortragstour durch 19 Länder aufbrach.⁹⁰⁸ Dieses Jahr markierte zugleich den Beginn seines dauerhaften Exils, da er aufgrund seiner politischen Haltung zur *persona non grata* sowohl in Süd- als auch in Nordvietnam geworden war.⁹⁰⁹ Von nun an versuchte Nhat Hanh, die Friedensarbeit aus dem Ausland heraus voranzutreiben. So wurde er 1969 zum Vorsitzenden der *Vietnamese Buddhist Peace Delegation* in Paris, um für die buddhistische Befreiungsbewegung zu wirken.⁹¹⁰ Nach Kriegsende begab er sich 1976–1977 wieder nach Südostasien, um Hilfe für vietnamesische Flüchtlinge im Golf von Thailand («Boat People») zu organisieren. Diese Aktion scheiterte aber letztlich am Widerstand von Thailand und Singapur.⁹¹¹ Schließlich gründeten Thich Nhat Hanh und seine Mitstreiter 1982 das bis heute einflussreiche Zentrum des *Tiep-Hien-Ordens* in Frankreich, *Plum Village*.⁹¹² Das Zentrum ist die zentrale Praxis- und Ausbildungsstätte für Nhat Hanhs Vision des Buddhismus, einer «fusion of mindfulness practice and socially engaged spiritual activism.»⁹¹³ Heute bestehen Filialen und assoziierte Meditationszentren und -gruppen in zahlreichen anderen Ländern.⁹¹⁴ Im Jahr 2014 erlitt Thich Nhat Hanh einen Schlaganfall und erhielt 2018 die

⁹⁰⁵ Für einen Bericht vgl. CHAN KHONG 1995, 125–138; BAUSCHKE 2018, 59ff.

⁹⁰⁶ Vgl. KING, S. 2000, 134f.

⁹⁰⁷ KING, S. 1998, 25.

⁹⁰⁸ Vgl. DEVIDO 2019, 230f.; KING, S. 1996, 323f.

⁹⁰⁹ Vgl. POWERS 2018, 607, 611.

⁹¹⁰ Vgl. KING, S. 1996, 325.

⁹¹¹ Vgl. KING, S. 1996, 325.

⁹¹² Vgl. DEVIDO 2019, 232.

⁹¹³ RAWLINGS-WAY 2008, 228.

⁹¹⁴ Vgl. LÖFFLER 2010, 98f.

Erlaubnis zur Rückkehr nach Vietnam.⁹¹⁵ Am 22. Januar 2022 starb er in seinem Heimatkloster in Hue.

Thich Nhat Hanhs Einstellung zum Christentum

Zu Beginn war Thich Nhat Hanhs Einstellung zum Christentum und zu Jesus negativ.⁹¹⁶ So sei er etwa von der Überlegenheit des Buddha überzeugt gewesen, da dieser 45 Jahre lang gelehrt habe, Jesus hingegen nur drei.⁹¹⁷ Sein Superioritätsanspruch resultierte aus dem kolonialen und politischen Kontext Vietnams. Seit 1897 bildete Vietnam zusammen mit Laos und Kambodscha die Kolonie Französisch-Indochina. Nach der Niederlage Frankreichs gegen Deutschland besetzte Japan 1940–1945 die Kolonie unter Beibehaltung der französischen Administration.⁹¹⁸ Die koloniale Ausbeutung Vietnams führte 1945 zu einer Hungersnot, die ca. zwei Millionen Todesopfer forderte.⁹¹⁹

Im politischen Vakuum nach dem Zweiten Weltkrieg rief der Führer der kommunistischen Viet Minh-Bewegung Ho Chi Minh (1890–1969) die Unabhängigkeit des Landes aus. Da jedoch auch Frankreich die Kontrolle über seine ehemalige Kolonie wiedererlangen wollte, währte die Unabhängigkeit nicht lange und führte zum Indochinakrieg (1947–1954) zwischen der kommunistischen Widerstandsbewegung und den (von den USA unterstützten) Franzosen.⁹²⁰ Das Ergebnis des Krieges war die Teilung des Landes in den kommunistischen Norden und den von den nationalistischen Kräften unter Premierminister Ngo Dinh Diem (1901–

⁹¹⁵ Vereinzelte Aufenthalte waren ihm bereits in den Jahren 2005, 2007 und 2008 gestattet worden, vgl. DEVIDO 2019, 242f.

⁹¹⁶ Der erste Kontakt Vietnams mit dem Christentum erfolgte im 16. Jh. durch portugiesische und französische Missionare (Franziskaner, Dominikaner und Augustiner). Im Jahr 1615 errichteten Jesuiten die erste Missionsstation im Land. Anders als z. B. in Thailand war die christliche Mission im Volk durchaus erfolgreich (vgl. TRAN 2018, 30), woraus sich im 17. und 18. Jh. eine katholische Minderheit entwickelte, vgl. KIERNAN 2017, 233f. Einblicke in die buddhistisch-christlichen Beziehungen im 18. Jh. bietet Anh Trans Studie zur christlichen Apologie *Tam giao chu vong* («Irrtümer der drei Religionen», d. h. Buddhismus, Daoismus und Konfuzianismus), vgl. TRAN 2018.

⁹¹⁷ Vgl. NHAT HANH 2007, 7f.

⁹¹⁸ Vgl. KIERNAN 2017, 299, 376.

⁹¹⁹ Vgl. POWERS 2018, 609.

⁹²⁰ Zum Indochinakrieg vgl. LIEN/SHARROCK 2014, 191–206.

1963) regierten Süden. Der nachfolgende Konflikt zwischen beiden führte anschließend zu einem langen und blutigen Stellvertreterkrieg (1954–1975): auf der einen Seite das am Ende siegreiche, von der Sowjetunion und China indirekt unterstützte kommunistische Nordvietnam in Allianz mit der südvietnamesischen Guerillaorganisation *National Liberation Front* (auch als *Viet Cong* bezeichnet), auf der anderen Seite Südvietnam, das direkte Militärunterstützung durch die USA erhielt.

Als anfängliches Hindernis, eine positive Sicht auf das Christentum zu entwickeln, benennt Thich Nhat Hanh neben dem französischen Kolonialismus und christlichen Missionsaktivitäten im Land die Benachteiligung der vietnamesischen Buddhisten durch die Diem-Regierung.⁹²¹ Diem hatte das buddhistisch-christliche Verhältnis in Vietnam durch eine politische Bevorzugung der katholischen Minorität zu Ungunsten der buddhistischen Majorität schwer belastet. Die daraus resultierenden Spannungen führten in den frühen 1960er Jahren zu heftigem Protest.⁹²² Dessen international wirkmächtigstes Fanal setzte am 11. Juni 1963 der Mönch Thich Quang Duc, der sich aus Protest gegen die anti-buddhistischen Repressalien im Lotussitz auf einer Straßenkreuzung in Saigon niederließ und sich selbst verbrannte.⁹²³ Die Krise dauerte (begleitet durch weitere Selbstverbrennungen) bis zum November an, als Diem durch einen Staatsstreich südvietnamesischer Generäle ermordet wurde.⁹²⁴

Entscheidend für Thich Nhat Hanhs spätere positive Beurteilung Jesu war sein Kontakt mit dem Christentum in Amerika. Intellektuell prägend waren seine Studienaufenthalte am *Princeton Theological Seminary* und dem *Union Theological Seminary* an der Columbia University in den Jahren 1961–1963, in denen er u. a. mit dem Denken von Dietrich Bonhoeffer (1906–1945), Paul Tillich (1886–1965) und Reinhold Niebuhr (1892–1971) in Kontakt kam.⁹²⁵ Nach seiner Rückkehr nach Vietnam brach er 1966 für eine ausgedehnte Vortragsreise erneut in den Westen auf, um die Welt auf das Leiden des vietnamesischen Volkes im Krieg aufmerksam zu

⁹²¹ Vgl. NHAT HANH 2007, 5; KING, R. 2001, 121.

⁹²² Für eine Übersicht über den Konflikt vgl. TOPMILLER 2006, 1–6; LIEN/SHARROCK 2014, 218–222; KIERNAN 2017, 420ff.

⁹²³ Vgl. NHAT HANH/BERRIGAN 2001, 63–71; ZIOLKOWSKI 2020, 103–132. Für eine Analyse der Selbstverbrennungen in Vietnam vgl. KING, S. 2000.

⁹²⁴ Vgl. KIERNAN 2017, 422.

⁹²⁵ Vgl. DEVIDO 2019, 224f.; KING, R. 2001, 79.

machen und für die Unterstützung einer gewaltfreien Friedensagenda zu werben.⁹²⁶ Hier traf er 1966–1968 auf Christen, die seine Friedensbemühungen teilten und seine Sicht auf das Christentum schließlich grundlegend zum Positiven veränderten.⁹²⁷ Dazu gehörten u. a. Thomas Merton⁹²⁸, Daniel Berrigan (1921–2016)⁹²⁹ und insbesondere Martin Luther King Jr. (1929–1968), der ihn 1967 für den Friedensnobelpreis nominierte und den er als Bodhisattva und «heiligen Menschen»⁹³⁰ betrachtete. Obwohl er auch in seinen späteren Schriften Missionaren gegenüber kritisch eingestellt blieb⁹³¹, abstrahierte er durch die persönlichen Begegnungen mit Christen in Amerika von seinen negativen Erfahrungen mit dem Christentum in Vietnam. Darauf aufbauend entwarf er schwerpunktmäßig in seinen Schriften *Living Buddha Living Christ* (1995) und *Going Home* (1999) eine äußerst wertschätzende buddhistische Hetero-Interpretation des Christentums, wozu nicht nur eine reflektierte buddhistische Christologie, sondern auch eine Pneumatologie gehört, die bereits an anderer Stelle diskutiert wurde.⁹³²

Interpretation Jesu

Thich Nhat Hanhs Deutung der Inkarnation schöpft aus seinem von der chinesischen Huayan-Schule informierten «Intersein»-Konzept (*Interbeing*) und seiner Auseinandersetzung mit dem Gotteskonzept Paul Tillichs. In seiner *Systematischen Theologie* hatte sich Tillich gegen ein ontisch-personales Verständnis Gottes gewandt. Gott ist Tillich zufolge kein übernatürliches Seiendes an der Spitze der Seinshierarchie, sondern der «Grund des Seins»⁹³³, das absolut transzendente «Sein-Selbst».⁹³⁴ Zugleich partizipiert alles Seiende am göttlichen Sein – es gibt kein Sein, das von Gott

⁹²⁶ Vgl. LÖFFLER 2010, 98.

⁹²⁷ Vgl. NHAT HANH 1999, 195; 2007, 5.

⁹²⁸ Vgl. KING, R. 2001.

⁹²⁹ Vgl. NHAT HANH/BERRIGAN 2001; STRAIN 2014.

⁹³⁰ NHAT HANH 2017a, 89.

⁹³¹ Vgl. NHAT HANH 1999, 180f.

⁹³² Vgl. SCHNEIDER 2021b. Die wichtigsten Aussagen Nhat Hanhs zu Jesus versammelt SCHMIED 2001, 134–137. Für eine Analyse von Nhat Hanhs Einstellung zu religiöser Pluralität vgl. RAWLINGS-WAY 2008.

⁹³³ TILlich 1987, 185.

⁹³⁴ TILlich 1987, 273. Tillichs eigene Begegnung mit dem Buddhismus fand während seiner Japanreise 1960 statt, an deren Anschluss er 1961 die *Bampton*

verschieden wäre. Gott ist somit zugleich transzendent und immanent, indem er als allen Phänomenen zugrundeliegende «Macht des Seins»⁹³⁵ das Seiende im Sein hält.

Tillichs Grund des Seins identifiziert Thich Nhat Hanh mit dem *nirvāṇa*⁹³⁶ und reinterpretiert beide durch das von ihm geprägte Konzept des «Interseins». Zu dessen Illustration verwendet er ein Beispiel: Das Blatt Papier, auf dem geschrieben wird, existiert nur, weil es einen Baum gibt, aus dem es hergestellt wird; der Baum kann nur aufgrund von Erde, Sonne und Regen entstehen; der Regen ist von Wolken abhängig usw. – auf diese Weise existiert aus der absoluten Perspektive im Papier und in jedem anderen Phänomen die gesamte Wirklichkeit.⁹³⁷ Dieser radikale Interdependenzgedanke des Interseins basiert auf der chinesischen Rezeption der Lehre des «Entstehens in Abhängigkeit» (Skt. *pratītyasamutpāda*). Im älteren Buddhismus beschrieb *pratītyasamutpāda* mithilfe einer zwölfgliedrigen Formel das kausale Entstehen und Vergehen körperlicher und mentaler Phänomene des Individuums und damit die Ursachen von Wiedergeburt, *duḥkha* und deren Überwindung.⁹³⁸ In der späteren doktrinären Entwicklung wurde *pratītyasamutpāda* bereits in Indien, besonders im *Avataṃsakasūtra*, und dann im sich darauf beziehenden chinesischen Huayan-Buddhismus als universale und wechselseitige Interdependenz aller Phänomene gedeutet.⁹³⁹ Die Huayan-Schule illustrierte dies mit der berühmten Metapher von Indras Netz: In der Himmelswelt des Gottes Indra ist ein sich ins Unendliche erstreckendes Netz aufgespannt, in dessen Knotenpunkten Juwelen eingefügt sind. Schaut man auf ein einzelnes Juwel, spiegeln sich

Lectures zum Thema *Christianity and the Encounter of World Religions* hielt, vgl. TILICH 1963. Auch an anderen Stellen wurde Tillichs Theologie mit dem Buddhismus ins Gespräch gebracht, vgl. OLSON 1987; SMALL 2016; CHAN/NG 2017. Weitere Fallstudien sind der Vergleich mit Nishitani in STRENG 1986 oder die komparativ-theologische Untersuchung von Tillich und Śāṅkara in THATAMANIL 2006.

⁹³⁵ TILICH 1987, 275.

⁹³⁶ Vgl. NHAT HANH 1999, 7, 10. Tillich zieht diesen Vergleich selbst: «Nirvana is an ontological symbol. Its material is taken from the experience of finitude, separation, blindness, suffering, and, in answer to all this, the image of the blessed oneness of everything, beyond finitude and error, in the ultimate Ground of Being.» TILICH 1963, 64f.

⁹³⁷ Vgl. NHAT HANH 2017b, 27f.

⁹³⁸ Vgl. SCHMITHAUSEN 1997, 12.

⁹³⁹ Vgl. SCHMITHAUSEN 1997, 13.

in ihm alle anderen Juwelen genau wie in seinen Reflektionen, wodurch sich eine grenzenlose Reflektionskette ergibt.⁹⁴⁰ Thich Nhat Hanhs Interseins-Lehre ist im Sinne dieser Huayan-Deutung von *pratītyasamutpāda* zu lesen.⁹⁴¹

Der Interdependenzgedanke erfüllt in der Ontologie des Huayan-Systematisierers Fazang (643–712) eine wichtige Funktion. Fazang zufolge sind alle Phänomene (*shi*) Formen des «Prinzips» (*li*), d. h. sie entstehen aus der nondualen letzten Wirklichkeit.⁹⁴² Zur Illustration nutzt Fazang (wie auch später Thich Nhat Hanh) die bereits bekannte Wasser-Wellen-Metapher aus dem *Dasheng qixin lun*⁹⁴³: Das Wasser (*li*) ist demnach keine separate Essenz «hinter» seinen Manifestationen, den Wellen (*shi*) – es tritt nur in der Form der Wellen in Erscheinung, «[t]he phenomenal is the noumenal in its phenomenal form.»⁹⁴⁴ Zugleich ist aber jede Welle vollständig Wasser und enthält dadurch in sich die Totalität aller anderer Wellen, weil die Nässe des Wassers nicht teilbar ist («noumenon cannot be divided»⁹⁴⁵). Das Verhältnis zwischen *li* und *shi* beschreibt die Huayan-Philosophie weiter als «ungehinderte Durchdringung der Phänomene» (Chin. *shi shi wu ai*) und «ungehinderte Durchdringung von Prinzip und Phänomen» (Chin. *li shi wu ai*). Alle Phänomene sind gleichermaßen leer (*śūnya*) von Eigensein (*svabhāva*), weil sie nur in wechselseitiger Abhängigkeit voneinander (*pratītyasamutpāda*) existieren. So konstituieren die Wellen die Totalität des Wassers und bilden – ähnlich wie die Juwelen in Indras Netz – eine interdependente Matrix, die ohne jedes einzelne Element nicht existieren könnte.⁹⁴⁶

Auch Jesus Christus und der Buddha Gautama sind Thich Nhat Hanh zufolge Formen bzw. Erscheinungskörper (*nirmāṇakāya*), die die unsagbare⁹⁴⁷ letzte Wirklichkeit, aus der Perspektive der *trikāya*-Lehre den *dharmakāya*, verkörpern.⁹⁴⁸ Seine Inkarnationshermeneutik verdeutlicht Nhat Hanh anhand seiner Unterscheidung zwischen dem historischen

⁹⁴⁰ Vgl. COOK, F. 1977, 2.

⁹⁴¹ Vgl. NHAT HANH 2006, 81.

⁹⁴² Vgl. WILLIAMS 2009, 141; LAI, W. 1977, 250f.

⁹⁴³ Vgl. LAI, W. 1977, 250f., 256; so auch NHAT HANH 1999, 3–7.

⁹⁴⁴ WILLIAMS 2009, 141.

⁹⁴⁵ WILLIAMS 2009, 144.

⁹⁴⁶ Vgl. WILLIAMS 2009, 144.

⁹⁴⁷ Vgl. NHAT HANH 1999, 148f.

⁹⁴⁸ Vgl. NHAT HANH 2007, 50f.; 1999, 150.

Jesu/Buddha und dem «lebendigen Christus/Buddha».⁹⁴⁹ Der «lebendige Buddha» bezeichnet zunächst den *dharma*, die vom historischen Buddha wiederentdeckte zeitlose Wahrheit. So berichtet der Pāli-Kanon vom Buddha-Schüler Ānanda, der aufgrund des bevorstehenden *parinirvāṇa* des Buddha fürchtete, dass dann kein erleuchteter Lehrer mehr den *saṅgha* anleiten könnte. Darauf belehrte ihn der Buddha: «[W]hat I have taught and explained to you as Dhamma and discipline will, at my passing, be your teacher.»⁹⁵⁰ In mahāyāna-buddhistischen Texten wie dem *Lotus-Sūtra* führte der Gedanke, dass der universale *dharma*, den Gautama verkörperte, dessen Existenz im *saṃsāra* überdauerte, zu einer «Buddhaisierung»⁹⁵¹ der letzten Wirklichkeit: Hinter den kommenden und gehenden irdischen Buddhas steht ein ewiger, kosmischer Buddha, «who is always expounding the Dharma.»⁹⁵² Von dort aus war es schließlich nur noch ein kurzer doktrinärer Schritt zum *dharmakāya* der *trikāya*-Lehre. Eine analoge Vorstellung erkennt Thich Nhat Hanh auch im Christentum: Der lebendige Christus ist die sich in Jesus manifestierende «Christus-Wirklichkeit», auf deren fortbestehende Präsenz Jesus genau wie der Buddha verwiesen habe: «Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18,20).⁹⁵³ Aufgrund dieser Kompatibilität kann Nhat Hanh die historischen Manifestationen des «lebendigen Buddha/Christus» als «Brüder» bezeichnen⁹⁵⁴ – zwei der 84 000 verschiedenen, zur Erleuchtung führenden Dharma-Türen⁹⁵⁵, die soteriologisch auf einer

⁹⁴⁹ Vgl. NHAT HANH 2007, 34–59; 1999, 42f.

⁹⁵⁰ *Dīgha Nikāya* 16.6.1, in WALSHE 1995, 270; vgl. NHAT HANH 2007, 50.

⁹⁵¹ SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 210.

⁹⁵² NHAT HANH 2007, 51.

⁹⁵³ Vgl. NHAT HANH 2007, 51.

⁹⁵⁴ Vgl. NHAT HANH 1999, 200.

⁹⁵⁵ Vgl. NHAT HANH 2007, 39; zum Motiv vgl. WANGCHUK 2007, 35f. Die *Theragāthā* sprechen von 82 000 Lehrreden des Buddha und 2 000 seiner Anhänger, die auf dem Heilspfad gelehrt worden seien, vgl. *Theragāthā* 1024, in SCHOENWERTH 1997, 209.

Stufe stehen und mit ihrer Lehre auf dieselbe unsagbare, «todlose» letzte Wirklichkeit hinweisen^{956, 957}

Die Deutung Jesu als Buddha ist für Thich Nhat Hanh auch deswegen möglich, weil er für andere buddhistische Interpreten problematische Aspekte Jesu mit veränderten hermeneutischen Voraussetzungen beurteilt.

- *Charakter Jesu:* Das von Dharmapāla oder Shaku Sōen kritisierte Temperament Jesu («extreme in his reactions») führt Thich Nhat Hanh nicht auf einen unerleuchteten Zustand zurück, sondern deutet es als notwendige Reaktion auf spannungsvolle soziale Umstände, denen der Buddha zu seiner Zeit nicht im selben Maße ausgesetzt gewesen sei.⁹⁵⁸ Unter den gleichen sozialen Umständen hätte das Leben des Buddha möglicherweise eine ähnliche Wendung genommen wie das Jesu: «If the Buddha had been born into the society in which Jesus was born, I think he, too, would have been crucified.»⁹⁵⁹
- *Lehre Jesu:* Anders als D. T. Suzuki erkennt Nhat Hanh in der Lehre Jesu nicht den Ausdruck weisheitlicher Unzulänglichkeiten. Insbesondere im Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43–45) zeigt sich in seinen Augen das bei einem Buddha voll ausgebildete Zusammenspiel von Weisheit (*prajñā* als durch Achtsamkeitspraxis gewonnene Einsicht) und Mitgefühl (*karuṇā* als von *prajñā* informiertes soziales Handeln):

⁹⁵⁶ Vgl. NHAT HANH 2007, 143. KIBLINGER 2005, 91–102 und LÖFFLER 2010, 102–155 ordnen Thich Nhat Hanh als Inklusivisten ein. Ein Argument für eine pluralistische Einordnung ist, dass er auch für die buddhistische Lehre eine Perspektivenrelativität postuliert: So sei z. B. die *anātman*-Lehre kontextbedingt und solle (genau wie die Lehre Jesu) ein bestimmtes Publikum auf die kontextinvariante, transkategoriale Wirklichkeit hinweisen. Einige Strömungen seiner eigenen Tradition übersähen jedoch die epistemologisch limitierte Natur des *buddhadharma*: «They confuse the means and the end, the raft and the shore, the finger pointing to the moon and the moon.» NHAT HANH 2007, 55.

⁹⁵⁷ Diese Sicht hat für Thich Nhat Hanh auch praktische Konsequenzen: «Jesus Christ has become one of my spiritual ancestors. [...] [O]n the altar of my hermitage in France, I have statues of Buddhas and bodhisattvas and also an image of Jesus Christ. I do not feel any conflict within me. Instead I feel stronger because I have more than one root.» NHAT HANH 2007, 99f. Zu Nhat Hanhs vielbeachteter Form religiöser Doppelzugehörigkeit vgl. CARLSON 2000; INGRAM 2000/1; LÖFFLER 2010, 110–113.

⁹⁵⁸ NHAT HANH 2007, 54.

⁹⁵⁹ NHAT HANH 2007, 55; vgl. NHAT HANH/BERRIGAN 2001, 117.

«If we practice looking deeply into his [enemy] situation and the causes of how he came to be the way he is now, and if we visualize ourselves as being born in his condition, we may see that we could have become exactly like him. When we do that, compassion arises in us naturally, and we see that the other person is to be helped and not punished.»⁹⁶⁰

- *Gottesrede Jesu*: Im Gegensatz zu Ouyi Zhixu und Taixu stellt Jesu Theismus für Thich Nhat Hanh kein entscheidendes hermeneutisches Hindernis dar. Bei seinem amerikanischen Studienaufenthalt an christlichen Fakultäten hatte er u. a. Bekanntschaft mit der apophatisch geprägten Theologie Tillichs gemacht, die eine kataphatische Rede von Gott als Person vermeidet und dadurch eine Brücke zu buddhistischen nondualen Transzendenzkonzepten und zur *anātman*-Lehre schlägt⁹⁶¹: «The Buddha was not against God. He was only against notions of God that are mere mental constructions that do not correspond to reality, notions that prevent us from developing ourselves and touching ultimate reality.»⁹⁶²

Die im letzten Punkt genannte Fehlentwicklung sieht Thich Nhat Hanh im Gotteskonzept Tillichs überwunden, das Personalität nicht als univoke Definition, sondern als Symbol auffasst.⁹⁶³ So zitiert Nhat Hanh zustimmend Tillichs Diktum: Gott, d. h. «das, was eine Person letztlich und unbedingt angeht, kann nicht weniger als eine Person sein, obgleich es mehr sein kann und mehr sein muß als eine Person.»⁹⁶⁴ Aus der Sicht von Nhat Hanhs Intersein-Lehre ist der transpersonale Grund des Seins allen phänomenalen «Personen» immanent, während diese die letzte Wirklichkeit als Form manifestieren. Aus mahāyāna-buddhistischer Perspektive ist dies nur unter dem Vorzeichen von *anātman* sowie der Leerheit möglich⁹⁶⁵, worauf auch Mark Heim hinweist: Denn wie könnte Inkarnation als Einheit von Phänomen/Bedingtem und Prinzip/Unbedingtem möglich sein, wenn es sich bei beiden um statische, einander kategorisch ausschließende Essenzen (als *ātman/svabhāva*) handeln würde?⁹⁶⁶

⁹⁶⁰ NHAT HANH 2007, 83.

⁹⁶¹ Vgl. NHAT HANH 1999, 11–13.

⁹⁶² NHAT HANH 2007, 151.

⁹⁶³ Vgl. TILICH 1987, 185. Zum Symbolbegriff in der Christologie siehe IV.3.2.

⁹⁶⁴ TILICH 1987, 185. NHAT HANH 1999, 12 gibt wieder: «God is not a person, but not less than a person.»

⁹⁶⁵ Vgl. NHAT HANH 2007, 183f.

⁹⁶⁶ Vgl. HEIM 2019, 172.

An Thich Nhat Hanhs Interpretation der Inkarnation schließt seine Deutung der Gottessohnschaft an. Was Jesus zum Christus und Gautama zum Buddha macht, ist aus Nhat Hanhs mahāyāna-buddhistischer Perspektive der in allen Wesen immanente *dharmakāya* in der Form der Buddha-Natur (*tathāgatagarbha*). Die Buddha-Natur-Lehre ist bei Nhat Hanh eng mit seiner Interpretation der Achtsamkeit (*mindfulness*, P. *sati*, Skt. *smṛti*) verknüpft, die sich wiederum auf die Psychologie der Yogācāra-Schule, insbesondere Xuanzangs (600/602–664) *Cheng weishi lun*, stützt.⁹⁶⁷ Darin identifiziert Nhat Hanh den *tathāgatagarbha* mit einem im menschlichen Geist angelegten Potenzial zur befreienden Achtsamkeitspraxis, dem »Samen der Achtsamkeit«. Nhat Hanhs Achtsamkeits- und *tathāgatagarbha*-Konzept wurde bereits an anderer Stelle ausführlicher analysiert, weshalb hier nur die Eckpunkte zusammengefasst werden.⁹⁶⁸

Achtsamkeit, das siebte Glied des Edlen Achtfachen Pfades und Herzstück buddhistischer Meditationspraxis, wird im Pāli-Kanon als »direct path for the purification of beings, for the surmounting of sorrow and lamentation, for the disappearance of pain and grief, [...] for the realisation of Nibbāna«⁹⁶⁹ hervorgehoben. Die Bedingung der Möglichkeit dieses Realisierungsprozesses ist Thich Nhat Hanh zufolge die latente Anwesenheit des Samens der Achtsamkeit bzw. der Buddha-Natur im Speicherbewusstsein (*ālayavijñāna*).⁹⁷⁰ Dieser konstituiert die Immanenz der letzten Wirklichkeit (Wasser) in den Wesen (Wellen), ist aber von akzidentellen *kleśas* verdeckt, die durch graduelle Meditationspraxis entfernt werden können. Wird die latente Buddha-Wirklichkeit freigelegt, vollzieht sich die Transformation vom Menschen zum Buddha nicht auf *ontologischer*, sondern auf *epistemologischer* Ebene: Jedes Wesen ist ontologisch bereits existenzidentisch mit der letzten Wirklichkeit, ob es sich dessen bewusst ist oder nicht – das gnoseologische Gewahrwerden des *dharmakāya* bringt diese ontologische Grundbefindlichkeit lediglich zum Vorschein. Ein funktionales Äquivalent zur Buddha-Natur erkennt Thich Nhat Hanh im Heiligen Geist.⁹⁷¹ Beide teilen drei Charakteristika: (1) als nirvāṇische Realpräsenz im Menschen (in der christlichen Tradition u. a.

⁹⁶⁷ Vgl. NHAT HANH 2006.

⁹⁶⁸ Vgl. SCHNEIDER 2021b.

⁹⁶⁹ *Majjhima Nikāya* 10.47, in ÑĀṆAMOLI/BODHI 2015, 155.

⁹⁷⁰ Vgl. NHAT HANH 2006, 26.

⁹⁷¹ Vgl. NHAT HANH 2007, 182f.

ausgedrückt im *Theosis*-Gedanken⁹⁷²), (2) eine alle Menschen umfassende, dynamische Kraft und (3) eine Grundlage für ethisch heilsames Verhalten.⁹⁷³

Thich Nhat Hanh illustriert Jesu Aktualisierung des Heiligen Geistes/*tathāgatarbha* anhand der Evangelienberichte über die Taufe Jesu und seinen vierzigstägigen Rückzug in die Wüste (Mk 1,9–13; Lk 3,22–4,2).⁹⁷⁴ Beide Erzählungen bilden zugleich den hermeneutischen Rahmen für seine Interpretation der Zwei-Naturen-Lehre: Als *Menschensohn*, d. h. unter dem Aspekt seiner menschlichen Natur als Sohn Marias und Josefs, besaß Jesus den latenten Geist/*tathāgatarbha* genau wie jeder andere Mensch auch.⁹⁷⁵ Bei seiner Taufe wurde sich Jesus dieser nirvānischen Dimension seiner Existenz («the reality of life, the source of mindfulness, wisdom, and understanding within Him») bewusst, sodass der Geist, der auf ihn «like a dove» herabstieg, seine göttliche Natur als erleuchteter *Gottessohn* offenbarte.⁹⁷⁶ Nach dieser transformierenden Erfahrung zog sich Jesus zu einem Meditationsretreat in die Wüste zurück, um durch Achtsamkeitspraxis den Geist/*tathāgatarbha* bzw. seine Gottessohn-/Buddhaschaft vollständig zu aktualisieren.⁹⁷⁷

Thich Nhat Hanhs Interpretation bedeutet eine Herausforderung an viele christliche Christologien, die von einer Einzigkeit der Gottessohnschaft in der Person Jesu ausgehen. Aufgrund der Intersein-Ontologie ist jeder Mensch eine Manifestation der letzten Wirklichkeit⁹⁷⁸ und besitzt aufgrund der Universalität des Samens der Achtsamkeit die zwei Naturen Jesu, weshalb man auch von einer der Buddha-Natur analogen, latenten «Christus-Natur» sprechen könnte. Jeder Menschensohn kann durch

⁹⁷² Vgl. NHAT HANH 2007, 123.

⁹⁷³ Vgl. SCHNEIDER 2021b, 286f.

⁹⁷⁴ Vgl. NHAT HANH 2007, 37; 1999, 46; vgl. für die folgende Darstellung SCHNEIDER 2021b, 287f.

⁹⁷⁵ Vgl. NHAT HANH 1999, 46.

⁹⁷⁶ NHAT HANH 2007, 37.

⁹⁷⁷ Vgl. NHAT HANH 1999, 46. Da es sich bei der meditativen Kultivierung (*samādhi*) um eine der drei Schulungen (*śikṣā*) des Edlen Achtfachen Pfades handelt, die für die Buddhaschaft unumgänglich ist, kann Thich Nhat Hanhs Interpretation des Wüstenaufenthaltes Jesu nicht nur als Spekulation, sondern auch als buddhologisch notwendige Interpolation für seine Deutung Jesu als Buddha gelesen werden.

⁹⁷⁸ Vgl. NHAT HANH 1999, 138.

Achtsamkeitspraxis den in sich realpräsenten Grund des Seins aktualisieren und zum Gottessohn werden.⁹⁷⁹ Damit unterscheidet sich Jesus nicht *substanziell*, sondern nur *graduell* in seiner Realisierungsstufe von anderen Menschen und fungiert im Sinne einer *repräsentativen* Christologie als Erleuchtungsparadigma und Lehrer des *dharma*, der die Menschen zur Realisierung des Heiligen Geistes anleitet.⁹⁸⁰

Es ist jedoch nicht nur die Lehre Jesu, mit der er die Menschen zur Erleuchtung führt, sondern auch seine soteriologische Funktion am Kreuz. Thich Nhat Hanh gehört zu den buddhistischen Interpreten, die dem Kreuzestod eine soteriologische Bedeutung abgewinnen können, indem sie ihn als altruistisches Selbstopfer in den Bodhisattva-Pfad einordnen. Hier geht Nhat Hanh allerdings einen eigenen Weg: In seinen Augen ist der Kreuzestod mit einer spezifischen Form des Bodhisattva-Selbstopfers, der Selbstverbrennung Thich Quang Ducs, vergleichbar.⁹⁸¹ Wie Quang Duc

⁹⁷⁹ Vgl. NHAT HANH 2007, 44.

⁹⁸⁰ Vgl. NHAT HANH 2007, 37. Thich Nhat Hanh interpretiert die Gottessohnschaft aller Menschen auch im Anschluss an den vietnamesischen Ahnenkult (für eine Übersicht vgl. TRAN 2018, 108–132): Buddhisten und Christen haben nicht nur biologische, sondern im Buddha bzw. in Jesus auch «spirituelle Ahnen», vgl. NHAT HANH 1999, 189ff. «A Christian is a child of Jesus, having Jesus as a parent, as an ancestor. As we are children of our ancestors, we are the continuation of our ancestors. A Christian is a continuation of Jesus Christ: He is Jesus Christ, and she is Jesus Christ.» A. a. O., 196 (kursiv i. O.). Mit dem Buddha bzw. Jesus als Ahn ist jeder Buddhist und jeder Christ indirekt Sohn des Buddha bzw. Sohn Jesu. Der Gedanke spiegelt sich bereits in der Bezeichnung von *bhikṣus* als «Söhnen des Buddha» oder in der bei der Ordination statt des Familiennamens angenommenen Mönchstilatur *Thich(ca)* (Chin. *Shi(jia)*, Jap. *Shaku*), der Transliteration des Stammesnamens Gautamas, der *Śākyas*, wodurch der Mönch in die Familienlinie des Buddha aufgenommen wird, vgl. BUSWELL/LOPEZ 2014, 741, 802. Im japanischen Buddhismus wurden wichtige Schulhäupter wie Kūkai, Dōgen, Shinran oder Nichiren als «Väter» ihrer «Kinder», den Anhängern ihrer Tradition, verehrt, vgl. WALTER 2004, 22.

⁹⁸¹ Vgl. NHAT HANH 2007, 81. Für die explizite Identifikation der Selbstverbrennung Thich Quang Ducs als Bodhisattva-Selbstopfer vgl. NHAT HANH 1967, 107. Für einen Überblick über Thich Nhat Hanhs Rezeption der Selbstverbrennungen vgl. KING, R. 2001, 123–127.

sei Jesus sehenden Auges zum Wohl der Wesen in den Tod gegangen⁹⁸² und verkörpere so das Mitgefühl (*karuṇā*) eines Bodhisattva:

«When someone stands up to violence in such a courageous way, a force for change is released. [...] Love and sacrifice always set up a chain reaction of love and sacrifice. Like the crucifixion of Jesus, Thich Quang Duc's act expressed the unconditional willingness to suffer for the awakening of others. Accepting the most extreme kind of pain, he lit a fire in the hearts of people around the world.»⁹⁸³

Im Hintergrund von Nhat Hanhs Interpretation steht ein spezifischer Subtyp des Bodhisattva-Selbstopfer-Motivs, die Praxis der Selbstverbrennung (Chin. *shaoshen/zifen*), die besonders in China ab dem 4. Jh. ein bedeutsames Phänomen wurde.⁹⁸⁴ Die Formen dieser neben China auch in Vietnam, Korea⁹⁸⁵, Japan⁹⁸⁶ und Tibet⁹⁸⁷ (sowie im Westen durch einzelne Nachahmer⁹⁸⁸) bis heute verbreiteten Praxis reichen vom Verbrennen von Räucherwerk auf der Haut, bestimmter Körperteile wie Finger oder Arme bis hin zur – hier relevanten – Verbrennung des ganzen Körpers.⁹⁸⁹ Die Motive der Akteure waren vielfältig: Beispielsweise wurde Selbstverbrennung als Ausdruck vollendeter Devotion an den Buddha, zur

⁹⁸² Vgl. NHAT HANH/BERRIGAN 2001, 65.

⁹⁸³ NHAT HANH 1993, 43.

⁹⁸⁴ Vgl. BENN 2007a, 11; KLEINE 2006, 153f., 165f. Zu Selbstopfer und Selbstverbrennung im Buddhismus und deren Deutung vgl. JAN 1965; BENN 1998; LAMOTTE 1987, 113–117; KIESCHNICK 1997, 35–50; WILSON, L. 2003; BENN 2007a; BENN 2012; YU, J. 2018.

⁹⁸⁵ Vgl. BUSWELL 1992, 195–198.

⁹⁸⁶ Vgl. MACÉ 2012.

⁹⁸⁷ Ähnlich wie im Vietnam der 1960er Jahre fanden auch medial wirksame Selbstverbrennungen tibetischer Mönche aus Protest gegen die chinesische Herrschaft in Tibet statt, vgl. KOVAN 2014, 389–401; WHALEN-BRIDGE 2015; RAMSAY 2016, 80f.; AUNJITSAKUL/CHOMPOOSRI/ALADJEM 2021 und das Sonderheft *Revue d'Etudes Tibétaines* 25 (2012).

⁹⁸⁸ King nennt acht Nachahmer in den USA im Kontext des Anti-Vietnamkriegsprotests, vgl. KING, S. 2000, 128. In der DDR verbrannte sich 1976 der Pfarrer Oskar Brüsewitz «aus Protest gegen die Diskriminierung der Christen durch das SED-Regime und gegen den Opportunismus [...] der evangelischen Kirche», BERGER 2004, 347f. Für eine globale Übersicht von Selbstverbrennungen im Zeitraum 1963–2017 vgl. ZIOLKOWSKI 2020.

⁹⁸⁹ Vgl. BENN 1998, 296.

Erlangung der Geburt ins Reine Land, aus politischen Gründen oder aus Verehrung des *Lotus-Sūtra* praktiziert.⁹⁹⁰ Dessen 23. Kapitel gilt als *locus classicus* der chinesischen Selbstverbrennungstradition, in dem die Selbstverbrennung des Bodhisattva Bhaiṣajyarāja («Medizinkönig») als höchste Form der Buddha-Verehrung und Realisierung von *dāna-* und *vīrya-pāramitā* (Vollkommenheiten des Gebens und der Tatkraft) gepriesen wird.⁹⁹¹ Bei aller Heterogenität lässt sich James Benn zufolge eine soteriologische Grundlinie identifizieren: Selbstverbrennungen wurden von ihren chinesischen Befürwortern als «somatischer Heilspfad» akzeptiert⁹⁹² und als hocheffektive Praxis in den Bodhisattva-Pfad eingeordnet⁹⁹³.

«The act of offering the body – for the benefit of a tigress, for other beings, or in homage to buddhas – was guaranteed to result in enlightenment, often expressed in the form of a new permanent body replete with wisdom and virtue, and the ability to save other beings.»⁹⁹⁴

Bei Thich Nhat Hanhs Rezeption der Selbstverbrennung Thich Quang Ducs liegt eine politisch grundierte Motivation vor, der jedoch eine soteriologisch-transformative Wirkung zugeschrieben wird. Anhand dreier interdependenten Aspekte wird deutlich, wie genau die Selbstverbrennung und die damit korrelierte Kreuzigung Jesu in Nhat Hanhs Augen zum Wohl der Wesen wirkt.

(a) *Performative Qualität der Selbstverbrennungen*: Nach Benn hatten Selbstverbrennungen in China oftmals eine öffentliche, performative Qualität, «tak[ing] the form of a well-advertised performance, ritually staged in front of an emotional audience.»⁹⁹⁵ Auch bei Thich Quang Duc war dies der Fall, der sowohl durch die vollkommen ruhig ausgeführte Handlung selbst als auch durch die eingeladenen Journalisten und die Mönche, die auf Englisch Slogans rezitierten, eine nachhaltige massenmediale

⁹⁹⁰ Für einen Überblick über die Motivationslage vgl. JAN 1965, 246–255; KIESCHNICK 1997, 42–45; KLEINE 2003a, 6–15.

⁹⁹¹ Vgl. *Lotus-Sūtra* 23, in BORSIG 2003, 342–345; BENN 2009; für Thich Nhat Hanhs Kommentar vgl. NHAT HANH 2003, 108–117.

⁹⁹² Vgl. BENN 2007a, 199.

⁹⁹³ Vgl. BENN 2007a, 108f.

⁹⁹⁴ BENN 2007a, 106.

⁹⁹⁵ BENN 2007a, 6.

Wirkung erzielte, die letztlich zum Sturz Diems und gesteigerter Aufmerksamkeit des Westens für das Kriegsgeschehen in Vietnam führte.⁹⁹⁶ Vergleichbar wären die Evangelienberichte, die einen ruhig und souverän sterbenden Jesus präsentieren (Lk 23,46; Joh 19,30) und in buddhistischen Augen mit unerschütterlicher Entschlusskraft (*vīrya-pāramitā*) sowie meditativer Konzentration (*samādhi*) assoziiert werden können.

(b) *Ausrichtung auf samsārische Belange*: Als Teil des Bodhisattva-Pfades zielte die Selbstverbrennung je nach Motivation auch auf die direkte Linderung samsārischer Beschwerden des Publikums, wozu Kriege oder die Unterdrückung des Buddhismus gehören konnten.⁹⁹⁷ Der buddhistischen Auto-Interpretation Thich Nhat Hanhs zufolge handelt es sich bei den Selbstverbrennungen der 1960er Jahre dementsprechend nicht um Suizide, wie er 1965 in einem Brief an Martin Luther King darlegte: «To express will by burning oneself [...] is not to commit an act of destruction but to perform an act of construction, that is, to suffer and to die for the sake of one's people. This is not suicide.»⁹⁹⁸ Diese in der buddhistischen Tradition nicht unumstrittene Beurteilung⁹⁹⁹ ist zudem eine notwendige Bedingung für Nhat Hanhs Kreuzeshermeneutik, da auch die Evangelienberichte den von Jesus freiwillig akzeptierten Kreuzestod nicht als Suizid deuten.

⁹⁹⁶ Vgl. BIGGS 2012, 145f.; SINZELLE 2021, 23f.; NHAT HANH 2003, 113.

⁹⁹⁷ Vgl. JAN 1965, 252; BENN 2007a, 153f., 167, 170f., 174ff., 199f., 201f.; BENN 2007b.

⁹⁹⁸ NHAT HANH 1967, 106f.

⁹⁹⁹ Buddhistische Kritiker argumentierten u. a. mit dem Argument gegen die Selbstverbrennungspraxis, dass Suizid laut Ordensregel (*vinaya*) untersagt sei. Christoph Kleine rekonstruiert aus dem Pāli-Kanon zwei Hauptgründe für dieses Verbot: (1) Suizid führe nicht zur Befreiung, weil der Suizidant von der Begierde nach Vernichtung (P. *vibhava-taṇhā*) getrieben sei, daher immer noch von seinen *kleśas* beherrscht werde und nach seinem Tod nicht das erwünschte Ende der Existenz, sondern eine neue (negative) Wiedergeburt erleide. (2) Speziell Mönche seien als Teile des *saṅgha* für die Tradierung des *dharma* verantwortlich, die anderen Wesen zugutekomme – eine Verpflichtung, der sie nach einem selbst herbeigeführten Ende ihrer enorm seltenen und daher kostbaren Daseinsform als Mensch (noch dazu als Mönch) nicht mehr nachkommen könnten, vgl. KLEINE 2006, 156f. Für ein Beispiel einer Mahāyāna-Apologie gegen diese und andere Vorwürfe vgl. BENN 2007a, 104–131.

(c) *Soteriologisch-transformative Dimension*: Die Aspekte (a) und (b) fließen in einem dritten Punkt zusammen: In seinem *Lotus-Sūtra*-Kommentar deutet Thich Nhat Hanh die Selbstverbrenner als Verkörperungen von *anātman* und *karuṇā*, die in den Zuschauern den Wunsch entzünden, selbst diese altruistischen Qualitäten zum Wohl der Wesen zu kultivieren und wiederum im eigenen ethischen Handeln weiterzugeben.¹⁰⁰⁰ Durch seine Selbstverbrennung manifestiert der Bodhisattva den Geist der Erleuchtung (*bodhicitta*)¹⁰⁰¹, der auch in seinem Publikum geweckt werden soll: «The bodhisattva shined his light about him so that everyone could see as he could see, giving them the opportunity to see the deathless nature of the ultimate».¹⁰⁰² Die so von Nhat Hanh hervorgehobene transformative Schlüsselrolle von *bodhicitta* hat auch eine Parallele in der indischen Tradition: Die Wesen durch seinen Anblick auf den Bodhisattva-Pfad zu lotsen, wird von Śāntideva als vorrangige Pflicht des Bodhisattva verstanden¹⁰⁰³, und das so hervorgerufene *bodhicitta* wird mit einer Lampe verglichen, die, sobald sie im Geist der Wesen entzündet wird, «dispels the blinding darkness of the hindrances in sinful acts even when accumulated throughout countless ages of time, and makes a blaze of knowledge.»¹⁰⁰⁴ Bei Nhat Hanhs langjähriger Weggefährtin Chan Khong (geb. 1938) wirkte die Selbstverbrennung Quang Ducs auf eben diese Weise: Sie berichtet beim Anblick seines «großherzige[n] Opfer[s]» von einem «blitzartig» entstehenden «feierliche[n] Gelöbnis» im «Innern»,

¹⁰⁰⁰ Vgl. NHAT HANH 2003, 112f.

¹⁰⁰¹ Vgl. NHAT HANH 2003, 113. Ein grundsätzliches Problem dieser Deutung ist, dass eine Selbstverbrennung Sallie King zufolge auch etwas anderes als *bodhicitta* auslösen kann, z. B. das Leiden der Angehörigen (vgl. KING, S. 2000, 139f.) und eine nicht in allen Fällen heilsame Nachahmung des Aktes selbst (vgl. a. a. O., 142ff.): «The crucial point overlooked by the Buddhist commentators is that others cannot see our motivation; they can only see our action. Once an action is performed, in effect available out in public, there is no way to stop others from imitating that action – even though their motivation may be quite different from the motivation of a bodhisattva.» A. a. O., 143.

¹⁰⁰² NHAT HANH 2003, 114.

¹⁰⁰³ Vgl. *Śikṣāsamuccaya* 124, in BENDALL/ROUSE 1981, 123f.; MROZIK 2007, 49f.

¹⁰⁰⁴ *Śikṣāsamuccaya* 178, in BENDALL/ROUSE 1981, 173.

das ein «Feuer der Liebe» und eine «tief[e] Bereitschaft zu handeln» entzündet habe.¹⁰⁰⁵

Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum sich Thich Nhat Hanh gegen eine engere Deutung der Selbstverbrennung als rein politischer Protest wehrt.¹⁰⁰⁶ Aus seiner Sicht protestiert der Selbstverbrenner oder die Selbstverbrennerin zwar im weitesten Sinne gegen soziale Missstände, geht aber aufgrund der soteriologischen Zielsetzung seiner oder ihrer Handlung darüber hinaus: Bodhisattvas wie Thich Quang Duc oder Jesus haften in Nhat Hanhs Augen nicht mehr an ihrem Körper an (*anātman*)¹⁰⁰⁷, sondern «believ[e] in the good fruition of [...] [their] act of self-sacrifice for the sake of others»¹⁰⁰⁸ und «want to buy understanding, at the price of [...] [their] life»¹⁰⁰⁹. «Verstehen» ist in diesem Zusammenhang ein wichtiges Schlüsselwort Nhat Hanhs, das die Wirkung der Selbstverbrennung mit der spirituellen Einsicht in die wahre Natur der Wirklichkeit, dem Intersein, verknüpft.¹⁰¹⁰ Nhat Hanh zufolge zielten die Selbstverbrenner nicht auf die Zerstörung der Symptome des politischen Konfliktes ab, d. h. *menschlicher* Feinde wie Diem, die Kriegsfraktionen usw., sondern auf die Überwindung ihrer Ursachen, d. h. der *mental*en Feinde oder Befleckungen (*kṛeṣa*).¹⁰¹¹ Ermöglicht wird dies durch ein tiefgreifendes, transformatives Verstehen, das Nhat Hanh mit seinem berühmten Gedicht *Call Me by My True Names* (1976) illustriert: Hier ist im Fall eines von einem Piraten vergewaltigten Bootsflüchtlingsmädchens und ihres anschließenden Suizids der Pirat vom Autor (sowie der Leserin und dem Leser) nicht als Feind zu verdammen, sondern zu verstehen – ein Prinzip, das Nhat Hanh auch in der Bergpredigt wiederfindet (s. o.). Wenn der Autor selbst unter den sozialen Umständen des Piraten aufgewachsen wäre, hätten diese ihn womöglich ebenfalls in die Piraterie getrieben. Und weil auch er wegen der wechselseitigen Durchdringung aller Phänomene an den sozialen Bedingungen beteiligt war, die zu dem

¹⁰⁰⁵ CHAN KHONG 1995, 58, 60.

¹⁰⁰⁶ Vgl. NHAT HANH 1967, 106.

¹⁰⁰⁷ Vgl. NHAT HANH 2003, 112.

¹⁰⁰⁸ NHAT HANH 1967, 107.

¹⁰⁰⁹ NHAT HANH/BERRIGAN 2001, 70.

¹⁰¹⁰ Vgl. NHAT HANH 2017b, 34ff.

¹⁰¹¹ Vgl. NHAT HANH 1967, 107. Schon Buddhaghosa spricht im Kontext der Kultivierung der *brahmavihāras* von diesen entgegenstehenden Befleckungen als (nahe und ferne) «Feinde», vgl. *Visuddhimagga* 9.99–101, in NĀṆAMOLI 2013, 311f.

Vorfall geführt haben, ist er aus der Perspektive des Interseins sowohl Pirat als auch Mädchen.¹⁰¹² Das existenzielle Gewährwerden dieser Einsicht muss schließlich durch Achtsamkeitsmeditation weiter kultiviert werden.¹⁰¹³ Am Ende dieses Realisierungsprozesses steht idealerweise die Transformation der *kleśas* sowie die Überwindung der Verblendung (*avidyā*), dass es sich bei «mir» und dem «Feind» um getrennte Entitäten handeln würde (*anātman*). Getragen wird der Prozess in Nhat Hanhs Terminologie von der «Energie der Achtsamkeit», die wiederum als aktiv wirkendes Prinzip der Buddha-Natur/dem Heiligen Geist qualifiziert wird.¹⁰¹⁴

Der sich selbst opfernde Bodhisattva Jesus zielt durch seinen Akt folglich auf eine Überwindung des Konfliktes durch die spirituelle Transformation der Konfliktparteien: In seiner Person bricht Mitgefühl in seiner extremsten Form in die von *duḥkha* gepeinigte Welt herein. Dadurch bewirkt er ein Aufblitzen des Heiligen Geistes im Geist seiner Zuschauerinnen und Zuschauer, was diesen durch die aufreißenden Wolken der Befleckungen hindurch einen heilbringenden Blick auf den sonnendurchfluteten Himmel, die letzte Wirklichkeit, gewährt. Als Zeuginnen und Zeugen dieser wundervollen Strahlkraft machen sie sich verwandelt auf den Weg, deren grenzenlose Güte in den *samsāra* weiterzutragen.

In seiner buddhistischen Hetero-Interpretation von Inkarnation, Gottessohnschaft und Kreuzigung unternimmt Thich Nhat Hanh insgesamt eine Neubewertung der soteriologischen Rolle Jesu als Erleuchtungsparadigma. Darin eingeschlossen ist eine für Christinnen und Christen nicht unkontroverse Vorstellung der Nachfolge Jesu, die bis zur Realisierung der Gottessohn-/Buddhaschaft eines jeden Menschen reicht. Dabei ist das Leben Jesu und dessen Ende im Gegensatz zur Deutung Dharmapālas alles andere als ein Scheitern: Auch aufgrund der performativen Bodhisattva-Qualitäten am Kreuz wird der «*dharma* Jesu»¹⁰¹⁵ nicht nur von seiner Lehre, sondern auch von seinem Leben konstituiert.¹⁰¹⁶ Dabei bedeutet

¹⁰¹² Vgl. NHAT HANH 1993, 107–112, für eine detaillierte Interpretation vgl. KING, S. 1996, 338–342.

¹⁰¹³ Vgl. KING, S. 1996, 342.

¹⁰¹⁴ Vgl. SCHNEIDER 2021b, 283, 286f.

¹⁰¹⁵ So NHAT HANH 1999, 140.

¹⁰¹⁶ Vgl. NHAT HANH 2007, 36.

Nhat Hanhs Bodhisattva-Hermeneutik keine inklusivistische Unterordnung unter den Buddha: Jesus ist zum Zeitpunkt seiner Kreuzigung bereits erleuchtet (s. o.), weshalb die Anwendung des Bodhisattva-Konzeptes als Ausdruck der Anerkennung Jesu als idealtypische Verkörperung von *karuṇā* zu lesen ist. Nhat Hanhs Gesamtevaluation Jesu birgt darüber hinaus weitere Herausforderungen für christliche Auto-Interpretationen.

Der Tod Jesu wird nicht als *konstitutive* Ursache für die Erlösung (etwa als Sühneopfer) gedeutet, sondern stellt einen *repräsentativen* Akt dar, der den realpräsenten Grund des Seins enthüllt. Nichtsdestotrotz *bewirkt* der Kreuzestod etwas: Jesus ist ein Erlöser, indem er durch die altruistische Hingabe seines Lebens in anderen *bodhicitta* erweckt und dadurch die Grundvoraussetzung für die Realisierung des Heiligen Geistes schafft.

Bei aller Wertschätzung bewahrt Thich Nhat Hanh Kreuzesdeutung aber eine kritische Note. In seinen Augen ist das Kreuz nicht das *sine qua non* christlicher Soteriologie – stattdessen sieht er die Gefahr, durch eine einseitige Konzentration christlicher Devotion auf das Kreuz den Aspekt Jesu als Lehrer und den Heiligen Geist realisierenden Gottessohn zu vernachlässigen:

«The image [...] of Jesus on the cross [...] is a very painful image for me. It does not convey joy or peace, and this does not do justice to Jesus. I hope that our Christian friends will also portray Jesus in other ways, like sitting in the lotus position or doing walking meditation.»¹⁰¹⁷

Durch die Rolle Jesu als Erleuchtungsparadigma tritt auch die Bedeutung der Auferstehung zurück. Ähnlich wie Alfred Bloom kritisiert Thich Nhat Hanh einen verobjektivierenden, an historische Ereignisse anhaftenden Auferstehungsglauben als mögliches Hindernis, zum in der Meditation konkret erfahrbaren Grund des Seins vorzustoßen.¹⁰¹⁸ Damit mahnt er wie viele Teilnehmer des buddhistisch-christlichen Dialogs die Rückkehr christlicher Theologie zu ihren apophatischen, kontemplativen Wurzeln an.¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁷ NHAT HANH 1999, 46.

¹⁰¹⁸ Vgl. NHAT HANH 2007, 35.

¹⁰¹⁹ Vgl. NHAT HANH 2007, 150f. Für eine Aufnahme dieses Impulses auf christlicher Seite vgl. PIERCE 2005.

4. Zusammenfassung: Mahāyāna

4.1 Historischer Kontext

Historische Einflussfaktoren negativer mahāyāna-buddhistischer Jesusbilder

Wie im Theravāda waren auch im Mahāyāna die buddhistisch-christlichen Beziehungen zu Beginn häufig von Feindschaft und Polemik geprägt. Entscheidend für die daraus resultierenden negativen Jesusbilder war auch hier die Verbindung zwischen Kolonialismus als *politischem* und missionarischem Exklusivismus als *doktrinärem* Einflussfaktor. Sowohl Japan als auch China hatten im 17. Jh. die gewaltsame Kolonialisierung anderer asiatischer Länder vor Augen (z. B. die Philippinen im 16. Jh.¹⁰²⁰). Daher befürchtete man einen kolonialen Übergriff europäischer Invasoren, als deren in religiöse Gewänder gehüllte Vorhut die Missionare verdächtigt wurden. Die Verbote, Verfolgungen und Unterdrückungen des Christentums wurden folglich auch als Maßnahmen des Selbstschutzes gerechtfertigt¹⁰²¹, und dämonisierende Jesusbilder fungierten als Teil dieser Rechtfertigung. Die Dämonisierung betraf auch die Missionare selbst: Auf ihre den Buddhisten entgegengebrachte exklusivistische Haltung reagierten japanische und chinesische Buddhisten mit einem anti-christlichen Gegen-Exklusivismus¹⁰²², wodurch sich beide Seiten gegenseitig den Vorwurf der *imitatio diabolica* zuspielten. Jesus wird dabei ähnlich wie in Sri Lanka zum Spiegelbild der Missionare, wie sie von ihren buddhistischen Kritikern gesehen wurden: Umstürzler, die mit absurden Lehren die religionspolitische Harmonie und die kosmische Ordnung zerstören wollten.

Historische Einflussfaktoren positiver mahāyāna-buddhistischer Jesusbilder

Die negative Einstellung auf buddhistischer Seite änderte sich in Japan und China erst sukzessive im 19./20. Jh. Ein wichtiger Faktor für die beginnende Kooperation zwischen Buddhisten und Christen war auch die defensive Position, aus der heraus der Buddhismus im 19. Jh. operierte: Im Meiji-zeitlichen Japan wurde er aufgrund seiner Assoziation mit der abgelösten Tokugawa-Herrschaft unterdrückt, in China hatte er durch die Taiping-Rebellion schwere Verluste hinnehmen müssen. Daher suchten

¹⁰²⁰ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 154.

¹⁰²¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2001a, 14.

¹⁰²² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 446.

einige buddhistische Interpreten einen pragmatischen Weg der Kooperation mit ihren christlichen Rivalen.¹⁰²³ Im sich aufhellenden interreligiösen Klima seit dieser Zeit stechen zwei Einflussfaktoren für positive mahāyāna-buddhistische Jesusbilder heraus.

(a) *Rezeption westlichen Gedankenguts*: Im Zuge der jeweils erzwungenen Landesöffnungen setzten sich Buddhisten verstärkt mit westlicher Kultur und dem Christentum auseinander, um Inspirationen zur Modernisierung ihrer Länder oder zur Reform ihrer Tradition zu erhalten (Shaku Sōen, Taixu). Auch die späteren Hetero-Interpretationen Jesu der Kyōto-Schule wurzeln in dieser Entwicklung (hier in der Auseinandersetzung u. a. mit Nihilismus und christlicher Mystik).¹⁰²⁴ Die buddhistische Rezeption westlichen Gedankenguts ist aber nicht als bloße Imitation zu verstehen, sondern war eng mit dem Bestreben verbunden, sich gegen einen religiösen Rivalen zu behaupten und so die eigene buddhistische Identität zu schärfen¹⁰²⁵ – kein Zweifel sollte daran bestehen, dass der Buddhismus der beste Partner Japans/Chinas, ja der gesamten Menschheit, für den Weg in die Moderne und die Bewältigung ihrer Herausforderungen war¹⁰²⁶. Diese Motivation erklärt auch, warum einerseits die Person Jesu einhellige Wertschätzung erfuhr¹⁰²⁷, andererseits aber Aspekte seiner christlichen Auto-Interpretation als Fehldeutung gebrandmarkt und zur Projektionsfläche buddhistischer Überlegenheitsansprüche wurde.

(b) *Begegnung im Dialog*: Der entscheidende historische Einflussfaktor für Hetero-Interpretationen, die in die Richtung einer pluralistischen Evaluation des Christentums gehen (Thich Nhat Hanh, John Yokota), sind positive Begegnungen mit Christen. Somit gilt auch für die Mahāyāna-Interpreten die von Elizabeth Harris formulierte Faustregel: Wertschätzung von christlicher Seite wird von buddhistischer Seite zurückgespiegelt, eine negativ geprägte Religionsbegegnung provoziert einen entsprechenden Abwehrmechanismus.¹⁰²⁸ Wird der religiös Andere nicht mehr als Feind wahrgenommen, ist der Weg zum Abbau von Animositäten und zu Bemühungen um ein Verstehen des Anderen bereitet.

¹⁰²³ Vgl. HARRIS, E. 2013a, 99.

¹⁰²⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005c, 13.

¹⁰²⁵ Vgl. BERKWITZ 2018, 17f.

¹⁰²⁶ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 146.

¹⁰²⁷ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005c, 15.

¹⁰²⁸ Vgl. HARRIS, E. 2013a, 100.

4.2 Die Lehre Jesu: *upāya* oder *avidyā*?

Veränderte doktrinäre und hermeneutische Ausgangslage des Mahāyāna-Buddhismus

Die hermeneutischen Werkzeuge einer religiösen Tradition zur *interreligiösen* Beurteilung einer anderen Tradition entstammen Catherine Cornille zufolge oftmals vorangegangener *intrareligiöser* Anwendung.¹⁰²⁹ Die analysierten Mahāyāna-Interpreten sind ein mustergültiges Beispiel für diese Beobachtung: Insbesondere die Konzepte der zwei Wahrheiten (*satyadvaya*) und der geschickten Mittel (*upāya*) werden zur Einordnung Jesu in den eigenen doktrinären Deutungsrahmen verwendet, die beide bereits in den innerbuddhistischen Kontroversen mit Nicht-Mahāyāna-Schulen um die Legitimität der Mahāyāna-Sūtras oder bei der Adaption des Buddhismus in vormals nicht-buddhistische Kulturen (wie China und Japan) eine tragende Rolle gespielt hatten.¹⁰³⁰

Aufgrund dieser religionshistorischen Entwicklungen bringen die analysierten Mahāyāna-Buddhisten andere hermeneutische Voraussetzungen in die buddhistisch-christliche Begegnung mit als die Theravāda-Interpretinnen und -Interpreten.¹⁰³¹ Besonders der *upāya*-Gedanke erlaubt eine größere doktrinäre Flexibilität¹⁰³², die oftmals eine positivere Beurteilung der Lehre Jesu ermöglicht.¹⁰³³ Jedoch interpretieren nicht alle Mahāyāna-Interpreten die Lehre Jesu als *upāya* – wie im Theravāda-Buddhismus findet sich auch hier ihre Verurteilung als Verblendung. Welche Faktoren bedingen folglich eine negative Beurteilung der Lehre Jesu als *avidyā* oder eine positiv(er)e als *upāya*, und was sind ihre jeweiligen religionstheologischen Implikationen?

¹⁰²⁹ Vgl. CORNILLE 2010, xiii.

¹⁰³⁰ Vgl. für einen Überblick HARVEY 2008; WILLIAMS 2009, 38–44; MAKRAVSKY 2009, 218–227.

¹⁰³¹ Buddhādāsa (und im Anschluss Ayya Khema) ist mit seiner Sprachhermeneutik eine markante Ausnahme, die aber selbst stark vom Mahāyāna beeinflusst ist, siehe I.2.

¹⁰³² Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 311.

¹⁰³³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 83.

Die Lehre Jesu als avidyā (Exklusivismus)

Die Beurteilung der Lehre Jesu als Ausdruck von *avidyā* bedeutet ihre exklusivistische Verwerfung. Diese bei den japanischen und chinesischen Interpreten des 17. Jh. vorherrschende Einordnung hat zwei Hauptgründe: die Gottesrede Jesu und die Abwehr des missionarischen Exklusivismus.

Wie schon im Theravāda stellt die Gottesrede Jesu eines der strittigsten hermeneutischen Probleme für Mahāyāna-Interpreten dar. Auch sie präsentieren anti-theistische Einwände: (1) den soteriologisch inkompetenten Charakter des christlichen Gottes (Fabian Fukun), (2) seine polemische Herabsetzung zum *deva* als Reaktion auf ein anthropomorphes Gottesbild (Ouyi Zhixu), (3) fehlende ontologische Plausibilität durch die Begrenzung seiner Manifestationen auf ein Individuum (Suzuki Shōsan) oder (4) das Argument menschlicher Verantwortung (Ouyi Zhixu, Taixu, der jedoch als Inklusivist eingeordnet werden kann). Im Hintergrund steht auch hier das *Pfad-Kriterium* (siehe I.1.3.2), weswegen sich die aus der Theismus-Kritik gezogenen Konsequenzen oft nicht wesentlich von denen der exklusivistischen Theravāda-Interpreten unterscheiden: Lehrt Jesus die Vorstellung eines personalen Schöpfergottes, ist er aus buddhistischer Sicht verblendet und selbst mit den Mängeln seines vermeintlichen Vatergottes behaftet. Jesus ist aus dieser Perspektive also anders als ein Buddha keine soteriologische Lösung, sondern Teil des Problems.

Der christliche Exklusivismus der Missionare verstärkt diesen Eindruck noch. Weder in Japan noch in China waren die Jesuiten bereit, ihren Anspruch auf Monotheismus und Monopraxis den lokal etablierten Synthesen religiöser Pluralität (*honji suijaku* oder *sanjiao heyi*) unterzuordnen. In den Augen buddhistischer Kritiker war dieser Alleingeltungsanspruch gleichbedeutend mit einer anmaßenden Ablehnung akzeptierter konfuzianischer gesellschaftlicher Normen, die gleichzeitig soteriologische Relevanz hatten. Die Rede von Gott und dessen Sohn, von denen die Missionare so engagiert berichteten, klang in den auch konfuzianisch geprägten Ohren der buddhistischen Interpreten daher wie eine chaotische, antidharmische Kakophonie – ein sich bedrohlich nähernder Widerhall der Kriegshörner von Māras europäischen Armeen.

Die Lehre Jesu als upāya (Inklusivismus)

Mahāyāna-Interpreten konnten Jesus hingegen als Manifestation der letzten Wirklichkeit wertschätzen, wenn sie bereit waren, seine Gottesrede als

upāya zu deuten.¹⁰³⁴ Für eine solche positivere, inklusivistische Einordnung lassen sich drei Voraussetzungen identifizieren.

- Die *nonduale Ontologie* des Mahāyāna macht es den Interpreten vergleichsweise leicht, nicht-buddhistische Traditionen unter «Heilsverdacht» zu stellen. Weil die universale letzte Wirklichkeit als Buddha-Natur in der Welt immanent sowie in zahlreichen Buddhas und Bodhisattvas verkörpert ist, würde es ihrem Wesen widersprechen, wenn sie nicht auch in Lehrern anderer Traditionen anwesend wäre. Dass die Christen diese Immanenz in nur einer einzigen Inkarnation erkennen, ist aber nicht Jesus anzulasten, sondern spiegelt die Verblendung seiner Anhänger.
- Eine genuine Wertschätzung *ethischer Aspekte der Lehre Jesu* wie der Feindesliebe oder der Vorstellung einer nicht unterscheidenden Liebe Gottes kann Mahāyāna-Buddhisten zu einer Deutung Jesu als Verkörperung eigener ethischer Ideale wie *karuṇā* veranlassen (Ueda, Abe, Bloom, Yokota, Taixu, Thich Nhat Hanh). Zwar führt *karuṇā* allein ohne *prajñā* (hier kommt die Gottesrede in vielen Fällen wieder negativ zum Tragen) nicht zur Erleuchtung, bringt aber entscheidende Fortschritte auf dem Heilspfad.
- Die buddhistische Tradition kennt eine *heilspragmatische Hermeneutik religiöser Lehren*. Werden Person und Ethik Jesu wertgeschätzt, besteht für einige Mahāyāna-Interpreten ein Anlass, beide von seiner nicht geschätzten Gottesrede zu trennen: zum einen durch die Deutung der Gottesrede als provisorisches Zugeständnis an ein spirituell unterentwickeltes Publikum (Shaku Sōen, D. T. Suzuki), zum anderen durch eine epistemologische Kritik, die die christliche Auto-Interpretation modifizieren soll (Ueda, Abe). Eine dann auf solche Weise in den Buddhismus integrierte Jesusfigur ist in den Worten Jan van Bragts «made up of the «agreeable features» [...] and purged of his «scandalous traits».»¹⁰³⁵

Die zu letzteren gehörende Gottesrede bleibt zwar auf absoluter Wahrheitsebene (*paramārthasatya*) «falsch», ist aber auf der konventionellen Wahrheitsebene (*saṃvṛtisatya*) «nützlich», wenn sie als geschicktes Mittel Fortschritte auf dem Weg zum eigentlichen, den Christen noch verborgenen Heilsziel der Buddhaschaft bewirken kann (*ekayāna*). Die Frage,

¹⁰³⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 144; CABEZÓN 2000, 26.

¹⁰³⁵ BRAGT 2014, 52.

welche Gottheit Jesus inkarniert – ob den jähzornigen Gott des Alten Testaments oder den nichtexistenten Gott späterer theologischer Spekulation¹⁰³⁶ –, ist dann nicht mehr so entscheidend, da mit der Verblendung der Christen, die eine Gottesvorstellung zum spirituellen Fortschritt benötigen, in jedem Fall fest gerechnet wird. Durch den Abzug der Gottesvorstellung auf die konventionelle Wahrheitsebene wird der Platz des «göttlichen Ursprungs» auf absoluter Ebene dann gewissermaßen für eigene, höherstehende Transzendenzkonzepte frei. Hier tritt der inklusivistische Grundcharakter dieser hermeneutischen Strategie am deutlichsten zutage. Sie führt einerseits zu einer hierarchisierenden Unterordnung der Lehre Jesu unter den *buddhadharma*, bedeutet andererseits aber auch ein begrenztes Zugeständnis soteriologischer Relevanz: «[P]ieces of a foreign system may be adopted and accepted as true to the extent that they can be detached from their metaphysical implications and construed to serve a Buddhist purpose.»¹⁰³⁷

Gleichwertige upāyas (Pluralismus)

Eine pluralistische Beurteilung der Lehre Jesu ist im Mahāyāna-Buddhismus deutlich seltener. Dazu reicht ihre bloße Ein- und Unterordnung als *upāya* nicht aus – vielmehr muss die *upāya*-Hermeneutik auch auf die eigene buddhistische Tradition angewendet werden, sodass eine hierarchisierende Unterordnung ausbleibt.¹⁰³⁸ Wenn auch buddhistische Lehren nicht als Definitionen letzter Wirklichkeit, sondern als geschickte Mittel aufgefasst werden, die zu einer für Christentum und Buddhismus gleichermaßen unaussprechlichen absoluten Wahrheit führen, kann es Äquivalente in der Lehre Jesu geben, die aus funktionaler Sicht dieselbe mystagogische Qualität aufweisen und daher gleichwertig sind. Thich Nhat Hanh und John Yokota, die mit ihren Jesusbildern einen pluralistischen Weg beschreiten, teilen diese und eine weitere wichtige hermeneutische Voraussetzung: Die Wahrnehmung der intrareligiösen Pluralität des Christentums erlaubt es ihnen, christliche Traditionsstränge zu rezipieren (wie die negative Theologie Tillichs oder die Prozesstheologie Cobbs), die näher an ihren eigenen Transzendenz- und Heilskonzepten liegen und somit auch leichter als gleichwertig beurteilt werden können.

¹⁰³⁶ Vgl. CABEZÓN 2000, 25f.

¹⁰³⁷ KIBLINGER 2005, 49.

¹⁰³⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 85.

4.3 Die Person Jesu: mahāyāna-buddhistische Deutungen der Inkarnation

Veränderte doktrinäre und hermeneutische Ausgangslage des Mahāyāna-Buddhismus

Wenn die Gottesrede Jesu aus *upāya*-Perspektive nicht mehr als entscheidendes hermeneutisches Hindernis wahrgenommen wird, steht die Möglichkeit für buddhistische Interpreten offen, Jesus als Manifestation der letzten Wirklichkeit zu deuten, d. h. als *nirmāṇakāya*-Buddha oder (seltener) als *nirmāṇakāya* eines supranaturalen Bodhisattva. Wie schon bei Buddhādāsa und Ayya Khema gezeigt, bietet der Mahāyāna-Buddhismus bezüglich des *Buddha-Kriteriums* eine flexiblere doktrinäre Ausgangslage, da in einigen Formen der Mahāyāna-Buddhologie die Beschränkung wegfällt, dass es nur einen Buddha zur selben Zeit geben kann.¹⁰³⁹ Die wichtigsten hermeneutischen Werkzeuge in diesem Zusammenhang sind neben dem Bodhisattva-Ideal¹⁰⁴⁰ die *trikāya*- und Buddha-Natur-Lehren. Damit können Mahāyāna-Interpreten erneut auf Instrumente zurückgreifen, die bereits in anderen intra- oder interreligiösen Debatten (z. B. mit Nicht-Mahāyāna-Schulen, Daoismus, Konfuzianismus oder Shintō) zur Anwendung kamen: Rivalisierende Lehrer, Gottheiten, *kamis* usw. wurden als Formkörper (*rūpakāya*) in die eigene Tradition integriert, die die unterschiedlichsten Lehren als *upāyas* verbreiten.¹⁰⁴¹

Der Inkarnationsgedanke aus mahāyāna-buddhistischer Sicht

Die Auseinandersetzung mit dem Inkarnationsgedanken spielt bei den analysierten Mahāyāna-Buddhisten eine zentrale Rolle. Dieser besondere Fokus provoziert aus vergleichender Perspektive die Frage, wie vor dem

¹⁰³⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 82. Die genauen Modalitäten dieser Behauptung wurden in der Tradition kontrovers diskutiert: Konsens herrschte darüber, dass es grundsätzlich viele verschiedene *nirmāṇakāyas* geben könne, jedoch nicht darüber, ob es (ähnlich wie beim theravāda-buddhistischen *Buddha-Kriterium*) mehr als einen *nirmāṇakāya* zur selben Zeit am selben Ort geben könnte; für eine Übersicht über die Argumente für beide Positionen vgl. GRIFFITHS 1994, 119–126.

¹⁰⁴⁰ Um Wiederholungen zu vermeiden, erfolgt eine ausführlichere Evaluation des Bodhisattva-Bildes in der Zusammenfassung der Vajrayāna-Interpreten, siehe III.5.3.

¹⁰⁴¹ Vgl. KIBLINGER 2008, 31f.

Befund der Analysen der mögliche Einwand von christlicher Seite zu bewerten ist, dass der Inkarnationsgedanke eigentlich nicht adäquat in buddhistische Kategorien übersetzbar sei. Der Einwand ist unbedingt bedenkenswert, da im Zuge vergleichender Religionsforschung nur allzu oft christlich geprägte Begriffe auf nicht-christliche Traditionen angewendet wurden, die diese dann inhaltlich verzeichneten (Verwechslung von Hetero- und Auto-Interpretation). Eine ausführliche Diskussion der komplexen theologischen Dimensionen dieser Frage erfolgt in der Schlussreflexion (IV.), hier sollen die buddhistischen Hetero-Interpretationen selbst zur zusammenfassenden Scharfstellung auf zwei Varianten des Einwandes hin befragt werden: (a) die Darstellung des Buddhismus als «atheistisch», weil er einen Schöpfergott ablehnt (wonach es keine letzte Wirklichkeit gäbe, die sich inkarnieren könnte)¹⁰⁴² und (b) die enge Kopplung des Inkarnationsgedankens an eine spezielle doktrinaire Formulierung, die Zwei-Naturen-Lehre.

(a) *Atheismus*: Die Frage, ob der Buddhismus «atheistisch» im Sinne der Negation einer letzten Wirklichkeit ist, wurde und wird auch innerbuddhistisch diskutiert, insbesondere seit dem Aufkommen eines buddhistischen Modernismus im 19. Jh., dessen Apologeten den Buddha als rein menschlichen Lehrer präsentieren.¹⁰⁴³ Die analysierten Mahāyāna-Interpreten teilen diese Ansicht nicht, sondern vertreten in allen Fällen ein Konzept letzter Wirklichkeit (*dharmakāya*, *tathatā*, *hosshō* *hosshin*, kosmischer All-Buddha). Daher ist José Cabezón zufolge die christliche Behauptung, dass Jesus eine Inkarnation eines heilshaften Ursprungs ist und dessen Qualitäten verkörpert, aus mahāyāna-buddhistischer Sicht grundsätzlich verstehbar.¹⁰⁴⁴

Das bedeutet jedoch nicht, dass auch alle Mahāyāna-Interpreten Jesus als Inkarnation akzeptiert haben: In den Augen mehrerer japanischer und chinesischer Interpreten des 17. Jh. ist Jesus in der Tat ein bloßer Mensch, nämlich ein Demagoge und Verbrecher. Diese Beurteilung gründet aber nicht darin, dass diese exklusivistischen Stimmen den Inkarnationsgedanken an sich ablehnen würden, sondern dass sie Jesus eine solche positive soteriologische Implikation nicht zuschreiben wollen, mit anderen Worten:

¹⁰⁴² Für eine Übersicht über diese Kritik aus christlicher Perspektive vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1992, 43–52; 2020b, 169–177.

¹⁰⁴³ Vgl. PARRINDER 1997, 246.

¹⁰⁴⁴ Vgl. CABEZÓN 2000, 25.

Jesu als *angeblicher* Inkarnation werden *echte* Inkarnationen gegenübergestellt, d. h. *nirmāṇakāya*-Buddhas und -Bodhisattvas. Auch die wertschätzenderen Mahāyāna-Interpreten akzeptieren die christliche Auto-Interpretation von Inkarnation nicht kritiklos: «[T]he mere fact that Jesus is an incarnation may imply that he is extraordinary, but for Buddhists it does not guarantee that he possesses the quality of maximal greatness.»¹⁰⁴⁵ Inkarnation wird im Grunde *graduell* gedacht: Für eine positive Evaluation Jesu als Inkarnation kommt es darauf an, ob und in welchem Grad Interpreten in ihm und seiner transzendenten Quelle die Qualitäten wiedererkennen können, die ihre Tradition mit der Erleuchtung assoziiert. Verkörpert Jesus in ihren Augen ein hohes Maß an *karuṇā*, können sie diese Qualität mit dem Konzept eines *nirmāṇakāya*-Buddha (Abe, Yokota, Bloom) oder dem eines Bodhisattva (Ueda, Abe¹⁰⁴⁶, Taixu, Nhat Hanh) in Verbindung bringen.

(b) *Zwei-Naturen-Lehre*: Die zweite Variante des Einwandes betrifft die doktrinäre Formulierung des Inkarnationsgedankens. In der Tat gehen mahāyāna-buddhistische Stimmen von anderen metaphysischen Grundvoraussetzungen aus als ihre christlichen Bezugspunkte:

«Buddhists did not argue over whether the *dharmakāya* was of a same, a similar, or a different nature from the *rūpakāyas*. The scholars who dealt with such issues were clearly unanimous in their belief that all three of the buddha's bodies were of one nature. [...] Nothing in Mahāyāna doctrine calls for an explanation of how one person can have the natures of two distinct types of being. When a buddha incarnates as a human being, that incarnation is human in appearance only. In reality, it is a buddha.»¹⁰⁴⁷

Diese ontologische Voraussetzung erklärt, weshalb Mahāyāna-Interpreten nur vereinzelt auf die Zwei-Naturen-Lehre Bezug nehmen. Aus buddhistischer Sicht handelt es sich schlichtweg nicht um ein Konzept, das im Vergleich zur eigenen nondualen *trikāya*-Ontologie doktrinären Mehrwert hätte. Wenn die Zwei-Naturen-Lehre rezipiert wird, wird sie mithilfe

¹⁰⁴⁵ CABEZÓN 2000, 25.

¹⁰⁴⁶ Bei Abe findet sich beides: die Deutung Jesu als *nirmāṇakāya*-Buddha und als Bodhisattva.

¹⁰⁴⁷ CABEZÓN 1999, 453. Aus christlicher Sicht kann diese Buddhologie an Doketismus erinnern. Die sachliche Angemessenheit der Anwendung dieser Kategorie auf die Mahāyāna-Buddhologie wird in der Schlussreflexion diskutiert, siehe IV.2.2.2.

eines nondualen Konzeptes von Buddhaschaft, d. h. der Nondualität von Leerheit bzw. Buddha-Natur und phänomenaler Wirklichkeit, kritisch reinterpretiert (Abe, Nhat Hanh).

Thich Nhat Hanh bringt mit seiner Interpretation der Zwei-Naturen-Lehre das nach Cornille aus buddhistischer Sicht gravierendste Problem des christlichen Inkarnationsgedankens deutlich zur Sprache: «The application of Buddhist hermeneutics to the understanding of Jesus Christ rules out a traditional Christian understanding of the uniqueness of Jesus Christ.»¹⁰⁴⁸ Inkarnationen können qua Individuum durchaus *einzigartig* sein. Die Annahme einer *einzig*en Inkarnation wird von den Interpreten allerdings vorrangig mithilfe der Buddha-Natur-Lehre kritisiert, die sie in ihrer doktrinären Auslegungsbreite¹⁰⁴⁹ repräsentieren:

- Als latentes *Erleuchtungspotenzial* kann die Buddha-Natur Thich Nhat Hanh zufolge durch Achtsamkeitspraxis von jedem Menschen kultiviert werden. Eine Variante bietet Alfred Bloom, der die Buddha-Natur als den dem Weltling infundierten Erleuchtungsgeist Amidas interpretiert.
- Im Sinne einer *Existenzidentität* von *dharmakāya* und *tathāgatagarbha* hat Jesus Ueda und Abe zufolge sein wahres Selbst als ontologische Grundbefindlichkeit aller Wesen realisiert.
- Am weitesten geht Suzuki Shōsan in seiner Buddha-Natur-Interpretation *als wahre Natur der gesamten Wirklichkeit*, der zufolge alle Phänomene «uranfänglich erleuchtet» (*hongaku*) und damit «Inkarnationen» des *dharmakāya* sind.

Insgesamt stellen die analysierten Interpreten das christliche Inkarnationsdenken mit ihrer Kritik vor gewichtige Herausforderungen. Dabei gehen sie in ihren Deutungen nicht naiv von einer Identität zwischen christlichen und mahāyāna-buddhistischen Konzepten aus. Eine solche ist Catherine Cornille zufolge aus hermeneutischer Sicht auch nicht erwartbar: Schließlich sind historisch gewachsene und in sich plurale religiöse Traditionen niemals uneingeschränkt kongruent, sodass es bei Hetero-Interpretationen stets zu «semantic shifts» kommen kann.¹⁰⁵⁰ Im Fall der Inkarnation von einer buddhistisch-christlichen Inkommensurabilität zu sprechen, würde indes zu weit führen – auch mit Blick auf das religionsgeschichtliche

¹⁰⁴⁸ CORNILLE 2000, 260.

¹⁰⁴⁹ Vgl. für die folgende Typologie SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 217f.

¹⁰⁵⁰ CORNILLE 2010, xvii.

Faktum, dass ein großes Bedeutungsspektrum bereits innerhalb der christlichen Tradition vorhanden ist: So teilt etwa nicht die gesamte theologische Tradition die selbst wiederum vielfältig ausgelegte Zwei-Naturen-Lehre, geschweige denn Jesus oder die neutestamentlichen Autoren.

4.4 Die Heilsfunktion Jesu: Kreuz, Auferstehung, Glaube?

Ein leidender Erlöser? Die Kreuzigung zwischen Blasphemie und Bodhisattva-Ideal

Bei den Mahāyāna-Interpreten rückt der Kreuzestod Jesu stärker als im Theravāda ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Ein Grund dafür sind erneut veränderte doktrinäre Grundvoraussetzungen, diesmal in Gestalt des Bodhisattva-Ideals und des Selbstopfermotivs. Jedoch ist der Rückgriff auf diese Vergleichskategorien von weiteren hermeneutischen Bedingungen abhängig, sodass eine Bandbreite buddhistischer Kreuzesdeutungen zwischen Ablehnung und Wertschätzung entsteht.

In Bezug auf die Fälle vehementer Ablehnung jeglicher soteriologischer Relevanz der Kreuzigung wurde zuweilen die Behauptung aufgestellt, dass auf buddhistischer Seite die Vorstellung, dass «die Erlösung der Welt durch das stellvertretende Leiden Christi gewirkt sei»¹⁰⁵¹, «als Paradoxon unverstanden»¹⁰⁵² geblieben wäre. Vor dem Hintergrund der Analyse scheint Unverständnis jedoch eine unzureichende Erklärung für die teils heftigen Reaktionen zu sein: Interpreten wie D. T. Suzuki oder Ouyi Zhixu waren nachweislich mit dem Selbstopfermotiv und dessen Grundidee des Leidens für andere vertraut, Letzterer sogar mit der Vorstellung einer stellvertretenden «Sühne» durch den Bodhisattva. Demnach sind andere Gründe für die negativen Deutungen des Kreuzestodes ausschlaggebend. Der erste Grund ist der *konfuzianische Kontext* der Interpreten des 17. Jh., bei denen die Hinrichtung Jesu als verurteilter Krimineller aufgrund eigener ethischer und kosmologischer Vorstellungen für Irritation sorgte. Der zweite Grund ist die (auch auf christlicher Seite nicht unkontroverse) *Sühneopfervorstellung*, nach der in buddhistischen Augen eine

¹⁰⁵¹ GLASENAPP 2005, 433.

¹⁰⁵² KOHSAKA 2003, 388; ähnlich MÜNCH 2004, 110f.

blutrünstige, rachsüchtige Gottheit die Erlösung der Wesen vom grausamen Tod ihres unschuldigen Sohnes abhängig macht.¹⁰⁵³ Eine positivere Deutung der Kreuzigung kann folglich erst dann entstehen, wenn diese beiden Aspekte kein entscheidendes Hindernis mehr darstellen.

Wie aber gehen die Mahāyāna-Interpreten, die die Kreuzigung positiv deuten, mit der christlichen Auto-Interpretation Jesu als leidender Erlöser um? Insgesamt gehen sie davon aus, dass Jesus freiwillig aus Mitgefühl für alle Wesen ans Kreuz gegangen ist – dies zeichnet ihn in ihren Augen als Bodhisattva aus. Eine Deutung wie die des japanischen Buddhisten Soho Machida, nach der Jesu Kreuzestod ein Resultat seines eigenen negativen Karmas gewesen sei (etwa weil Jesus durch seine Geburt die Ursache für den Kindsmord des Herodes sei)¹⁰⁵⁴, wird von den analysierten wertschätzenden Interpreten nicht vertreten. Stattdessen lassen sich bei ihnen zwei Rezeptionsstränge identifizieren:

¹⁰⁵³ Vgl. THELLE 1981, 54; HEIM 2019, 156f.

¹⁰⁵⁴ Vgl. MACHIDA 2000, 60–66. Der ehemalige Zen-Mönch Soho Machida (geb. 1950) schließt hier an eine Darstellung von Jesu Gebet in Gethsemane (Mt 26,36–46) in der Schrift *Tenchi hajimari no koto* («Der Anfang von Himmel und Erde») der «verborgenen Christen» Japans (*Kakure Kirishitan*) an, der zufolge Jesus für den Kindsmord des Herodes leiden musste, für den er qua Geburt verantwortlich gewesen sei: «In this forest the Holy One received an oracle from Deusu: 'Thousands of infants lost their lives on your account. I fear they may now forfeit the pleasure of paraiso. For their sake in the next world, you must be tortured and trodden upon. Suffer and give up your body.' The Holy One then fell suddenly to the ground, and beads of sweat and blood poured down from him.» *Tenchi hajimari no koto* 7, in WHELAN 1996, 57. Darüber hinaus ist Machidas Deutung Jesu eine Interpretation der kenotischen Selbstnegation Jesu im Anschluss an Nishida Kitarō. Nach Machida war Jesus genauso von der Erbsünde betroffen wie alle Menschen, da die Fleischwerdung des Logos die Annahme aller Aspekte der menschlichen Natur, inklusive der Erbsünde, bedeute, vgl. MACHIDA 2000, 59ff. Ein Anzeichen für Jesu Sündhaftigkeit sieht Machida beispielsweise in der gewaltsamen Tempelreinigung (Mt 21,12f.), die ein Abglanz der «dunklen Seite» seines Vatergottes sei, der ebenfalls als zornig und eifersüchtig beschrieben werde, vgl. a. a. O., 68. Das der Erbsünde analoge Konzept ist Machida zufolge das Karma. Beide erfüllten eine wichtige Funktion auf dem Heilsweg, da nur im karmisch oder von Sünde bedingten Körper die Erlösung stattfinden könne, vgl. a. a. O., 63. Am Kreuz sei Jesus folglich keinen Stellvertretertod für die Erbsünde aller anderen Menschen gestorben, sondern habe im Fleisch für seine eigene Sünde gesühnt und der Menschheit so einen Weg zur Nachahmung gewiesen, vgl.

- Eine abstraktere, symbolische Lesart des Kreuzes stellt den Aspekt weisheitlicher Selbstlosigkeit in den Vordergrund und knüpft an das Zusammenspiel von *prajñā* und *karuṇā* auf dem Bodhisattva-Pfad an (Ueda Shizuteru, Abe Masao).
- Eine stärker von den Bodhisattva-Narrativen geprägte Lesart konzentriert sich auf einen anderen Kernaspekt des Pfades, das Selbstopfer (Zhang Chunyi, Taixu, Thich Nhat Hanh).

Besonders der zweite Rezeptionsstrang wirft eine im buddhistisch-christlichen Dialog kontrovers diskutierte Folgefrage auf: Gehen die Mahāyāna-Interpreten davon aus, dass ein Bodhisattva mit seinem Selbstopfer die Erlösung/Erleuchtung der Wesen *bewirkt*?¹⁰⁵⁵

Der Vorstellung eines leidenden Erlösers, der durch seinen Tod zu einem bestimmten Zeitpunkt ein für alle Mal das Heil für alle Menschen *konstituiert*, stimmen die Interpreten nicht zu. Stattdessen wird der Kreuzestod *repräsentativ* interpretiert, d. h. er hat eine offenbarende Funktion, indem er den grenzenlosen Altruismus als Aspekt der Buddha-Wirklichkeit *für uns* enthüllt, die durch den gekreuzigten Bodhisattva Jesus hindurchscheint. Im Fall von Thich Nhat Hanhs Deutung von Kreuzestod und Selbstverbrennung zeigt die Analyse jedoch eine komplexere Sachlage,

a. a. O., 61, 71. Das Kreuz sei der Höhepunkt seiner Selbstnegation: Der «Mann der Sünde» gebe sich selbstlos am Kreuz hin, realisiere so *anātman* und werde dadurch zum «Sohn Gottes»; seine Auferstehung sei das Symbol dieses neuen Bewusstseins der Menschheit, vgl. a. a. O., 66f. Für seine Deutung des Hl. Geistes aus buddhistischer Perspektive vgl. MACHIDA 1996.

¹⁰⁵⁵ Die Frage wurde auch in der buddhistischen Scholastik diskutiert: Denn wie kann ein Buddha in der raumzeitlichen Welt der Veränderlichkeit wirken, wenn Buddhaschaft als unveränderlich, transtemporal und translokal verstanden wird (vgl. GRIFFITHS 1989, 518)? Eine verbreitete Lösung lautete, dass der Buddha aus der Perspektive des unbedingten *dharmakāya* streng genommen nicht «wirkt». Vielmehr geschieht seine Aktivität durch die automatische, spontane Emanation illusionärer (nur scheinbar handelnder) *nirmāṇa*- und *sambhogakāyas* nur aus der Perspektive der Wesen in der Form mentaler Reflektionen, die von deren jeweiligen karmischen Bedingungen abhängig sind, vgl. MAKRAVSKY 1997, 95; GRIFFITHS 1989, 520. Derartige Überlegungen scheinen bei Interpreten wie Thich Nhat Hanh jedoch kein hermeneutisches Hindernis zu sein, da sie Jesus weniger ontologisch «von oben», sondern «von unten» aus der Sicht der soteriologischen Aspekte des Bodhisattva-Pfades deuten.

die über die Alternativen einer ausschließlich konstitutiven oder repräsentativen Soteriologie hinausgeht. Man könnte hier wie bei Buddhādāsa und Ayya Khema von einem *kooperativen Modell* mit Elementen beider Aspekte sprechen, die wiederum auf den drei Erleuchtungsbedingungen *nirvāṇa*, *mārga* und *citta* aufbauen (siehe I.5.4).¹⁰⁵⁶ Die Verblendung der Wesen wird dabei von zwei Seiten angegriffen:

- Die *repräsentative Dimension* bezieht sich auf die Seite des *dharma-kāya*: Dieser ist als Erleuchtungswirklichkeit in Gestalt der Buddha-Natur immer schon in den Wesen präsent, sodass eine Erlösung durch einen leidenden Erlöser nicht erst von außen hergestellt werden muss. Allerdings ist diese latente Natur von *kleśas* verdeckt.
- Hier kommt die *konstitutive Funktion* der Selbstopfer ins Spiel, die sich auf die Seite der Wesen bezieht: Der Bodhisattva erweckt durch sein Leiden *bodhicitta*, das *kleśas* «verbrennen» und dadurch den Schleier zwischen Menschengestalt und Buddha-Geist immer dünner werden lassen kann. Dass dadurch für die vormals hoffnungslos in ihre Befleckungen verstrickten Wesen optimale Bedingungen hergestellt werden, um den Schleier schließlich durch Meditationspraxis zu zerreißen, ist dem altruistischen Wirken – und Sterben – des Bodhisattva zu verdanken.

Die Rolle der Auferstehung

Wie auch im Theravāda spiegelt sich die wichtige Rolle, die die Auferstehung in christlichen Auto-Interpretationen Jesu spielt, nicht in den mahāyāna-buddhistischen Hetero-Interpretationen. Der Grund dafür ist das Heilsverständnis der Mahāyāna-Interpreten: Während christliche Christologien eine als historisches Ereignis gedeutete Auferstehung oftmals als ein göttliches Bestätigungshandeln («Auferweckung») an Jesus deuten, impliziert eine leibliche Auferstehung aus buddhistischer Sicht nicht, dass

¹⁰⁵⁶ Dieses vermittelnde Konzept wird nicht von allen Mahāyāna-Interpreten vertreten. So sieht Masutani Fumio (1902–1987) Gautama und Jesus weiterhin als Antipoden (vgl. MASUTANI 1976, 133): Die von einem negativen Menschenbild geprägte, charismatische und «lebhaft» Lehre Jesu entwickle den Gedanken einer Fremderlösung durch Glaube, wohingegen die intellektuelle, «weise» Lehre Gautamas ein positives Bild eines zur Selbsterlösung fähigen Menschen propagiere, vgl. a. a. O., 134f., 137.

der Auferstandene tatsächlich die Erleuchtung erlangt hat.¹⁰⁵⁷ Was erkennen die buddhistischen Interpreten stattdessen in der Auferstehung?

Die japanischen Interpreten des 17. Jh. verwerfen den Auferstehungsgedanken als böswillige Fiktion. Auf ähnliche Weise beurteilt D. T. Suzuki den Auferstehungsglauben als verblendete, materialistische Bewältigungsstrategie der Christen, den Tod ihres Meisters zu verwinden – eine Kritik, die an den Buddha-Schüler Ānanda erinnert, der zum Zeitpunkt des *parinirvāṇa* des Buddha noch nicht erleuchtet war und den bevorstehenden Tod seines Lehrers betrauert.¹⁰⁵⁸ In diesem Zusammenhang ist eine buddhologische Notiz der Mahāyāna-Scholastik aufschlussreich, der zufolge jeder in der Welt erscheinende *nirmāṇakāya*-Buddha dieselben biografischen Stationen wie Gautama durchläuft, also auch den (aus Mahāyāna-Perspektive nur scheinbaren) Tod.¹⁰⁵⁹ Demnach sei der zeitlich begrenzte Aufenthalt eines *nirmāṇakāya*-Buddha in der Welt spirituell notwendig, weil das eigene Heilsstreben bei der stetigen körperlichen Präsenz eines Buddha ernstlich in Gefahr geriete: Der Praktizierende würde sich dann nicht mehr auf den *dharma* konzentrieren, sondern über die Maßen am Buddha und der Vollkommenheit seines Körpers anhaften.¹⁰⁶⁰ Die Vermutung, dass genau dieser Fall bei Christinnen und Christen mit ihrem Glauben an den postmortalen Auferstehungsleib Jesu eingetreten ist, dürfte auch der kritischen Beurteilung Alfred Blooms und Thich Nhat Hanhs zugrunde liegen.

Es gibt jedoch nicht «die» singuläre Deutung der Auferstehung in der christlichen Tradition.¹⁰⁶¹ Anders als Bloom oder D. T. Suzuki knüpfen die Interpreten der Kyōto-Schule an einen Strang paulinischer Theologie (Gal 2,20; Phil 2,5–11) an, der Kreuz und Auferstehung u. a. als Ausdruck einer transformativen Erfahrung des Menschen deutet.¹⁰⁶² Dies können Ueda und Abe mit ihrem eigenen Heilsverständnis verknüpfen («Tod» der *ātman*-Illusion und «Auferstehung» des wahren Selbst). Dadurch bleibt die Assoziation der Auferstehung mit verblendeter Anhaftung aus und wird stattdessen zum *upāya*, das von allen Menschen zur Realisierung ihres

¹⁰⁵⁷ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1997, 560.

¹⁰⁵⁸ Vgl. *Dīgha Nikāya* 16.2.24, 16.6.1, in WALSHE 1995, 244f., 269f.

¹⁰⁵⁹ Vgl. GRIFFITHS 1994, 91.

¹⁰⁶⁰ Vgl. GRIFFITHS 1994, 126.

¹⁰⁶¹ Vgl. GETHIN 1996, 203.

¹⁰⁶² So auch in Röm 6,1–11 als Symbol der existenziellen Transformation des Täuflings.

eigenen *apraṭiṣṭhitanirvāṇa*, d. h. der erleuchteten Präsenz in der Welt, nachvollzogen werden soll.

Rettung durch Glauben?

Eine weitere Frage betrifft das besondere doktrinäre Profil des Shin-Buddhismus: Hier liegt mit *shinjin* ein Konzept vor, das von christlicher Seite oft mit der Vorstellung einer Rettung durch Glauben in Verbindung gebracht wurde.¹⁰⁶³ Kommen Shin-Buddhisten folglich leichter zu einer positiven Beurteilung von Jesu Aufruf zum Glauben oder christlicher Soteriologien, die die Befreiung des Menschen durch den Glauben an eine erlösende Wirkung von Kreuz und Auferstehung postulieren? Die Analysen haben gezeigt, dass dies bei Shin-Vertretern wie Soga Ryōjin oder Alfred Bloom nicht der Fall ist. Beide versuchen, die nonduale Auffassung von *shinjin* im Heilsverständnis Shinrans von einer aus ihrer Sicht christlich-dualistischen Glaubensvorstellung abzugrenzen.

Einigkeit herrscht zunächst im Blick auf eine (auf relativer Ebene) durchaus dualistische anthropologisch-soteriologische Grundstruktur: Der Mensch ist tief in seine Befleckungen/Sündhaftigkeit verstrickt, weswegen er für seine Befreiung von einer Anderen Kraft (*tariki*) abhängig ist. Nach Soga und Bloom bleibt das Christentum hier jedoch stehen: Nötig sei aus christlicher Sicht ein *Glaubensakt* als Entscheidung des Gläubigen, die Erlösung im historischen Christus-Ereignis anzunehmen – was als vergeblicher Versuch der Eigenkraft (*jiriki*) oder Anhaftung gedeutet wird. Der Shin-Buddhismus geht in ihren Augen über die dualistische Grundsituation hinaus, indem er diese als Sprungbrett zum Nondualismus nutzt, bei dem der «Glaube», das rückhaltlose Vertrauen auf *tariki*, als transformatives Ereignis und Erleuchtung selbst interpretiert wird.

Was bleibt also aus shin-buddhistischer Sicht für den Menschen zu tun, wenn der geforderte Glaubensakt als *jiriki* in die Irre führt? Die Antwort lautet: *nichts* – denn der Weltling hat außer seinen *klesās* nichts vorzuweisen. Aber gerade der Einblick in sein vollständiges Durchdrungensein von *klesās* führt ihn zur reinigenden Erkenntnis völliger soteriologischer Ohnmacht, der dann, angestoßen durch das Hören der Botschaft von Amidas Erbarmen, spontan ein Sich-Überlassen an Amida entfließt (*shinjin*). Durch diese spontane Transformation (*jinen*) haben die *klesās* nach Perry Schmidt-Leukel eine doppelte Funktion: Ohne das rückhaltlose Vertrauen

¹⁰⁶³ Vgl. AMSTUTZ 1997, 86f.

auf Amida bestätigen sie lediglich die unentrinnbare Selbstverhaftung des Weltlings – gleichzeitig aber treibt ihn ihre Erkenntnis in die Arme der allein rettenden Anderen Kraft.¹⁰⁶⁴ Wird *shinjin* geweckt, schmilzt das Eis der *klesās* und verflüssigt sich zum Wasser der Erleuchtung – ohne jedoch bei diesem Wechsel des Aggregatzustands gleichzeitig das Element zu ändern: «Because of this change in their function it is possible to be a Bodhisattva despite their continuous presence.»¹⁰⁶⁵ *Shinjin* ist als *bodhicitta* Amidas zugleich nichts anderes als die allen Wesen innewohnende Buddha-Natur (Bloom) bzw. der Kulminationspunkt der Einheit zwischen Amida und Gläubigem (*kihō ittai*) (Soga), wodurch der ursprüngliche Dualismus letztlich überwunden wird:

«Hence we arrive at the paradox that our true Buddha nature is realized if we do not view it as our true nature but as the «other power» of Amida, remaining fully aware of our defiled nature. Paradoxically, to Shinran, non-dualism becomes real only through the dualistic act of entrusting oneself to what is totally other.»¹⁰⁶⁶

Dieser Nondualismus wird aus Sogas und Blooms Sicht von christlich-exklusivistischen Forderungen, an die alleinige, objektive Erlösungswirksamkeit von Kreuz und Auferstehung zu glauben, nicht eingelöst und daher scharf kritisiert.

¹⁰⁶⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020a, 21; 1992, 621.

¹⁰⁶⁵ SCHMIDT-LEUKEL 2020a, 21.

¹⁰⁶⁶ SCHMIDT-LEUKEL 2020a, 20.

Teil III: Interpretationen Jesu im Vajrayāna-Buddhismus

Die vorangegangenen Analysen haben gezeigt, dass sowohl der direkte als auch der indirekte Kontakt buddhistischer Interpreten mit christlichen Kolonialmächten und Missionaren entscheidenden Einfluss auf ihre Deutungen Jesu hatte. Die tibetischen vajrayāna-buddhistischen¹ Interpreten sind dahingehend eine Ausnahme, weil Tibet weder von einer europäischen Kolonialisierung noch von ausgedehnten Missionsaktivitäten betroffen war. Daher entwickelte sich hier im 19. und frühen 20. Jh. auch keine tibetische Spielart eines buddhistischen Modernismus.² Während in Sri Lanka, Japan oder China die Auseinandersetzung mit Kolonialmächten und Missionaren Reformen und Neuinterpretationen des Buddhismus beeinflusst hatte³, fand eine solche Auseinandersetzung in Tibet vor 1959 bis auf wenige Ausnahmen nicht statt, weil es lange Zeit vom Kontakt mit europäischen Mächten isoliert war.⁴ Damit einhergehend hatte Tibet auch so gut wie keine Versuche unternommen, Modernisierungen im technischen, kulturellen oder sozialen Bereich aus dem Westen zu importieren.⁵

Ein Wendepunkt tibetischer Geschichte war der Einmarsch Chinas im Jahr 1959, worauf der 14. Dalai Lama und zahlreiche seiner Landsleute Tibet verließen. Für sie begann im Exil vielfach eine Zeit umso intensiveren Kontakts mit dem Westen, der im Großen und Ganzen positiv ausfiel.

¹ Der Begriff *Vajrayāna* («Diamant-Fahrzeug») beschreibt eine Entwicklung innerhalb des tantrischen Buddhismus ab dem 7. Jh. und ist daher nicht einfach synonym zu letzterem, vgl. für eine Übersicht der inhaltlichen Entwicklung WILLIAMS 2000a, 196f. Zur Einführung in den indischen tantrischen Buddhismus vgl. WAYMAN 1990b; WILLIAMS 2000a, 192–244; SNELGROVE 2004; in den tibetischen Buddhismus vgl. RAY 2002; POWERS 2007; SAMUEL 2012; SCHAİK 2016.

² Vgl. LOPEZ 1998, 185.

³ Vgl. HARRIS, E. 2017b, 204.

⁴ Die britische Younghusband-Militärexpedition 1903/4 blieb eher folgenlos. Eine individuelle Ausnahme war der Mönch und Intellektuelle Gendün Chöpel (1903–1951), der nach Indien und Sri Lanka reiste und auch mit Dharmapāla und der Pānadurā-Debatte vertraut war, vgl. LOPEZ 2006, 21ff.

⁵ Eine Ausnahme sind Versuche des 13. Dalai Lama nach dem Fall der Manchu-Dynastie 1911, die aber 1925 durch den Druck konservativer monastischer Kräfte zum Erliegen kamen, vgl. JACOBY/TERRONE 2012, 90; LOPEZ 1998, 5.

Auch fand der buddhistische Modernismus mit dem Dalai Lama nun einen neuen, international einflussreichen Vertreter.⁶ Die Geschichte Tibets birgt allerdings auch vor dem 20./21. Jh. einige interessante, wenn auch seltene Kontaktpunkte mit dem Christentum. Einen kurzen Blick auf die frühmittelalterliche religiöse Landschaft der Seidenstraßenregion (ca. 8.–10. Jh.) gewährt ein tibetisches Orakelhandbuch, in dem Jesus eine Erwähnung findet (III.1.1). Thuken Chökyi Nyima, ein tibetischer Gelehrter mit Kontakt in die Kreise des chinesischen Kaiserhofes, stellte im 19. Jh. Parallelen zwischen Jesus und den Bodhisattvas her (III.1.3). In ähnlicher Weise wird Jesus auch vom Dalai Lama interpretiert (III.2). Exemplarisch für einen der vielen Exil-Lamas, die sich seit 1959 gen Westen orientiert hatten, steht Lama Thubten Yeshe (III.3), der in seiner Deutung Jesu die tantrisch-buddhistische Interpretationskategorie der Meditationsgottheit (*yidam*) einführte. Jesu Interpretation als *yidam* wird auch von der amerikanischen Feministin Rita Gross präsentiert, die vor dem Hintergrund ihrer eigenen christlichen Vergangenheit vehement gegen einen christlichen Exklusivismus argumentiert (III.4).

1. Tibetische Interpretationen Jesu vor 1959

1.1 Jesus auf der Seidenstraße

Im 8. Jh. hatte sich das tibetische Reich bis nach Zentralasien über die Seidenstraße ausgebreitet.⁷ In diesem kulturellen Schmelztiegel fand auch ein Kontakt mit dem nestorianischen Christentum statt (siehe II.2.1).⁸ Eines der spärlichen Zeugnisse dieser Begegnung ist eine kurze Passage aus einem buddhistischen Orakelhandbuch, das in Dunhuang gefunden wurde (datiert auf ca. 8.–10. Jh.):

«Man! your friend is named Ishi Myishiha <Jesus the Messiah> and acts as Vajrapāṇi <protector of> glorious Śākyamuni, and when the doors of the heaven with seven layers will be opened, you will pursue the Yoga <= way

⁶ Vgl. LOPEZ 1998, 185; SIMMER-BROWN 2009, 232f.

⁷ Vgl. SCHAİK 2013, 26–30.

⁸ Vgl. KAPSTEIN 2000, 58f.

of conduct> that you will receive from the judge at the right hand of God [...].»⁹

Augenfällig ist zunächst die funktionale Identifikation Jesu mit Vajrapāṇi. An einigen Stellen des Pāli-Kanons tritt dieser als *yakṣa*¹⁰ auf, der den Buddha begleitet und die Köpfe derjenigen in sieben Teile spaltet, die dem Buddha nach dreimaligem Fragen dreimal keine Antwort geben.¹¹ Als Beschützer Gautamas ist er mit dem *vajra* (Diamant/Donnerkeil) ausgerüstet, der Waffe des Gottes Indra.¹² In einigen Traditionen des Mahāyāna ist er selbst ein wichtiger Bodhisattva¹³ und Beschützer von Buddhas und anderen Bodhisattvas¹⁴. Somit ordnet der Text Jesus in die Reihe der Bodhisattvas ein oder schreibt ihm zumindest eine Beschützerfunktion für den Buddha oder den das Orakel Empfangenden zu (wobei Jesus diesen dann so beschützen würde wie Vajrapāṇi den Buddha). Womöglich ist die Deutung Jesu als gewalttätiger Beschützer den manchmal gewaltsamen Handlungen Jesu in den Evangelien geschuldet, wie etwa der Tempelreinigung (Mt 21,12f.). Die anderen in der Quelle genannten christlichen Topoi sind kosmologischer Natur: Die «doors of the heaven with seven layers» erinnern an den höchsten (siebten) Himmel, und der Richter zur Rechten Gottes erinnert an das entsprechende Bild des Menschensohnes aus Mt 26,64.¹⁵

⁹ Zitiert in KAPSTEIN 2013, 96 (modifizierte Fassung im Anschluss an die Übersetzung in URAY 1995, 413). Zum Fragment vgl. URAY 1995, 412–419.

¹⁰ Der *yakṣa*-Begriff hat ein breites Bedeutungsspektrum: *Yakṣas*, eine Art von entweder wohltätigen oder dämonischen Naturgeistern, können grobstoffliche oder ätherische Formen haben und bevölkern die überirdischen und unterirdischen Teile der Welt sowie den mythischen Berg Meru, vgl. LAMOTTE 2003a, 1.

¹¹ Vgl. *Dīgha Nikāya* 3.1.21, in WALSHE 1995, 116. Zu Vajrapāṇi vgl. LAMOTTE 2003a, 2003b.

¹² Vgl. SNELGROVE 2004, 131.

¹³ So ist er im *Lotus-Sūtra* eine Form Avalokiteśvaras, vgl. SNELGROVE 2004, 135. Besonders hohe Wertschätzung erlangt Vajrapāṇi im tantrischen *Sarvathāgatatattvasaṃgraha*: Vajrapāṇi ist hier der «Große Bodhisattva» sowie der «wrathful suppressor of all evil ones» (a. a. O., 139), der mit seinem *vajra* Mahādeva (= Śiva) unterwirft und ihn mit seinem Fuß niederdrückt. Die daraus resultierenden Schmerzen Śivas verwandeln sich daraufhin in «joys of salvation» (a. a. O., 138).

¹⁴ Vgl. LAMOTTE 2003b, 131.

¹⁵ Vgl. URAY 1995, 416f.

1.2 Exkurs: Missionare in Tibet

Missionarische Aktivitäten auf tibetischem Territorium in der Neuzeit waren selten und nicht sehr erfolgreich. Der erste europäische Missionar, der Tibet betreten hatte, war der Jesuit António de Andrade (1580–1634).¹⁶ Er gründete 1625 mit Manuel Marques in Tsaparang eine Missionsstation, die aber nur wenige Jahre Bestand hatte.¹⁷ Mission in Tibet ist v. a. mit dem Namen des italienischen Jesuiten Ippolito Desideri (1684–1733) verbunden, der sich zwischen 1716 und 1721 im Land aufhielt. Desideri eignete sich in kurzer Zeit Wissen über die indo-tibetische Mahāyāna-Philosophie an, diskutierte mit buddhistischen Gelehrten und schrieb Werke sowohl in italienischer als auch in tibetischer Sprache.¹⁸ Die etwa zeitgleich mit Desideri in Lhasa eingetroffene Kapuzinermission konnte insgesamt 26 tibetische Proselyten aufweisen und hatte nur bis 1745 Bestand.¹⁹

Im 18./19. Jh. sollten sich die Grenzen Tibets gänzlich für Ausländer schließen. Ein direkter Auslöser war die Invasion einer nepalesischen Armee im Jahr 1792, die in Tibet eindrang und das Kloster Tashilhunpo plünderte.²⁰ Der chinesische Kaiser (in dieser Zeit der außenpolitische Beschützer Tibets) schickte eine Militärexpedition in sein tibetisches Protektorat und schlug die Eindringlinge zurück.²¹ Diese Kampagne war eine der letzten Machtdemonstrationen der chinesischen Manchu-Dynastie (1644–1911), die sich im 19./20. Jh. schwerwiegenden (und schließlich herrschaftsbeendenden) innen- und außenpolitischen Problemen gegenübersah. Dazu gehörten auch die kolonialen Aktivitäten Englands, das seinen Einfluss längst über sein indisches Kolonialreich hinaus ausgedehnt

¹⁶ Vgl. KASCHEWSKY 1997, 17; SNELLGROVE/RICHARDSON 1986, 202f. Für eine Auflistung katholischer Tibetmissionare vgl. HOUSTON 1991, 16–21.

¹⁷ Vgl. AGUILAR 2010, 62f.

¹⁸ Vgl. SNELLGROVE/RICHARDSON 1986, 220–224. Zu Desideri vgl. LOPEZ/JINPA 2017; BARGIACCHI 2009; POMPLUN 2009; HARRIS, E. 2019, 28–33, außerdem die entsprechenden Beiträge aus *Buddhist-Christian Studies* 38 (2018).

¹⁹ Vgl. SNELLGROVE/RICHARDSON 1986, 223f.

²⁰ Vgl. SNELLGROVE/RICHARDSON 1986, 226.

²¹ Vgl. SCHAİK 2013, 158f.

hatte. Einen Weg, sich aus ihrer misslichen Lage zu retten, sah die scheidende Manchu-Dynastie in der Isolation.²² Diese außenpolitische Maßnahme wurde auch in Tibet angewendet: Die Briten wurden als Drahtzieher der nepalesischen Invasion verdächtigt²³, sodass die Südgrenze gen Nepal und dessen großen Nachbarn Britisch-Indien geschlossen wurde. Tibet wurde zum «verbotenen Land».²⁴

Dementsprechend war es Europäern untersagt, Missionsstationen in Tibet aufzubauen.²⁵ Dennoch versuchten Missionsgesellschaften verschiedenster Konfessionen im Laufe der Zeit, ins Land zu gelangen. Einigen Missionaren (darunter Franzosen, Briten oder der deutschen Herrnhuter Brüdergemeinde) gelang es zwar, Tibet kurzfristig zu betreten, aber alle wurden wieder des Landes verwiesen.²⁶ «So war Tibet zu Beginn des 20. Jahrhundert [sic] an den West-, Süd- und Nordostgrenzen von einer ganzen Kette von Missionsstationen der verschiedensten Gesellschaften umgeben»²⁷, die alle darauf warteten, dass sich eines Tages die Grenzen öffnen und Tibet für Missionare zugänglich würde.

1.3 Jesus als Beschützer der Welt: Thukun Chökyi Nyima

Biografische Einführung

Trotz des spärlichen Kontakts mit dem Christentum gab es im frühen 19. Jh. eine erneute buddhistische Bezugnahme auf Jesus. Der mongolischstämmige Geluk-Mönch Thukun Losang Chökyi Nyima (1737–1802) gehörte zur kosmopolitischen Elite zur Zeit der chinesischen Manchu-Dynastie, die ihren Einfluss bis nach Tibet und die Mongolei ausgedehnt hatte. Er lebte in der Provinz Amdo, der tibetisch-chinesisch-mongolischen Schnittstelle des Reiches, und war gern gesehener Gast am Kaiserhof in Beijing.²⁸ Thukun war außerdem ein produktiver Schriftsteller: Im Jahr 1802 stellte er seinen komparativ-philosophischen Überblick über indische, tibetische und chinesische buddhistische wie auch nicht-

²² Vgl. SNELGROVE/RICHARDSON 1986, 227.

²³ Vgl. SCHAİK 2013, 160.

²⁴ Vgl. SNELGROVE/RICHARDSON 1986, 227.

²⁵ Vgl. BRAY 1997, 32.

²⁶ Vgl. BRAY 1997, 32–35.

²⁷ BRAY 1997, 35.

²⁸ Vgl. JACKSON, R. 2009, 3–5.

buddhistische Schulen fertig, *The Crystal Mirror: An Excellent Explanation Showing the Sources and Assertions of all Philosophical Systems* (Tib. *Grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dog tsul ston pa legs bshad shel gyi me long*), in dem auch eine kurze Notiz zu Jesu enthalten ist.²⁹

Interpretation Jesu

In seinem Werk erwähnt Thukun Jesus im Kapitel über chinesische, nicht-buddhistische Lehrer. Der Grund für Thukens Einordnung Jesu als chinesischer Lehrer ist vermutlich einerseits seine geringe Kenntnis des Christentums und andererseits dessen Assoziation mit christlichen Aktivitäten in China.³⁰ So steht die Lehre Jesu in einer Reihe mit den «excellent ways»³¹ von Mozi (4.–5. Jh. v. Chr.), Liezi (5. Jh. v. Chr.) und Zhuangzi (369–298 v. Chr.), die nach Thukun denen des Buddha teilweise ähnlich³² und «due to the Buddha's deeds»³³ entstanden seien. Damit beurteilt er diese als geschickte Mittel (*upāya*) und gesteht ihnen dadurch einen soteriologisch-propädeutischen Wert zu. Weiter präsentiert er eine kurze Beschreibung über Person und Lehre Jesu³⁴:

«The teacher Ye Su (Jesus), or Protector of the World, is known to have had a miraculous birth. He composed a treatise that taught a ten-limbed vow of not taking human life, and so forth, that the experience of happiness arises as a result of virtuous actions, that one falls into hell through the ripening of evil acts and suffers agonies there forever, and that deliberately committed misdeeds are not purified by confession.»³⁵

Besonders auffällig ist das erneute Auftauchen des Beschützermotivs mit dem Attribut «Protector of the World» (Tib. *jigten gönpö*, Skt. *lokanātha*). Michael Sweet zufolge handelt es sich hier um eine Gleichsetzung Jesu mit

²⁹ Zu Person und Werk vgl. JACKSON, R. 2006, 2009; KAPSTEIN 2000, 130.

³⁰ Vgl. SWEET 2006, 175.

³¹ THUKEN 2009, 352.

³² Vgl. THUKEN 2009, 351.

³³ THUKEN 2009, 352.

³⁴ Thukun bezieht die folgenden Informationen aus dem Mitte der 1730er Jahre erschienenen Werk eines anderen mongolischstämmigen Gelehrten, Gombojab: *Rgya nag chos 'byung* («Geschichte des Buddhismus in China»), vgl. THUKEN 2009, 352; zu Gombojab vgl. SWEET 2006, 174f.; MALA 2006.

³⁵ THUKEN 2009, 352.

Avalokiteśvara, dem Bodhisattva des Mitgefühls.³⁶ Grundsätzlich ist *lokanātha* ein mögliches Attribut für alle Buddhas und Bodhisattvas, später wird *Lokanātha* allerdings zu einer eigenen Erscheinungsform Avalokiteśvaras.³⁷ Die Beschützerrolle Avalokiteśvaras wird besonders deutlich im *Kāraṇḍavyūhasūtra* illustriert. Um das Leiden der Wesen zu lindern, steigt er in die *Avīci*-Hölle hinab, die tiefste und schlimmste aller buddhistischen Höllen. Daraufhin kühlt die Hölle ab, Lotusblumen erscheinen und die höllischen Flammenmeere werden zu Seen.³⁸ Thuken übersetzt den christologischen Erlösergedanken hier buddhistisch: Genauso wie Avalokiteśvara den leidenden Wesen des *saṃsāra* zu Hilfe eilt, ist Christus der kosmische Erlöser des sündigen Erdkreises (*salvator mundi*). Was Thuken jedoch nicht mittransportiert, ist der damit einhergehende christliche Anspruch, dass es nur einen Beschützer geben kann, denn diese Rolle erfüllen alle Buddhas und Bodhisattvas.

Auch die übrigen von Thuken genannten Elemente haben mehr oder weniger genaue buddhistische Entsprechungen: Eine wunderhafte Geburt wird in der buddhistischen Tradition auch vom Buddha berichtet (und von allen Buddhas erwartet). Nach der u. a. im *Mahāvastu* geschilderten Buddha-Legende ging der Buddha in einem Traum als weißer Elefant in die enthaltsam lebende Königin Māyā ein. Bei seiner Geburt trat der Buddha aus ihrer rechten Seite aus, ging sieben Schritte und verkündete seine zukünftige Buddhaschaft.³⁹ Ähnlich wie ein buddhistischer Meister wird Jesus als Lehrer aufgefasst, der ein Traktat mit dem Inhalt der zehn Gebote verfasst hat. Diese werden von Thuken als die zehn unheilsamen Handlungsweisen (*akuśalākarmapatha*) aufgefasst, derer man sich zu enthalten gelobt.⁴⁰ Jesus lehrt außerdem, dass gute Taten zur Glückseligkeit und

³⁶ Vgl. SWEET 2006, 174.

³⁷ Vgl. HOLT 1991, 41. Der Titel kommt bereits im Pāli-Kanon vor, vgl. *Suttanipāta* 995, in BODHI 2017, 323.

³⁸ Vgl. STUDHOLME 2002, 43. Die «Höllenfahrt» eines Bodhisattva ist ein verbreitetes Motiv in der Mahāyāna-Tradition und wird auch von anderen Bodhisattvas, am bekanntesten wohl Kṣitigarbha, berichtet, vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 499.

³⁹ Vgl. *Mahāvastu* 2.1–23, in JONES, J. 1952, 1–21.

⁴⁰ Vgl. SWEET 2006, 174. Die Liste beginnt mit (1) Töten (was Thuken erwähnt) und enthält weiter «(2) taking what is not given, (3) sensual misconduct, (4) lying speech, (5) divisive speech, (6) harsh speech, (7) gossip, (8) covetousness, (9) ill-will and (10) wrong view», HARVEY 2003, 48.

schlechte dementsprechend in die Hölle führen. Hier klingt die buddhistische Karma-Lehre an, was aus buddhistischer Sicht eine wichtige Voraussetzung für die Wertschätzung einer Lehre als ethisch heilsam darstellt.

Ein Unterschied zur traditionellen buddhistischen Lehre ist die vom Christentum postulierte ewige Dauer der Hölle.⁴¹ Buddhistischer Kosmologie und Soteriologie zufolge dauert eine Existenz in einem der höllischen Daseinsbereiche (*naraka/niraya*) «nur» unvorstellbar lange und ist nicht ewig.⁴² Mit den vorsätzlich begangenen Untaten, die nicht gesühnt werden können, meint Thukun womöglich die «Lästerung des Geistes» (Mt 12,31f.)⁴³ oder die Todsünden (wobei er dann den Gedanken der Absolution nicht in Erwägung zöge). Eine inhaltliche buddhistische Entsprechung wären die «fünf Taten mit unmittelbarem Ausgang» (*ānantaryakarmāṇa*), die nach dem Tod zu einer direkten Wiedergeburt in der Avīci-Hölle führen.⁴⁴ Im Hervorheben der ewigen Aufenthaltsdauer in der christlichen Hölle könnte eine implizite soteriologische Spitze Thukens enthalten sein: Ein Bodhisattva kann als *lokanātha* sogar in die tiefsten Folterkammern der Avīci-Hölle hinabsteigen, um die gepeinigten Wesen dort zu retten. Die Tatsache, dass der Bodhisattva Jesus im Christentum die verlorenen Seelen den Klauen der Teufelshenker zu überlassen scheint, könnte in buddhistischen Augen das Bild seiner soteriologischen Unzulänglichkeit im Vergleich mit Bodhisattvas wie Avalokiteśvara wachrufen.⁴⁵

Ungeachtet dieser möglichen Herabsetzung Jesu schätzt Thukun Jesus jedoch als Bodhisattva und ethischen Lehrer. Das Christentum nimmt er als eine der vielen in China ansässigen und in seinem Werk zu katalogisierenden⁴⁶ Schulen und dementsprechend nicht als Bedrohung – oder besonderen Interesses würdig – wahr.⁴⁷ Dafür spricht nach Michael Sweet neben der wohlwollenden Deutung Jesu die kurze Behandlung im Text,

⁴¹ Vgl. SWEET 2006, 174f.

⁴² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 331.

⁴³ Vgl. SWEET 2006, 175.

⁴⁴ Vgl. SWEET 2006, 178, Fn. 16. Die *ānantaryakarmāṇa* sind: Vater, Mutter oder einen *arhat* töten, den Buddha verletzen oder eine Ordensspaltung herbeiführen.

⁴⁵ Ich danke Perry Schmidt-Leukel für den Hinweis auf diese Interpretationsmöglichkeit.

⁴⁶ Vgl. LOPEZ 2010, 267.

⁴⁷ Vgl. SWEET 2006, 175f.

die impliziert, dass Thuken es nicht für notwendig erachtete, die Lehren des Christentums gründlich zu widerlegen.⁴⁸ Sweet nennt noch einen anderen möglichen Grund für die positive Deutung: Am chinesischen Kaiserhof waren nach wie vor Jesuiten angestellt.⁴⁹ Eine Abwertung der Religion dieser im Dienst des Kaisers stehenden Männer durch den ebenfalls am Hofe verkehrenden Thuken hätte durchaus als *«lèse majesté»* ausgelegt werden können.⁵⁰

2. Jesus als Bodhisattva: 14. Dalai Lama

Biografische Einführung

Ein Traditionsstrang des tibetischen Buddhismus, die Geluk-Schule, war vor 1959 eng mit dem tibetischen Staatswesen verknüpft.⁵¹ Seit 1642 regierte ein hochrangiger Geluk-Mönch, der Dalai Lama⁵², über das Land. Er gilt als Inkarnation Avalokiteśvaras und reinkarniert sich dieser Vorstellung zufolge nach seinem Tod in seinem Amtsnachfolger, sodass es sich bei den Dalai Lamas um eine der wichtigsten *tulku*-Linien (inkarnierte Lamas) Tibets handelt. Der 14. Dalai Lama wurde 1935 als Lhamo Thondup in Amdo⁵³ geboren, 1937 als Reinkarnation des 13. Dalai Lama erkannt und zwei Jahre später als 14. Dalai Lama in der Hauptstadt Lhasa

⁴⁸ Vgl. SWEET 2006, 175.

⁴⁹ Vgl. SWEET 2006, 176; außerdem MUNGELLO 2013, 33–37.

⁵⁰ SWEET 2006, 176.

⁵¹ Vgl. GOLDSTEIN 1998, 5f.

⁵² Als der Mongolenherrscher Altan Khan den Titel erstmals an Sönam Gyatso (1475–1542) verlieh, übersetzte er dessen Namen Gyatso ins Mongolische (*dalai* = Ozean). Gyatso/Dalai + Lama bedeutet also soviel wie «Ozean-Lehrer» (nicht «Ozean der Weisheit»). Nach Sönam tragen alle Dalai Lamas «Gyatso» im Namen; vgl. zur Titelbedeutung BUSWELL/LOPEZ 2014, 209. Der Dalai Lama ist außerdem nicht das Oberhaupt der Geluk-Schule (diese Position hat der Abt des Klosters Ganden, der Ganden Tripa, inne) und schon gar nicht der «Papst der buddhistischen Kirche», vgl. FAURE 2009, 71.

⁵³ Zu unterscheiden sind das politische und das ethnische Tibet. Das politische umfasst Zentraltibet, das Gebiet der heutigen Autonomen Region Tibet. Das ethnische Tibet umfasst Gebiete rund um Zentraltibet mit ethnisch-tibetischer Bevölkerung, darunter auch die beiden ehemaligen Ostprovinzen Tibets, Kham und Amdo.

enthronisiert.⁵⁴ Mit dem Ablegen seiner Novizengelübde im Jahr 1942 erhielt der junge Dalai Lama den Ordensnamen Tenzin Gyatso. Bereits die Jugend des Dalai Lama wurde von den herannahenden politischen Ereignissen überschattet: Im Jahr 1949 rief Mao Zedong (1893–1976) die kommunistische Volksrepublik China aus. Die kommunistische Partei war bestrebt, ganz China unter dem Dach der Volksrepublik zu einen, wozu sie auch Tibet zählte. Dies zog den Einmarsch der Volksbefreiungsarmee in Amdo nach sich, und 1950 stießen chinesische Truppen in tibetisches Gebiet vor. Die beunruhigte Aristokratie übertrug darauf dem erst fünfzehnjährigen Dalai Lama die weltliche Regierungsgewalt.⁵⁵ Die Versuche der tibetischen Regierung, Hilfe von befreundeten Mächten zu erhalten, schlugen indes fehl: Die USA waren in Korea gebunden und Indien stritt mit Pakistan um Kaschmir.⁵⁶ So war das isolierte Tibet zu Verhandlungen mit der Volksrepublik gezwungen, deren Ergebnis das 17-Punkte-Abkommen war: Durch die Integration Tibets ins «Mutterland» China wurde Tibets Souveränität stark beschnitten, zugesichert wurden allerdings innen- und religionspolitische Selbstständigkeit.⁵⁷

Für Tibet begann nun eine Phase der Kooperation mit dem kommunistischen China. Der Dalai Lama reiste 1954–1955 zur ersten Nationalversammlung der Volksrepublik nach Beijing, wo er Mao traf.⁵⁸ Doch die Ereignisse sollten sich erneut zuspitzen. Im Jahr 1959 stand der Dalai Lama kurz vor der Erlangung des *geshe*-Grades (traditionelle Graduierung als buddhistischer Gelehrter), als er von den Chinesen zu einer Festivität eingeladen wurde.⁵⁹ Durch Aufstände in Kham und Amdo und die darauffolgende Zerstörung von Klöstern durch die chinesische Armee in

⁵⁴ Für eine umfassendere biografische Darstellung vgl. LUDWIG 2008; IYER 2008; NORMAN 2020; für autobiografische Schilderungen vgl. DALAI LAMA 1997, 2003a. Für eine Gesamtdarstellung der tibetischen Geschichte vgl. SCHAIK 2013; KAPSTEIN 2006; zum Tibet-China-Konflikt vgl. GRUNFELD 1996; GOLDSTEIN 1997; SHAKYA 1999; JACOBY/TERRONE 2012. Scharfe Polemiken gegen den Dalai Lama und den tibetischen Buddhismus sind TRIMONDI/TRIMONDI 1999; GOLDNER 2008; WALDVOGEL-FREI 2009.

⁵⁵ Vgl. KAPSTEIN 2006, 281.

⁵⁶ Vgl. KAPSTEIN 2006, 281.

⁵⁷ Vgl. KAPSTEIN 2006, 281f.

⁵⁸ Vgl. SCHAIK 2013, 222ff.

⁵⁹ Vgl. KAPSTEIN 2006, 287.

Aufruhr versetzt⁶⁰, befürchtete das Volk eine Finte, mit der China den Dalai Lama entführen wollte.⁶¹ So sammelte sich eine anti-chinesische Volksmenge vor dem Norbulingka, dem Sommerpalast des Dalai Lama, was sowohl die tibetischen als auch die chinesischen Autoritäten unvorbereitet traf.⁶² Nach einwöchigem Tumult in der Stadt setzte die Volksbefreiungsarmee zur Niederschlagung des Aufstandes an.⁶³ Auf Anraten des Orakels von Nechung, das große Gefahr für den Dalai Lama voraussagte, floh der Dalai Lama daraufhin heimlich aus Lhasa nach Indien.⁶⁴ Einen Tag später erfolgte die blutige Niederschlagung des Aufstandes in Lhasa, das 17-Punkte-Abkommen wurde widerrufen und damit die tibetische Regierung aufgelöst.⁶⁵ In Indien bildeten der Dalai Lama und mit ihm geflohene Begleiter die (von China nicht anerkannte) tibetische Exilregierung. Im Jahr 1960 zog die Exilgemeinde um den Dalai Lama nach Dharamsala, wo dieser bis heute residiert. Seit seiner Flucht aus Tibet wirbt der Dalai Lama von außen für gewaltlosen Widerstand und die Unabhängigkeit Tibets, was ihm im Jahr 1989 den Friedensnobelpreis einbrachte.

Der Dalai Lama hat sich auf breiter Basis für den interreligiösen Dialog engagiert.⁶⁶ So traf er sich etwa mit christlichen Schlüsselfiguren der Zeit, darunter Papst Johannes Paul II. (1920–2005), Mutter Teresa (1910–1997), dem Erzbischof von Canterbury Robert Runcie (1921–2000)⁶⁷ oder 1968 mit dem Trappistenmönch Thomas Merton (1915–1968). Drei buddhistisch-christliche Dialoge haben besondere Bekanntheit erlangt⁶⁸: das *Middlebury College Symposium* 1984 in Vermont mit dem Thema «The Christ and the Bodhisattva»⁶⁹, das *John Main Seminar* 1994 in London, auf dem der Dalai Lama ausgewählte Evangelienpassagen kommentierte⁷⁰,

⁶⁰ Vgl. GOLDSTEIN 1998, 8f.

⁶¹ Vgl. SCHAİK 2013, 233.

⁶² Vgl. SCHAİK 2013, 234.

⁶³ Vgl. KAPSTEIN 2006, 288.

⁶⁴ Vgl. KAPSTEIN 2006, 288.

⁶⁵ Vgl. LUDWIG 2008, 76.

⁶⁶ Vgl. SIMMER-BROWN 2009.

⁶⁷ Vgl. DALAI LAMA 2003a, 296f.

⁶⁸ Zu den Dialogen vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 86–89.

⁶⁹ Publiziert als LOPEZ/ROCKEFELLER 1992.

⁷⁰ Publiziert als DALAI LAMA 2016.

und der intermonastische Dialog 1996 in der Trappistenabtei Gethsemani in Kentucky, dem Kloster von Thomas Merton⁷¹.

Die Religionshermeneutik des Dalai Lama

Zum Verständnis der Jesusdeutung des Dalai Lama ist zunächst ein kurzer Blick auf seine Religionshermeneutik notwendig.⁷² Der Dalai Lama unterscheidet innerhalb einer religiösen Tradition zwischen den Dimensionen der Ethik und der Religion/Philosophie.⁷³ Ethik ist in seinen Augen der Kern jeder religiösen Tradition⁷⁴ und von dieser grundsätzlich unabhängig.⁷⁵ Er verankert die Ethik in der Anthropologie: In seinen Augen besitzt der Mensch Mitgefühl (*karuṇā*), Liebe (*maitrī*) und Zuneigung zu anderen Menschen als ursprüngliche Qualitäten.⁷⁶ Diese machen seine menschliche Natur aus⁷⁷ und sind der Grundstock des «universal set of ethics»⁷⁸ jeder Tradition. Dabei entspringen aus der Zuneigung als angeborene empathische Ausrichtung Liebe und Mitgefühl⁷⁹, die dann durch spirituelle Praxis kultiviert und vertieft werden können⁸⁰.

Zu ihrem ethischen Kern besitzt jede religiöse Tradition ein bestimmtes kontextvariantes Set an metaphysischen Annahmen, Dogmen, Ritualen usw. Deren Zweck ist es im besten Falle, die Kultivierung der ursprünglich guten menschlichen Natur zu befördern.⁸¹ Während es in den Augen des Dalai Lama im Bereich der Ethik keinerlei Unterschiede zwischen den Religionen gibt⁸², gilt dies nicht für den kontextvarianten

⁷¹ Weitere Treffen fanden in den Jahren 2002, 2008 und 2015 statt. Das erste Treffen 1996 ist publiziert als MITCHELL/WISEMAN 1998. Vgl. auch BLÉE 2011, 141–144.

⁷² Für weitere Analysen vgl. WILLIAMS 1991; COMPSON 1996; D’COSTA 2000, 72–95; LÖFFLER 2010, 156–193; LAUMAKIS 2014; CEA 2020a.

⁷³ Vgl. DALAI LAMA 1996, 43.

⁷⁴ Vgl. DALAI LAMA 1988, 125.

⁷⁵ Vgl. DALAI LAMA 2003b, 36; vgl. auch den Buchuntertitel «Ethik ist wichtiger als Religion», DALAI LAMA 2015.

⁷⁶ Vgl. DALAI LAMA/DREWERMANN 1992, 27.

⁷⁷ Vgl. DALAI LAMA 1996, 43; 2015, 10.

⁷⁸ DALAI LAMA 1996, 73.

⁷⁹ Vgl. DALAI LAMA 2003b, 86f.

⁸⁰ Vgl. DALAI LAMA 2003b, 87, Fn.

⁸¹ Vgl. DALAI LAMA 2005a, 17.

⁸² Vgl. DALAI LAMA 2005a, 18.

Bereich der «Religion»: Unterschiede zwischen philosophischen Grundannahmen sind hier z. T. unvereinbar, wie etwa die Frage nach einem Schöpfergott, die Christentum und Buddhismus für den Dalai Lama «diametral» voneinander unterscheidet.⁸³ In seinen zahlreichen Schriften appelliert er jedoch dafür, die philosophischen Unterschiede der Religionen zurückzustellen und sich auf die praktische Zusammenarbeit vor dem Hintergrund der gemeinsamen ethischen Grundlage zu konzentrieren.

Die strikte Unterscheidung zwischen «Ethik» und «Religion» ermöglicht dem Dalai Lama allerdings eine Hierarchisierung der Religionen vor dem Hintergrund des *Pfad-Kriteriums*: Zu einer heilseffektiven religiösen Tradition gehören aus buddhistischer Sicht die drei Schulungen des Achtfachen Pfades, Ethik (*śīla*), Meditation (*samādhi*) und Weisheit (*prajñā*). Letztere wird durch die existenzielle Einsicht in die buddhistischen Lehren gewonnen. Durch die Trennung von Ethik (verbunden mit der zu deren Kultivierung eingesetzten Meditation) und den doktrinären Beständen einer Tradition gelingt dem Dalai Lama eine irenische Loslösung von *prajñā* von den anderen beiden Elementen, wodurch der philosophische Bestand jeder Tradition dann noch einmal separat bewertet werden kann.

Auf der Basis dieser Struktur betont der Dalai Lama seine Wertschätzung religiöser Pluralität, die allerdings nicht pluralistisch, sondern inklusivistisch ist: So gibt es ihm zufolge im Bereich der «Religion» zwar für jeden Menschen eine Tradition, die für seine Bedürfnisse und Fähigkeiten die geeignetste sei⁸⁴, jedoch sei der Buddhismus, genauer der Prāsāṅgika-Madhyamaka der tibetischen Geluk-Schule, die einzige Tradition, die auch zur vollständigen Erleuchtung führen könne.⁸⁵ Lehrer anderer Religionen könnten zwar durchaus «eine Zuflucht sein», jedoch «keine endgültige», was deren klare Unterordnung unter den Buddha impliziert.⁸⁶

Der Grund für diese soteriologische Einschränkung ist doktrinärer Natur: Dem Dalai Lama zufolge kann die erlösungskonstitutive Weisheit (*prajñā*) nur mit der Lehre von der Leerheit (*śūnyatā*) in der Lesart der

⁸³ So DALAI LAMA 2005a, 18.

⁸⁴ Vgl. DALAI LAMA 2005a, 19.

⁸⁵ Vgl. DALAI LAMA 2005a, 36f. Am deutlichsten formulierte der Dalai Lama 1977: «Ich sage, der Buddhismus ist die beste Religion, – nicht weil ich selbst Buddhist bin, sondern weil ich denke, daß man bei ehrlicher Betrachtung zu dieser Auffassung gelangt.» DALAI LAMA 1992, 15.

⁸⁶ DALAI LAMA 1992, 32.

Prāsaṅgika-Mādhyamikas erlangt werden. Allerdings sei nicht jeder Mensch fähig, diese zu verstehen – ohne die richtigen Voraussetzungen sei die Lehre sogar schädlich, weil sie etwa als Nihilismus missverstanden werden könnte.⁸⁷ Deswegen müsse religiöse Wissensvermittlung immer graduell an die spirituellen Fähigkeiten der jeweiligen Person angepasst sein. Der Dalai Lama benennt dazu das Konzept der geschickten Mittel (*upāya*) als hermeneutische Basis für die Evaluation anderer religiöser Traditionen.⁸⁸ Deren Lehren sind aus dieser Perspektive propädeutische Instrumente mit einem relativen soteriologischen Wert, um Angehörige anderer Traditionen auf die befreiende Lehre des Buddha vorzubereiten. Diejenigen, die noch nicht die nötige spirituelle Reife erlangt haben, werden also durch speziell auf ihren Fortschritt angepasste Lehren auf ihrem Weg weitergeführt. So können (versteckte) Bodhisattvas beispielsweise auch theistische Lehren propagieren, wenn es den Adressatinnen und Adressaten auf ihrem spirituellen Weg hilft.

Das bedeutet für den Dalai Lama zugleich, dass für Angehörige anderer Traditionen keine Notwendigkeit für Konversion besteht.⁸⁹ Dies hängt mit der Karma-Lehre zusammen. Der Dalai Lama betont, dass der Weg zur Erleuchtung selbst im Buddhismus sehr lange dauere.⁹⁰ Weil der Mensch deswegen über zahlreiche Existenzen hinweg Zeit dazu habe, bestehe keine Eile (und, so José Cabezón, keine Notwendigkeit für missionarischen Eifer).⁹¹ Auf seinem Weg zur Erleuchtung kann sich der Mensch über verschiedene Existenzen hinweg dem Heilsziel annähern. Dabei führt moralisch gutes Verhalten zur Akkumulation von heilvollem Karma, was zur Geburt als Gott oder Mensch führen kann. Im besten Fall besteht bei der Geburt als Mensch die Möglichkeit, mit einer vorteilhaften geistigen Disposition und einer angenehmen Lebenssituation ausgestattet der buddhistischen Lehre zu begegnen, die zur Einsicht in die wahre Natur

⁸⁷ Vgl. DALAI LAMA 2012, 154f.

⁸⁸ Vgl. DALAI LAMA 2012, 152ff.; COMPSON 1996, 278.

⁸⁹ Vgl. DALAI LAMA 2005a, 35f.; WILLIAMS 1991, 520.

⁹⁰ Einige Quellen gehen davon aus, dass der Bodhisattva-Weg drei «unberechenbare Äonen» (*asaṃkhyeyakalpa*) dauert. Drei *asaṃkhyeyakalpas* sind 3×10^{51} *mahākalpas* (ein *mahākalpa* ist eine komplette Periode der zyklischen Entstehung und Vernichtung eines Weltsystems). Ein *mahākalpa* dauert 4×320 Mio. Jahre, also dauert der Bodhisattva-Weg demnach 4 mal 3 Oktilliarden mal 320 Millionen Jahre. Zu Quellenlage und Berechnung vgl. DAYAL 1978, 76–79.

⁹¹ Vgl. DALAI LAMA 2005a, 35; CABEZÓN 1992a, 197.

der Wirklichkeit führt.⁹² Für Nicht-Buddhistinnen und Nicht-Buddhisten ist es daher entscheidend, heilvolles Karma für eine günstigere Wiedergeburt anzusammeln. Für das Christentum bedeutet dies dem Dalai Lama zufolge, dass es besser sei, Christin oder Christ zu bleiben und das Christentum intensiv zu praktizieren: Dies befördere nicht nur das traditionsübergreifende ethische Gemeingut, sondern führe (durch die ethische Praxis) auch zur Ansammlung heilvollen Karmas.⁹³ Die Erleuchtung selbst bleibt Christinnen und Christen jedoch aufgrund der mangelnden Einsicht in die wahre Natur der Wirklichkeit verwehrt. Die Praxis ihrer Lehre kann sie lediglich zu einem «Ort, ein[em] Paradies, eine[r] Art friedvolles Tal»⁹⁴ führen (dies lässt an die glückseligen Zustände der göttlichen Daseinsebene denken). Hierfür, so der Dalai Lama, «benötigt man nicht die Praxis der Leere, das Verständnis der Wirklichkeit.»⁹⁵

Wie bereits für andere Interpretinnen und Interpreten ist die Lehre von einem Schöpfergott für den Dalai Lama ein Hindernis, dem Christentum Erleuchtungsweisheit (*prajñā*) zuzuerkennen. Dabei erachtet er vor dem kosmologischen Hintergrund eines anfangslosen *samsāra* zunächst den Gedanken Gottes als selbst unverursachter erster Ursache als problematisch.⁹⁶ Zu diesem bereits bekannten Aspekt aus dem bisher begegneten buddhistischen anti-theistischen Kritikspektrum fügt der Dalai Lama ein weiteres, auf der Tradition der Madhyamaka-Schule beruhendes Argument hinzu. Das Basisargument rekonstruiert Schmidt-Leukel anhand Śāntidevas *Bodhicaryāvatāra*: In den Augen der Mādhyamikas verstrickt sich der Theismus in eine Aporie, wenn er seinen Schöpfergott als unbedingt und unabhängig konzipiert. Seine Eigenschaft als Schöpfer setzt zugleich auch seine Schöpfung – denn ohne das eine wäre das andere nicht zu denken. Das bedeutet aber, dass der Schöpfergott von seiner Schöpfung abhängig wäre. Damit wäre die Unabhängigkeit Gottes verletzt, was jedoch der Behauptung seiner Unabhängigkeit widerspricht.⁹⁷ Das Konzept von Gott ist also keine Ausnahme von allen übrigen Begriffen und

⁹² Vgl. SNELLGROVE 2004, 63; DALAI LAMA 2012, 155.

⁹³ Vgl. DALAI LAMA 2005a, 34–37.

⁹⁴ DALAI LAMA 2005a, 36.

⁹⁵ DALAI LAMA 2005a, 37.

⁹⁶ Vgl. DALAI LAMA 2012, 159; 2009, 92ff.

⁹⁷ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 472f.; *Bodhicaryāvatāra* 9.122–126, in STEINKELLNER 1981, 135.

Phänomenen der Erscheinungswelt, die ausnahmslos kein unabhängiges Eigensein (*svabhāva*) besitzen: Es ist leer (*śūnya*).⁹⁸

Darüber hinaus kennt der Dalai Lama den im buddhistisch-christlichen Dialog oft gezogenen Vergleich zwischen Trinität und *trikāya*-Lehre. Beide sind für ihn Versuche, die Immanenz von Transzendenz zu denken – allerdings verwehrt er sich dagegen, beide Konzepte miteinander zu identifizieren.⁹⁹ Dies liegt vermutlich daran, dass er das christliche Gotteskonzept auch in seiner trinitarischen Form als defizitär und als ungeeigneten

⁹⁸ Auch beim amerikanischen Buddhologen und Nyingma-Buddhisten John Makransky ist *śūnyatā* die Wegscheide für Buddhismus und Christentum. Makransky schließt an die inklusivistische Religionstheologie Mark Heims an, wonach verschiedene religiöse Traditionen mit ihren unterschiedlichen Lehren und Praktiken tatsächlich die von ihnen angenommenen, unterschiedlichen Heilsziele erreichen. Diese sind nach Heim allerdings alle im komplexen Leben der Trinität verankert (vgl. MAKRANSKY 2005a, 189f.), was Makransky aus seiner Mahāyāna-Perspektive jedoch nicht teilt und deshalb buddhistisch modifiziert: Im letzten Grund sei die letzte Wirklichkeit (*dharmakāya/dharmadhātu*) nicht trinitarisch binnendifferenziert, sondern nondual und leer, vgl. a. a. O., 193. Der Mahāyāna-Buddhismus nähere sich dieser Wirklichkeit, indem er die diese verschleiernde dualistische *ātman*-Illusion auf drei möglichen Wegen zu überwinden versuche: mittels *Praktiken der Weisheit*, die die direkte Einsicht in die Leerheit des *dharmakāya* förderten, *Praktiken der Liebe*, die den Geist für dessen im *samsāra* erfahrbares, allumfassendes Mitgefühl öffneten, und *Praktiken devotionaler Gemeinschaft*, die seine Immanenz als Buddha-Natur erfahrbar machten, vgl. a. a. O., 194. Der christliche Zugang zum *dharmakāya* ist nach Makransky von Praktiken der Liebe und Devotion zu einem von seinen authentischen Vermittlern geprägt, dem *rūpakāya* Christus. Dies öffne Christinnen und Christen für entsprechende Aspekte des *dharmakāya*, die sie als in sich differenzierte Gemeinschaft durch Christus mit einem gnädigen, trinitarischen Gegenüber erfahren, vgl. a. a. O., 194f. Damit realisierten sie die eigentlich nonduale letzte Wirklichkeit jedoch nicht vollständig genug, weil sie an derlei dualistischen Kategorien anhafteten. Es fehle die Erkenntnis der Leerheit der Wirklichkeit und damit ihrer Transkategorialität, die *jegliche* Beschreibung (sei sie buddhistisch oder christlich) von ihr als vorläufig und unvollkommen ausleuchte. Diese Einsicht finde sich allein im Mahāyāna, vgl. a. a. O., 197. Aufgrund der intensiven Erfahrung der altruistischen und devotionalen Dimension des *dharmakāya* behalte das Christentum (wie beim Dalai Lama) jedoch einen Wert als *upāya*, vgl. a. a. O., 194.

⁹⁹ Vgl. DALAI LAMA 2012, 69f.; 2016, 71. Anders urteilt die deutsche

Vergleichspunkt auf philosophischer Ebene betrachtet. Seine Einwände erstrecken sich allerdings nicht auf den ethischen Bereich: In seinen Augen befördert der Gottesglaube in hohem Maße ethisches Verhalten¹⁰⁰, und auch die christliche Meditationspraxis schätzt er außerordentlich hoch.¹⁰¹ Darüber hinaus bekundet er Sympathien für die apophatische Tradition des Christentums, indem er eine Interpretation des Schöpfergottes als absolute (*paramārthasatya*) und seiner Schöpfung als relative Wahrheit bzw. Wirklichkeit (*saṃvṛtisatya*) vorschlägt.¹⁰²

Interpretation Jesu

Wenn das Christentum ein theistisches *upāya* ist, stellt sich die Frage, welchen spirituellen Status sein Lehrer hat. Der Dalai Lama bekundet große Bewunderung für die Person Jesu, wie sie in den Evangelien geschildert ist.¹⁰³ Wie der Buddha (oder Muḥammad) sei er ein «große[r] Lehrmeister», der sich mit altruistischer Motivation dem Wohl der Menschen gewidmet habe.¹⁰⁴ In den Wundern Jesu und der vom Dalai Lama außerordentlich geschätzten Bergpredigt (darin besonders im Gebot der

Vajrayāna-Buddhistin Sylvia Wetzel, für die die *trikāya*-Lehre die Bedeutung der Trinität erschließt: Sie identifiziert Gott mit *nirvāṇa* und der Buddha-Natur (vgl. WETZEL 2019, 14) sowie die Aspekte der «Unfassbarkeit» und «Kreativität» mit dem *dharmakāya*, a. a. O., 64f. Jesus deutet sie als *nirmāṇakāya*, den Geist im Anschluss an eine Sophia-Pneumatologie als «weibliche göttliche Weisheit in Analogie zur uranfänglichen Weisheit im Buddhismus, die sich als Sambhogakaya-Dimension in reiner Sicht, in Staunen, Dankbarkeit und Wertschätzung manifestiert» – das Konzept des Geistes als einigendes Liebesband zwischen Vater und Sohn könne sie aus buddhistischer Sicht indes «nicht verstehe[n]», a. a. O., 65. Sie deutet das Vater-Sohn-Verhältnis stattdessen als im Kreuz symbolisierten Konvergenzpunkt zwischen Transzendenz und Immanenz: Der horizontale Balken stehe für die Erfahrungswelt (Immanenz), der vertikale Balken für Gott bzw. die Buddha-Natur (Transzendenz), vgl. a. a. O., 68. Jesus nachzufolgen bedeute, den Erleuchtungsgrad Jesu (als realisierte Buddha-Natur) in sich selbst zu realisieren, vgl. a. a. O., 20f., 65, 70. Für Wetzel ist Jesus außerdem ein «Bruder» der Grünen Tārā, einem in Tibet hochpopulären, mit Avalokiteśvara assoziierten weiblichen Bodhisattva, a. a. O., 143.

¹⁰⁰ Vgl. DALAI LAMA 2016, 54.

¹⁰¹ Vgl. BRÜCK 1988, 76f.

¹⁰² Vgl. DALAI LAMA 2016, 54.

¹⁰³ Vgl. DALAI LAMA 2012, 59.

¹⁰⁴ DALAI LAMA 1991, 80.

Nächsten- und Feindesliebe¹⁰⁵) findet er die wichtigste mahāyāna-buddhistische Tugend wieder, das Mitgefühl (*karuṇā*).¹⁰⁶ Im Mahāyāna wird das Mitgefühl zum Ausgangspunkt und *sine qua non* des gesamten Heilspfad. ¹⁰⁷ Besonders deutlich wird dies bei Śāntideva, der den Stellenwert von *karuṇā* erheblich radikalisiert: Das Mitgefühl ist nicht nur eine von vielen anderen zu kultivierenden Tugenden, sondern die höchste und vorrangigste Tugend eines Bodhisattva überhaupt, in der alle anderen Tugenden enthalten sind.¹⁰⁸

Wenn der Dalai Lama in der Lehre Jesu also ein hohes Maß an *karuṇā* erkennt, spiegelt sich darin dessen Einordnung in den Bodhisattva-Pfad. Noch deutlicher wird dies bei seiner Interpretation der Kreuzigung. Jesus am Kreuz, «taking on himself the suffering of all beings», ist in seinen Augen ein «perfect example»¹⁰⁹ des Bodhisattva-Ideals¹¹⁰, und in seiner freiwilligen Annahme höchsten Leidens für das Wohl aller Menschen erkennt er die Kernmotivation eines Bodhisattva, «altruism and universal love for all beings»¹¹¹. Dass der Dalai Lama diese äußerst wertschätzende Einordnung vornimmt, dürfte kaum mehr überraschen, wenn man einen für seine persönliche Spiritualität wichtigen Text, Śāntidevas *Bodhicaryāvatāra*, in Betracht zieht.¹¹² Auch hier begegnet der Gedanke eines stellvertretenden Leidens des Bodhisattva zugunsten der Wesen: «Wenn das Leiden

¹⁰⁵ Und darin ebenfalls die Notwendigkeit, die dem Mitgefühl zuträgliche Tugend der Geduld oder Langmut (*kṣānti*) zu entwickeln, vgl. Dalai Lama (Panel Discussion) in MITCHELL/WISEMAN 1998, 192.

¹⁰⁶ Vgl. DALAI LAMA 2012, 59.

¹⁰⁷ Vgl. WILLIAMS 2009, 195.

¹⁰⁸ Vgl. *Śikṣāsamuccaya* 286, in BENDALL/ROUSE 1981, 261.

¹⁰⁹ DALAI LAMA 2012, 57.

¹¹⁰ Eine ähnliche Episode berichtet Peggy Morgan, nach der ein tibetischer Lama mit dem Kruzifix eines Priesters konfrontiert wurde. Nachdem der Priester erläutert hatte, Jesus leide selbstlos am Kreuz für die Menschheit, wandelte sich die anfängliche Irritation des Lamas in Wiedererkennen: «Ah!» he said, «a bodhisattva», MORGAN 2011, 273.

¹¹¹ DALAI LAMA 2012, 57. Nicht nur in der Kreuzesikonografie, sondern auch im Marienbild (Maria mit dem Jesuskind) erkennt der Dalai Lama die drei zentralen Tugenden seiner o. g. Anthropologie: Liebe (*maitrī*), Mitgefühl (*karuṇā*) und Zuneigung, vgl. a. a. O., 58.

¹¹² Vgl. JINPA 2016, 166; SCHMIDT-LEUKEL 2019, 77f.; außerdem die Kommentare zum neunten Kapitel des *Bodhicaryāvatāra*, DALAI LAMA 2005b; 2009.

vieler durch eines einzigen Leiden vergeht, dann muß der, der für sich und für die anderen voll Mitleid ist, dieses Leiden eben hervorrufen.»¹¹³ Außerdem ist Śāntideva «[u]m den Buddhas zu huldigen» dazu bereit, sich «mit ganzem Herzen zum Diener der Welt [zu] machen» – selbst dann, wenn dies bedeutet, dass «Scharen von Geschöpfen ihren Fuß auf mein Haupt setzen oder mich töten!»¹¹⁴ Im Hintergrund steht das oben bereits begegnete Motiv des Bodhisattva-Selbstopfers¹¹⁵, aus buddhistischer Perspektive Ausdruck eines bis zum Äußersten kultivierten mitleidvollen Geistes.¹¹⁶ Das bedeutet zugleich, dass hermeneutische Hindernisse wie der Theismus oder die christliche Sühneopfertheologie, die diese Deutung etwa für D. T. Suzuki oder Ouyi Zhixu unmöglich gemacht hatten, für den Dalai Lama hier keine entscheidende Rolle spielen. Der Grund dafür ist seine Religionshermeneutik, die er auch auf die Sühneopfertheologie überträgt: Diese habe einen heilsamen praktischen Effekt für Christinnen und Christen, weil sie Dankbarkeit Gott gegenüber wecke und dadurch zu ethisch guten Taten ansporne.¹¹⁷ Insofern hat das Bild Jesu am Kreuz für den Dalai Lama ähnlich wie für Thich Nhat Hanh auch eine heilsdidaktische, mystagogische Funktion.

Ein hoher Grad von *karuṇā* geht mit einem entsprechenden spirituellen Fortschritt in den übrigen Bereichen des buddhistischen Heilspfades einher. Der Dalai Lama präsentiert diesbezüglich weitere Überlegungen zum soteriologischen Status Jesu: «For me, as a Buddhist, my attitude toward Jesus Christ is that he was either a fully enlightened being or a

¹¹³ *Bodhicaryāvatāra* 8.105, in STEINKELLNER 1981, 104.

¹¹⁴ *Bodhicaryāvatāra* 6.125, in STEINKELLNER 1981, 78.

¹¹⁵ Vgl. DALAI LAMA 2012, 57.

¹¹⁶ Auch der deutschstämmige Lama Anagārika Govinda (1898–1985), Gründer des Ordens *Arya Maitreya Mandala*, verbindet die Selbstopfer des Bodhisattva in den *Jātakas* mit dem Selbstopfer Jesu am Kreuz: «Under such circumstances it will be easy to understand that the story of Christ and his suffering on the cross for the sake of humanity is something that appeals deeply to the religious feelings of the average Tibetan.» Dementsprechend sei der Misserfolg christlicher Missionen in Tibet auch darauf zurückzuführen, «that the teachings of Christ coincide with and are amply borne out by the Bodhisattva ideal [...]» GOVINDA 1985, 123. Problematisch sei jedoch die christliche Behauptung, dieser leidende Erlöser sei der einzige, vgl. ebd. Zu Govinda vgl. ZOTZ 2000, 193–201.

¹¹⁷ Vgl. DALAI LAMA 2012, 68.

bodhisattva of a very high spiritual realization.»¹¹⁸ Beide Optionen sind nur auf der hermeneutischen Grundlage möglich, dass der Dalai Lama in Jesus *karuṇā* erkennt, ein zentrales ethisch-soteriologisches Element seiner eigenen Tradition. Er lässt jedoch offen, ob er Jesus nun als Buddha oder als Bodhisattva erachtet. Ein Buddha hat die vollständige Erleuchtung (*samyaksambodhi*) erlangt. Ein Bodhisattva ist das personifizierte mahāyāna-buddhistische Heilsideal, der sich selbstlos auf den Weg zur Buddhaschaft macht, um allen Wesen die optimale Hilfestellung zu deren Erleuchtung geben zu können. Die Realisierungsstufe eines Buddha ist damit prinzipiell höher als die eines Bodhisattva: Der Buddha verkörpert das Ziel des Pfades, während der Bodhisattva sich noch auf dem Weg befindet.¹¹⁹ Wegen dieser Differenz sind die vom Dalai Lama angebotenen Kategorien zugleich Optionen bezüglich des spirituellen Realisierungsgrades Jesu: Kann Jesus als erleuchtet gelten oder ist er einem Buddha untergeordnet? Auf die Schwelle zwischen einem Buddha und einem quasi erleuchteten, transzendenten Bodhisattva stellte der Dalai Lama Jesus in einem Interview aus dem Jahr 1977: «From the Buddhist viewpoint Jesus could easily have been an incarnation of Avalokiteshvara, the Bodhisattva of Compassion [...]» Diese Identifikation werde jedoch formal nicht vorgenommen, «because it could upset some people. Someone could accuse us to trying to steal Christ for Buddhism.»¹²⁰

Seine zuerst zitierte Einordnung Jesu auf dem *John Main Seminar* 1994 scheint demgegenüber zurückhaltender auszufallen. Wenn der Dalai Lama von einer «sehr hohen spirituellen Realisierung» spricht, stellt sich die Frage, auf welcher Stufe des Bodhisattva-Pfades er Jesus einordnen würde. Auf dem Pfad muss der Bodhisattva sechs Tugenden bzw. «Vollkommenheiten» (*pāramitā*) kultivieren, um sein Ziel, die Buddhaschaft, zu erreichen: (1) Geben (*dāna*), (2) Moral/Sittlichkeit (*śīla*), (3) Geduld (*kṣānti*), (4) Tatkraft (*vīrya*), (5) Konzentration (*dhyāna*) und (6) Weisheit (*prajñā*).¹²¹

¹¹⁸ DALAI LAMA 2016, 81. Die deutsche vajrayāna-buddhistische Nonne Carola Roloff (Ordensname Jampa Tsedroen) versteht Jesus ebenfalls als Bodhisattva, vgl. das Interview mit Jampa Tsedroen in KANTOWSKY 1994, 183.

¹¹⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2016, 211.

¹²⁰ Zitiert in DOBOOM 1984, 86. Zur Frage nach der hier vom Dalai Lama thematisierten hermeneutischen Eigentümerschaft Jesu siehe IV.3.1.

¹²¹ Zu den *pāramitās* vgl. WRIGHT 2009. Manchmal wird diese Liste um vier zusätzliche *pāramitās* erweitert: (7) geschickte Mittel (*upāya*), (8) Streben/Entschlossenheit, sein Bodhisattva-Gelübde zu erfüllen (*praṇidhāna*), (9) spirituelle

Wie bereits erwähnt kann der Dalai Lama Erleuchtung nur einer Person zuerkennen, die die Weisheit der Leerheit (*śūnyatā*) im Sinne der Prāsaṅgika-Mādhyamikas realisiert hat. Mitgefühl ist dabei zwar eine unverzichtbare Komponente, muss aber letztlich immer mit dieser höchsten Form von Weisheit (*prajñā*) verbunden sein, um zur Erleuchtung führen zu können.¹²² Was für den Dalai Lama entscheidend wäre, Jesus nicht die vollständige Erleuchtung zuzusprechen, ist seine Rede von einem erlösenden Schöpfergott. Zu den oben angeführten Gründen, die der Dalai Lama gegen das Konzept eines Schöpfergottes anführt, kommt noch ein weiterer: Traditionell wird von jedem Buddha erwartet, dass er immer die gleiche Lehre präsentiert.¹²³ Da der Buddha einen Schöpfergott ablehnte, ist die Lehre Jesu aus dieser Sicht letztlich nicht mit der Lehre eines Erleuchteten kompatibel. Folglich könnte Jesus nur die Stufen erreicht haben, die keine vollständige Einsicht in die Leerheit erfordern. Im intermonastischen Dialog hatte der Dalai Lama seinen christlichen Gesprächspartnern explizit die ersten vier *pāramitās* (Geben, Sittlichkeit, Geduld, Tatkraft) zugestanden¹²⁴, die fünfte (meditative Konzentration) sei für diese erreichbar¹²⁵ (oder möglicherweise schon erreicht¹²⁶). Übertragen auf Jesus könnte dieser die ersten fünf *pāramitās* verwirklicht haben und wäre damit noch

Macht (*bala*) und (10) Einsicht (*jñāna*). Die Erweiterung findet statt, um die *pāramitās* an ein anderes System, die zehn Stufen (*daśabhūmi*) anzupassen, vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 201. In einigen Systemen, die v. a. in Tibet rezipiert wurden (z. B. von Kamalaśīla, Atiśa oder Candrakīrti) sind die *bhūmis* zusätzlich mit fünf Pfaden (*mārga*) verknüpft bzw. in diese integriert: (1) der Pfad der Ansammlung (*sambhāramārga*), (2) der Pfad der Vorbereitung (*prayogamārga*), (3) der Pfad der Einsicht (*darśanamārga*), (4) der Pfad der Kultivierung (*bhāvanāmārga*) und (5) der Pfad des Nicht-mehr-Lernens (*āśaikṣamārga*). Die Entwicklung von *bodhicitta* ist die Voraussetzung, um die Pfade überhaupt beschreiten zu können. Die erste Stufe (*bhūmi*) beginnt erst auf dem dritten Pfad, auf dem vierten Pfad werden die *bhūmis* zwei bis zehn absolviert, der fünfte Pfad stellt die Buddhaschaft dar. Zum Bodhisattva-Pfad vgl. WILLIAMS 2009, 200–208; LOPEZ 1990.

¹²² Vgl. DALAI LAMA 2016, 97f.

¹²³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2016, 211.

¹²⁴ Vgl. DALAI LAMA 1998b, 148f.

¹²⁵ Vgl. DALAI LAMA 1998a, 50ff.

¹²⁶ «Ich kenne nicht wenige christliche Brüder und Schwestern, die [auf der Basis religiöser Erfahrung] sehr tiefgehende Aussagen über Gott und die absolute Wahrheit machen, die mir vertraut klingen.» Dalai Lama in BRÜCK 1988, 77.

nicht erleuchtet – hätte aber bereits weitreichende Schritte auf dem Weg dorthin unternommen.

Die zweite Option des Dalai Lama, die Deutung Jesu als Buddha, hängt mit seiner *upāya*-Hermeneutik zusammen. Die Rede Jesu von einem Schöpfergott könnte als geschicktes Mittel betrachtet werden, um Menschen mit dieser dennoch ethisch wertvollen Lehre die Möglichkeit zur karmischen Entwicklung zu geben. Seine Lehre *erschiene* so nur als Mangel an *prajñā*. Jesus selbst wäre in diesem Szenario eine irdische Manifestation (*nirmāṇakāya*) des *dharmakāya*. Als solche wäre er «frei von allen Unzulänglichkeiten und versehen mit allen Erlangungen»¹²⁷ und sich seiner Lehre als irrigen, aber nichtsdestotrotz karmisch nützlichen Pfad vollends bewusst. Da die karmischen Prädispositionen seines Publikums allerdings ein Verständnis für die höheren Lehren, die ein Buddha normalerweise lehrt, verhindert hätten, lehrte er eine theistische Lehre, die zumindest ethische Fortentwicklung ermöglichte.¹²⁸ Auch hier wird die vom Dalai Lama betonte fürsorgende Dimension des Mitgefühls deutlich: Anstatt sich etwa aus persönlicher Präferenz ein verständigeres Publikum zu suchen, ist es das Ziel eines Buddha, ausnahmslos alle Wesen des *saṃsāra* zu befreien.

Zusammengefasst sind beide Optionen, Jesus als Bodhisattva oder Buddha, inklusivistische Einordnungen Jesu in die buddhistische Gesamtschau des Dalai Lama. In beiden Fällen erkennt er Jesu Person und Lehre ein hohes Maß an soteriologischer Effektivität zu¹²⁹, lokalisiert hier aber auch entscheidende Diskrepanzen wie den Gottesglauben, den er als inkompatibel mit seiner eigenen Tradition bewertet.¹³⁰ Selbst wenn Jesus in

¹²⁷ DALAI LAMA 1992, 31.

¹²⁸ Vgl. DALAI LAMA 1992, 31; WILLIAMS 2009, 151.

¹²⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2016, 212.

¹³⁰ Auch der kubanisch-amerikanische Buddhologe und Geluk-Buddhist José Ignacio Cabezón schätzt die Ethik Jesu und kritisiert den christlichen Theismus. Cabezón diskutiert fünf verschiedene christliche Jesusbilder als (1) Sozialaktivist, (2) Magier/Wundertäter, (3) Lehrer, (4) Gott und (5) Messias, vgl. CABEZÓN 2000. Die Bilder (1) und (2) rezipiert Cabezón aufgrund ihrer ethischen Implikationen und Parallelen in seiner eigenen Tradition positiv, vgl. a. a. O., 19–22. An Bild (3) würdigt Cabezón u. a. die Seligpreisungen oder die Feindesliebe, die in seinen Augen anschlussfähig an die *pāramitās* des Gebens und der Geduld sind, vgl. a. a. O., 22. Problematisch sind für Cabezón jedoch die Elemente, die nicht

seinen Augen jedoch kein Buddha sein sollte, erfüllt Jesus eine wichtige Funktion: Er führt Menschen mit seiner Lehre auf den Weg des Mitgefühls, ohne den jeglicher spirituelle Fortschritt unmöglich ist.

3. Jesus-Natur und Erleuchtungsgeist: Lama Thubten Yeshe

Biografische Einführung

Lama Thubten Yeshe (1935–1984) war bis zu seiner Flucht aus Tibet nach Indien im Jahr 1959 Mönch des Sera-Klosters der Geluk-Schule.¹³¹ In Indien brachte er sich Englisch bei und wurde deswegen bald der ideale Ansprechpartner für seine erste westliche Schülerin, Zina Rachevsky (1930–1973), eine reiche Tochter russisch-amerikanischer Abstammung und spirituelle Sucherin in Indien. Sein Schülerkreis erweiterte sich entscheidend, als Rachevsky ihrem Lehrer ein eigenes Zentrum in Nepal stiftete. Zu dieser Zeit war es Jeffery Paine zufolge für tibetische Lamas alles andere als akzeptiert, westliche Schülerinnen und Schüler im tantrischen Buddhismus Tibets zu unterrichten. Yeshe war diesbezüglich Pionier, was ihm Kritik aus Ost und West einbrachte.¹³²

mit dem *buddhadharma* übereinstimmen: eine Zentrierung der Ethik auf menschliche Wesen, fehlende Systematik, eine mangelnde Betonung der Rolle von Erkenntnis im Erlösungsprozess, die theistische Botschaft vom Königreich Gottes und die Apokalyptik, vgl. a. a. O., 23. Am problematischsten ist für Cabezón Bild (4): Der Inkarnationsgedanke bereitet ihm aufgrund funktionaler Äquivalente aus der Buddhologie keine hermeneutischen Probleme, wohl aber die Frage, *welche Gottheit* Jesus inkarniert und ob Jesus die *einzigste* Inkarnation ist, vgl. a. a. O., 24. Der eifersüchtige und blutrünstige Gott des Alten Testaments würde Jesus in seinen Augen in ein zweifelhaftes moralisches Licht rücken; der Gott späterer christlicher Dogmenentwicklung widerspreche buddhistischen Transzendenzkonzepten, vgl. a. a. O., 25f. Cabezón sieht jedoch wie zahlreiche andere Mahāyāna-Buddhisten die hermeneutische Möglichkeit, Jesus als *nirmāṇakāya* und seine Lehre als *upāya* zu deuten – dieser *nirmāṇakāya* sei allerdings nicht der einzige, vgl. a. a. O., 26f. Vollständig inakzeptabel ist für Cabezón Bild (5), weil das darin enthaltene Heilsverständnis einer konstitutiven «Fremderlösung» einer repräsentativen buddhistischen Soteriologie als «Selbsterlösung» entgegenstehe, vgl. a. a. O., 27f.

¹³¹ Für biografische Informationen vgl. BATCHELOR 1995, 199–203; PAINE 2004, 55–77.

¹³² Vgl. PAINE 2004, 70.

Auf das Drängen amerikanischer und europäischer Schülerinnen und Schüler, sie in ihren Heimatländern weiter zu unterrichten, begann für Yeshe (und seinen Hauptschüler Thubten Zopa Rinpoche) ab 1974 eine Zeit zahlreicher Reisen, deren Ergebnisse Publikationen und Zentrumsgründungen im Rahmen seiner Dachorganisation «Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition» (FPMT) waren. Nach dem Ende der für die tibetisch-buddhistische Tradition desaströsen maoistischen Kulturrevolution (Chin. *wenhua dagemin*, 1966–1976) und den darauffolgenden liberalen Reformen unter Deng Xiaoping (1904–1997) besuchte Yeshe in den frühen 1980er Jahren wie andere Exil-Lamas sein Heimatland Tibet; im Jahr 1984 starb er in Los Angeles. Als seine Wiedergeburt wurde der 1985 in Spanien geborene Tenzin Ösel Hita bestätigt, somit einer der wenigen westlichen reinkarnierten Lamas (Tib. *tulku*).

Interpretation Jesu

Ähnlich wie der Dalai Lama postuliert auch Lama Yeshe eine allen Religionen gemeinsame Essenz. Dabei handelt es sich ihm zufolge um die drei Hauptaspekte des Heilspfades, die der Begründer der Gelukpa, Tsongkhapa Losang Drakpa (1357–1419), in seinem kurzen Traktat *Lam tso nam sum* («Drei Hauptpfade zur Befreiung») identifiziert hatte: Entsagung (*naiṣkramya*), der Erleuchtungsgeist (*bodhicitta*) und die rechte Ansicht über die Leerheit (*śūnyatā*).¹³³ Yeshe zufolge können diese drei kulturunabhängigen Prinzipien von allen Menschen realisiert werden, ebenso wie die Vier Edlen Wahrheiten und der Edle Achtfache Pfad.¹³⁴ Dies impliziert an sich zunächst eine inklusivistische Position: Angehörige anderer religiöser Traditionen besitzen das Potenzial, die zur Befreiung notwendigen (buddhistischen) Elemente zu «implementieren»¹³⁵. Das bedeutet aber nicht zwangsläufig, dass dies auch außerhalb des Buddhismus geschehen ist. Weil sich für Yeshe in Jesus allerdings die Höchstform eines wesentlichen Bestandteils der Essenz der Religionen in christlichem Gewand widerspiegelt, weist sein Ansatz in eine pluralistische Richtung.¹³⁶

¹³³ Vgl. YESHE 2006, 26; *Lam tso nam sum*, in ZOPA 2010. An anderer Stelle nennt Yeshe *bodhicitta* allein als Konfluenzpunkt der Religionen, vgl. YESHE 1987, 37f.

¹³⁴ Vgl. YESHE 2006, 26.

¹³⁵ So YESHE 2006, 26.

¹³⁶ Die Äußerungen Yeshe zu Jesus finden sich vorrangig in seinen Weihnachtsreden aus den Jahren 1971–1974 und 1978, vgl. YESHE 1987.

Yeshe erkennt in der Person Jesu ein Paradigma für «exceptionally great compassion»¹³⁷ und bezeichnet sein Wirken als «bodhicitta actions»¹³⁸. *Bodhicitta* bezeichnet die Geisteshaltung, zum Wohle aller Wesen die vollständige Erleuchtung (*samyaksaṃbodhi*) erlangen zu wollen.¹³⁹ Damit ist *bodhicitta* das schlechthinnige Charakteristikum eines Bodhisattva.¹⁴⁰ Die Mahāyāna-Tradition hat *bodhicitta* an sich vielfach noch einmal von seiner Entwicklung (*bodhicittotpāda*) unterschieden und in zwei sukzessive Stadien eingeteilt: das altruistische Vorhaben als solches beim Eintritt in den Bodhisattva-Pfad (*āśaya*) und das tatsächliche Beschreiten des Pfades durch die Kultivierung der *pāramitās* (*prayoga*).¹⁴¹ Diese Unterscheidung verdeutlicht, dass *bodhicitta* Schmidt-Leukel zufolge den gesamten Bodhisattva-Pfad begleiten und graduell kultiviert werden muss. Damit unterscheidet sich das initiale, keimhafte *bodhicitta* des Anfänger-Bodhisattvas (der Wunsch, zum Wohl aller Wesen zu wirken) nicht substantziell, sondern nur graduell vom vollständig entwickelten Erleuchtungsgeist eines Buddha (dem vollendeten altruistischen Geist in Aktion).¹⁴² Eine Grundlage für die Kultivierung von *bodhicitta* ist Yeshe zufolge die Entwicklung von Gleichmut (*upekṣā*), d. h. die selbstlose Ausweitung von *karuṇā* auf ausnahmslos alle Wesen.¹⁴³ In den Evangelien findet Yeshe diese Qualität wieder, darüber hinaus den «Austausch von Selbst und anderen» (*parāmaparivartana*).¹⁴⁴

Die Überwindung der Unterscheidung zwischen Selbst und anderen zur Kultivierung von *bodhicitta* ist ein zentrales Thema des *Bodhicaryāvatāra*.

¹³⁷ YESHE 1987, 11.

¹³⁸ YESHE 1987, 33.

¹³⁹ Vgl. BRASSARD 2000, 149; YESHE 2001, 47.

¹⁴⁰ Vgl. WANGCHUK 2007, 21; YESHE 2006, 63. Für ausführliche Studien zum *bodhicitta*-Konzept vgl. BRASSARD 2000; WANGCHUK 2007.

¹⁴¹ Vgl. WANGCHUK 2007, 197. Der *Bodhicaryāvatāra* unterscheidet ähnlich zwischen intentionalem *bodhicitta* oder dem «Vorsatz» (*praṇidhicitta*) und dessen Umsetzung oder dem praktischen «Streben» (*prasthānacitta*), vgl. *Bodhicaryāvatāra* 1.15, in STEINKELLNER 1981, 24; zur tibetischen Diskussion um die Unterscheidung vgl. WANGCHUK 2007, 246–251.

¹⁴² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 57.

¹⁴³ Vgl. YESHE 2001, 51; 2006, 21. Die Praxis wird auch im Theravāda von Buddhaghosa beschrieben, vgl. *Visuddhimagga* 9.88–89, in NĀṆAMOLI 2013, 309.

¹⁴⁴ Vgl. YESHE 1987, 23 («teachings on equilibrium, compassion and changing one's ego-attachment into love for others»).

Śāntideva unterscheidet dazu zwischen der meditativen Realisierung (1) der Gleichheit von Selbst und anderen (*parātmāsamatā*) und (2) dem darauf aufbauenden Austausch von Selbst und anderen (*parātmaparivartana*).¹⁴⁵ (1) Um *parātmāsamatā* zu kultivieren, benutzt der Bodhisattva die in ihm vorhandenen *kleśas* auf heilsame Weise, indem er seine Selbstanhaftung (*ātmagrāha*) auf alle anderen Wesen ausdehnt: «Alle haben das gleiche Leid und das gleiche Glück. Ich muß sie beschützen wie mich selbst.»¹⁴⁶ Denn wie sich die Hand des eigenen Körpers ganz selbstverständlich um einen verletzten Fuß kümmert, weil beide Teile eines Leibes sind, so soll der Bodhisattva aufgrund der Identifikation seines Selbst mit den anderen auch alles Leiden in der Welt als sein ureigenes verstehen.¹⁴⁷ (2) Damit ist die Grundlage für *parātmaparivartana* gelegt. Śāntideva verkündet trickreich, dass es doch auch im besten Interesse des eigenen Selbst sei, andere als das eigene Selbst zu lieben¹⁴⁸: «Die unglücklich sind in der Welt, sie alle sind es durch das Verlangen nach eigenem Glück. Die glücklich sind in der Welt, sie alle sind es durch das Verlangen nach dem Glück der anderen.»¹⁴⁹ Schließlich führe das Hinterherjagen nach dem eigenen Vorteil auf Kosten anderer zur Entstehung negativen Karmas und damit zur Perpetuierung leidhafter Existenzen im *samsāra*.¹⁵⁰ Indem der Bodhisattva nun aber sein Selbst auf die ganze Welt überträgt und allen Wesen um seiner «selbst» willen wohltut, transformiert er seinen Egoismus in einen «Global-Egoismus»: «Um das eigene Leid zu stillen und um der anderen Leid zu stillen, gebe ich deshalb das Selbst den anderen hin und nehme die anderen an als mein Selbst.»¹⁵¹ Damit ändert der Egoismus schlagartig sein Gesicht: Die eigene unheilsame Selbstanhaftung wird zum *upāya* und transformiert sich zum heilvollen, nicht-unterscheidenden Mitgefühl für andere, sodass der Dualismus, der konventionell

¹⁴⁵ Vgl. *Bodhicaryāvatāra* 8.89–173, in STEINKELLNER 1981, 102–112.

¹⁴⁶ *Bodhicaryāvatāra* 8.90, in STEINKELLNER 1981, 102.

¹⁴⁷ Vgl. *Bodhicaryāvatāra* 8.91–99, in STEINKELLNER 1981, 102f.

¹⁴⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 393; YESHE 2001, 46, 48.

¹⁴⁹ *Bodhicaryāvatāra* 8.129, in STEINKELLNER 1981, 107.

¹⁵⁰ Vgl. *Bodhicaryāvatāra* 8.121–131, in STEINKELLNER 1981, 106f.

¹⁵¹ *Bodhicaryāvatāra* 8.136, in STEINKELLNER 1981, 108.

zwischen Selbst und anderen unterscheidet, im letzten Punkt zusammenbricht¹⁵² – der *samsāra* überwindet sich mit den Mitteln des *samsāra* selbst.¹⁵³

Die soteriologische Funktion von *bodhicitta* wurde bereits besprochen: *Bodhicitta* wird von Śāntideva u. a. mit einer Lampe verglichen, die die Dunkelheit der *kleśas* vertreibt.¹⁵⁴ Im *Bodhicaryāvatāra* beschreibt er *bodhicitta* außerdem als «durch und durch dringende[s] Heilselixir», das «[a]ugenblicklich» wie das kataklysmische «Feuer zur Endzeit der Zeitalter» «vollständig die großen Sünden [verbrennt]». ¹⁵⁵ *Bodhicitta* entfaltet diese Schutzmacht¹⁵⁶ auf karmische Weise, weil sein Entstehen im Geist Massen an karmischen Verdiensten bewirkt.¹⁵⁷ Nach Śāntidevas Kommentator Prajñākaramati (950–1030) überwiegen diese das bisher angesammelte unheilsame Karma und zerstören sogar das Saatbeet unheilsamen Verhaltens, die *kleśas*: «*Bodhicitta*, then, is the purifying agent eradicating past karma, but also the present causes of future suffering [...].»¹⁵⁸ Was bedeutet also Yeshe Deutung aus der Perspektive von *bodhicitta* für Jesu Person, seine Lehre und seine soteriologische Funktion?

- *Person*: Jesus hat in Yeshe Augen wie der Buddha «the source of peace within himself»¹⁵⁹ gefunden. Er hat universales Mitgefühl und Selbstlosigkeit entwickelt, sodass er nicht mehr zwischen einem illusionären Selbst und von diesem getrennten anderen unterscheidet. Dies macht ihn zu einer Verkörperung der höchsten Form von *karuṇā*. Aus diesem Grund kann Yeshe Jesus in *Introduction to Tantra* auch mit Avalokiteśvara identifizieren: «What we have to understand is that Avalokiteshvara and Jesus, for example, are exactly the same; the

¹⁵² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 381f.

¹⁵³ Stephen Harris schreibt Śāntideva in diesem Sinne eine «tantric-like strategy» zu, HARRIS, S. 2017, 344.

¹⁵⁴ Vgl. *Śikṣāsamuccaya* 178, in BENDALL/ROUSE 1981, 173.

¹⁵⁵ *Bodhicaryāvatāra* 1.10, 14, in STEINKELLNER 1981, 23f.; ähnlich YESHE 2006, 24: «It's like medicine.»

¹⁵⁶ Vgl. *Bodhicaryāvatāra* 1.13, in STEINKELLNER 1981, 24.

¹⁵⁷ Vgl. *Bodhicaryāvatāra* 1.18–22, in STEINKELLNER 1981, 24f.; HARRIS, S. 2017, 332, 339.

¹⁵⁸ HARRIS, S. 2017, 332.

¹⁵⁹ YESHE 1987, 16.

essential nature of each is complete selfless devotion in the service of others.»¹⁶⁰

- *Lehre: Bodhicitta* impliziert außerdem, dass Jesus wie ein Bodhisattva danach strebt, durch seine Lehre wiederum in anderen Wesen dieselbe altruistische Motivation zur Buddhaschaft zu wecken (*āśaya*-Dimension).¹⁶¹ Seiner Lehre gesteht er damit eine hohe soteriologische Effektivität zu. Dass die Lehre des Buddha einen höheren Grad an Elaboration aufweist, gereicht Jesus in Yeshe Augen aber nicht zum Nachteil: Wie Thich Nhat Hanh erkennt Yeshe in Jesu Leben und Wirken den Kern seiner Lehre.¹⁶² Auch die Gotteslehre Jesu stellt für Yeshe kein entscheidendes Hindernis dar: «[W]eise interpretiert» könne der Gottesgedanke aus buddhistischer Sicht auf die reine Geistwirklichkeit der Buddhaschaft (*dharmakāya*) hinweisen.¹⁶³ Das Konzept eines Schöpfergottes könne zudem als *upāya* interpretiert werden, um die eigene Selbstanhaftung im Angesicht einer universalen Wirklichkeit zu überwinden.¹⁶⁴
- *Heilsfunktion*: Leben und Wirken Jesu haben eine transformative Funktion: Indem er durch sein Beispiel in anderen *bodhicitta* weckt, bewirkt er in ihnen zugleich dessen purifizierende karmische Wirkung.¹⁶⁵ Leben und Wirken Jesu (und nicht exklusiv seine Lehre) als Bedingung zur Erweckung von *bodhicitta* zu verstehen, hat durchaus

¹⁶⁰ YESHE 2001, 55. Auf ähnliche Weise präsentiert der Tibetologe und Buddhist Robert Thurman eine Zusammenschau Jesu und Avalokiteśvaras als Symbole grenzenlosen Mitgefühls. «Just as Ricci used to teach of the love of Mary, referring for convenience to an icon of Kuan-yin, [...] any Buddhist teacher here today could refer to the golden icon of the Resurrected Lord to teach of the compassion of Avalokiteśvara. Let us hope that this meeting of the Christ and the Bodhisattva can ignite the visions of both Messiahs in the minds of the billions that between them they have touched. Let them rise again together in a Sun of suns, the two-armed, delicate, wounded, broken, crucified embodiment of self-emptying, self-sacrifice, simultaneously bursting into the thousand-armed, powerful, omnipresent, radiant, triumphant embodiment of the deathless energy of love.» THURMAN 1992, 95.

¹⁶¹ Vgl. YESHE 2006, 23; 1987, 14.

¹⁶² Vgl. YESHE 1987, 47f.

¹⁶³ YESHE 1998, 122.

¹⁶⁴ Vgl. YESHE 1987, 8.

¹⁶⁵ Vgl. YESHE 2001, 47f.

eine Parallele in der buddhistischen Tradition. Die Asaṅga zugeschriebene Schrift *Bodhisattvabhūmi* zählt als *bodhicitta* bedingende Faktoren (*pratyaya*) nicht nur das Hören einer *dharma*-Lehre und die Motivation durch die Gefahr des Niedergangs des *dharma* oder den von *kleśas* befleckten Zustand der Wesen auf, sondern auch das Beiwohnen eines von einem Buddha oder Bodhisattva gewirkten Wunders (*ṛddhi*) oder die verlässliche Erzählung davon.¹⁶⁶ Denkt man an das in den Evangelien beschriebene Wunderwirken Jesu, könnte ein solcher Gedanke Yeshe Deutung der Funktion des Lebens und Wirkens Jesu beeinflusst haben. Somit behält die christliche Auto-Interpretation Jesu, der mit seinem Körper im konstitutiven Sinne Heil vermittelt, für Yeshe eine gewisse Gültigkeit. Dieser Aspekt muss aber noch durch die Kultivierung von *bodhicitta* (*prayoga*-Dimension) durch den Heilempfänger kooperativ ergänzt werden.

Der Blick auf die Person Jesu und sein irdisches Wirken beschreibt in Yeshe Augen allerdings nur seinen konventionellen (*saṃvṛti*) Aspekt, gewissermaßen seine menschliche Natur. Aus der absoluten (*paramārtha*) Perspektive bezeichne Jesus die «ultimate nature» im Geist jedes fühlenden Wesens.¹⁶⁷ Damit interpretiert Yeshe den gnoseologischen Status Jesu im Sinne der Buddha-Natur-Lehre, wonach die ursprünglich erleuchtete Geistnatur jedes Wesens zwar von akzidentiellen *kleśas* befleckt wird, aber durch spirituelle Praxis verwirklicht werden kann. Ähnlich wie bei Thich Nhat Hanhs Interpretation der Zwei-Naturen-Lehre identifiziert Yeshe den Buddha-Geist mit dem Heiligen Geist: Dieser macht Jesus zum Gottessohn und ist existenzidentisch sowohl mit der göttlichen Natur als auch mit der ursprünglichen Natur des Geistes der Wesen. So kann Yeshe auch analog zur Buddha-Natur von einer «Jesus-Natur» aller Wesen sprechen: Die Wesen und Jesus sind epistemologisch, nicht ontologisch verschieden, d. h. jedes Wesen kann zum «Gottessohn» werden, indem es die wahre, bereits erleuchtete Natur seines Geistes realisiert.¹⁶⁸ Die «Jesus-Natur» ist

¹⁶⁶ Vgl. *Bodhisattvabhūmi* 1.2.4, in ENGLE 2016, 25f.

¹⁶⁷ YESHE 1987, 26.

¹⁶⁸ Vgl. YESHE 1987, 26f.

zugleich ein funktionales Äquivalent zu (wenn nicht identisch mit) *bodhicitta*, da Yeshe von beiden annimmt, dass alle Wesen das Potenzial zur Entwicklung dieser Erleuchtungsqualität haben.¹⁶⁹

Lama Yeshe schlägt eine Meditationsmethode für Christinnen und Christen vor, die auf der Visualisierungspraxis des tantrischen Gottheit-Yoga (*devatāyoga*) basiert und die Realisierung der Jesus-Natur unterstützen soll. Der oder die Meditierende visualisiert eine friedvolle Jesus-Figur als Meditationsgottheit (*yidam*), die dem Bild des lehrenden Jesus oder auferstandenen Christus nachempfunden ist.¹⁷⁰ Nun visualisiert er oder sie sukzessive verschiedenfarbige Lichter, die aus verschiedenen Körperteilen Jesu emanieren und die Befleckungen des oder der Meditierenden reinigen. Der Abschluss der Visualisierung ist ein weißer Lotus im Herzen, auf den Jesus hinabsinkt und sich dort – ganz im Stil eines Buddha im Zentrum eines *maṇḍala* – sitzend manifestiert.¹⁷¹

Mit der «Jesus-Natur» legt Yeshe einen starken Fokus auf die ontologische Gleichheit der Wesen mit Jesus, was er mit seiner Ablehnung der *icchantika*-Lehre weiter illustriert.¹⁷² Die «Unverbesserlichen» (*icchantika*) sind nach traditioneller Auffassung Wesen, denen entweder die Buddha-Natur fehlt oder doch der Zugang zu ihr, sodass sie das keimhaft angelegte Potenzial der Buddhaschaft nie verwirklichen werden.¹⁷³ Dementsprechend können auch Vorstellungen einer wesenhaften Verstrickung in Sünde (z. B. die Erbsünde) oder ewigwährender Sündenstrafen (z. B. ein ewiger Höllenaufenthalt) im Angesicht von Yeshes anthropologischem

¹⁶⁹ Auf diese hermeneutische Bedingung verweist SCHMIDT-LEUKEL 2019, 63, Fn. 42. Der Mādhyamika Śāntideva hatte Buddha-Natur-Terminologie (*tathāgatagarbha*, *buddhadhātu*) im *Bodhicaryāvatāra* möglicherweise wegen ihrer Nähe zur Yogācāra-Schule oder zum Tantrismus vermieden, vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 63. Es lässt sich aber dafür argumentieren, dass *bodhicitta* ein funktionales Äquivalent zu *tathāgatagarbha* darstellt, vgl. die Stellen in SCHMITHAUSEN 2007a, 567f.; PETTIT 1999, 122 und die Diskussion in SCHMIDT-LEUKEL 2019, 63, 120, 155, Fn. 6, 303.

¹⁷⁰ Vgl. YESHE 1987, 35.

¹⁷¹ Vgl. YESHE 1987, 36. Für eine ausführlichere Schilderung einer Avalokiteśvara-Visualisierung vgl. YESHE 2003, für eine Grüne Tārā-Visualisierung vgl. YESHE 1998. Eine ausführlichere Besprechung des *yidam*-Konzeptes folgt in III.4.

¹⁷² Vgl. YESHE 1987, 27.

¹⁷³ Vgl. BUSWELL/LOPEZ 2014, 370; zum Konzept vgl. LIU 1984.

Optimismus nicht bestehen: Wie alle Phänomene haben Sünden, hier gedeutet als *kleśas*, keine inhärente Existenz (*svabhāva*), weil sie dem Entstehen und Vergehen unterworfen und deswegen überwindbar sind.¹⁷⁴ Yeshe's daraus resultierende christologische Pointe ist bereits bei den übrigen buddhistischen Interpretinnen und Interpreten aufgetreten: Da die menschliche Natur für alle Menschen dieselbe und der Heilige Geist nicht auf die Getauften beschränkt ist, sondern die uranfängliche immanente Transzendenz der letzten Wirklichkeit im Menschen konstituiert, ist Jesus nicht *sui generis* – weder die Inkarnation noch die Gottessohnschaft sind einzig. Dadurch tritt allerdings wie bei Thich Nhat Hanh die soteriologische Funktion Jesu als *Offenbarer* umso deutlicher zutage: Die «Jesus-Natur» ist keine Wirklichkeit, die (im Sinne einer substantialistischen, konstitutiven Christologie) erst hergestellt werden müsste. Jesus weckt *bodhicitta* in den Wesen, wodurch sie durch kontinuierliche Praxis zur selben Immanenz des göttlichen Geistes durchbrechen können, die Jesus (in den Evangelienberichten oder als Meditationsgottheit in der Visualisierungspraxis) verkörpert.

4. Jesus als *yidam*: Rita Gross (USA)

Biografische Einführung

Rita Gross (1943–2015) war eine amerikanische Religionswissenschaftlerin und buddhistische Feministin.¹⁷⁵ Sie machte folgenschwere negative Erfahrungen mit dem lutherischen Christentum ihrer Kindheit und Jugendzeit, das von einem fundamentalistischen Exklusivismus geprägt war.¹⁷⁶ Als junge Erwachsene wurde sie vom Pastor ihrer Kirche der Häresie bezichtigt und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen.¹⁷⁷ Nach einer Zeit spiritueller Suche konvertierte sie zum Judentum, wurde dann aber stärker von der Meditationspraxis und dem Buddhismus angezogen¹⁷⁸, weshalb sie 1977 erneut konvertierte, diesmal zum Vajrayāna-Buddhismus

¹⁷⁴ Vgl. YESHE 1987, 27.

¹⁷⁵ Zu Leben und Werk vgl. GROSS 2000c, 3–48; GROSS/RUETHER 2005, 25–47 und die Beiträge in *Buddhist-Christian Studies* 31 (2011).

¹⁷⁶ Vgl. GROSS 2000c, 14f.

¹⁷⁷ Vgl. GROSS 2000c, 15.; GROSS/RUETHER 2005, 28.

¹⁷⁸ Vgl. GROSS/RUETHER 2005, 39.

der Kagyu-Tradition.¹⁷⁹ In der Folgezeit wurde sie eine Schülerin von Chögyam Trungpa (1939–1987) und Jetsun Khandro Rinpoche und fungierte als Dharma-Lehrerin in deren Tradition.¹⁸⁰ Rita Gross war außerdem eine Pionierin im buddhistisch-christlichen Dialog: Ihr im Jahr 1980 begonnenes Engagement¹⁸¹ umfasste u. a. ihre Mitgliedschaft in der Cobb-Abe-Gruppe seit der Gründungskonferenz in Hawaii¹⁸², die Präsidentschaft (nach John Cobb) in der 1987 gegründeten *Society for Buddhist-Christian Studies*¹⁸³ und zusammen mit Terry Muck von 1995–2005 und 2014 die Herausgeberschaft der Zeitschrift *Buddhist-Christian Studies*.

Interpretation Jesu

Unter den bisher analysierten vajrayāna-buddhistischen Stimmen ist Rita Gross eine der vehementesten Kritikerinnen eines christlichen Exklusivismus.¹⁸⁴ Dies hat biografische Gründe: Ihre Erlebnisse mit dem fundamentalistischen Christentum und die Konversion zum Buddhismus veranlasste sie, sich («in part as an antidote to that unhappy past»¹⁸⁵) auf der Suche nach einem Christentum «that is sensible and compassionate»¹⁸⁶ in den Dialog mit Christinnen und Christen zu begeben. Ihre damit einhergehende Suche nach Kategorien, mit denen Jesus aus buddhistischer Perspektive interpretiert werden könnte, ist folglich von einer dezidiert anti-exklusivistischen Hermeneutik geleitet.¹⁸⁷ Das für sie naheliegendste christologische Problem ist daher die christliche Behauptung der Einzigkeit von Inkarnation und ein damit einhergehender Überlegenheitsanspruch.¹⁸⁸ Dieser wird in ihren Augen in der gegenwärtigen religionstheologischen Diskussion jedoch auch von Nicht-Exklusivisten in zwei Bereichen teils auf subtile Weise vorgetragen.

¹⁷⁹ Vgl. GROSS 2000c, 14, 200; 2011, 93.

¹⁸⁰ Vgl. GROSS 2011, 93; 1998, 240.

¹⁸¹ Vgl. GROSS 2000c, 16.

¹⁸² Vgl. GROSS 2011, 93.

¹⁸³ Vgl. GROSS/RUETHER 2005, 27.

¹⁸⁴ Vgl. GROSS 2005a, 78, 81; 1999; 2014.

¹⁸⁵ GROSS 2000b, 32.

¹⁸⁶ GROSS/RUETHER 2005, 28.

¹⁸⁷ Vgl. GROSS 2000b, 37.

¹⁸⁸ Vgl. GROSS 2000b, 34; 1999, 362.

- *Monotheismus*: Gross übt fundamentale Kritik am Monotheismus, den sie (ähnlich wie Ueda und Abe) des oftmaligen Begünstigens von Überlegenheitsansprüchen bezichtigt.¹⁸⁹ Dies geschehe nicht nur in seinen exklusivistischen, sondern auch in seinen inklusivistischen Spielarten¹⁹⁰: Die Anerkennung christlicherseits, dass sich Gott auch in anderen Religionen offenbare und deren Angehörige folglich unbewusst Teil des göttlichen Heilsplans seien, sei immer noch ein hegemonialer Anspruch gemäß der Formel «your way exists because of our god». Es sei zwar «more generous than saying your way leads to hell and you need to adopt our way, but it's still claiming that the one God, whom I, as a nontheist, don't even acknowledge, is the source of my nontheism.»¹⁹¹ Ähnliches gelte aber umgekehrt auch für parallel strukturierte Deutungen von buddhistischer Seite.¹⁹² Gross' Vereinnahmungsvorwurf trifft allerdings nur dann zu, wenn die Bezeichnung der letzten Wirklichkeit als «Gott» *definitiv* und nicht – wofür Gross als Alternative wirbt – *perspektivenrelativ* aufgefasst wird (s. u.).
- *Christologie*: Gross kritisiert die pluralistische Christologie des amerikanischen Theologen Paul Knitter, in der sie einen Rest an Überlegenheitsdenken identifiziert.¹⁹³ Knitter hatte darauf insistiert, dass christliche Pluralisten Jesus nicht als einzige (*only*), dafür aber als wahrhaftige (*truly*) Verkörperung göttlicher Gnade bekennen müssten, die *universale* (als für alle Menschen relevante), *maßgebliche* (als normative Offenbarung, die das Offenbarte aber nicht erschöpft) und

¹⁸⁹ Vgl. GROSS 1999.

¹⁹⁰ Vgl. GROSS 1999, 357f. Gross lässt ihre eigene religionstheologische Einordnung unbestimmt: «I find it much more cogent to declare that Christianity, or any other religion, is *not* the only true religion than to claim that many or all religions are at least partially true. Faithful to my Buddhist sensibilities, I always prefer negative to positive language about ultimates.» GROSS 2014, 79 (kursiv i. O.). Entscheidend für die Beurteilung einer Religion sei der ethisch und spirituell heilvolle Effekt auf ihre Anhänger, alles Weitere sei dem Dialog überlassen: «Our job is then to understand those teachings as best we can, and perhaps to learn something from them.» A. a. O., 78.

¹⁹¹ GROSS 2011, 95.

¹⁹² Vgl. GROSS 2011, 95.

¹⁹³ Vgl. GROSS 2000b, 42f., 50; 2011, 94ff.; 2014, 78f.

unverzichtbare (als auch für Angehörige anderer Traditionen unerlässliche Offenbarung) Bedeutung habe.¹⁹⁴ Für Gross handelt es sich hierbei um eine von christlicher Seite zwangsweise eingeforderte Wertschätzung Jesu, deren inhaltliche Notwendigkeit aus buddhistischer Sicht jedoch keinesfalls selbstverständlich sei: «I can see no basis for venerating Jesus as a human being in a league by himself unsurpassed or unequalled by other human beings [...]. I can't get that extreme of uniqueness out of my reading of the New Testament.»¹⁹⁵

Gibt es für Gross folglich überhaupt eine christologisch-buddhologische Vergleichsbasis? Ein modifizierter Umgang mit ihren beiden Kritikpunkten ist für sie unter den Bedingungen des interreligiösen Dialogs möglich: Sie wirbt für einen lernoffenen buddhistisch-christlichen Diskurs, der im Sinne John Cobbs über den Dialog hinausgeht und zu einer wechselseitigen Transformation beider Traditionen führen kann.¹⁹⁶

Eine von Gross identifizierte christliche Neigung zu personalen, theistischen und eine buddhistische Neigung zu impersonalen, nicht-theistischen Transzendenzkonzepten¹⁹⁷ impliziert für sie trotz ihrer Monotheismus-Kritik keine dialogverhindernde Inkommensurabilität. Stattdessen schlägt sie die *upāya*-Lehre als hermeneutische Ressource vor, die sie auf christliche und buddhistische Lehren gleichermaßen anwendet. Damit grenzt sie sich von inklusivistischen buddhistischen Interpreten ab, die nur das Christentum als *upāya* ein- und somit dem Buddhismus unterordnen (siehe II.4.2). Vor dem Hintergrund der Mahāyāna-Hermeneutik, die letzte Wirklichkeit als radikal unsagbar und transkategorial zu verstehen, seien sowohl christliche als auch buddhistische Lehren funktionale, perspektivengebundene *upāyas*, die dazu dienen, zu dieser hinzuführen, nicht diese zu definieren.¹⁹⁸ Insofern gebe es keinen Grund, die gleichermaßen

¹⁹⁴ Vgl. KNITTER 1997b, 8–11; 2011, 83. Dies schließt für Knitter als Pluralisten aber nicht aus, «that there are other universal, decisive, indispensable manifestations of divine reality besides Jesus», KNITTER 1997b, 10.

¹⁹⁵ GROSS 2000b, 43. Auch John Hick hatte Knitters pluralistisch intendierte christologische Skizze auf ähnliche Weise als «halfhearted or less than halfhearted pluralism» (HICK 1997, 81) unter Inkonsistenz- und Superioritätsanspruchsverdacht gestellt.

¹⁹⁶ Vgl. GROSS 1999, 365; GROSS/RUETHER 2005, 5–21, 163; COBB 1982.

¹⁹⁷ Vgl. GROSS 2000b, 44.

¹⁹⁸ Vgl. GROSS 2000b, 38; 2005a, 82–85.

perspektivenrelativ limitierten personalen und impersonalen Transzendenzkonzepte in Buddhismus und Christentum zu verabsolutieren und gegeneinander auszuspielen.¹⁹⁹ So bleibt eine buddhistisch-christliche Kernfrage für weitere Interpretationen offen: Kann Jesus aus buddhistischer Sicht als Manifestation der letzten Wirklichkeit gedeutet werden, und wenn ja, welche ihrer Aspekte verkörpert er?

Gross schlägt für ihre christlichen Gesprächspartnerinnen und -partner eine dialogische Transformationsmöglichkeit vor. Da es auch im Buddhismus personal vorgestellte Mittlergestalten gebe, könnten Christinnen und Christen von zwei buddhologischen Prinzipien lernen, personale Symbolik ohne deren gleichzeitige Verabsolutierung einzusetzen: (1) Keine der buddhistischen Mittlergestalten sei die einzige ihrer Art. (2) Mittler würden verehrt (*venerated*), aber nicht als unerreichbare, übermenschliche Wesen angebetet (*worshipped*), was Raum für den Gedanken lasse, dass der oder die Verehrende selbst die Qualitäten des Verehrten realisieren könne.²⁰⁰ Von diesen beiden Prinzipien ausgehend begibt sich Gross «in a constructive fantasy, imagining how I would see Jesus interpreted if Buddhist ways of interpreting the messenger were to be utilized by Christians.»²⁰¹

Gross' Transformationsvorschlag an Christinnen und Christen bleibt aber nicht einseitig, weil sie an anderer Stelle ein Element übernimmt, das sie in der christlichen bzw. christlich-feministischen Tradition stärker als im Buddhismus ausgeprägt findet: eine sozialkritische «prophetic voice», d. h. der handlungsorientierte Anstoß, soziale Missstände und ungleiche Machtverhältnisse aufzuheben und Gerechtigkeit für Marginalisierte einzufordern.²⁰² Diese «prophetic voice» erkennt sie auch in einer christlich-feministischen Interpretation Jesu, durch die sie sein Leben und Wirken «as a social reformer who took the side of the oppressed»²⁰³ neu entdeckt – und sich so vom exklusivistischen Jesus ihrer Vergangenheit, der gehorsam seinen grausamen, aus buddhistischer Sicht kontroversen Sühnetod für

¹⁹⁹ Vgl. GROSS 2000b, 44.

²⁰⁰ Vgl. GROSS 2000b, 44.

²⁰¹ GROSS 2000b, 44.

²⁰² GROSS 1993, 134; vgl. GROSS/RUETHER 2005, 163–182.

²⁰³ GROSS/RUETHER 2005, 167.

eine männliche Gottesgestalt²⁰⁴ auf sich nimmt, markant unterscheidet.²⁰⁵ Wenn so die Möglichkeit einer wechselseitigen buddhistisch-christlichen Transformation im Dialog besteht, beschreibt Gross implizit Grundsätze einer interreligiösen Christologie. Diese Spur wird in der Schlussreflexion weiterverfolgt (siehe IV.3.4).

Wie sieht nun vor dem Hintergrund ihrer hermeneutischen Prolegomena Gross' konkrete Interpretation Jesu aus? Die Kategorien *Buddha* und *pratyekabuddha* erachtet Gross zur Deutung Jesu aus zwei doktrinären Gründen als ungeeignet: (1) Die Heilsfunktion eines Buddha werde nicht konstitutiv gedacht, weil er die Wesen auf deren Weg zur Erleuchtung lediglich anleite, während die Funktion Jesu als Sühneopfer zur Versöhnung mit Gott im Gegenteil als konstitutiv (und nicht nachahmbar) gedacht würde.²⁰⁶ Eine zusätzliche Schwierigkeit beim *pratyekabuddha* sei der Umstand, dass dieser – anders als Jesus – nicht lehre.²⁰⁷ (2) Hinzu komme zum anderen die christliche Annahme der Einzigkeit der Gottessohnschaft, die der buddhistischen Annahme vieler Buddhas entgegenstehe.²⁰⁸

Die Kategorie *Bodhisattva* weist in Gross' Augen größere Passgenauigkeit mit den beiden von ihr genannten buddhologischen Prinzipien auf: Sowohl die buddhistische als auch die christliche Tradition kenne von ihren Mittlern selbstaufopferndes Leiden zum Wohl aller Wesen, und das christliche Ideal der *imitatio Christi* sei mit der Motivation vergleichbar, als Bodhisattva die Buddhaschaft anzustreben. Auch sei eine Integration Jesu in die Reihe der Bodhisattvas aus buddhistischer Sicht ohne weiteres möglich, da ein Bodhisattva weder einzig sein noch der buddhistischen Tradition angehören müsse.²⁰⁹

²⁰⁴ Vgl. GROSS 2000c, 190.

²⁰⁵ Vgl. GROSS/RUETHER 2005, 167.

²⁰⁶ «Vicarious enlightenment is not possible according to Buddhist analysis (except for Pure Land Buddhism). [...] Vicarious atonement and redemption are the only possibility in classical Christianity.» GROSS 2000b, 45. Die Angemessenheit einer solchen Dichotomie wird in der Schlussreflexion diskutiert, siehe IV.2.3.2.

²⁰⁷ Vgl. GROSS 2000b, 46. Gross' Darstellung ist an diesem Punkt ungenau, da ein *pratyekabuddha* durchaus ethische Aspekte des *dharma* lehrt, vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 191f.

²⁰⁸ Vgl. GROSS 2000b, 45.

²⁰⁹ Vgl. GROSS 2000b, 46f.

Die authentischste Option einer buddhistischen Christologie ist in Gross' Augen jedoch die Kategorie der Meditationsgottheit (*yidam*).²¹⁰ *Yidam*-Visualisierungen (auch in *yab-yum*-Form, s. u.) waren Gross wohl bekannt, da diese ein zentraler Teil ihrer eigenen spirituellen Praxis waren.²¹¹ Auch Christinnen und Christen könnten ihr zufolge dieses Bild in ihrer meditativen Praxis verwenden, um ihr eigenes Jesusbild um buddhistische Aspekte zu erweitern (ein Impuls, der im buddhistisch-christlichen Dialog durchaus aufgegriffen wurde).²¹²

Bei einer Meditationsgottheit (Tib. *yidam*, Skt. *iṣṭadevatā*) handelt es sich im Rahmen des tantrischen Gottheiten-Yoga (*devatāyoga*) um einen Buddha oder Bodhisattva, der im tantrischen Meditationsritual²¹³ (*sādhana*) alleine oder im Kontext eines *maṇḍala*²¹⁴ visualisiert wird.²¹⁵ Die tibetische Tradition kennt zahlreiche *yidams*, die sowohl männlich als auch weiblich sowie in ihrem Wesen friedfertig (z. B. Avalokiteśvara), halb-zornig (z. B. Vajrayoginī) oder zornig (z. B. Hevajra, Mahākāla) sein können.²¹⁶ Die dazugehörigen Ritualpraktiken sind komplex²¹⁷: Bevor der oder die Praktizierende ein Meditationsritual ausführen kann, benötigt

²¹⁰ Vgl. GROSS 2000b, 47.

²¹¹ Vgl. GROSS 2000c, 214f.

²¹² Vgl. GROSS 2000b, 47. Beispiele für Christinnen und Christen, die die tibetisch-buddhistisch inspirierte Praxis der Visualisierung Jesu als *yidam* aufgenommen haben, sind etwa Paul Knitter (vgl. KNITTER 2012b, 254f.) und die katholische Meditationslehrerin Susan Stabile (vgl. STABILE 2013, 196–203), die sich wiederum eng an Lama Yeshe anlehnt. Ross Thompson reflektiert die Möglichkeit, das Bild JHWHs als liebender, aber zugleich eifersüchtiger und zorniger Gott als *yidam* ähnlich tantrischer wohlwollender oder zorniger Gottheiten zu verstehen, vgl. THOMPSON 2010, 236.

²¹³ So RAY 2002, 214.

²¹⁴ Ein *maṇḍala* (Skt. «Kreis») ist im tantrischen Buddhismus ein (vorgestelltes oder künstlerisch dargestelltes) geometrisch strukturiertes, oft zweidimensionales und kreisförmiges Diagramm, das den heiligen Raum einer Gottheit umgeben von mit ihr assoziierten Sekundärgottheiten darstellt (und, sofern die Gottheit erleuchtet ist, das Universum aus der Erleuchtungsperspektive, vgl. WILLIAMS 2000a, 227), vgl. BUSWELL/LOPEZ 2014, 523f.

²¹⁵ Vgl. SAMUEL 2012, 29; zur *yidam*-Praxis vgl. RAY 2002, 209–229; SAMUEL 2012, 69–77; TSOMO 2018.

²¹⁶ Vgl. TSOMO 2018, 33; RAY 2002, 210ff.; SAMUEL 2012, 69.

²¹⁷ Für eine Übersicht über tantrische Ritualpraxis vgl. CABEZÓN 2010.

er oder sie die Initiation (*abhiṣeka*) durch einen *guru* (Tib. *lama*).²¹⁸ In der individuellen Praxis vollzieht der oder die Meditierende dann eine Liturgie mit verschiedenen Elementen, darunter die Visualisierung selbst.²¹⁹ Diese gliedert sich in eine Erzeugungsstufe (*utpattikrama*) sowie in eine Vollendungsstufe (*sampannakrama*). In der Erzeugungsstufe visualisiert der oder die Praktizierende zunächst die Form der Gottheit, ihr «Gelübde-Wesen» (*samayasattva*). In diese wird ihr wahres «Weisheitswesen» (*jñānasattva*) eingeladen einzufahren.²²⁰ Im weiteren Verlauf der Meditation identifiziert sich der oder die Praktizierende mit der Gottheit (unabhängig vom eigenen und dem Geschlecht der Gottheit²²¹). Dabei entwickelt er oder sie «göttlichen Stolz» (*abhimāna*), «an extremely effective fabrication that allows tantric actors to gain liberating insight about themselves through the process of immersing themselves in their roles.»²²² Dadurch wird die Verblendung des oder der Meditierenden genutzt und transformiert, indem deren eigentlich unheilsame Energie der Anhaftung an einen illusorischen *ātman* in eine Identifikation mit den heilsamen Qualitäten der Buddha-Natur (deren Manifestation die Gottheit ist) umgeleitet wird.²²³ In der Vollendungsstufe löst der oder die Praktizierende die Visualisierung in den ursprünglichen, reinen, leuchtenden Geist auf und realisiert die Leerheit (*śūnyatā*).²²⁴

Meditationsgottheiten werden nicht im theistischen Sinne vorgestellt²²⁵, was Geoffrey Samuel zufolge mit dem mahāyāna-buddhistischen Verständnis von Buddhaschaft zusammenhängt: Wenn alle Wesen die Buddha-Natur besitzen, haben sie das Potenzial, zu jeder Zeit zu dieser erleuchteten Wirklichkeit durchzubrechen. Die Gottheiten repräsentieren Teilaspekte dieser erleuchteten Wirklichkeit (z. B. Mañjuśrī die Weisheit). Ihre formhafte Visualisierung bedeutet daher keine Verehrung eines externen Wesens als solches, sondern eine Vergegenwärtigung von Aspekten der nirvāṇischen Buddha-Wirklichkeit, wie sie sich *für uns* manifestiert. Aus der unerleuchteten Perspektive erscheinen dem Praktizierenden diese

²¹⁸ Vgl. SCHAIK 2016, 103.

²¹⁹ Zu den Elementen von *sādhana* vgl. RAY 2002, 214–229; COZORT 1986.

²²⁰ Vgl. RAY 2002, 217.

²²¹ Vgl. HERRMANN-PFANDT 1997, 20.

²²² COZORT 1986, 58.

²²³ Vgl. RAY 2002, 220f.

²²⁴ Vgl. COZORT 1986, 65.

²²⁵ Vgl. GROSS 2000b, 48; 2000c, 204ff.

personifizierten Aspekte freilich als völlig verschieden vom eigenen, *kleśa*-behafteten Zustand. Dieser fälschlich angenommene Dualismus wird jedoch in der Praxis nach und nach abgebaut, sodass die wahre, formlose Natur des *yidam* offenbar wird.²²⁶ Die Einsicht in die Nondualität führt dem oder der Praktizierenden auch die eigene Buddha-Natur vor Augen und damit die Erkenntnis, ontologisch nicht vom wahren Wesen der Meditationsgottheit verschieden zu sein.²²⁷

Im Gegensatz zu Lama Yeshe fügt Rita Gross zur Visualisierung Jesu als *yidam* noch einen für Christinnen und Christen möglicherweise weit- aus kontroverseren Aspekt hinzu: «I must confess to occasional fantasy of what a *sadhana* invoking Jesus in *yab-yum* form would entail and how beneficial it could be!»²²⁸ Die «Vater-Mutter»-Form (Tib. *yab-yum*) ist ein bedeutendes Konzept tantrischer Lehre²²⁹ und meint die Polaritätssymbolik²³⁰ des *yidam* und seiner Gefährtin, der Initiationsgottheit (*dākinī*), in sexueller Vereinigung.²³¹ Diese wird ikonografisch als enge Umschlingung dargestellt, wobei die kleinere weibliche Gottheit auf dem Schoß der entweder stehenden oder in Meditation sitzenden größeren männlichen Gottheit platziert ist.²³² Gross führt ihren Gedanken der Visualisierung Jesu in dieser Form nicht weiter aus, allerdings ist es naheliegend, dass Jesus die männliche Gottheit (*yab*) darstellen würde. Legt Gross Christinnen und Christen damit nahe, sexuelle Fantasien mit Jesus zu pflegen? Aufgrund zweier Aspekte ist die Sachlage etwas komplexer.

(a) *Antinomistische Tendenzen im Tantrismus*: Dass Gross durch ihre Deutung die Konsterniertheit ihrer christlichen Gesprächspartnerinnen

²²⁶ Vgl. SAMUEL 2012, 70f.; KALU 1997, 209.

²²⁷ Vgl. SAMUEL 2012, 71; RAY 2002, 212ff. Das heißt jedoch nicht, dass es nicht auch andere rituelle Kontexte gäbe, in denen *yidams* oder persönliche Schutzgottheiten als externe Wesen vorgestellt werden, die weltliche Hilfe gewähren können, vgl. SAMUEL 2012, 75; CABEZÓN 2010, 5.

²²⁸ GROSS 2000b, 48.

²²⁹ Vgl. YOUNG, S. 2004, 133.

²³⁰ So BHARATI 1975, 199.

²³¹ Zum *yab-yum*-Konzept vgl. BHARATI 1975, 199–227; HERRMANN-PFANDT 1992, 318–331; HERRMANN-PFANDT 1997; GROSS 2000c, 187–222; SIMMER-BROWN 2001, 153–160; YOUNG, S. 2004, 133–148.

²³² Das umgekehrte Verhältnis ist weitaus seltener, ein Beispiel dafür ist die weibliche *yidam* Vajravārāhī als Hauptgottheit, vgl. HERRMANN-PFANDT 1997, 21–25.

und -partner in Kauf nimmt, mag durchaus intendiert sein: Schließlich ist die Verwendung schockierender Symbolik als geschicktes Mittel zur Überwindung dualistischer Konventionen ein wesentlicher Bestandteil tantrischer Traditionen. Hauptsächlich ab dem 8. Jh. in der Textgruppe der *Mahāyoga*- und später den *Yoginī-Tantras*²³³ wird fortgeschrittenen Praktizierenden das Ausüben von in buddhistischer Ethik bzw. den Ordensregeln negativ besetzten Aktivitäten (z. B. sexueller Verkehr, Töten, Lügen) oder der Verzehr unreiner Substanzen (z. B. Fleisch, Alkohol, Fäkalien, Menstruationsblut) angepriesen, da durch derartige Mittel die Erleuchtung – anders als im äonenlangen Bodhisattva-Pfad des nicht-tantrischen Mahāyāna – bereits zu Lebzeiten erreichbar sei.²³⁴ Ob die entsprechenden Textstellen nur als transgressive Symbolsprache, als Anleitung zu meditativer Visualisierung oder zur tatsächlichen Praxis zu verstehen sind, wurde und wird im Tantrismus kontrovers diskutiert.²³⁵ Die Logik hinter einer symbolischen oder praktischen Interpretation ist jedoch Serenity Young zufolge die gleiche:

«[T]he *tantrika* ritually uses these forbidden and sometimes polluting substances to get beyond the concepts of good and evil, forbidden and allowed, in order to experience the negation of all dualities, including gender. In tantra reality is one, but it is understood through a process of conceptual and intuitive polarization, or duality, symbolized in terms of female and male.»²³⁶

Als Visualisierungsobjekt in *yab-yum*-Form schlug Jesus als radikales, tantrisches *upāya* eine Bresche in die konventionellen Vorstellungen des oder der christlichen Praktizierenden, was den Weg für die Realisierung einer von falschen Dualismen und Konzeptualisierungen geläuterten nondualen letzten Wirklichkeit bereiten würde.

²³³ Vgl. WILLIAMS 2000a, 212. Die tibetische Tradition fasst beide Gruppen als *Anuttarayogatantras* zusammen (mit einer Unterteilung in sogenannte Vater- und Mutter-Tantras), vgl. a. a. O., 204f.

²³⁴ Vgl. WILLIAMS 2000a, 220, 235–238.

²³⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 260–263. Der sogenannte rechtshändige Tantrismus (*dakṣiṇāmārga*) verwendet die genannten devianten Elemente als Symbole oder Visualisierungen bzw. verwendet im Ritual Ersatzstoffe für sie, während die Praxis des sogenannten linkshändigen Tantrismus (*vāmāmārga*) deren tatsächlichen Konsum bzw. Ausüben einschließt, vgl. YOUNG, S. 2004, 135.

²³⁶ YOUNG, S. 2004, 136.

(b) *Vereinigung von karuṇā und prajñā*: Im Vordergrund der *yab-yum*-Visualisierung steht nicht der Sex, sondern seine Symbolik – «a blending of content and form»²³⁷. Die weibliche Gottheit symbolisiert den Weisheitsaspekt der Buddhaschaft (*prajñā*), die männliche den *upāya*-Aspekt.²³⁸ Beide sind aber nicht dualistisch separiert, sondern als in ihrer Vereinigung interdependent und komplementär zu verstehen²³⁹: «Insight without means is like eyes that see but no legs to carry them to their destination; means without insight is likened to legs that wander aimlessly, knowing not where they go.»²⁴⁰ Gross betont, dass in der Visualisierung beide Pole in dem oder der Meditierenden zusammenkommen, weil er oder sie sich weder exklusiv mit dem männlichen *yidam* noch mit seiner Gefährtin identifiziere, sondern mit beiden gleichzeitig.²⁴¹ Auch dabei handelt es sich um ein Mittel zur Realisierung der Nondualität, aufgeschlossen durch das Mittel dualer Symbolik. Dem *Hevajratantra* zufolge ist die ungeteilte Vereinigung des männlichen und weiblichen Pols nichts anderes als der Erleuchtungsgeist (*bodhicitta*).²⁴² Dessen Geburt kommt aber ohne «Mutter Weisheit» und «Vater Mitgefühl» nicht zustande, was die von José Cabezón skizzierte Gender-Symbolik im *Abhisamayālaṃkāra* illustriert: *Prajñā* ist der Ursprung der Erleuchtung und trägt den Bodhisattva als künftigen Buddha durch die zehn *bhūmis* des Bodhisattva-Pfades hindurch aus wie eine Mutter ihr Kind über zehn Mondmonate hinweg. *Karuṇa* bzw. *upāya* zeugt den Bodhisattva, indem es seine altruistische Motivation entzündet, zum Wohl aller Wesen zum Buddha zu werden.²⁴³

Wie ändert sich zusammenfassend die Sicht auf Jesus und Inkarnation durch Gross' tantrisch-buddhistische Perspektive? Zunächst drückt auch das *yidam*-Bild in ihren Augen den Grundgedanken der Inkarnation aus, «which is the sense of sacramental or sacred presence in the world»²⁴⁴. Die

²³⁷ SHAW, M. 1994, 141.

²³⁸ Vgl. BHARATI 1975, 201, 212f.

²³⁹ Vgl. GROSS 2000c, 194; SHAW, M. 1994, 173–177.

²⁴⁰ SIMMER-BROWN 2001, 154.

²⁴¹ Vgl. GROSS 2000c, 217f. Andere Quellen wie das *Abhidhānottaratantra* betonen eine Identifikation mit der männlichen Gottheit, vgl. HERRMANN-PFANDT 1992, 323.

²⁴² Vgl. *Hevajratantra* 1.10.42, in SNELGROVE 2010, 84; SIMMER-BROWN 2001, 156.

²⁴³ Vgl. CABEZÓN 1992b, 185f.

²⁴⁴ GROSS 2000b, 49.

yidam-Kategorie als hermeneutische Brille lässt diesen Grundgedanken jedoch in anderem Licht erscheinen.

- *Keine Einzigkeit der Gottessohnschaft*: Jesus wäre als *yidam* ein meditatives *upāya*.²⁴⁵ Sein Wesen als erleuchtete/erlöste Inkarnation könnte nach Gross von allen Praktizierenden erreicht werden, sodass vollendete Christinnen und Christen nicht mehr nur «Christlike», sondern «Christ» wären. Aus diesem Ansatz einer *imitatio Christi* in ihrer radikalsten Form resultiert eine gradualistische, repräsentative Christologie: Jesus ist ein «model of incarnation», kein inkarnatorischer Sonderfall.²⁴⁶
- *Nonduale Ontologie*: Die Identifikation mit dem *yidam* Jesus im Meditationsritual würde aus buddhistischer Sicht zur Erkenntnis der ursprünglichen Nondualität zwischen Gott und Welt führen.²⁴⁷ Dies fordert zum einen dualistische Ontologien verbreiteter Theismen heraus und rückt zum anderen Jesu Funktion als Mittler der nondualen Wirklichkeit und damit seine offenbarungstheologische Dimension in den Vordergrund.
- *Tantrische Impulse für die Christologie*: Ob Gross' tantrische Vision für Christinnen und Christen nutzbar ist, hängt auch von der Frage ab, ob die historische Person Jesus als *yidam*, der seinem Wesen nach eine symbolische Projektion ist, adäquat gedeutet werden kann.²⁴⁸ Gross beantwortet die Frage positiv: Da es sich auch beim Christus der christologischen Dogmen um eine *Interpretation* des nicht mehr greifbaren historischen Jesus handele, sei die Deutung Jesu als *yidam* in ihrem Symbolcharakter vom dogmatischen Christus nicht verschieden.²⁴⁹ Was die *yidam*-Kategorie jedoch von verbreiteten Auffassungen christologischer Dogmen als *Definitionen* Jesu Christi unterscheidet, ist ihr dezidiert mystagogischer Charakter: Jesus transformiert sich in der Visualisierung in Paul Knitters Worten zur «inneren bildlosen Wirklichkeit [des] [...] nicht-dualen Einsseins mit Christus.» Die konventionelle «äußere Form des geschichtlichen Jesus» führt zum Erwachen von *bodhicitta* im Praktizierenden – wird aber wie das

²⁴⁵ Vgl. GROSS 2000b, 48.

²⁴⁶ GROSS 2000b, 49.

²⁴⁷ Vgl. GROSS 2000b, 49.

²⁴⁸ Vgl. GROSS 2000b, 49.

²⁴⁹ Vgl. GROSS 2000b, 50.

Floß nach Überquerung des Flusses als *upāya* am Ende der Meditation losgelassen, um «die Geburt des Christus-Geistes [...] nicht [zu] behindern.»²⁵⁰

5. Zusammenfassung: Vajrayāna

5.1 Historischer Kontext

Insgesamt präsentieren die analysierten vajrayāna-buddhistischen Interpretinnen und Interpreten wertschätzende Deutungen Jesu, wozu insbesondere zwei historische Einflussfaktoren beigetragen haben. Der *Kolonialismus*, ein bei vielen Theravāda- und Mahāyāna-Interpreten omnipräsenter Einflussfaktor, fand in Tibet nicht statt. Daher entstanden bei den analysierten Vajrayāna-Interpreten auch keine Jesusbilder, die koloniale Verletzungserfahrungen oder wie in Japan entsprechende Befürchtungen spiegeln.²⁵¹ Ein weiterer wichtiger Einflussfaktor ist im Anschluss an Jacoby/Terrone die *Globalisierung* des tibetischen Buddhismus nach 1959. Diese Entwicklung wurde sowohl durch das Exil von Tibeterinnen und Tibetern in Amerika und Europa, durch mediale und digitale Zugänglichkeit ihrer Tradition als auch durch Reisen und Zentrumsgründungen tibetischer Lamas vorangetrieben. Außerhalb Tibets trafen diese in den 1960er und 1970er Jahren auf den Erfahrungshunger einer enthusiastischen Generation spirituell Suchender (oftmals wie im Fall von Gross mit christlichem Hintergrund).²⁵²

Die Suche nach einem Platz in der Welt und das Bemühen um ein freundschaftliches Verhältnis zu Angehörigen nicht-buddhistischer Traditionen führten vielfach zu einer modernistischen Veränderung des Erscheinungsbilds der tibetisch-buddhistischen Tradition²⁵³: Einerseits war der religiöse Fokus westlicher Konvertitinnen und Konvertiten anders gelagert als bei vielen tibetischen Laien. Während bei letzteren vielfältige Praktiken zur Akkumulation karmischer Verdienste zur Erlangung einer

²⁵⁰ KNITTER 2012b, 255.

²⁵¹ Vgl. D’COSTA 2000, 74.

²⁵² Vgl. JACOBY/TERRONE 2012, 104ff.

²⁵³ Vgl. JACOBY/TERRONE 2012, 104f.

besseren Wiedergeburt im Vordergrund standen, waren erstere an Meditation, tantrischen Ritualen und mentaler Transformation interessiert, die vormals religiösen Eliten vorbehalten waren.²⁵⁴ Es überrascht daher nicht, dass es gerade diese Elemente sind, die die Darstellung Jesu des Exil-Lamas Thubten Yeshe und der unter Exil-Lamas konvertierten Rita Gross prägen. Andererseits hoben tibetische Lamas die Übereinstimmung ihrer Lehren mit den Wertvorstellungen und Weltbildern ihres neuen westlichen Publikums hervor.²⁵⁵ Ein plakatives Beispiel für diese Entwicklung ist Donald Lopez zufolge der Dalai Lama, der seit seiner Flucht aus Tibet versucht, sein Ziel eines von China unabhängigen oder zumindest deutlich autonomen Tibet aus dem Exil heraus zu verwirklichen. Dafür wirbt er auf globaler Ebene, indem er das Streben nach der Unabhängigkeit Tibets auch mit der Rettung des tibetischen Buddhismus und tibetischer Kultur gleichsetzt. Dieser zu rettende Buddhismus ist allerdings genau die modernistische Spielart, die sein westliches Publikum am meisten interessiert: friedlich, spirituell, ökologisch und die Wiege einer transkulturellen Ethik.²⁵⁶ «It is this beatific Buddhism that he has offered to the West, hoping perhaps to get his country back as part of the exchange.»²⁵⁷

Auch am Beispiel des Vajrayāna-Buddhismus wird somit deutlich, wie sehr Hetero-Interpretationen Jesu von der Qualität der Religionsbegegnungen abhängen, in denen sie entstehen. Für die analysierten vajrayāna-buddhistischen Interpretinnen und Interpreten erscheint das Christentum daher nicht als Irrlehre Māras, sondern als religionsphilosophisch unterkomplexer Freund.

5.2 Die Lehre Jesu: zwischen *karuṇā* und *prajñā*

Die Lehre Jesu als Ausdruck von Mitgefühl

Ein bis heute weit verbreitetes Stereotyp stellt buddhistische Ethik und das Bodhisattva-Ideal als apathisch dar. So hatte sich beispielsweise Papst Johannes Paul II. über die «negative Soteriologie» des Buddhismus beklagt, deren einziges Ziel die Befreiung von der leidvollen Welt sei – mit

²⁵⁴ Vgl. JACOBY/TERRONE 2012, 106.

²⁵⁵ Vgl. JACOBY/TERRONE 2012, 105.

²⁵⁶ Vgl. LOPEZ 1998, 198ff.

²⁵⁷ LOPEZ 1998, 200.

der unvermeidbaren Folge, dass man nur «um so gleichgültiger [...] den Dingen dieser Welt gegenüber[stehe]». ²⁵⁸ *Karuṇā* oder *bodhicitta* wären demnach lediglich als Formen passiver, wohlgestimmter Gleichgültigkeit den Wesen gegenüber zu verstehen, während die jesuanische Ethik im Gegenteil aktives Engagement in der Welt fördern würde. ²⁵⁹

Weder die Auto-Interpretationen der buddhistischen Interpretinnen und Interpreten noch ihre Hetero-Interpretationen Jesu stimmen mit dieser Sicht überein. Sie erkennen keine strikte Unvereinbarkeit zwischen buddhistischer Ethik und der Lehre Jesu, v. a. im Bereich der Nächsten- und Feindesliebe (Dalai Lama). Zwar strebt der Bodhisattva durchaus nach der eigenen Befreiung von *duḥkha* – vorrangig aber deshalb, um alle anderen Wesen effektiver davor beschützen und davon befreien zu können (Orakelhandbuch, Thuken Chökyi Nyima). Die für vollendetes Mitgefühl notwendige Qualität des Gleichmuts (*upekṣā*) bedeutet außerdem keineswegs Gleichgültigkeit, sondern die Überwindung selbstbezogener Präferenzen den Wesen gegenüber und somit eine Entgrenzung der Heilsorientierung des Bodhisattva auf die ganze Welt (Lama Yeshe). Dass Buddhistinnen und Buddhisten in der Lehre Jesu die Anleitung zur Kultivierung von *karuṇā*, der «Kardinaltugend» ²⁶⁰ eines Bodhisattva, und damit entscheidende Schritte zur Überwindung der Unheilsursache des Durstes (*tṛṣṇā*) erkennen, hat die Beurteilung seiner Lehre als begrenzt heilhaft zur Folge. ²⁶¹

Warum führt die Lehre Jesu in den Augen mancher vajrayāna-buddhistischen Interpreten dann aber nicht zur vollständigen Erleuchtung? Der Grund dafür ist, dass auch bei ihnen das *Pfad-Kriterium* seine prinzipielle Gültigkeit behält: Der Lehre Jesu fehlt die Vollkommenheit der Weisheit (*prajñāpāramitā*), die durch die Einsicht in die Leerheit erlangt wird. Die wichtige Rolle, die diese gnoseologische Qualität in der Bodhisattva-Ethik spielt, spiegelt die Mahāyāna-Scholastik in ihrer Kategorisierung dreier Objekte (*ālambana*) des Mitgefühls: Zu Beginn seines Weges richtet der Bodhisattva sein Mitgefühl auf die konventionell existierenden, leidenden Wesen (*sattvālaṃbana-karuṇā*), dann unter dem Eindruck ihres Entstehens

²⁵⁸ JOHANNES PAUL II. 1994, 113.

²⁵⁹ Diese christliche Kritik wird in der Schlussreflexion wieder aufgegriffen, siehe IV.2.1.3–4.

²⁶⁰ SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 199.

²⁶¹ Vgl. MAKRAISKY 2009, 209.

in Abhängigkeit auf die sie konstituierenden *dharma*s (*dharmālabana-karuṇā*), und schließlich, nachdem er alle *dharma*s als leer von Eigensein erkannt hat, benötigt er überhaupt kein Objekt für sein Mitgefühl mehr (*anālabana-karuṇā*).²⁶² Eine solche «pure Gesinnung oder Disposition [...] ist den Buddhas und allenfalls weit fortgeschrittenen *Bodhisattvas* vorbehalten»²⁶³, weil bei diesen Mitgefühl und Leerheit auf vollkommene Weise zusammenwirken. Auf der einen Seite ist die wahre Natur der Wirklichkeit als leer (*śūnya*) erkannt, jegliche Anhaftung an ein Selbst von Personen (*pudgalātmagraha*) und von Phänomenen (*dharmātmagraha*) ist überwunden. Auf der anderen Seite ist der Bodhisattva, weil er von Beginn seiner Karriere an Mitgefühl geübt hatte, dermaßen mit *karuṇā* «aufgeladen», dass er auch aus seiner objektlosen Leerheitsperspektive heraus auf natürliche Weise altruistisch handelt.²⁶⁴

Die inklusivistische Beurteilung einiger Vajrayāna-Interpreten, der Lehre Jesu ein hohes Maß an *karuṇā* zuzuschreiben, ohne sie aber dem *buddhadharma* gleichzuordnen, wird durch dieses Schema klarer: Die Lehre Jesu ist mit der Bodhisattva-Ethik auf der ersten Ebene von *sattvālabana-karuṇā* kongruent – die höchste Ebene von *anālabana-karuṇā* bleibt aber aufgrund der fehlenden *śūnyatā*-Lehre unerreicht.

Die Gottesrede Jesu als Ausdruck mangelnder Weisheit

Wie auch in entsprechenden Fällen aus Theravāda- und Mahāyāna-Kontexten machen die Vajrayāna-Interpreten die weisheitlichen Unzulänglichkeiten der Lehre Jesu an seiner Gottesrede fest. Zu den bereits genannten anti-theistischen Kritikpunkten (siehe I.5.2, II.4.2) kommt das Argument der *Aporie des Gottesgedankens* hinzu (Dalai Lama). Das Problem am von Jesus verkündeten Gott ist aus Madhyamaka-Perspektive seine Natur als *Konzept*. Aus dieser Sicht handelt es sich beim Gottesgedanken (wie bei jedem anderen Konzept auch) um eine mentale Konstruktion, die der diskursiven Funktion des Geistes entspringt, die die Welt fälschlicherweise in Subjekt und Objekt einteilt. Die buddhistische Daseinsanalyse hat aber genau diese Funktion als Ursprung des zentralen soteriologischen Problems herausgearbeitet: Die illusionäre Unterteilung

²⁶² Vgl. *Śikṣāsamuccaya* 212, in BENDALL/ROUSE 1981, 204; für eine ausführliche Diskussion vgl. JENKINS, S. 2016; SCHMITHAUSEN 2000b, 446–450.

²⁶³ SCHMITHAUSEN 2000b, 447 (kursiv i. O.).

²⁶⁴ Vgl. SCHMITHAUSEN 2000b, 448f.

der Welt in selbstständig existierende Selbste und *dharma*s produziert Anhaftung und *kleśas*, die zu ethisch unheilsamen Taten führen usw. Wenn Jesus von Gott als Schöpfer spricht, sich in seinem Wirken auf ihn bezieht und seinen Jüngern dessen Verehrung nahelegt, leitet er die Menschen nicht dazu an, ihren Geist «nach innen» auf sich selbst zu richten, um den gesamten Prozess einer solchen Verobjektivierung als leidhaft zu durchschauen und stattdessen zum eigentlichen, trans-kategorialen Grund des Bewusstseins vorzustoßen.²⁶⁵ Im Gegenteil haften sie an ihrer selbst verfertigten Gottesidee an, die in buddhistischen Augen zum Zeichen für Verblendung (*avidyā*) wird: «Der anhaftende Wirklichkeitszugang zeigt sich in der Auffassung, daß die Wirklichkeit mit Begriffen zu beschreiben sei und der so letztlich unvermeidlichen Verwechslung der begrifflich verfaßten Wirklichkeitssicht mit der Wirklichkeit selbst.»²⁶⁶ Es wäre jedoch nach John Makransky kurzschlüssig anzunehmen, dass es dieser Theismus-Kritik um die Negierung einer letzten Wirklichkeit überhaupt ginge:

«Rather, such refutations are intended to clear away constructs of ‘creator God’ that both serve as reified objects of self-clinging and turn attention away from the ongoing causal processes of confusion and clinging that must be seen through to permit the unconditioned to actually reveal itself.»²⁶⁷

Rita Gross äußert eine religionstheologische Variante dieser Kritik: Das Anhaften an einen verobjektivierten Gottesbegriff hat in ihren Augen auch schädliche religionstheologische Konsequenzen, indem es aggressive Überlegenheitsansprüche produziert, die ein friedliches Zusammenleben der Religionen ernstlich gefährden.

Die Wahrnehmung weisheitlicher Defizite in der Lehre Jesu führt aber nicht zu seiner Dämonisierung: Die Gemeinsamkeiten im Bereich der Ethik ermöglichen es etwa, solche Aspekte der Lehre Jesu als *upāya* einzuordnen, die nicht mit dem *buddhadharma* in Verbindung gebracht werden können (Dalai Lama, Lama Yeshe). In der Folge greifen dann die bereits im Mahāyāna-Kontext beschriebenen hermeneutischen Mechanismen (siehe II.4.2).

²⁶⁵ Vgl. MAKRAISKY 2009, 213.

²⁶⁶ SCHMIDT-LEUKEL 1992, 537 (Kursivsetzung i. O. nicht übernommen).

²⁶⁷ MAKRAISKY 2009, 218.

5.3 Die Person Jesu: der schwierige Pfad des Bodhisattva

Jesu als Bodhisattva

Die im Vajrayāna-Kontext am häufigsten verwendete Kategorie zur Beurteilung der Person Jesu ist die des Bodhisattva. Was mit dieser Kategorie zum Ausdruck gebracht wird, ist jedoch nicht immer identisch, sodass zwischen zwei hermeneutischen Hauptlinien unterschieden werden muss (die vom Dalai Lama präsentierte Option, Jesus als «verborgenen» Buddha zu verstehen, wurde bereits im Mahāyāna-Teil diskutiert, siehe II.1.3).

- *Bodhisattva als Sinnbild für karuṇā*: Die erste Hauptlinie impliziert eine hohe Wertschätzung Jesu. Das Erkennen heilskonstitutiver Qualitäten des Bodhisattva-Ideals (*karuṇā* und *bodhicitta*) in Jesus führt zu seiner funktionalen Assoziation mit zentralen Bodhisattva-Figuren wie Vajrapāṇi oder Avalokiteśvara. Aufgrund ihres Altruismus werden die Bodhisattvas als Beschützer der Welt (*lokanātha*) verehrt, was manche Interpreten auch auf Jesus übertragen (Orakelhandbuch, Thukun Chökyi Nyima). Auch der Vorschlag, Jesus als *yidam* zu visualisieren (Yeshe, Gross), setzt die Identifikation ethischer Ideale des Bodhisattva-Pfades in seiner Person voraus.
- *Bodhisattva als werdender Buddha*: Die zweite Hauptlinie sieht Jesus nicht gänzlich in einem positiven Licht: Zwar hat Jesus Teile des Bodhisattva-Pfades verwirklicht, allerdings beweist seine Lehre, dass er noch weisheitliche Defizite aufweist (Dalai Lama). Dieses Urteil führt dazu, dass er einem Buddha untergeordnet wird, dessen Lehre in den Bereichen *śīla*, *samādhi* und *prajñā* gleichermaßen vollkommen ist (*Pfad-Kriterium*). Die zweite Linie, die Jesus als «werdenden Buddha» sieht, bedeutet eine klare inklusivistische Subordination Jesu.

Trifft eine Subordination aber in jedem Fall zu, in dem Jesus mit der Bodhisattva-Kategorie gedeutet wird? Unter die Bodhisattva-Kategorie fällt nach Peter Harvey strenggenommen eine Anzahl spirituell höchst unterschiedlich entwickelter Wesen: Ein Bodhisattva kann ein Anfänger sein, der gerade die Bodhisattva-Gelübde abgelegt hat, ein fortgeschrittener Praktizierender auf den verschiedenen Stufen des Bodhisattva-Pfades oder aber ein transzendenter Bodhisattva.²⁶⁸ So lässt sich Lambert Schmithausen zufolge in Mahāyāna-Texten auch die «Tendenz beobachten, schon für die

²⁶⁸ Vgl. HARVEY 2018, 160.

(fortgeschrittenen) *Bodhisattvas* ein dem Buddha gleichwertiges Heilswirken zu postulieren und die Phase des Wirkens als *Bodhisattva* zu *verlängern*, gelegentlich offenbar bis zum Extrem des *Bodhisattva*, der *niemals* Buddha wird.»²⁶⁹ Bei den großen, als Rettergestalten verehrten transzendenten Bodhisattvas wie Avalokiteśvara wird das Verschwimmen der Grenze zwischen Bodhisattva und Buddha besonders deutlich: Im *Kāraṇḍavyūhasūtra* wird Avalokiteśvara etwa als buddhistischer *īśvara* und *puruṣa*, der kosmische Urmensch, beschrieben, aus dem nach dem *Rgveda* das Universum entspringt.²⁷⁰ Die Poren des kosmischen Körpers Avalokiteśvaras enthalten verschiedenste Welten, und an einigen Stellen wird er explizit den Buddhas übergeordnet.²⁷¹ Ein anderes Beispiel ist Mañjuśrī, der Bodhisattva der Weisheit, der etwa im *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* als vollkommen erleuchtet²⁷² und sogar als «Progenitor of all the Buddhas»²⁷³ verehrt wird.²⁷⁴ Eine trennscharfe Unterscheidung zwischen Buddha und Bodhisattva scheint auch bei Lama Yeshe Identifikation von Avalokiteśvara und Jesus irrelevant zu werden, wenn beide die Realisierung der Buddha- bzw. Jesus-Natur in vollkommener Weise vermitteln können. So kann die Interpretation Jesu als Bodhisattva, wenn sie im Sinne der ersten Hauptlinie geschieht, auch eine andere Aussageabsicht als eine Subordination haben: Jesus ist ein nirvānisches Wesen voller Mitgefühl, in dem diese Haupttugend des Mahāyāna-Heilspfades paradigmatisch realisiert ist.²⁷⁵

²⁶⁹ SCHMITHAUSEN 2000b, 452 (kursiv i. O.); vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2016, 211f.

²⁷⁰ Vgl. STUDHOLME 2002, 37ff.; *Puruṣasūkta* in *Rgveda* 10.90, in DONIGER 1981, 30f. *Īśvara* («Herr») ist v. a. ein Attribut Śivas, aber auch Viṣṇus.

²⁷¹ Vgl. STUDHOLME 2002, 46ff.

²⁷² Vgl. *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* 8.42; 9.15, in WAYMAN 1985, 98, 103.

²⁷³ *Mañjuśrīnāmasaṃgīti* 6.19, in WAYMAN 1985, 80.

²⁷⁴ Zu Mañjuśrī vgl. WILLIAMS 2009, 226–229. An anderer Stelle antwortet Mañjuśrī auf die Frage, wann er, der Bodhisattva, die vollständige Erleuchtung als Buddha erlangen würde, dass dies nie der Fall sein werde – schließlich sei aus der Perspektive der Leerheit kein Unterschied zwischen diesen gleichermaßen leeren Kategorien festzustellen, vgl. *Mañjuśrībuddhakṣetraguṇavyūha* 3, in CHANG, G. 2002, 183 (der Text ist Teil einer insgesamt 49 Einzeltexte umfassenden Kompilation, dem *Mahāratnakūṭasūtra*). Dass Mañjuśrī dies erkannt hat, impliziert seine Erleuchtung, vgl. WILLIAMS 2009, 227.

²⁷⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2016, 212.

Der Inkarnationsgedanke aus vajrayāna-buddhistischer Sicht

Wie gehen die vajrayāna-buddhistischen Interpretinnen und Interpreten mit der christlichen Auto-Interpretation Jesu als Inkarnation um? Auch bei ihnen kommen die im Mahāyāna-Teil geschilderten hermeneutischen Mechanismen zum Tragen (siehe II.4.3). Ein Aspekt soll hier aber noch expliziter hervorgehoben werden: Die Hetero-Interpretationen im Vajrayāna-Kontext sind besonders kompatibel mit *gradualistischen* Inkarnationsverständnissen.²⁷⁶ Deren Grundposition besagt im Anschluss an Schmidt-Leukel, «dass sich Jesus nicht in einem essentiellen Sinn von allen anderen Menschen unterscheidet, sondern in einem graduellen.» Die göttliche Natur Jesu wäre demnach ein «Grundzug der wahren menschlichen Natur», der allerdings in Jesus vollständiger oder offensichtlicher zum Vorschein kommt als in anderen Menschen.²⁷⁷ Inkarnation ist aus dieser Sicht weniger die Frage *ontologischer Verfasstheit* als vielmehr die ihrer *epistemologischen Erkennbarkeit*.

In den Interpretationen von Lama Yeshe und Rita Gross fungiert die Buddha-Natur in allen Wesen als ontologisches Äquivalent zur Gottessohnschaft. Die Nutzung dieses Potenzials oder Aufdeckung dieser Natur ereignet sich auf dem Bodhisattva-Pfad: Je mehr Fortschritt ein Wesen hier macht, desto mehr Qualitäten der Buddhaschaft verkörpert es. Auch die *yidam*-Praxis dient zur Aufdeckung der ontologischen Grundbefindlichkeit, die in Jesus als personifiziertem Erleuchtungsparadigma aufscheint. Ein wesentlicher Unterschied zu einer verbreiteten Lesart christlicher Christologie wird aber auch von Yeshe und Gross markiert: Bodhisattvas, egal welcher Realisierungsstufe, sind nicht die einzigen ihrer Art.

5.4 Die Heilsfunktion Jesu: der Bodhisattva als Offenbarer

Jesu der Bodhisattva als Offenbarer, Paradigma und Mittler

Die Heilsfunktion, die die Vajrayāna-Interpretinnen und -Interpreten Jesu zuschreiben, resultiert aus ihrem Inkarnationsverständnis. Wie im Theravāda- und Mahāyāna-Kontext denken auch sie Soteriologie repräsentativ, bilden aber mit dem *bodhicitta*-Konzept auch eine konstitutive Dimension ab. Drei soteriologische Aspekte des Bodhisattva Jesu treten besonders deutlich zu Tage.

²⁷⁶ Eine detailliertere Diskussion der Kategorie erfolgt in IV.2.3.4.

²⁷⁷ SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 291.

- *Offenbarerfunktion*: Jesus verkörpert aus buddhistischer Sicht *karuṇā* und kann zur Aufdeckung der letzten Wirklichkeit dienen, wenn sich der Praktizierende mit ihm als *yidam* identifiziert (Yeshe, Gross). Genau wie Avalokiteśvara ein «buddhistic hierophant of compassion and wisdom»²⁷⁸ ist, kann die Jesusfigur als Bodhisattva für Buddhistinnen und Buddhisten Kernqualitäten der Buddha-Natur enthüllen.
- *Erleuchtungsparadigma*: Der vajrayāna-buddhistische Heilspfad ist in den Worten Cabezóns «a path of purification in which the body, speech, and mind of the individual are transformed into the perfect body, speech, and mind of an enlightened being.»²⁷⁹ Im Gegensatz dazu gehen viele christliche Christologien nicht davon aus, dass eine direkte Christuswerdung für alle Menschen möglich ist. Wenn Buddhistinnen und Buddhisten Jesus also mit einem Buddha oder Bodhisattva vergleichen, drücken sie zugleich – implizit oder explizit – ihr Unverständnis darüber aus, weshalb Christinnen und Christen nicht versuchen, selbst erleuchtet – also Buddha-analog ein «Christus» – zu werden.²⁸⁰ Auch hier steht die bereits beschriebene Dualismus-Kritik im Hintergrund. Wenn eine Christin durch Christus eine Beziehung zu Gott eingehen soll, werden alle Stationen dieser Beziehung als heilskonstitutiv verabsolutiert: die Christin als Selbst, Christus als Mittler und Gott als letzter Beziehungspunkt. Dies ist aus buddhistischer Sicht nicht mit dem Gedanken der radikalen Nondualität der Wirklichkeit vereinbar: «The aim [for Christians] is not to transcend the conceptualization of such a dualism between self and God in Christ, but to adhere to that dualism as ultimate.»²⁸¹
- *Mittlerfunktion*: Obwohl es vorrangig die *imitatio Christi* im radikalen Sinne ist, die eine Vajrayāna-Buddhistin wie Rita Gross Christinnen und Christen als adäquaten soteriologischen Zugang nahelegt, gerät auch Jesu Mittlerfunktion nicht völlig außer Sicht: Durch seine paradigmatische Verkörperung altruistischer Qualitäten weckt er *bodhicitta* in den Wesen und schließt ihnen dadurch den Zugang zum Bodhisattva-Pfad auf.

²⁷⁸ HOLT 1991, 37.

²⁷⁹ CABEZÓN 1992a, 196.

²⁸⁰ Vgl. CABEZÓN 1992a, 194f.

²⁸¹ MAKRAISKY 2008, 62.

Die Rolle von Kreuzigung und Auferstehung

Ein Aspekt christlicher Auto-Interpretationen, den die Vajrayāna-Interpretinnen und -Interpreten aufgrund ihrer stark repräsentativ geprägten Soteriologie nicht abbilden, ist der Sühnetod Jesu. Allerdings spielt das Kreuz beim Dalai Lama eine wichtige Rolle, weil er darin das Grundmotiv der Bodhisattva-Selbstopfer, das altruistische Leiden für andere, erkennen kann. Lama Yeshe und Rita Gross visualisieren den *yidam* Jesus nicht in der Form des Gekreuzigten, sondern (im Fall Yeshes) als auferstandenen Christus. Das dürfte daran liegen, dass die klassische Grundlage für die Visualisierung die glorreiche *sambhogakāya*-Form des jeweiligen *yidam* ist, die eher mit letzterem Bild kompatibel ist. Darüber hinaus spielt die Auferstehung aus bereits diskutierten Gründen keine soteriologische Rolle (siehe II.4.4).²⁸²

²⁸² Eine mögliche Option, die Erscheinung des Auferstandenen als einen aus der Dzogchen-Tradition bekannten Regenbogenkörper (Tib. *jalu*) zu deuten, wird hier nicht in Betracht gezogen. Der Regenbogenkörper ist die von wunderlichen Begebenheiten begleitete Auflösung des Körpers eines erleuchteten Praktizierenden in Licht. Der Vergleich scheitert aus tibetisch-buddhistischer Perspektive vermutlich daran, dass der Auferstandene in genau der körperlichen Form erschienen sein soll, in der er gestorben ist, vgl. LOPEZ/JINPA 2017, 177. Für eine ausführlichere Reflexion beider Phänomene vgl. TISO 2016.

Zusammenfassung: Jesus aus buddhistischer Sicht

Die offenkundigste Erkenntnis aus den vorangegangenen Analysen ist, dass es nicht *das* buddhistische Jesusbild gibt: Buddhistische Hetero-Interpretationen Jesu sind vielfältig und decken ein großes inhaltliches Spektrum ab. Zum Abschluss des Analyseteils soll dieser Facettenreichtum gleichsam aus einer Vogelperspektive betrachtet werden: Im Fokus steht dabei weniger eine detaillierte Nachzeichnung der Analyseergebnisse (diese findet sich in den traditionsspezifischen Teilzusammenfassungen), sondern der gebündelte Nachvollzug allgemeiner hermeneutischer Mechanismen und Aspekte auf historischer und doktrinärer Ebene, die zur Art und Weise beigetragen haben, wie Buddhistinnen und Buddhisten Jesus verstehen.

1. Historische Aspekte

Die Analysen haben neben den jeweiligen doktrinären Hintergründen der buddhistischen Interpretinnen und Interpreten auch ihre verschiedenen historischen, biografischen und soziokulturellen Kontexte berücksichtigt. Diese multiperspektivische Betrachtung war notwendig, da buddhistische Interpretationen Jesu gewöhnlich nicht im Rahmen kontextloser Spekulation, sondern vor dem Hintergrund konkreter Erfahrungen mit Christinnen und Christen entstanden sind. Positive und negative Erfahrungen prägen je auf eigene Weise den hermeneutischen Ausgangspunkt buddhistischer Interpretinnen und Interpreten, denn «[t]here is no unmediated view of Jesus.»¹ In den Analysen wurden zwei miteinander zusammenhängende Mechanismen erkennbar, die einen entscheidenden Einfluss darauf haben, ob sich buddhistische Interpretinnen und Interpreten auf dem möglichen Spektrum der Deutungen Jesu eher in Richtung seiner Dämonisierung oder seiner Wertschätzung bewegen: Je nachdem, ob Christen Buddhisten mit Wertschätzung oder Geringschätzung begegnen, wird die jeweilige Haltung zurückgespiegelt.² Für die Evaluation Jesu bedeutet dies: Die

¹ BRÜCK 2001, 165.

² Vgl. HARRIS, E. 2013a, 100.

buddhistische Wertschätzung Jesu steigt oder fällt in dem Maße, wie sich Buddhisten von Christen bedroht fühlen.³

1.1 Von der Kontroverse zum Dialog?

Die genannten Mechanismen spiegeln sich in zwei Grundformen buddhistisch-christlicher Begegnungen: polemisch und apologetisch geprägte Kontroversen sowie interreligiöser Dialog. Beide präsentieren jedoch kein überregional einheitliches Bild, sondern sind in sich wiederum divers: Auf der einen Seite reichen buddhistisch-christliche Kontroversen von den erbitterten Debatten im kolonialisierten Sri Lanka über Modernisierungsdruck im semi-kolonialisierten China bis hin zur Angst vor Kolonialisierung in Japan. Auf der anderen Seite unterscheidet sich der akademische Dialog der Kyōto-Schule vom Verlangen nach meditativer Unterweisung im Westen oder von den sozial-engagierten Friedensbemühungen eines Thich Nhat Hanh. Auch gehen Dialog und Kontroverse gerade im 19. Jh. teils ineinander über. Eines fällt jedoch in allen untersuchten Kontexten auf: Ab dem 20. Jh. lassen sich vermehrt dialogische Öffnungen feststellen, die wertschätzende Interpretationen Jesu zur Folge haben. Gibt es bei den analysierten Interpretinnen und Interpreten folglich eine historische Bewegung «von der Kontroverse zum Dialog»⁴? Und was wären die Gründe für eine solche Entwicklung?

Auf christlicher Seite unternahmen Dialogpioniere (in Sri Lanka z. B. Lynn de Silva oder Aloysius Pieris) teils erfolgreiche Reparationsversuche, die von Kolonialismus und Mission geschlagenen Wunden zu heilen und damit auch das Schreckensbild von Jesus als «religiösem Julius Caesar» zu verändern.⁵ Damit geht einher, dass Buddhistinnen und Buddhisten von christlicher Seite eine Wertschätzung ihrer Tradition jenseits missionarisch-apologetischer Pfade erfahren haben, etwa in den Bereichen der Ethik (z. B. Thich Nhat Hanh, Dalai Lama), Spiritualität (z. B. Ayya Khema, D. T. Suzuki, Lama Yeshe) oder Religionsphilosophie (z. B.

³ Vgl. LOPEZ 2010, 271.

⁴ So SCHMIDT-LEUKEL 2005c, 9.

⁵ So Lynn de Silva in einer Rede auf der 5. Versammlung des ÖRK 1975 in Nairobi, abgedruckt in PATON 1976, 72; vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005c, 12.

Kyōto-Schule, Cobb-Yokota-Dialog).⁶ Aber auch institutionelle Öffnungen wie das 2. Vatikanische Konzil haben eine wichtige Rolle für die Entstehung des Dialogs gespielt (Buddhadāsa).

Beobachter des Dialogs haben allerdings in vielen Fällen eine Asymmetrie des Interesses festgestellt: Die Initiative zum buddhistisch-christlichen Dialog ging oftmals von Christinnen und Christen aus, wohingegen das buddhistische Interesse vergleichsweise geringer ausgeprägt war.⁷ Diese Beobachtung ist auch für den Bereich des Dialogs über Christologie grundsätzlich zutreffend, allerdings sind unter einigen analysierten Interpretationen auch wichtige initiativ Momente von buddhistischer Seite festzustellen (die sich nicht exklusiv auf die Christologie beziehen).

- Die *Rezeption westlichen Gedankenguts* diente nicht nur zur Verstärkung des eigenen polemischen Arsenal, sondern öffnete in Japan und China auch erste Türen zu wertschätzenden Deutungen Jesu.
- Das religionsphilosophisch motivierte Interesse der *Kyōto-Schule*, Wege zum Umgang mit Nihilismus und Säkularismus zu finden, führte deren Vertreter in den Dialog mit christlichen Gesprächspartnern im Westen, die ebenfalls von diesen Phänomenen der Moderne betroffen waren.⁸
- Ein ethisch und politisch motiviertes Interesse *sozial-engagierter Buddhisten* an Kooperationen mit gleichgesinnten christlichen Partnern⁹ spiegelt sich im Kontext des Vietnamkrieges bei Thich Nhat Hanh oder des Tibet-China-Konflikts beim Dalai Lama. Nicht zu übersehen ist dabei die «Diaspora-Situation» beider, die «eine Öffnung zu anderen, auch theistischen Religionen mit sich [bringt].»¹⁰

Dass bei buddhistischen Interpretinnen und Interpreten in groben Zügen eine Entwicklung von der Kontroverse zum Dialog feststellbar ist, bedeutet jedoch nicht, dass alle Begegnungen der postkolonialen Zeit dialogischen bzw. der kolonialen Zeit kontroversen Charakter hätten. Auch mitten in der Kolonialzeit konnten wertschätzende Äußerungen zu Jesus entstehen (Bövala Dhammānanda), und wie das Beispiel Dharmasiris zeigt, hat die Polemik in der postkolonialen Zeit unter dem Vorzeichen

⁶ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005c, 13.

⁷ Vgl. MAY 2014, 21–24; SCHMIDT-LEUKEL 2005c, 13.

⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005c, 13f.

⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005c, 15.

¹⁰ MAY 2014, 24.

eines buddhistischen Modernismus nicht einfach aufgehört. Auch wurden im Klima buddhistisch-christlicher Öffnungen manche Annäherungen wiederum als Gefahr wahrgenommen und daher mit erneuten Grenzziehungen zum Schutz der buddhistischen Identität beantwortet, z. B. im Fall der Bemühungen auf shin-buddhistischer Seite, nicht als «christlicher» Buddhismus marginalisiert zu werden. Mit anderen Worten: Die beiden genannten hermeneutischen Mechanismen bleiben durch die gesamte buddhistisch-christliche Begegnungsgeschichte hinweg wirksam, ab dem 20. Jh. gibt es allerdings vermehrt Anlässe für Buddhisten, Christen nicht mehr als Bedrohung wahrzunehmen.

Noch einmal eigene Voraussetzungen für die Auseinandersetzung mit Jesus bringen die Biografien christlicher Konvertitinnen und Konvertiten zum Buddhismus mit, die in nicht unwesentlicher Zahl an der buddhistischen Interpretationsgeschichte Jesu teilgenommen haben. Ihr Konversionshintergrund beeinflusst sowohl die Wahrnehmung ihrer neuen buddhistischen als auch ihrer alten christlichen Tradition¹¹:

- Die Hetero-Interpretationen von Fabian Fukan und Zhang Chunyi oder von frühen deutschen Buddhisten hatten u. a. den Zweck, sich doktrinär vom Christentum abzugrenzen und von buddhistischer Warte einen Überlegenheitsanspruch zu formulieren.
- Ebenfalls um Abgrenzung bemühte sich Alfred Bloom, der Christinnen und Christen den Buddhismus als Geburtshelfer doktrinäer Weiterentwicklung empfahl – genauso, wie er es in seiner eigenen spirituellen Biografie erfahren hatte. Noch offener zielte die jüdische Konvertitin Ayya Khema auf die Verbreitung buddhistischer Meditation ab, wobei ihr Jesus als Veranschaulichung dafür diente, weshalb auch Christinnen und Christen die Meditationsmethoden des Buddha adaptieren könnten.
- Konvertitinnen wie Rita Gross konnten allerdings auch den Dialog nutzen, um sich dadurch konstruktiv mit ihrer eigenen christlichen Vergangenheit auseinanderzusetzen.¹²

¹¹ Vgl. MORGAN 2011, 270.

¹² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2001a, 17.

1.2 Die Rolle buddhistischer Interpretationen Jesu in der buddhistisch-christlichen Begegnung

Bezüglich der allgemeinen Einschätzung der Rolle buddhistischer Interpretationen Jesu in der buddhistisch-christlichen Begegnungsgeschichte sticht Andreas Grünschloss zufolge heraus, dass «[d]as Interesse am Christentum und speziell an Jesus [...] auf Seiten des Buddhismus [...] religionshistorisch auch meist relativ gering [erscheint] – ganz im Gegensatz zur exotischen Faszination, die dem Buddha und dem Buddhismus insgesamt im Westen [...] entgegengebracht wird.»¹³ Dementsprechend standen in der buddhistisch-christlichen Begegnung häufiger andere Elemente der christlichen Tradition im Fokus buddhistischer Aufmerksamkeit, z. B. der Theismus. Spielt die Auseinandersetzung mit Jesus daher eine marginale Rolle? Zunächst lassen sich vier «Barrieren» benennen, die zu der von Grünschloss festgestellten Asymmetrie beitragen.¹⁴

(a) *Geografische Barriere*: Wenn man die Entstehungszeit von Buddhismus und Christentum in Betracht zieht, fand eine intensive buddhistische Auseinandersetzung mit Jesus erst spät ab dem kolonialen Zeitalter im 17. Jh. statt. Die Annahme, dass buddhistische Jesusbilder erst spät in der buddhistisch-christlichen Begegnung entstanden wären, wäre hier jedoch nicht ganz zutreffend: Sie sind *mit* ihr entstanden, denn zunächst breitete sich der Buddhismus nach seiner Entstehung in Länder aus, «which were not destined to interact with Christianity for some time: China, Tibet, Japan, and other regions of Asia.»¹⁵ Die Westausbreitung über Zentralasien hatte zwar frühe Kontakte zur Folge (siehe II.2.1), ein umfangreiches buddhistisch-christliches Aufeinandertreffen fand aber später ab dem 16. Jh. statt, als es im Zuge der Kolonialisierung eine quantitativ nennenswerte christliche Präsenz in Asien gab.

(b) *Koloniale Barriere*: Dieser kolonial überschattete Kontakt konfrontierte Buddhisten mit einer teils harschen exklusivistischen Theologie christlicher Missionare, auf den diese dann mit einem Gegen-Exklusivismus reagierten. Um die eigene Identität zu schützen, grenzten sich Buddhisten zudem primär durch die Hervorhebung der auf den ersten Blick

¹³ GRÜNSCHLOSS 2005, 137–138. Ein ähnliches Urteil fällen BARKER 2010, 221; HENRIX 2014, 166.

¹⁴ Die ersten drei Barrieren schlägt BARKER 2010, 217f. vor, vgl. ebd. für die folgende Darstellung.

¹⁵ BARKER 2010, 217.

deutlichsten doktrinären Unterschiede zwischen beiden Traditionen ab, z. B. Schöpfung und Karma, Himmel und *nirvāṇa* usw. Der Rückgriff auf Jesus fand dabei zwar ebenfalls statt, ist aber vergleichsweise seltener.

(c) *Perspektivische Barriere*: Ein schwierig zu quantifizierender¹⁶ Faktor steht eher im Hintergrund der gesamten buddhistisch-christlichen Auseinandersetzung: die Rolle des religiösen Umfelds buddhistischer Interpreten in Asien. Buddhisten lieferten sich ihre «klassischen» Konflikte mit Angehörigen anderer Religionen als dem Christentum (z. B. Jainismus, Hinduismus, Konfuzianismus usw.). Dabei waren sie – entgegen ihres im Westen verbreiteten Leumunds – keine Friedensstifter: «[I]t is important to recall that, long before their encounter with Christianity, Buddhists were well practised in the polemical arts, intent on exposing the fallacies and faults of those perceived as a threat to the dharma.»¹⁷ Daher waren zum einen Kenntnisse und Gegenargumente zu jainistischen, vedāntischen, konfuzianischen usw. Traditionen ausgeprägter und elaborierter als zur christlichen. Zum anderen wurden Elemente des Christentums, die kritische Aufmerksamkeit erregten, oftmals durch den Filter der zweiten (kolonialen) Barriere wahrgenommen. Dadurch erschienen doktrinäre Unterschiede zum Christentum, allen voran der Theismus, zunächst primär negativ und dazu im Licht von Aspekten, die bereits ausführlich an anderen Traditionen (z. B. Hinduismus) kritisiert worden waren – und waren folglich «beneath the concern of many Buddhists. Buddhists can therefore see Christianity as merely anthropocentric and highly egoistic [...]».¹⁸ Und da der Gottessohn Jesus aus buddhistischer Sicht untrennbar mit dem Theismus verbunden ist, erscheint seine Diskussion in vielen Fällen als Appendix zu der bereits im Vorfeld entschiedenen buddhistischen Verurteilung des Gottesglaubens. Christen reagierten wiederum auf diese Kritik, indem sie im späteren Dialog die apophatischen und kontemplativen Elemente ihrer Tradition hervorhoben. Diese Elemente traten dann wiederum bei den buddhistischen Gesprächspartnern in den Vordergrund und prägten die Diskussion, in der Gesamtschau erneut stärker als die Figur Jesu.¹⁹

¹⁶ Vgl. BARKER 2010, 218.

¹⁷ LOPEZ 2010, 264.

¹⁸ BARKER 2010, 218.

¹⁹ Vgl. BARKER 2010, 218.

(d) *Religionstheologische Barriere*: Eine mögliche Erklärung für das Phänomen einer Asymmetrie des Interesses liegt im Bereich vor-dialogischer Vorannahmen bzw. in der religionstheologischen Einstellung vieler Buddhistinnen und Buddhisten: Lässt sich allgemein eine Bereitschaft auf buddhistischer Seite erkennen, von christlichen Christologien für die Buddhologie zu lernen? Rita Gross hat im gegenwärtigen Dialog oftmals eine entgegengesetzte Tendenz festgestellt:

«[T]he Christians' testimonial concerning how much they have learned from Buddhism for their Christian spiritual lives is far greater than any reverse testimonial. In fact, though all the Buddhists express appreciation for Jesus, none of them mentions personal spiritual growth that is the result of an encounter with Jesus or with Christianity.»²⁰

Dies gilt jedoch nicht pauschal für alle buddhistischen Protagonisten: So bezeugt beispielsweise nicht nur John Yokotas Buddhologie einen großen christlichen Einfluss, sondern auch Thich Nhat Hanhs «engagierter Buddhismus» wurde vom Denken christlicher Theologen²¹ geprägt oder erhielt – wie auch im Fall anderer sozial-engagierter Buddhisten²² – explizit oder implizit Anstöße von ebenfalls sozial-engagierten christlichen Dialogpartnern. In eine ähnliche Richtung weist Abe Masaos wiederholte Forderung, dass seine Tradition vom Christentum v. a. den spirituellen Wert sozialer Gerechtigkeit lernen und in das eigene Verständnis von Weisheit und Mitgefühl integrieren müsse.²³

Bei Buddhisten, die dagegen wie von Gross beschrieben eine Haltung religiöser Selbstsuffizienz einnehmen, sind die Gründe dafür auch, aber nicht nur in deren doktrinären Voraussetzungen (im Mahāyāna/Vajrayāna z. B. die *upāya*-oder *ekayāna*-Lehre oder im Theravāda das Zusammenspiel von *Pfad*- und *Buddha-Kriterium*) zu suchen. Tendenziell lässt sich auch eine hermeneutische Grundvoraussetzung für interreligiöses Lernen, die Catherine Cornille dialogische *Gastfreundschaft* genannt hat, eher seltener finden. Mit Gastfreundschaft meint Cornille das Bewusstsein, dass die eigene Tradition im Angesicht der unbegrenzten letzten Wirklichkeit

²⁰ GROSS 2000a, 11f.

²¹ Vgl. DEVIDO 2019, 224ff.

²² Vgl. INGRAM 2009, 83.

²³ So etwa in ABE 1995c, 58f. Die Notwendigkeit des Lernens von christlicher Befreiungstheologie bzw. Sozialethik betont in neuerer Zeit John Makransky, vgl. MAKRANSKY 2014, 128; 2011, 125f.

limitiert ist und dass Wahrheit daher auch in den Elementen einer anderen Tradition zu finden sein kann, die gerade nicht mit den eigenen übereinstimmen. Die Bereitschaft für diese Haltung ist jedoch oftmals nicht vorhanden, denn

«[t]he very idea that other religions might harbor truth that has not yet been captured within one's own tradition may [...] be experienced as a threat to one's epistemic and religious confidence. This is why religions tend to deny the presence of truth in other religions, or else extend hospitality only to those beliefs and practices that are the same as or similar to their own.»²⁴

So ist auch erklärbar, weshalb unter den buddhistischen Interpretinnen und Interpreten eine inklusivistische Position besonders häufig ist²⁵ (im kolonialen Kontext wiederum exklusivistische Positionen). Es darf in dieser Frage Gross zufolge jedoch nicht übersehen werden, dass der Abbau religiöser Selbstsuffizienz gegenüber dem Christentum für Buddhistinnen und Buddhisten aus Gründen historischer Vorbelastungen nicht immer naheliegt. Aufgrund von Erinnerungen an und Erfahrungen mit christlicher Mission könne eine Hemmung «regarding experiments with Christianity and a relationship with Jesus» bestehen, die es auf christlicher Seite umgekehrt nicht gebe: «[I]t is unlikely that they will experience pressure from Buddhists to become Buddhist if they like and admire the Buddha.»²⁶

Welche Rolle spielt Jesus also überhaupt in der buddhistisch-christlichen Begegnung? Eine Asymmetrie des buddhistischen Interesses an Jesus im Vergleich zu seiner konstitutiven Stellung im Christentum bedeutet nicht automatisch, dass die Rolle Jesu in der bisherigen Begegnungsgeschichte gänzlich marginal wäre. In der *kolonialen Zeit* liegen buddhistische Auseinandersetzungen mit Jesus an allen historischen Schlüsselstellen der Begegnung vor. Jesus ist folglich zwar nicht das beherrschende, aber ein stets präsent Thema. In der *postkolonialen Zeit* ist das buddhistische Interesse an Jesus im Zuge des buddhistisch-christlichen Dialogs gewachsen: Oft mag die Initiative nicht von buddhistischer Seite ausgegangen sein, jedoch haben namhafte buddhistische Interpretinnen

²⁴ CORNILLE 2008, 178.

²⁵ Vgl. HARRIS, E. 2003, 122; MAY 2014, 24.

²⁶ GROSS 2000a, 12.

und Interpretieren auf christliche Anfragen reagiert. Durch Hetero-Interpretationen Jesu wurden zudem wichtige Entwicklungen des Dialogs angestoßen, darunter nicht zuletzt die Kenosis-Interpretation der Kyōto-Schule. Zudem zeugen vielgelesene Texte prominenter Autoren (z.B. Dalai Lama, Thich Nhat Hanh) sowie Konferenzen wie die am Middlebury College (1984) oder die des *European Network of Buddhist-Christian Studies* (1999 und 2001) vom Bedürfnis auf christlicher, aber auch auf buddhistischer Seite, sich mit den Mittlerfiguren der jeweils anderen Tradition dialogisch auseinanderzusetzen.

2. Doktrinäre Aspekte

Die analysierten Deutungen Jesu sind nicht nur vielfältig, sie sind auch *buddhistisch* – was zunächst banal klingt, es aus hermeneutischer Perspektive jedoch keineswegs ist. Die Beobachtungen R. S. Sugirtharajahs für den hinduistischen Kontext lassen sich ab der Kolonialzeit auch auf den buddhistischen Kontext übertragen: «Jesus who is the centre of Christian faith was now in the hands of people who did not accept him on conventional Christian terms nor perceive him through traditional biblical categories.»²⁷ Es kam in Asien nicht zu zahlreichen Konversionen, wie christliche Missionare der unterschiedlichsten Nationalitäten und Konfessionen gehofft hatten.²⁸ Dies änderte sich auch in der postkolonialen Zeit nicht – vielmehr lässt sich das Phänomen beobachten, dass zahlreiche Buddhistinnen und Buddhisten, die sich (hier oft in einem Dialogsetting) Jesus zuwandten, ihn in ihre eigene Tradition eingliedern konnten:

«For them, the gospel of Jesus did not offer anything dramatically new or different from the teachings of their [...] own sacred texts. In Jesus, or in his teachings, they did not see a new testament or fresh good news but the re-appearance or re-statement or re-localization of the eternal dharma.»²⁹

Die doktrinären Herausforderungen, die sich aus dieser buddhistischen Inkorporation für christliche Auto-Interpretationen ergeben, sollen nun

²⁷ SUGIRTHARAJAH 1997, 154.

²⁸ Eine Ausnahme ist Korea, dies hat aber besondere historische Gründe, siehe II.1.2.2.

²⁹ SUGIRTHARAJAH 1997, 154f.

abschließend zusammengefasst werden. Dabei spielen auch die Unterschiede zwischen Theravāda-, Mahāyāna- und Vajrayāna-Traditionen eine Rolle. Zudem darf nicht übersehen werden, dass eine Vielfalt an Jesusbildern kein buddhistisches Spezifikum darstellt – sie steht einer mindestens genauso großen Bandbreite auf christlicher Seite gegenüber. Daher ist auch relevant, auf welche Aspekte christlicher Auto-Interpretationen buddhistische Interpretinnen und Interpreten in besonderer Weise Bezug nehmen.³⁰

2.1 Die Lehre Jesu

2.1.1 Hauptmerkmale und Unterschiede

Hermeneutische Leitlinie

Die hermeneutische Leitlinie, die zur Beurteilung der Lehre Jesu in der ein oder anderen Form bei allen buddhistischen Interpretinnen und Interpreten zum Tragen kommt, ist das *Pfad-Kriterium* und dessen heilspragmatische Implikation, die Überwindung von *duḥkha*. Dies hat zur Folge, dass der erste Blick zumeist auf die Lehre Jesu fällt. Damit hat der Edle Achtfache Pfad eine zentrale kriteriologische Funktion in der buddhistischen Urteilsbildung über Jesus: Über die Heilshaftigkeit der Lehre Jesu entscheidet ihre Kongruenz mit der Lehre des Buddha, was gleichzeitig bedeutet, dass doktrinäre Unterschiede besonders schwer wiegen (v. a. Gottesrede, Rolle der Wunder in Jesu Verkündigung, Glaube). Exklusivistische Stimmen erkennen keine der drei Schulungen des Pfades in der Lehre Jesu, für inklusivistische Stimmen fehlt meist die Schulung der Weisheit, wohingegen sich für pluralistische Stimmen der Pfad vollständig (bzw. in einer gleichwertigen, kulturvarianten Form) in der Lehre Jesu findet.

Die Gottesrede Jesu

Das hermeneutische Hauptproblem in der Evaluation der Lehre Jesu ist die personale Gottesrede Jesu, weil sie aus buddhistischer Sicht mit *prajñā* (und in ihren christlichen Weiterinterpretationen für manche Kritiker auch mit *śīla*) kollidiert. Die Gottesrede hängt untrennbar mit der Beur-

³⁰ Vgl. MORGAN 2011, 268; CABEZÓN 2000, 19; GROSS 2000b, 33.

teilung seiner Person zusammen, was buddhistischen Stimmen drei grundsätzliche Deutungsmöglichkeiten eröffnet: (a) Der Gott, von dem Jesus spricht, existiert nicht – dann kann Jesus nur ein gewöhnlicher, unerleuchteter Mensch sein. (b) Der Gott, von dem Jesus spricht, existiert, ist aber ein *deva* – dann hängt der Charakter seines Sohnes von dessen Charakter ab. (c) Christliche Auto-Interpretationen befinden sich bezüglich des Wesens der letzten Wirklichkeit im Irrtum – dann kann die Person Jesu zwar als ihre Inkarnation akzeptiert werden, aber seine falsche christliche Auto-Interpretation muss durch eine korrekte buddhistische Hetero-Interpretation ersetzt werden. Vor dem Hintergrund dieser Optionen präsentieren exklusivistische und inklusivistische Stimmen mehrere Haupt Einwände gegen den Theismus.

- *Deva-Hermeneutik*: Der christliche Gott ist ein *samsārisches* Wesen, ein *deva* (*Carpenter-Heretic*, Dharmapāla, Ouyi Zhixu). In der Extremform dieses Einwandes wird der *deva* mit Māra identifiziert.
- *Opferkritik*: Der *deva* JHWH ist dämonisch und inkompetent, weil er Blutopfer verlangt (Dharmapāla, Fabian Fukan). Genau wie die Brahmanenopfer aus buddhistischer Sicht nicht nur unethisch, sondern auch wirkungslos sind, kommen nach dem blutigen Sühneopfer des unschuldigen Gottessohns am Kreuz immer noch Menschen in die Hölle.
- *Argument menschlicher Verantwortung*: Der Gottesglaube nimmt den Menschen im Gegensatz zur Karma-Lehre die Verantwortung, selbst moralisch zu handeln und den Heilspfad zu beschreiten (Dharmasiri, Ouyi Zhixu, Taixu).
- *Aporie des Gottesgedankens*: Ein verobjektivierter, dualistischer Gottesglaube führt aus logischen Gründen in unlösbare ontologische, epistemologische und religionstheologische Sackgassen (Abe, Ueda, Dalai Lama).

Auch bei Interpretinnen und Interpreten, die eine pluralistische Richtung einschlagen, wird die personale Gottesrede Jesu *an sich* in der Regel nicht unmodifiziert positiv aufgenommen.³¹ Sie wird durch die Linse der *upāya*-Lehre gelesen oder mithilfe impersonaler Transzendenzkonzepte reinterpretiert (Buddhadāsa, Ayya Khema, Thich Nhat Hanh, Lama Yeshe). Eine Ausnahme bildet John Yokota mit seiner prozesstheologisch beeinflussten Rezeption der Personalität Gottes. Die von Lama Yeshe und Rita Gross

³¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 466f.

verwendete Kategorie der Meditationsgottheit (*yidam*) führt nicht zur Akzeptanz des Theismus, weil ein *yidam* selbst ein formhaftes *upāya* ist, das zum formlosen, nondualen *dharmakāya* hinführt.

Wunder und Glaube

Andere aus buddhistischer Sicht problematische Aspekte sind die große Bedeutung von Wundern in Jesu Verkündigung und sein Aufruf zum Glauben. Entsprechende christliche Auto-Interpretationen werden als Fehleinschätzung angesehen, weil vergleichbare Konzepte in der buddhistischen Tradition (Wunder: P. *iddhi*, Skt. *ṛddhi*; Glaube: P. *saddhā*, Skt. *śraddhā*; *shinjin*) nicht die konstitutive Rolle spielen, die buddhistische Stimmen auf christlicher Seite zu erkennen glauben. Ganz gleich, ob Jesu Wunder negativ als Lüge (*Carpenter-Heretic*), irrelevant (Shaku Sōen) oder *iddhis* eines asketischen *guru* (Lily de Silva) gesehen oder *dhmma*-sprachlich «entmythologisiert» werden (Buddhadāsa) – sie selbst legitimieren Jesus in keinem Fall als göttlich bzw. erleuchtet. Auch führt die glaubende Annahme des Christus-Ereignisses aus buddhistischer Sicht nicht zur Erleuchtung: Im besten Fall ist der Glaube Initiator und Motivator auf dem Heilspfad (Lily de Silva, Buddhadāsa) oder fördert eine ethische Entwicklung (Dalai Lama); im schlimmsten Fall ist er eine Verobjektivierung eines dualistisch missverstandenen Transzendenzkonzeptes (Ueda, Abe, Thich Nhat Hanh) – und ist in den Augen von Shin-Interpreten wie Soga Ryōjin und Alfred Bloom in keinem Fall mit dem existenziell-transformativen Vertrauen in Amida (*shinjin*) gleichzusetzen.

Traditionsspezifische Unterschiede

Die markantesten Unterschiede zwischen den Interpretinnen und Interpreten bezüglich ihrer Beurteilung der Lehre Jesu entstehen durch verschiedene traditionsinterne Optionen, mit inhaltlichen Abweichungen vom *buddhadharma* umzugehen. Bei den Hetero-Interpretationen aus dem *Theravāda* spielt das *Pfad-Kriterium* eine entscheidende Rolle. Eine Abweichung davon bedeutet in den meisten Fällen eine (exklusivistische oder inklusivistische) Abwertung der Lehre Jesu. Auch bei den *Mahāyāna*- und *Vajrayāna*-Stimmen wird das *Pfad-Kriterium* angewendet, erlaubt aber in Kombination mit den Lehren der zwei Wahrheiten und *upāya* einen größeren hermeneutischen Spielraum (so auch bei Buddhadāsa und Ayya Khema). Wenn auf die *upāya*-Lehre zurückgegriffen wird, kommen meh-

rere Optionen zur Einordnung der Differenzen zum *buddhadharma* infrage: Eine inklusivistische Beurteilung kann allein die Lehre Jesu zum *upāya* deklarieren – der *buddhadharma* selbst wäre kein *upāya*, sondern das Ziel aller Mittel. Alternativ kann eine inklusivistische Position auch wie bei Abes Theismus- oder Blooms Soteriologie-Kritik – wenn man sie inklusivistisch deutet – unter der Prämisse formuliert werden, dass allein der Buddhismus zur Selbstrelativierung seiner Lehren bzw. Transzendenzkonzepte im Sinne von *upāya* in der Lage sei, weil nur er ein adäquates Bewusstsein der Unsagbarkeit der letzten Wirklichkeit besitze.³² Eine pluralistische Beurteilung deklariert sowohl die Lehre Jesu als auch die des Buddha zum *upāya* bzw. sieht sowohl in der buddhistischen als auch in der christlichen Tradition Ressourcen zur Vermeidung verobjektivierter Transzendenzkonzepte (John Yokota, Thich Nhat Hanh, Rita Gross).

2.1.2 Welchen Jesus adressieren buddhistische Interpreten?

Es ist auffällig, dass wertschätzende Interpretationen der Lehre Jesu oft in der Bergpredigt – besonders im Gebot der Feindesliebe (Mt 5,43–48 / Lk 6,27–35) – ihren Anfang nehmen (Lily de Silva, Buddhādāsa, Ayya Khema, Thich Nhat Hanh, Dalai Lama). Selbst in Dharmapālas ansonsten dämonisierender Deutung Jesu drückt sich Bewunderung für ihre ethische Strahlkraft aus (allerdings als Plagiat des *buddhadharma*). Der Grund für die Wertschätzung der Bergpredigt ist Grünschloss zufolge das Erkennen ethischer Parallelen zur Lehre des Buddha. Diese Parallelen werden jedoch nicht immer kritiklos rezipiert: «[T]he New Testament is read as a mirror of Buddhist spirituality, especially compassion – to which Buddhism alone can educate methodologically [...]».³³ In diesem Fall kommt wieder das *Pfad-Kriterium* ins Spiel und bewirkt eine inklusivistische Beurteilung der Lehre Jesu, wenn die nötigen Meditationsanweisungen zur Kultivierung der in der Bergpredigt proklamierten Tugenden (bis hin zur Christuswerdung des oder der Praktizierenden) fehlen (Ayya Khema). Explizite Fundamentalkritiken wie im Fall D. T. Suzukis sind jedoch selten: Dort herrscht trotz einer grundsätzlichen Wertschätzung der Person Jesu ein starkes apologetisches Interesse vor, das den buddhistischen Überlegenheitsanspruch durch die Kritik an einem mehrheitlich geschätzten Element der Lehre Jesu noch verstärken will.

³² Vgl. auch die Position John Makranskys, vgl. MAKRANSKY 2005a, 197.

³³ GRÜNSCHLOSS 2008, 260.

Der Jesus der Bergpredigt kann allerdings nur dort Gegenstand positiver buddhistischer Hetero-Interpretationen werden, wo er nicht von seinem «bösen Zwillings», dem *Jesus der Missionare*, überlagert wird. Dieser Fall ist bei den meisten Interpreten Sri Lankas, Japans und Chinas des 17.–19. Jh. zu beobachten: Ihr christologischer Erstkontakt fand mit der exklusivistischen Auto-Interpretation christlicher Missionare statt, die Jesus als einzigen Heilsbringer präsentierten, der den «Götzendienst» der Buddhisten zu deren eigenem Wohl ersetzen sollte (teilweise auch mit Gewalt). Viele Buddhisten sahen freilich keinen Anlass, diesem Anti-Messias zu folgen. Der Jesus der Missionare zeigt außerdem markante Überschneidungspunkte mit dem *Jesus der Fundamentalisten*, wie ihn z. B. Rita Gross oder Alfred Bloom kennengelernt hatten. Die negativen Auswirkungen dieser exklusivistischen Auto-Interpretationen auf die buddhistisch-christliche Begegnung prägen bis heute in vielen buddhistischen Kreisen ein stereotypes Bild von Christologie und Christentum, das im Dialog mühsam abgetragen werden muss.

2.2 Die Person Jesu

2.2.1 Hauptmerkmale und Unterschiede

Hermeneutische Leitlinie

Zur Beurteilung der Person Jesu verwenden die Interpretinnen und Interpreten ein Deutungsschema, das als *Phänomenologie der Erleuchtung* beschrieben werden kann. Ein Buddha entdeckt den unsagbaren *dharma*, lehrt ihn aus seiner Erleuchtungsweisheit heraus den Wesen und verkörpert ihn auf eine Weise, die für diese in der Form anhaftungslosen Mitgefühls erkennbar ist. Die Wesen sind nicht erleuchtet und können den *dharma* daher nur in Menschenwort und Menschenform erkennen. Sie schließen daher von dem, was sie perspektivenrelativ vom Erleuchteten wahrnehmen, auf die Immanenz der letzten Wirklichkeit in ihm. Wenn Buddhistinnen und Buddhisten in Jesus Qualitäten erkennen können, die auch ein Bodhisattva oder Buddha besitzt, schließen sie analog daraus, dass auch er (zumindest teilweise) Aspekte der omnipräsenten letzten Wirklichkeit repräsentiert und/oder praktische Schritte unternommen hat, um diese zu realisieren. Aus dieser Perspektive werden zwei Aspekte der Person Jesu bedeutsam: In welchem Maße ist das in Jesus Entdeckte heilvoll oder

unheilvoll (*Charakter Jesu*)? Was verkörpert er, bzw. lässt das Entdeckte Rückschlüsse auf die Präsenz der letzten Wirklichkeit zu (*Inkarnation*)?

Der Charakter Jesu

Je nachdem, welche Erfahrungen buddhistische Interpretinnen und Interpreten mit Christinnen und Christen machen, rezipieren sie entweder verstärkt in ihren Augen positive oder negative Charakterzüge Jesu. Grundlage ihrer Betrachtungen sind die Evangelienberichte, deren Jesusdarstellungen sie mit dem Buddha zugeschriebenen Qualitäten vergleichen. Auf der *positiven* Seite erkennen Buddhistinnen und Buddhisten in der Person Jesu Qualitäten wieder, aufgrund derer sie auf eine Immanenz der letzten Wirklichkeit in ihm schließen können, allen voran *karuṇā*; einige von ihnen schreiben ihm auch *prajñā* zu (Thich Nhat Hanh, Buddhadasa). Auf der *negativen* Seite «wird Jesus» von apologetisch und polemisch gesinnten Interpreten «im Vergleich zur riesenhaften Persönlichkeit des Buddha zur Statur eines geistigen Zwerges reduziert»³⁴, indem sie in seinen emotionalen Regungen (v. a. bei der Tempelreinigung) einen von *kleśas* befleckten Geist erkennen³⁵ (Dharmapāla, Shaku Sōen) oder den «Fresser und Säufer» (Mt 11,19) als böswilligen Übertreter buddhistischer Normvorstellungen anprangern (*Carpenter-Heretic*).

Inkarnation

Keine der buddhistischen Stimmen bestreitet Inkarnation grundsätzlich als religiöses Phänomen. Der Grund dafür sind äquivalente Konzepte in den verschiedenen buddhistischen Traditionssträngen: im *Theravāda* der Gedanke, dass «nirvāṇisierte» Wesen, die Buddhas, in der Welt den von ihnen wiederentdeckten transkategorialen *dhamma* verkörpern; im *Mahāyāna* und *Vajrayāna* die *trikāya*- und *tathāgatagarbha*-Lehren, die ebenfalls anthropomorphe Verkörperungen der letzten Wirklichkeit kennen. Diese Lehren dürften der Grund dafür sein, dass wertschätzende Stimmen Jesus als Verkörperung eigener Transzendenzkonzepte in ihre religiöse Tradition eingliedern können, ohne dadurch gleichzeitig den Buddha zu ersetzen (und damit zu konvertieren). Daran zeigt sich aber auch, dass buddhistische Interpretinnen und Interpreten Inkarnation nicht genauso verstehen, wie es viele christliche Stimmen tun: Keine der genannten

³⁴ PIERIS 1989, 187.

³⁵ Vgl. HARRIS, E. 2003, 119f.

doktrinären Grundlagen impliziert die strenge *Einzigkeit* von Inkarnation. Der Grund dafür ist eine Auffassung von Inkarnation, die sich zum einen als *nicht-substantialistisch* (die ontologischen Qualitäten der Inkarnation existieren wesenhaft in jedem Menschen), zum anderen daran anschließend als *gradualistisch* und *funktionalistisch* beschreiben lässt (siehe IV.2.3.4). Wenn Buddhistinnen und Buddhisten in Jesus eine Inkarnation der letzten Wirklichkeit erkennen, handelt es sich dabei nicht um einen personalen Schöpfergott – stattdessen wird der Gottesgedanke aus der Perspektive eigener (vorrangig impersonaler) Transzendenzkonzepte reinterpretiert. Vier Hauptkategorien werden zur Ausformulierung des Inkarnationsgedankens angewendet.

- *Avatāra*: Die *Carpenter-Heretic*-Erzählung zeigt zum einen, dass eine Bestreitung der Heilsbedeutung Jesu nicht zugleich eine Ablehnung des Inkarnationsgedankens an sich bedeutet, zum anderen, dass das *avatāra*-Konzept im religiös hybriden Kontext Südasiens nicht auf hinduistische Traditionen beschränkt ist. In seiner Verwendung formuliert die Erzählung den Inkarnationsgedanken *ex negativo*: Jesus ist durchaus eine Inkarnation, allerdings die der anti-buddhistischen «Gegenseite» Māras, denn nicht nur Buddhas oder Bodhisattvas, sondern auch *devas* können sich aus buddhistischer Sicht in der Welt manifestieren.³⁶
- *Bodhisattva*: Bei der im Mahāyāna- und Vajrayāna-Kontext angewendeten Bodhisattva-Kategorie tritt die gradualistische Dimension am stärksten heraus: Mit zunehmendem Fortschritt auf dem Bodhisattva-Pfad steigt die Deutlichkeit, mit der ein Wesen die Qualitäten der Buddha-Wirklichkeit verkörpert. Zwei hermeneutische Hauptlinien sind erkennbar, um die soteriologische Qualität Jesu in diesem Sinne zu beurteilen: Jesus ist entweder ein paradigmatisches Sinnbild der zentralen Bodhisattva-Tugend *karuṇā* (Yeshe, Gross, Bloom, Abe, Thich Nhat Hanh, Zhang Chunyi, Taixu) oder als werdender Buddha einem *samyaksaṃbuddha* untergeordnet (Dalai Lama).
- *Nirmāṇakāya*: In der *nirmāṇakāya*-Kategorie ist die funktionalistische Dimension von Inkarnation durch das enge Zusammenspiel mit den *upāya*- und *ekayāna*-Lehren besonders deutlich ausgeprägt: *Nirmāṇakāya*-Buddhas und -Bodhisattvas weisen als formhafte, leere

³⁶ Vgl. CABEZÓN 2000, 25.

Manifestationen von sich weg auf den formlosen, nondualen *dharma-kāya*. Die *nirmāṇakāya*-Kategorie eröffnet den Blick auf Jesus als offenkundig oder verborgen erleuchtete Manifestation der letzten Wirklichkeit, die die Wesen mit kontextvarianten *upāyas* zur Erleuchtung führt (D. T. Suzuki, Abe³⁷, Taixu, Thich Nhat Hanh, Dalai Lama): Ist Jesus offenkundig als vollständig erleuchteter Buddha (*samyaksaṃbuddha*) zu erkennen, verkörpert er wie Gautama aus gradualistischer Perspektive die höchste denkbare Realisierungsstufe und ist uneingeschränkt für *dharma* und *nirvāṇa* durchscheinend, was ihn aus funktionalistischer Perspektive zum vollumfänglichen Mittler des *dharmakāya* macht (Buddhadāsa, Ayya Khema, John Yokota, Thich Nhat Hanh).³⁸ Ist Jesus ein verborgener *nirmāṇakāya*-Buddha, liegt dies daran, dass seine Lehre zwar nicht mit dem *buddhadharma* übereinstimmt, dies aber der kontextangepassten Vermittlung an sein unerleuchtetes Publikum geschuldet ist (D. T. Suzuki, Dalai Lama). Eine andere Hetero-Interpretation im Kontext der *ekayāna*-Lehre, die Einordnung Jesu als *arhat*, macht ihn wie seine Deutungen als verborgener *nirmāṇakāya*-Buddha zum «anonymen Buddhisten» (Shaku Sōen).

- *Yidam*: Die *yidam*-Kategorie enthält die hermeneutischen Aspekte der Bodhisattva- und *nirmāṇakāya*-Kategorien, fügt aber noch eine instrumentalistische Perspektive auf Jesus hinzu: Die Identifikation mit dem visualisierten, leeren Formkörper Jesu führt den Praktizierenden zur Realisierung der zugrunde liegenden Buddha-Natur (Lama Yeshe, Rita Gross).

³⁷ Sowohl die Deutung Jesu als *nirmāṇakāya*-Buddha als auch als Bodhisattva ist bei Abe erkennbar.

³⁸ Die Deutung Jesu als *samyaksaṃbuddha* aus Theravāda-Sicht, d. h. nicht als Erscheinung (*nirmāṇa*), sondern mit einem materiellen (aber durchaus idealisierten) Körper (vgl. WEBER 1994, 31–57), kommt bei den analysierten theravāda-buddhistischen Interpreten aus bereits genannten Gründen (siehe I.5.3) nicht vor. Wenn etwa Buddhadāsa Jesus als *samyaksaṃbuddha* deutet, geschieht dies im Anschluss an die *trikāya*-Lehre, der zufolge jeder *samyaksaṃbuddha* ein *nirmāṇakāya* ist. Die Option, Jesus als *nirmāṇakāya* eines supranaturalen Bodhisattva zu deuten, ist im Rahmen der Deutung Sōens denkbar und bei Bloom als Option vorgeschlagen.

Traditionsspezifische Unterschiede

Hinsichtlich der Beurteilung der Person Jesu werden die Unterschiede zwischen Theravāda-, Mahāyāna- und Vajrayāna-Stimmen in ihrem Umgang mit der Frage nach der Einzigkeit von Inkarnation am deutlichsten. Bei den *Theravāda*-Stimmen steht die doktrinäre Frage der Einzigkeit von Inkarnation außer bei Buddhādāsa und Ayya Khema nicht im Fokus – dabei gäbe es mit dem *Buddha-Kriterium* durchaus eine buddhologische Vergleichsbasis (siehe I.5.3). Zwei Gründe sind dafür ausschlaggebend: Auf der einen Seite wird das *Buddha-Kriterium* durch das *Pfad-Kriterium* irrelevant (Dharmasiri, Lily de Silva), auf der anderen Seite ist die Fragestellung für die kolonialzeitlichen Theravāda-Interpreten anders gelagert: Nicht der *doktrinäre* Aspekt der Einzigkeitsfrage steht zur Diskussion, sondern die Abwehr seines *religionstheologisch-exklusivistischen* Aspektes, d. h. dass der Buddha vom Jesus der Missionare ersetzt werden soll.

Anders ist die Situation bei den *Mahāyāna*- und *Vajrayāna*-Stimmen (und den mahāyāna-beeinflussten Theravādins Buddhādāsa und Ayya Khema): Die *trikāya*- und *tathāgatagarbha*-Lehren relativieren *Pfad*- und *Buddha-Kriterium*, weil sich der *dharmakāya* in verschiedenen Formkörpern manifestieren kann, die nicht notwendigerweise dieselben Lehren verkünden müssen bzw. in allen Wesen mit dem Potenzial zur vollen Realisierung immanent ist. Aufgrund dieser veränderten Ausgangslage wird die Bestreitung der Einzigkeit von Inkarnation im Mahāyāna bereits ab dem 17. Jh. zum Mittel, exklusivistische Auto-Interpretationen zu attackieren, indem die Pluralität von Buddhas und Bodhisattvas als doktrinärrer Marker für soteriologische Überlegenheit angeführt wird. Zusätzliche religionspolitische Brisanz erhält die Kritik, wenn sich die Missionare einer Inklusion in bereits bestehende religionshermeneutische Schemata (*honji suijaku*, *sanjiao heyi*) widersetzen.

2.2.2 Welchen Jesus adressieren buddhistische Interpreten?

In Bezug auf die Person Jesu stellt sich in Anlehnung an Franz Mußner die Frage: War Jesus von Nazareth für Buddhistinnen und Buddhisten im Sinne christologischer Dogmen erkennbar?³⁹ Aus der Analyse wird zweierlei deutlich: Wenn Buddhistinnen und Buddhisten auf Jesus schauen, können sie zum einen in ihrer eigenen Tradition funktionale Äquivalente zu Vorstellungen wie Inkarnation, Offenbarung, Gottessohnschaft oder

³⁹ Vgl. MURNER 2009, 310.

Mittlerschaft erkennen, sehen dabei aber nicht dasselbe wie viele christliche Interpretinnen und Interpreten. Zum anderen sind die Evangelienberichte als Ausgangspunkte ihrer Deutungen mehrheitlich attraktiver als christologische Dogmen, z. B. das Wesen Jesu als inkarnierte zweite Person der Trinität oder seine zwei Naturen.⁴⁰ Welche Gründe gibt es dafür?

⁴⁰ Bibelübersetzungen oder ausführlichere Informationen über die Evangelien standen in den verschiedenen buddhistischen Kontexten meist schon relativ früh zur Verfügung. In *Sri Lanka* hatten die Holländer bereits 1736 ihre erste Druckerpresse im Land u. a. zur Verbreitung einer singhalesischen Bibelübersetzung eingesetzt, vgl. MALALGODA 1976, 203; YOUNG/SOMARATNA 1996, 31. Die Quellen der in der *Carpenter-Heretic*-Erzählung verwendeten Jesustraditionen lassen sich allerdings nicht zweifelsfrei feststellen, vgl. YOUNG/SENANAYAKA 1998, 26. Spätere singhalesische Interpreten wie Dharmapāla waren nachweislich mit den Evangelien vertraut, und auch schon früher war beispielsweise Bōvala Dhammānanda (I.1.2.2) 1825 an einer Übersetzung des Matthäusevangeliums ins Singhalesische beteiligt, vgl. YOUNG/SOMARATNA 1996, 52. In *China* bezog sich Ouyi Zhixu (II.2.2.2) nicht auf das Neue Testament, sondern arbeitete sich in seiner Kritik an vier maßgeblichen christlichen Werken seiner Zeit aus den Federn von Xu Guangqi, Matteo Ricci, Giulio Aleni und João Soeiro ab, vgl. KERN 1992, 208. Im 19./20. Jh. hatten buddhistische Interpreten potenziell Zugang zu Bibelübersetzungen (YU, X. 2003, 164 vermutet dies für Taixu; Zhang Chunyi kannte das Neue Testament, vgl. II.2.3.2). Frühe Übersetzungen gingen etwa auf den protestantischen Missionar Robert Morrison (1782–1834) und das Jahr 1813 (Neues Testament) bzw. 1819 und 1823 (Übersetzung Gesamtbibel und spätere Publikation) zurück, vgl. SANNEH 2016, 267. Im «christlichen Jahrhundert» *Japans* wurden Inhalte biblischer Schriften etwa in buddhistisch-christlichen Disputationen, Predigten oder katechetischen Texten überliefert, vgl. REPP 2005; KAISER 1996. Möglicherweise existierte eine frühe, vom Übersetzer Xaviers Anjirō angefertigte Version des Matthäusevangeliums oder eine Evangelienzusammenfassung aus Kyōto, vgl. KAISER 1996, 10, 22. Nach der Landesabschließung gerieten diese frühen Übersetzungsversuche jedoch in Vergessenheit, vgl. KAISER 1996, 22 (zu beachten ist die vernakulare Überlieferung der *Kakure Kirishitan*, vgl. WHELAN 1996). Ab der Landesöffnung und der erneuten Präsenz christlicher Missionare im 19. Jh. waren Bibelübersetzungen zugänglich. Die erste vollständige Übersetzung des Neuen Testaments ins Japanische entstand in den 1870er Jahren, vgl. KAISER 1996, 26. Einige Buddhisten versuchten außerdem in der Folgezeit, auf der Grundlage biblischer Texte ihre anti-christliche Polemik zu verbessern, vgl. THELLE 1987, 28f.

(a) *Phänomenologie der Erleuchtung und Christologie von unten*: Der hermeneutische Ansatz einer Phänomenologie der Erleuchtung hat eine Affinität zu christlichen Christologien «von unten», die bei menschlicher Erfahrung und dem in den Evangelien präsentierten Jesus von Nazareth ansetzen. Diese Affinität bezieht sich im Anschluss an Roger Haight auf die epistemologische und methodologische, weniger auf die ontologische Dimension:

«Epistemologically, christology is always ascending; it is always tied to human experience as to its starting point. It is always searching for transcendence. And when its conclusions are reached, they must always be explained on the basis of the experience that generated them.»⁴¹

Wenn sich einige Buddhisten dennoch mit Dogmen wie der Zwei-Naturen-Lehre beschäftigen, ist dies das Ergebnis eines intensiveren Dialogs mit christlichen Theologen (Thich Nhat Hanh, Kyōto-Schule, John Yokota). Sie interpretieren christologische Dogmen dann aus der Sicht buddhistischer Kategorien neu und ziehen sie zur Illustration vorheriger Entdeckungen heran.

(b) *Apophatik*: Dagegen ist eine Christologie «von oben» aus verschiedenen Gründen kein attraktiver Ausgangspunkt für buddhistische Hetero-Interpretationen: Zum einen divergieren christliche und buddhistische Transzendenzkonzepte (Theismus-Kritik), zum anderen herrscht auf buddhistischer Seite oftmals ein stärkeres Bewusstsein für die Unsagbarkeit der letzten Wirklichkeit – wenn man nach Ludwig Wittgenstein (1889–1951) «darüber [...] schweigen [muss]», «[w]ovon man nicht sprechen kann»⁴², ist «oben» aus buddhistischer Sicht kein geeigneter spekulativer Ansatzpunkt. Auch wird in christologischen Dogmen ein Dualismus wahrgenommen: In Bezug auf die Trinität kann «Person» den Eindruck eines separierten *ātman* erwecken (Thich Nhat Hanh), und in Bezug auf die Zwei-Naturen-Lehre können zwei «Naturen» vor dem Hintergrund der *śūnyatā*-Metaphysik wie das illusionäre Eigensein (*svabhāva*) erscheinen (Abe).⁴³ Einen Kerngedanken nizanischer Christologie bestreiten wertschätzende Interpreten wie Ueda, Abe oder Nhat Hanh, die durch die hermeneutische Brille der *śūnyatā*- oder *tathāgatagarbha*-Kategorien blicken,

⁴¹ HAIGHT 2005b, 34.

⁴² *Tractatus logico-philosophicus* 7, in WITTGENSTEIN 2006, 85.

⁴³ Vgl. KEENAN 1989b, 225.

jedoch nicht: Jesus ist «wesensgleich» mit der letzten Wirklichkeit, die er verkörpert.⁴⁴

(c) *Einfluss historisch-kritischer Exegese*: Die epistemologische Tendenz zu einer Christologie «von unten» wurde bei einigen Interpreten durch eine historische Entwicklung verstärkt: Im Japan des 19./20. Jh. «mußte der Mahāyāna-Buddhismus seine eigene Authentizität gegenüber dem jetzt erst in Japan bekannt werdenden Pāli-Buddhismus behaupten, und die Mahāyāna-Gelehrten benutzten dazu das Mittel, das ihnen dieses Problem überhaupt erst beschert hatte: die historisch-kritische Forschung.»⁴⁵ Auch in Sri Lanka oder Deutschland lässt sich die Rezeption historisch-kritischen Denkens feststellen. Das christologisch relevante Resultat war eine explizite Trennung des historischen Jesus vom Christus des Dogmas (Inoue Enryō, Anesaki Masaharu). Die Person Jesu und seine christliche Auto-Interpretation konnten so noch deutlicher separat voneinander beurteilt werden – so im Fall der Kritik der Sühneopfertheologie (D. T. Suzuki), der angestrebten Läuterung christlichen Denkens durch das Absolute Nichts (Kyōto-Schule) oder shin-buddhistischer Apologetik.

2.3 Die Heilsfunktion Jesu

2.3.1 Hauptmerkmale und Unterschiede

Hermeneutische Leitlinie

In der Deutung der Heilsfunktion Jesu hat sich für buddhistische Interpretinnen und Interpreten eine rein *konstitutive* Soteriologie als großes doktrinäres Hindernis erwiesen. Der Grund dafür sind hauptsächlich drei Probleme:

- dass der Heilszugang dadurch exklusiv auf christlicher Seite verortet wird (*religionstheologisch*),
- dass die Notwendigkeit meditativer Partizipation der Gläubigen am Heilsgeschehen negiert wird (*praktisch*),
- dass die nonduale letzte Wirklichkeit, die aus buddhistischer Sicht immer schon präsent ist, als der einzig konstitutive Heilsgrund verkannt wird (*ontologisch*).

⁴⁴ Vgl. KEENAN 1989b, 225f.

⁴⁵ BRÜCK/LAI 2000, 32.

Jesus fungiert daher nicht als «Ursprung», sondern als «Vergegenwärtiger des Heils»⁴⁶ in einer Form von *repräsentativer Soteriologie*, die auf eine gno-seologische Transformation der Praktizierenden durch die Beseitigung mentaler Befleckungen abzielt, die zum Durchbruch zur stets immanenten letzten Wirklichkeit führt.

Es hat sich allerdings auch gezeigt, dass eine strikte Dichotomie zwischen repräsentativer und konstitutiver Soteriologie (und damit verbunden zwischen «Fremderlösung» und «Selbsterlösung») zwar von einigen buddhistischen Stimmen vertreten wird (z. B. Dharmasiri, Lily de Silva), sich aber auch ein *kooperatives Modell* findet, das beide Aspekte aufgreift (siehe II.4.4). Diesem Modell liegen die drei Erleuchtungsbedingungen *nibbāna/nirvāṇa*, *magga/mārga* und *citta* zugrunde (siehe I.5.4): Die unbedingte letzte Wirklichkeit (*nibbāna*, *dhamma*; *dharmakāya*, *tathatā*) kann durch das Beschreiten des Heilspfades (*magga/mārga*) realisiert werden, weil es in den Wesen die Bedingung der Möglichkeit dazu in der Form einer Immanenz dieser Wirklichkeit gibt (*pabhassara citta*, Edles Streben, *tathāgatagarbha*). Wertschätzende buddhistische Stimmen schenken aufgrund dieser Voraussetzungen drei Heilsfunktionen Jesu besondere Aufmerksamkeit.

- Als *Lehrer* erfüllt Jesus die *mārga*-Bedingung, da er den Pfad zur letzten Wirklichkeit verkündet. Damit ist seine Funktion jedoch nicht erschöpft, denn als Lehrer ist er zugleich
- *Offenbarer*, indem er verkörpert, was er lehrt und dadurch die *nirvāṇa*-Bedingung spiegelt.
- Als *Mittler* führt er die anderen beiden Funktionen zusammen und ergänzt sie durch die *citta*-Bedingung, indem er durch sein Beispiel auch allen anderen Wesen zur Realisierung ihrer Buddha-Natur verhilft. Mahāyāna- und Vajrayāna-Stimmen können die Mittlerrolle Jesu zudem durch den Rückgriff auf das Bodhisattva-Ideal durchaus aktiv formulieren, entweder durch das Entzünden von *bodhicitta* (Thich Nhat Hanh, Lama Yeshe) oder das Wirken der Anderen Kraft Amidas (John Yokota, Alfred Bloom).

Der Kreuzestod

Buddhistische Interpretinnen und Interpreten sprechen in der Deutung von Jesu Kreuzestod zwar nicht mit einheitlicher Stimme, haben aber eine

⁴⁶ BERNHARDT 2021, 270 (Kursivsetzung i. O. nicht übernommen).

repräsentativ-soteriologische Tendenz gemeinsam. Dies gilt nicht nur für positive, sondern auch für negative Deutungen, da das Kreuz im Fall einer Dämonisierung Jesu auch Unheil repräsentieren kann.

- In den Augen der kolonialzeitlichen Interpreten aus Sri Lanka, Japan und China ist der Kreuzestod die *Hinrichtung eines Aufwieglers*, weil sie die gegen Jesus biblisch überlieferte Anschuldigung einer geplanten Usurpation auf seine imperialistischen Anhänger übertragen können.
- Die Vorstellung eines blutigen Sühneopfers Jesu am Kreuz erweckt zudem den Eindruck der *Grausamkeit und soteriologischen Inkompetenz Gottes*, womit eine harsche Kritik an der Sühneopfertheologie einhergeht (Dharmapāla, Fabian Fukun, D. T. Suzuki, Ouyi Zhixu).
- Eine eher neutrale Deutung sieht den Kreuzestod als Ergebnis *historischer Umstände* (Dharmasiri, Buddhādāsa), was gleichzeitig aber auch eine Abwehr einer konstitutiven Kreuzesinterpretation ist.

Die Analyse hat auch gezeigt, dass es falsch wäre, von den zahlreichen Negativäußerungen auf eine generelle Ablehnung oder gar auf ein Unverständnis christlicher Kreuzestheologien zu schließen (siehe II.4.4). Dabei ist es gerade die Vorstellung des leidenden Erlösers, der sein Leben für alle Menschen opfert, die eine Brücke zur Mahāyāna- und Vajrayāna-Tradition herstellen kann. Außerdem findet der christliche Gedanke, dass selbst inmitten des Leidens heilshafte Qualitäten gegenwärtig sein können, auch in der Theravāda-Tradition Anschluss (Lily de Silva). Zwei Grundmotive sind das Ergebnis dieser Brückenschläge:

- ein *kenotisches Motiv*, das die Selbsterniedrigung Jesu am Kreuz hauptsächlich als Ausdruck anhaftungslosen Mitgefühls versteht (Kyōto-Schule, Buddhādāsa),
- das *Selbstopfer-Motiv*, aus dessen Perspektive das Kreuz entweder als Hingabe des Körpers eines Bodhisattva (Zhang Chunyi, Taixu, Dalai Lama) gedeutet oder mit der ostasiatischen Selbstverbrennungstradition verglichen wird (Thich Nhat Hanh). Beim Selbstopfer ist durch die wichtige Rolle von *bodhicitta* auf dem Bodhisattva-Pfad außerdem ein Aspekt konstitutiver Soteriologie erkennbar.

Die Auferstehung

Die Auferstehung spielt in buddhistischen Augen keine heilstiftende Rolle und wird von den Interpreten daher eher beiläufig, kritisch oder polemisch zur Kenntnis genommen. So erscheint sie als *Fiktion* (Guṇānanda, Dharmapāla, Dharmasiri, Ferreira, Fukun, D. T. Suzuki), als *saṃsārische*

Fortexistenz (Carpenter-Heretic) oder als Gegenstand von *Anhaftung*, der christliche Superioritätsansprüche zementiert (Ueda, Bloom, Thich Nhat Hanh). Eine Ausnahme sind symbolische Deutungen der Auferstehung als «entmythologisiertes» Sinnbild für die Entstehung des Christentums nach dem Tod Jesu (Buddhadāsa), als dialektisches Gegenstück zur Kenosis (Plerosis) und Zuwendung des Bodhisattva zu allen Wesen nach der Erleuchtung (Kyōto-Schule) oder (mit Blick auf den auferstandenen Christus) als Visualisierungsobjekt in der *yidam*-Meditation (Yeshe).

2.3.2 Welchen Jesus adressieren buddhistische Interpreten?

Zu den größten doktrinären Stolpersteinen für buddhistische Interpretinnen und Interpreten gehören christliche Auto-Interpretationen, die die Kreuzigung in einem ökonomischen (z. B. «Loskauf»), juridischen (z. B. «Gericht», «Anklage», «Rechtfertigung») oder auch kultischen Sinn (z. B. «Sühne», «Vergebung») deuten.⁴⁷ Dies hängt zum einen mit der (nicht immer homogenen) repräsentativen Soteriologie auf buddhistischer Seite zusammen, zum anderen mit zusätzlichen doktrinären Voraussetzungen: Die Vorstellung einer Restituierung des göttlichen Heilswillens durch die Besänftigung des Zornes Gottes oder auch einer Versöhnung Gottes mit den Menschen ist wegen der allgegenwärtigen Theismus-Kritik aus buddhistischer Sicht unplausibel. Derlei Motive liegen aus buddhistischen Augen außerdem nur allzu nah an den teils polemisch kritisierten Blutopfern mit all ihren in der Analyse aufgezeigten Konsequenzen.

Indem sie Jesus in einem heilsrepräsentativen Sinn verstehen, machen wertschätzende buddhistische Stimmen auf einen nicht selten vernachlässigten Aspekt in christlichen Christologien aufmerksam: Die Heilsfunktion Jesu ist nicht auf seinen Tod oder seine Auferstehung begrenzt, sondern umfasst in besonderem Maße auch sein Leben. Die Quelle seines irdischen Lehrens und Wirkens sind aus positiver buddhistischer Sicht Erleuchtungsqualitäten wie *karuṇā*, die er gleichzeitig auch paradigmatisch *pro nobis* (weil mit transformativer Kraft) repräsentiert – wodurch er wiederum die Quelle dieser Qualitäten offenbart, die letzte Wirklichkeit.⁴⁸ Dadurch sind Wesen und Wirken Jesu in seiner Heilsfunktion untrennbar miteinander verbunden: Es gibt keinen Buddha, der nicht lehrt; es gibt keinen Bodhisattva, der sich nicht den Wesen zuwendet.

⁴⁷ Zu den Deutefiguren und ihren Beispielen vgl. BERNHARDT 2021, 271.

⁴⁸ Im Anschluss an BERNHARDT 2021, 269.

Teil IV: Theologische Reflexion

Für diese Studie steht aus der Perspektive buddhistisch-christlicher Wechselseitigkeit nun noch ein letzter Untersuchungsschritt aus: Wie werden buddhistische Jesusbilder auf christlicher Seite rezipiert? Die Art und Weise christlich-theologischer Antworten auf buddhistische Hetero-Interpretationen hängt vor allem vom Urteil darüber ab, ob andere Traditionen dem Christentum aus christlicher Sicht überhaupt etwas Relevantes zu sagen haben. Im Rahmen dieser Studie spitzt sich die Fragestellung auf die Christologie zu: Was ist die *theologische* Relevanz der Analysebefunde für die christologische Diskussion? Können Christen von Buddhisten etwas Neues über Jesus lernen?

1. Die Fragestellungen der christlich-theologischen Rezeption

1.1 Ausgangspunkt

Im Laufe der Analyse wurde deutlich, dass der Inkarnationsgedanke besonders für buddhistische Stimmen aus den Traditionen des Mahāyāna und des Vajrayāna einen hermeneutischen Konvergenzbereich zwischen Buddhologie und Christologie darstellt. Diese Hermeneutik schließt aus buddhistischer Sicht zugleich Nähe und Distanz zu ihren christlichen Bezugspunkten ein: Einerseits ist für wertschätzende Interpretinnen und Interpreten insbesondere die Deutung Jesu als Bodhisattva oder Buddha ein gangbarer hermeneutischer Weg, den christlichen Inkarnationsgedanken in einen buddhistischen Verstehenshorizont einzuordnen. Andererseits schließt diese hermeneutische Basis zugleich eine Herausforderung ein: Denn wenn Buddhistinnen und Buddhisten Jesus als (vollständige oder eingeschränkte) Verkörperung letzter Wirklichkeit anerkennen, negieren sie gleichzeitig den christlichen Anspruch, dass er die einzige Inkarnation dieser Wirklichkeit ist.¹ Es gibt, so Rita Gross, nicht *den* Bodhisattva.² Wichtig ist in dieser Hinsicht die Unterscheidung zwischen der *Einzigartigkeit* der Person Jesu und der *Einzigkeit* eines durch ihn konstituierten

¹ Vgl. CORNILLE 2000; KIM, K. 1996, 708f.

² Vgl. GROSS 2000b, 47.

Heilszugangs.³ Die Ansicht, dass die Inkarnation Jesus einzigartig ist, ist in den Worten Thich Nhat Hanhs aus buddhistischen Augen unproblematisch: «Of course Christ is unique. But who is not unique? Socrates, Muhammed, the Buddha, you, and I are all unique.»⁴ Buddhistische Stimmen, teilweise auch aus der Theravāda-Tradition (Buddhadāsa, Ayya Khema), kritisieren den Gedanken, dass diese *einzigartige* Inkarnation zugleich auch die *einzig* sein soll, die Heil vermittelt.⁵ Diese Kritik findet sich traditionsübergreifend in den meisten buddhistischen Hetero-Interpretationen, weshalb die Einzigkeitsfrage als das christologische Haupthindernis des buddhistisch-christlichen Dialogs schlechthin bewertet werden kann.

Die Frage betrifft allerdings nicht nur den buddhistisch-christlichen Dialog. Buddhistische und christliche Positionen sind wiederum in ein religionsübergreifendes Diskussionsspektrum eingebettet⁶, an dessen einem Ende (Mahāyāna-)Buddhismus und Hinduismus stehen. Wie den buddhistischen geht auch hinduistischen Interpretinnen und Interpreten der christliche Inkarnationsgedanke nicht weit genug, insbesondere vor dem Hintergrund des *avatāra*-Konzeptes: Prinzipiell gibt es, vergleichbar mit den Buddhas und Bodhisattvas, auch zahllose *avatāras*.⁷ Am anderen Ende des Spektrums stehen Judentum und Islam: Hier ist schon eine einzige

³ Vgl. GÄDE 2003, 19; DUPUIS 1991, 191f.

⁴ NHAT HANH 2007, 193.

⁵ Vgl. PIERIS 1989, 188f.

⁶ Vgl. CORNILLE 2000, 249; KEENAN 2009, 104f.

⁷ Vgl. PARRINDER 1997, 221–239; KÄRKKÄINEN 2016a, 222f. Zu beachten sind die bereits erwähnten theravāda-buddhistischen Einschränkungen, die im klassischen Viṣṇuismus eine Parallele haben: «For while Krishna comes «age after age» (*yuge-yuge*), yet these ages are separated by many thousands of years, so that the Avatar is *the* Incarnation for the present world era.» PARRINDER 1997, 224 (kursiv i. O.). Dennoch ist (wie auch im Theravāda) Inkarnation nicht prinzipiell auf eine einzige historische Person beschränkt. Auch kann die Zahl der zehn klassischen *avatāras* durch weitere «Sub-Avatāras» erweitert werden, prinzipiell auch durch jeden Menschen, «indem – und in dem Maße wie – er/sie transparent wird für die jedem innewohnende göttliche Wirklichkeit.» SCHMIDT-LEUKEL 2014, 150. Für eine Reflexion des Inkarnationsgedankens vor dem Hintergrund des *avatāra*-Konzeptes vgl. BASSUK 1987; CARMAN 1994, 188–212; PARRINDER 1997; SHETH 2002.

Inkarnation «zu viel», denn ein häufiger jüdischer⁸ und islamischer⁹ Kritikpunkt ist, dass der Inkarnationsgedanke eine unzulässige Vergottung eines geschaffenen Menschen und damit eine Verletzung göttlicher Einheit und Transzendenz darstellt. Der kurze Blick auf dieses Spektrum zeigt zweierlei: Erstens ist der christliche Einzigkeitsgedanke nur eine von vielen anderen möglichen Positionen in Bezug auf Inkarnation; und zweitens wird nicht nur diese Inkarnationsdeutung selbst, sondern auch die christlicherseits oft reklamierte Deutungshoheit im globalen Kontext zunehmend fraglich.

In der folgenden Reflexion geht es auch um die Frage, wie christliche Theologen mit der buddhistischen Maximalforderung umgehen. Die theologische Tragweite der Einzigkeitsfrage ist kaum zu überschätzen: Sie ist eines der Hauptprobleme gegenwärtiger Christologie¹⁰, auch weil sie im Angesicht religiöser Pluralität die Wegscheide für eine christlich-theologische Beurteilung anderer Religionen markiert¹¹. Damit untrennbar verbunden ist eine hermeneutische Dimension, die Steven Rockefeller präzise bestimmt hat:

«Can a Bodhisattva be called a Christ from a Christian point of view, and then from the Buddhist point of view, could Christ have been a Bodhisattva without being a Buddhist, and did he reach nirvana? In other words, how legitimate is it to use the term Christ to talk about these Bodhisattva figures [...] and how legitimate is it to do the opposite?»¹²

Wenn sich Gott allein in Jesus inkarniert hat und daher nur im Christentum in bestmöglicher Weise erkenn- und erfahrbar wurde, dann ist der

⁸ Vgl. HENRIX 2014, 78–85; KÄRKKÄINEN 2016a, 207.

⁹ Vgl. HENRIX 2014, 103; KÄRKKÄINEN 2013, 261–264. Sprechend ist hier die Bezeichnung Jesu nicht als «Sohn Gottes», sondern als «Sohn Marias» (*Ibn Maryam*) zur Unterstreichungen seiner Menschlichkeit, vgl. BAUSCHKE 2013, 13, 27.

¹⁰ Vgl. CORNILLE 2000, 249. Die zumindest theoretische Möglichkeit mehrerer Inkarnationen wurde bereits von Thomas von Aquin (ST III q.3, a.7) eingeräumt, vgl. HICK 2005a, 92–95; SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 295. Neben der umfangreichen Debatte in der Religionstheologie (vgl. RÜHRUP 2005) wurde im Dialog mit den Naturwissenschaften außerdem eine «Exochristologie» diskutiert, d. h. ob sich Gott auch unter extraterrestrischen Intelligenzen inkarnieren könnte, vgl. TILICH 1987, 106; SMART/KONSTANTINE 1991, 283f.; KREINER 2011.

¹¹ Vgl. DUPUIS 1991, 191, 196; KNITTER 2008, 171.

¹² Rockefeller (Panel Discussion) in LOPEZ/ROCKEFELLER 1992, 253.

Zugang zur letzten Wirklichkeit in anderen Religionen entweder nicht oder doch nicht in demselben Maße gegeben. Buddhistische Jesusbilder – etwa als Bodhisattva oder Buddha – wären dann für die Theologie entweder wertlos, weil es sich bei diesen Vergleichskategorien lediglich um fromme Fiktionen einer offenbarungslosen Religion auf dem Pfad des Irrtums handeln könnte, die die Natur des einzigen Heilsbringers überhaupt nicht richtig erfassen kann. Oder sie wären bestenfalls als vage Ahnungen von etwas einzustufen, von dessen Realität allein das Christentum zu berichten weiß. Ist Inkarnation hingegen nicht nur auf das Christentum beschränkt, so gibt es neben dem Christentum noch andere Wege heilvoller Gotteseckennntnis. Dann könnten auch aus der Perspektive, aus der Buddhistinnen und Buddhisten die Präsenz letzter Wirklichkeit in der Welt beschreiben (z. B. durch die Bodhisattvas, die Buddha-Natur usw.), wertvolle Erkenntnisse für die Theologie enthalten sein. Die Frage nach der christlich-theologischen Relevanz buddhistischer Jesusbilder entscheidet sich genau hier – denn eine buddhistische Perspektive kann nur dann theologisch bedenkenswert sein, wenn sie aus Einsichten schöpft, die grundsätzlich aus derselben heilshaften Quelle stammen wie die Einsichten der christlichen Tradition.

1.2 Leitfragen

Die folgende Reflexion orientiert sich an zwei Leitfragen¹³: (1) *Wie werden buddhistische Interpretationen Jesu von christlicher Seite aufgegriffen und diskutiert?* Hier wird deutlich, in welchen konkreten Einzelbereichen buddhistische Hetero-Interpretationen die christliche systematische Theologie herausfordern. Im gegenwärtigen Gesamtfeld der Theologie betrachtet ist die Anzahl expliziter christlicher Reaktionen noch vergleichsweise gering. Die Diskussion findet aber mit wachsender Tendenz bereits statt und weist ein inhaltlich breites und konfessionell diverses Spektrum auf. Christliche Theologen reagieren auf zwei grundsätzliche Herausforderungen von buddhistischer Seite: zum einen auf buddhistische Kritikpunkte am Christentum (z. B. Dualismus, Sühneopfertheologie usw.), zum anderen auf konkrete Jesusbilder buddhistischer Interpreten und deren Anspruch, über alternative (oder gar bessere) Deutungen Jesu zu verfügen. Beide Heraus-

¹³ Einen ähnlichen Ansatz verfolgt YONG 2011.

forderungen werden von christlichen Theologen unterschiedlich beantwortet, sodass sich im Wesentlichen zwei Gruppen unterscheiden lassen: einerseits eine Gruppe ablehnender Stimmen (IV.2), die überwiegend abwehrend auf buddhistische Kritik reagieren und einen besonderen Schwerpunkt auf die Abgrenzung vom hermeneutischen Anspruch buddhistischer Interpreten legen, andererseits eine Gruppe von Stimmen (IV.3), die offener auf buddhistische Kritikpunkte und Hetero-Interpretationen Jesu zugehen.

(2) *Wie erklären sich diese unterschiedlichen christlichen Reaktionen?* Anders als in der Analyse spielen hier historische Einflussfaktoren wie der Kolonialismus keine so entscheidende Rolle (wohl aber indirekt bei Rezipienten in mehrheitlich nicht-christlichen Kontexten). Die Reaktionen bauen vorrangig auf theologischen und hermeneutischen Grundvoraussetzungen auf, die christliche Theologen dazu veranlassen, sich näher auf buddhistische Jesusbilder einzulassen oder diese abzulehnen. Im Folgenden kann keine erschöpfende Behandlung der einzelnen Positionen geleistet werden, stattdessen werden die Grundgedanken skizziert und in der gebotenen Kürze diskutiert.

2. Ablehnung buddhistischer Interpretationen Jesu

Ein Hauptunterschied zwischen ablehnenden und offenen Stimmen zu buddhistischen Jesusdeutungen liegt in ihrer jeweiligen Beantwortung einer christologischen Grundfrage: Wem gehört Jesus?¹⁴ Haben allein Christinnen und Christen das Recht, Jesus zu interpretieren? Aus hermeneutischer Perspektive stellt sich hier nach Catherine Cornille die Frage

¹⁴ Vgl. IMBACH 1989; WROGEMANN 2011, 10; SCHNEIDER 2022. Auch eine stärker am christologischen Bekenntnis orientierte Frage (etwa «Wer gehört zu Jesus?») würde die Frage nach dem hermeneutischen Privileg einschließen: Denn diejenigen, die sich zu Jesus bekennen, bekennen sich zu einer bestimmten Deutung von ihm. Dies bedeutet zum einen nicht unbedingt, dass das bekannte Jesusbild korrekt ist. Auch sind zum anderen nicht-christliche «Bekenntnisse» zu Jesus denkbar, etwa wenn Buddhistinnen und Buddhisten Jesus in einer Deutung als Bodhisattva oder Buddha Heilsrelevanz zuschreiben – ihn jedoch nicht als einzigen Heilmittler sehen. Und dürfen auch Angehörige nicht-christlicher Traditionen ein Jesusbild formulieren, zu dem man sich dann aus christlicher Sicht bekennen könnte?

nach dem hermeneutischen Privileg der Interpretation Jesu.¹⁵ Die Antworten der negativen Stimmen fallen ablehnend und apologetisch aus: Sie lehnen die negativen Urteile über Jesus ab, die ihnen jedoch kaum einer Diskussion wert sind. Vielmehr wenden sie sich vor allem gegen wertschätzende buddhistische Urteile über Jesus. Der Grund dafür sind ihre theologischen und hermeneutischen Grundvoraussetzungen: Nur christliche Deutungen Jesu (und auch hier keineswegs alle) gelten ihnen als valide, weil allein im Christentum die erforderliche Gottesoffenbarung vorliege, um Jesus adäquat zu verstehen (*religionstheologische/christologische Grundvoraussetzung*). Eine Grenzüberschreitung in der Form buddhistischer Jesusbilder wird von ihnen daher mehrheitlich als eine Art Sakrileg oder Bedrohung empfunden¹⁶ (*hermeneutische Grundvoraussetzung*), weshalb eine «orthodoxe» Christologie von buddhistischen Einflüssen freigehalten werden müsse (*traditionalistische Grundvoraussetzung*).

Im Folgenden werden die Argumente der christlichen Apologeten unter dem Vorzeichen ihrer Grundvoraussetzungen untersucht.¹⁷ Ihre Vertreter kommen dabei aus einem recht breiten konfessionellen Spektrum, das eher konservative katholische Stimmen (Anthony Clark, Paul Williams), orthodoxe (Ernest Valea) und evangelikale Positionen (Keith Yandell, Harold Netland) umfasst. Auch Theologen und Philosophen wie Mark Heim, Robert Magliola oder Veli-Matti Kärkkäinen gehen von einem christlichen Superioritätsanspruch aus. Sie zeigen sich insgesamt jedoch deutlich offener für die Annahme, dass auch der Buddhismus gültige Einsichten von theologischer Relevanz enthält. Auch auf ihre Argumente wird punktuell eingegangen.

¹⁵ Vgl. CORNILLE 2006, 4. Hier nicht berücksichtigt werden können soziologische Aspekte der Frage, z. B. wer realpolitischen Einfluss auf die Deutung religiöser Elemente hat, wessen Deutungsmacht durch das Innehaben von Lehrstühlen akademisch gestützt wird usw. Für eine Reflexion dieser und anderer Aspekte anhand international aufsehenerregender Fallbeispiele aus mehreren religiösen Traditionen vgl. PATTON 2019.

¹⁶ Vgl. CORNILLE 2020, 8.

¹⁷ Die Grundvoraussetzungen sind nicht strikt voneinander abtrennbar, sondern bedingen einander. Das schließt durchaus ein, dass einige Argumente auch zu einer anderen Grundvoraussetzung passen würden; sie stellen in der unten vorgenommenen Anordnung aber die Pointen der Apologeten besonders deutlich heraus.

2.1 Religionstheologische und christologische Grundvoraussetzung: Superioritätsanspruch und Offenbarungsfrage

In den verschiedenen Reaktionen der christlichen Apologeten auf buddhistische Interpretationen Jesu steht besonders seine Deutung als Bodhi-sattva im Fokus, weil sie in den Worten Paul Knitters den christlichen Anspruch bedroht, «in Jesus Christus die endgültige, volle, unüberbietbare Offenbarung von Gottes Wahrheit empfangen zu haben.»¹⁸ Die dominante religionstheologische Haltung der ablehnenden Stimmen bewegt sich daher im Feld von Exklusivismus und Inklusivismus. So entwerfen Yandell und Netland ihre Einwände explizit als Beitrag zu einer interreligiösen Polemik bzw. Apologetik.¹⁹ Valeas Position steht zwischen einem gemäßigten Exklusivismus und einem «geschlossenen» Inklusivismus.²⁰ Ähnlich verstehen sich Clark und Williams im Anschluss an die katholisch-lehramtliche Position als Inklusivisten (insb. *Nostra Aetate*), schränken dies aber durch exklusivistische Aussagen ein.²¹ Beide sind Beispiele für Paul Knitters Hinweis, dass religionstheologische Modelle nicht immer strikt voneinander abzugrenzen sind.²²

Die Apologeten bestreiten, dass es mehrere Inkarnationen als Quellen heilshafter Gotteserkenntnis geben kann und beschränken das Inkarnationsphänomen im vollen Sinne damit auf das Christentum. Im Anschluss

¹⁸ KNITTER 1998a, 80. Für eine Sammlung christlicher Stimmen, die für den Einzigkeitsgedanken argumentieren, vgl. aus katholischer Sicht MÜLLER/SERRETTI 2001, aus evangelikaler Perspektive CHUNG, S. 2005c. Für einen Überblick über pluralistische Christologien, die den Gedanken ablehnen, vgl. RÜHRUP 2005.

¹⁹ Vgl. YANDELL/NETLAND 2009, xv; so schon in NETLAND 1997, 260ff.

²⁰ «[O]ther religionists are saved despite their religion», VALEA 2015, 202, Fn. 9.

²¹ «Catholics accept [...] that *the Truth that is found only in Jesus Christ and the Church* is the foundation upon which dialogue properly begins.» CLARK 2018, 6 (kursiv M. S.). Ähnlich positioniert sich Williams, der *Dominus Iesus* zitiert: «[I]t is also certain that *objectively speaking* they [Angehörige anderer Religionen] are in a gravely deficient situation in comparison with those who, in the Church, have the fullness of the means of salvation.» Zitiert in WILLIAMS 2011, 157 (kursiv i. O.).

²² Vgl. KNITTER 2009, 48. Zur exklusivistisch-inklusivistischen Schwellenposition innerhalb der katholischen Kirche vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 107ff.

an die Terminologie Paul Knitters stützen sie ihr Urteil auf drei christologische Annahmen: die ontologische, die epistemologische²³ und ergänzend die ethisch-soteriologische Notwendigkeit Jesu.

Ontologische Notwendigkeit: Christozentrismus und Heilspartikularismus

Die ontologische Notwendigkeit Jesu setzt eine exklusive Deutung des Wesens Jesu als einziger Gottessohn und inkarnierte zweite Person der Trinität voraus.²⁴ Daraus leiten die Apologeten einen *Christozentrismus* ab, demzufolge das Christentum von Gott persönlich gegründet und Jesus als einziger Heilsbringer sanktioniert wurde.²⁵ Daraus folgt wiederum ein *Heilspartikularismus*: Heilswille und inkarnatorische Gestaltgewinnung Gottes fallen ineinander, weshalb allein im Christentum Heil zu finden ist.

Epistemologische Notwendigkeit: instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis

Die epistemologische Notwendigkeit Jesu ist eine Folge der ontologischen: Allein durch die göttliche Offenbarungswahrheit, die im Neuen Testament überliefert ist, kann das durch Jesus konstituierte Heil richtig erkannt werden.²⁶ Dieser Sicht liegt ein *instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis* zugrunde, dem zufolge Gott auf übernatürliche Weise ewige Wahrheiten in der Form von Lehren oder Texten geoffenbart hat, die der menschlichen Vernunft natürlicherweise nicht zugänglich gewesen wären.²⁷ Deren Kenntnis ist für das Heil notwendig, weshalb die objektive Offenbarung dieser Glaubensmysterien vom Menschen aufgrund der göttlichen Autorität glaubend anzunehmen ist.²⁸

²³ Vgl. KNITTER 2009, 37f.

²⁴ Vgl. CLARK 2018, 16f., 64; YANDELL/NETLAND 2009, 177f.

²⁵ Vgl. CLARK 2018, 20; YANDELL/NETLAND 2009, 210.

²⁶ Vgl. CLARK 2018, 2f.

²⁷ Vgl. SECKLER 1981, 223, 226. Max Seckler unterscheidet drei grundlegende Offenbarungsverständnisse: das *epiphanische* («[d]as Göttliche zeigt sich, sein Wesen, seine Macht, seine Nähe, seinen Willen auf vielfache Weise in Theophanien, Kratophanien, Hierophanien, Ephiphanien», SECKLER 1981, 221), das hier beschriebene *instruktionstheoretische* und das *kommunikationstheoretische* (siehe IV.3.2).

²⁸ Vgl. SECKLER 1981, 227; KREINER 2017, 113f. Ein klassisches Beispiel ist die Lehre der Verbalinspiration biblischer Schriften, die auch von einigen Apologeten vertreten wird. Das instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis ist

Ethisch-soteriologische Notwendigkeit: agapē

Wenn allein Jesus der normative «Dreh- und Angelpunkt»²⁹ göttlicher Offenbarung ist (ontologische Notwendigkeit) und Offenbarung nach Schmidt-Leukel die «Voraussetzung für einen heilshaften Glauben beziehungsweise für ein heilshaftes Leben» ist (epistemologische Notwendigkeit), «dann müsste [auch allein] das Christentum die besten Voraussetzungen für ein heilshaftes Leben bieten.»³⁰ Diese Sicht muss kriteriologisch ausgewiesen werden. John Hick (1922–2012) hatte eingewandt, dass Jesus allein nicht das einzige Kriterium sein könne, weil die Akzeptanz Jesu als Heilsmittler nochmals auf weiteren Kriterien aufrufen müsse. So wäre Jesus selbst wohl nicht als Vermittler einer heilshaften Wirklichkeit akzeptiert worden, wenn er moralisch fragwürdige Lehren vertreten und Handlungen vollzogen hätte.³¹ Deswegen muss es «offensichtlich nochmals weitere Normen» geben, «die logisch nicht von der Person Jesu abhängig sind, sondern von denen vielmehr umgekehrt die Zustimmung zu Jesus abhängt.»³² Hick hatte als eine solche übergeordnete Norm den Vollzug einer soteriologischen Transformation «from self-centredness to Reality-centredness» vorgeschlagen, ergänzt durch die Fähigkeit, diese bei anderen zu fördern: «a transcendence of the ego point of view and its replacement by devotion to or centred concentration upon some manifestation of the Real»³³. Den Erfolg einer solchen Transformation zeigen neutestamentlicher Theologie zufolge ihre ethischen Früchte an (Mt 7,15–20; Gal 5,16–23), insbesondere die Liebe (*agapē*).³⁴ *Agapē* wird aufs Engste mit Gott assoziiert, sie kommt von Gott, sodass «jeder, der liebt, Gott kennt (1. Joh 4,7).»³⁵ Wo immer sich also *agapē* offenbart, kann aus christlicher Sicht auch auf Gottes heilvolle Immanenz geschlossen werden (*ubi caritas*,

besonders in der Aufklärung stark hinterfragt worden, für eine Übersicht der wichtigsten Argumente vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1999, 147–154.

²⁹ DUPUIS 2010, 442.

³⁰ SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 156.

³¹ Vgl. HICK 1985, 76; 1989, 326.

³² SCHMIDT-LEUKEL 1996, 42f.

³³ HICK 1989, 301.

³⁴ Vgl. HICK 1989, 301. Für eine analoge, an ethischen Früchten orientierte Kriteriologie im Buddhismus vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1997, 223ff.

³⁵ SCHMIDT-LEUKEL 2005b, 217.

ibi Deus est, nach 1Joh 4,16³⁶).³⁷ Insofern die christlichen Apologeten zumindest implizit einer solchen Logik folgen, versuchen sie zur Stützung des christlichen Superioritätsanspruches zu zeigen, dass *agapē* auf unüber-treffbare Weise in Jesus vorkommt.³⁸ Damit wäre die letzte Wirklichkeit allein in Jesus vollumfänglich anwesend und «der Terminus ›Inkarnation‹ *allein* auf Jesus anwendbar»³⁹.

Zusammengefasst setzen die Apologeten buddhistischen Jesusbildern also einen offenbarungstheologischen Absolutheitsanspruch als hermeneu-tische Grenze entgegen. Für sie gilt: «[N]on-Christian religions [...] are so much lacking in revelation that none of their religious categories would ever be suitable to express the divine nature of Christ.»⁴⁰ Die ersten beiden Notwendigkeiten konkretisieren die Apologeten mit einem *biblizistischen*, die dritte mit einem *ethischen* Argument.

2.1.1 Biblizistisches Argument: Rekonstruktion

Das biblizistische Argument behauptet, aus den neutestamentlichen Schriften die Einzigkeit Jesu und seine exklusive Heilsbedeutung für alle Menschen ableiten zu können.⁴¹ Weil die Bibel das verbalinspirierte Wort Gottes sei⁴² und/oder zweifelsfrei feststellbare historische Tatsachen be-schreibe, lasse sich speziell (a) mit dem Selbstverständnis Jesu und (b) mit seiner Auferstehung beweisen, dass Jesus der einzige Gottessohn und die Anwendung der Bodhisattva-Kategorie damit unzutreffend sei.

Selbstverständnis Jesu

Besonders der katholische Sinologe Anthony Clark und der evangelikale Theologe Harold Netland in Kooperation mit dem christlichen Religions-

³⁶ Vgl. BERNHARDT 1998a, 35.

³⁷ Vgl. STARKEY 1985, 462.

³⁸ Für eine ausführlichere Diskussion interreligiöser Kriteriologie im buddhis-tisch-christlichen Zusammenhang vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005b; zur Frage allge-mein vgl. BERNHARDT/SCHMIDT-LEUKEL 2005a; KELLENBERGER 1993; KNITTER 1998b, bes. 215–244; HICK 1985; HICK 1989, 299–342; STARKEY 1985.

³⁹ SCHMIDT-LEUKEL 1996, 41 (kursiv i. O.).

⁴⁰ SCHMIDT-LEUKEL 2016, 212.

⁴¹ Vgl. CLARK 2018, 7, 124.

⁴² Clark betrachtet die Bibel als «the actual word of God written down under the inspiration of the Holy Spirit», CLARK 2018, 89.

philosophen Keith Yandell versuchen, mit einer *Lehrer-Gottessohn-Dichotomie* für die ontologische Notwendigkeit Jesu zu argumentieren: Jesu einzigartige Göttlichkeit lasse sich zweifelsfrei durch sein im Neuen Testament bezeugtes Selbstverständnis (z. B. Hoheitstitel oder Stellen wie Joh 10,30) belegen.⁴³ Im Vergleich bestätige der Buddhismus dieses Selbstverständnis implizit: Der Buddha habe sich anders als Jesus überhaupt nicht als göttlich verstanden, sondern lediglich als rein menschlicher Lehrer.⁴⁴ Deswegen könne Jesus auch kein Bruder des Buddha (Thich Nhat Hanh)⁴⁵, geschweige denn ein Bodhisattva (Dalai Lama)⁴⁶ sein.

Yandell/Netland sind sich eines exegetischen und religionsphänomenologischen Einwandes bewusst: Im buddhistisch-christlichen Religionsvergleich wurde oft darauf hingewiesen, dass sowohl beim historischen Jesus als auch beim Buddha ein interpretatorischer «Divinisierungsprozess» erkennbar sei, wonach beide ursprünglich als inspirierte/erleuchtete menschliche Lehrer aufgetreten, von ihren Anhängern aber im Laufe der doktrinären Entwicklung als Inkarnation Gottes bzw. Manifestation des *dharmakāya* interpretiert worden seien.⁴⁷ Das würde bedeuten, dass Jesus und Gautama durchaus miteinander vergleichbar wären. Dagegen argumentieren Yandell/Netland, dass zwar im Buddhismus die Zeitspanne zwischen der frühbuddhistischen Darstellung des Buddha als Mensch und dem divinisierten Buddha der Mahāyāna-Sūtras so groß sei, dass eine Entwicklung von einer «niedrigen» zu einer «hohen» Buddhologie durchaus wahrscheinlich sei. Im Christentum sei die Zeitspanne dagegen für eine vergleichbare Entwicklung viel zu kurz, weil die entscheidenden neutestamentlichen Schriften bis spätestens 90 n. Chr. verfasst worden seien und eine Deutung Jesu als göttlich bereits in der frühesten devotionalen Praxis der Urgemeinde verankert gewesen sei.⁴⁸ Die implizite Schlussfolgerung

⁴³ Vgl. CLARK 2018, 6; YANDELL/NETLAND 2009, 177ff.; so auch NETLAND 2015, 191f.

⁴⁴ Vgl. CLARK 2018, 61; YANDELL/NETLAND 2009, 201f.

⁴⁵ Vgl. CLARK 2018, 9, 80ff. Mit Blick auf Jesu menschliche Natur könnten beide durchaus Brüder sein – aber eben nicht im Sinne Thich Nhat Hanhs in ihrer göttlichen Natur als Manifestationen der letzten Wirklichkeit. Gegen Thich Nhat Hanhs Brüderbild votiert auch VALEA 2008, 187.

⁴⁶ Vgl. CLARK 2018, 62.

⁴⁷ So HICK 1993a, 47, auf den sich YANDELL/NETLAND 2009, 206f. beziehen; vgl. zur Divinisierung SWIDLER 1990a, 111ff.; MAY 2014, 33–41.

⁴⁸ Vgl. YANDELL/NETLAND 2009, 207ff. Diese Position vertritt u. a.

daraus lautet: Eine hohe Christologie ist keine von einer niedrigen Christologie ausgehende dogmengeschichtliche Entwicklung, sondern deckt sich mit dem in der urgemeindlichen Praxis konservierten Selbstverständnis Jesu.⁴⁹

Auferstehung

Ergänzend wird die Auferstehung als göttlicher «stamp of approval» für die Göttlichkeit Jesu angeführt.⁵⁰ Dem vom Buddhismus zum Katholizismus konvertierten Buddhisten Paul Williams zufolge ist die Auferstehung in ihrer historischen Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft einmalig unter allen Religionen.⁵¹ Die von einigen Buddhistinnen und Buddhisten vertretene Ansicht, dass es sich dabei um eine durch meditative Übung erreichbare Wunderkraft (*siddhi*) eines Bodhisattva und nicht um das Wirken Gottes handeln könne, sei daher verfehlt.⁵²

2.1.2 Biblizistisches Argument: kritische Diskussion

Dekonstruktion der Lehrer-Gottessohn-Dichotomie

Bei der Lehrer-Gottessohn-Dichotomie handelt es sich um ein christliches Stereotyp, das aus historisch-kritischer Perspektive dekonstruiert werden kann. Auf buddhistischer Seite wurde anhand der Jesusbilder von Buddhadasa und Ayya Khema deutlich, dass das Buddha-Bild eines rein menschlichen Lehrers einen wichtigen Traditionsstrang des Pāli-Kanons ignoriert, der den Buddha nicht rein diesseitig (*laukika*), sondern als nirvāṇisierte Verkörperung des überzeitlichen *dharmma* und dadurch als überweltliches (*lokottara*), trans-samsārisches Wesen deutet (siehe I.5.4).⁵³ Der «Divinisierungsprozess» des Buddha begann daher nicht erst im

HURTADO 2005, 29f., ein Vertreter einer «divine Christology» im Neuen Testament, die exegetisch debattiert wird. Für eine Übersicht und Diskussion vgl. CHESTER 2011; SCHREIBER 2015, 99–105.

⁴⁹ Das Argument findet sich bereits in NETLAND 1997, 246f. und später in NETLAND 2015, 192–195, außerdem in BARTH, H. 2008, 405f.

⁵⁰ YANDELL/NETLAND 2009, 198; vgl. WILLIAMS 2006b, 178f.; CLARK 2018, 67.

⁵¹ Vgl. WILLIAMS 2006b, 161–174. Zur Person Williams' vgl. HEDGES 2021, 60ff.

⁵² Vgl. WILLIAMS 2006b, 173.

⁵³ Vgl. SNELGROVE 2004, 33; PIERIS 1989, 178–186.

Mahāyāna, sondern war bereits im älteren Buddhismus Teil der Wahrnehmung seiner Anhänger.⁵⁴

Auf christlicher Seite ist die unkritische Lesart der neutestamentlichen Texte durch die Apologeten problematisch. Sie interpretieren Jesus «gegen die Intentionen des interpretierten Individuums»⁵⁵, denn dem gegenwärtigen Konsens der Exegese zufolge hat sich Jesus selbst aller Wahrscheinlichkeit nach weder als Inkarnation Gottes – oder gar als zweite Person der Trinität – verstanden, noch den Hoheitstitel des Gottessohns auf sich selbst angewendet.⁵⁶ Außerdem haben die *third quest* der neutestamentlichen Exegese sowie das Projekt der «Heimholung Jesu» durch die jüdische Jesusforschung gezeigt, dass Jesus als Torah-treuer Jude⁵⁷ fest in seinem jüdischen Kontext verwurzelt war (ebenso wie die frühe Gemeinde).⁵⁸ Als Jude hatte er eine Verehrung seiner Person zurückgewiesen: «Er wurde zwar als Respektsperson angeredet – als Rabbi (Mk 10,51; 11,21), Lehrer (Mt 8,19; Mk 4,38; 10,17; 12,14 u. ö.) oder als «Herr» (Mt 8,2; Mk 7,28 u. ö.) – aber er lehnte es sogar ab, auch nur als «guter Lehrer» angesprochen zu werden, da nach seiner Überzeugung nur Gott allein gut ist (Mk 10,17).»⁵⁹ Stattdessen war es vermutlich Jesu Selbstverständnis, dass er als *Mensch* Gottes Willen ausführte⁶⁰ und dafür mit einem unmittelbar direkten Verhältnis zu Gott sowie dessen Autorität und Vollmacht ausgestattet war⁶¹. Im Zentrum seiner Verkündigung stand nicht seine Göttlichkeit, sondern das Königreich Gottes (*basileia tou theou*).⁶² Jesus proklamierte sich also nicht selbst, sondern verwies in seiner Lehre von sich weg auf Gott hin, sodass seine Verkündigung als *theozentrisch*, nicht *christozentrisch* charakterisiert werden kann.⁶³ Es ist exegetisch unstrittig, dass der

⁵⁴ Vgl. XING 2005, 13; SNELGROVE 2004, 34; SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 126.

⁵⁵ SCHMIDT-LEUKEL 1997, 503.

⁵⁶ Vgl. VERMES 2001, 166f., 174; zum Selbstverständnis Jesu vgl. CONZELMANN/LINDEMANN 2004, 487–496.

⁵⁷ Vgl. VERMES 2000, 194–197; SWIDLER 1993, 48–59.

⁵⁸ Vgl. HOMOLKA 2020, 220ff.

⁵⁹ THEIßEN/MERZ 2011, 484.

⁶⁰ Vgl. THEIßEN/MERZ 2011, 484.

⁶¹ Vgl. SANDERS 1993, 238f.

⁶² Vgl. BECKER, J. 1996, 122f.; GNILKA 1970, 160–168.

⁶³ Vgl. BORG 1994, 29.

christozentrisch verkündigende Jesus des Johannesevangeliums eine spätere, nachösterliche Entwicklung abbildet.⁶⁴

Divinisierung als Interpretation

Dass Jesus sich selbst nicht als göttlich verstanden hatte, muss aber nicht bedeuten, dass es in seinem Selbstverständnis keinen Anhaltspunkt für den Gottessohn-titel gegeben hätte. Exklusiv gebraucht ist der Titel sicher nachösterlich, er hat aber möglicherweise mit der Rede Jesu vom Vatergott in den synoptischen Evangelien einen in der jüdischen Tradition verwurzelten, vorösterlichen Anhaltspunkt.⁶⁵ Demnach wäre Jesus implizit »Sohn Gottes«, insofern Gott sein Vater (und der der Jünger) ist:

«Mag seine Verwendung der Vatermetaphorik intensiver und unmittelbarer sein als sonst im Judentum, so ist es doch eine Unmittelbarkeit, die er allen anderen ermöglichen will. Sie ist nicht auf ihn beschränkt. Dazu paßt, daß Jesus von »Söhnen Gottes« im Plural sprechen konnte: als Verheißung für die Männer und Frauen, die Frieden stiften (Mt 5,9) und ihre Feinde lieben (5,45; vgl. auch Mt 17,25f). Diese kollektive Verwendung des Sohn-Gottes-Titels lebte nach Ostern fort: Alle vom Geist Getriebenen sind [...] Söhne und Töchter Gottes (Röm 8,14; vgl. Gal 4,6f). Sie entspricht jüdischer Tradition: In der Endzeit werden alle Israeliten »Söhne Gottes« sein [...]; in der Gegenwart können sie es durch ethisches Verhalten und Weisheit werden [...].»⁶⁶

Wenn der Gottessohn-titel also schon von der frühesten Gemeinde verwendet wurde, wie es Yandell/Netland nahelegen, würde der Titel in deren jüdischem Kontext keineswegs eine wesenhafte Göttlichkeit aussagen: «[I]t would not make the hearer think of unnatural modes of conception and of a hybrid offspring. [...] [T]he title would imply special standing before God and an unusual power to accomplish good.»⁶⁷ So spricht Stefan

⁶⁴ Vgl. DUNN 1996, 30.

⁶⁵ Vgl. THEIßEN/MERZ 2011, 481; HENGEL 1977, 99; DUNN 1996, 28. Der Titel bezeichnet im Alten Testament die Zugehörigkeit zu Gott, Engel, Israel als Ganzes oder den davidischen König, vgl. HENGEL 1977, 35–39; VERMES 2001, 168.

⁶⁶ THEIßEN/MERZ 2011, 481f.; vgl. für jüdische Belegstellen a. a. O., 482.

⁶⁷ SANDERS 1993, 243; vgl. VERMES 2000, 207.

Schreiber in Bezug auf die neutestamentlichen Schriften von einer «jüdische[n] Christologie». ⁶⁸ Eine Lesart, die die Christologie der späteren Konzilien im Selbstverständnis des Juden Jesus und in der Gottessohn-Interpretation durch die frühe, ebenfalls jüdische Gemeinde zu verankern versucht, ist nach Géza Vermes folglich ein Anachronismus, der genau den Divinisierungsprozess verschleiert, der von der Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften bis zu den Konzilien stattgefunden hat. ⁶⁹

Die buddhologischen Parallelen sind folglich nicht entkräftet, sondern stellen vielmehr die strukturelle Einzigartigkeit der Christologie infrage. Weder Gautama noch Jesus sind im Verständnis ihrer Anhängerinnen und Anhänger rein diesseitige oder rein überweltliche Figuren: Ursprünglich wurden vermutlich sowohl Jesus als auch Gautama als menschliche Vermittler einer übermenschlichen letzten Wirklichkeit erfahren und gedeutet. Eine solche Vermittlung setzt voraus, dass sie an dieser Wirklichkeit in irgendeiner Form Anteil haben bzw. diese in Wort und/oder Tat verkörpern. ⁷⁰ Solche strukturellen Parallelen könnten bereits im Selbstverständnis der Mittlergestalten angelegt sein, dürften allerdings eher auf die Interpretation ihrer Anhängerschaft zurückgehen, also auf jene, die eine solche Vermittlung erfahren haben. ⁷¹ Der Anspruch, dass das Christentum in den Worten Hicks «the one religion that God has authorised» ⁷² sei, kann daher nicht mit einer strukturellen Einzigartigkeit des Inkarnationsgedankens begründet werden.

Auferstehung und das Problem interreligiöser Parallelen

Begründet aber stattdessen das Wunder der Auferstehung den grundlegenden Unterschied zwischen Jesus und einem Bodhisattva, der die Zuschreibung göttlicher Attribute allein auf Jesus rechtfertigen würde? ⁷³ Bereits aus innerbiblischer Sicht ist es John Hick zufolge schwierig, mit der Auferstehung Jesu seine göttliche Einzigkeit zu belegen. ⁷⁴ Möglicherweise noch

⁶⁸ SCHREIBER 2015, 239.

⁶⁹ Vgl. VERMES 2001, 166; ähnlich SWIDLER 1993, 33–37; WENGST 1972, 114ff.; SCHREIBER 2015, 237f.

⁷⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 185ff.

⁷¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 138; HICK 1977, 168ff.

⁷² HICK 1993a, 48.

⁷³ Vgl. HICK 1977, 170.

⁷⁴ Vgl. die Argumentation in HICK 1993a, 44: Im Neuen Testament wird auch von anderen Auferstandenen berichtet, z. B. von Lazarus (Joh 11,1–44), der

gravierender ist das Problem interreligiöser Parallelen, denn nicht nur das Christentum, sondern auch der Buddhismus berichtet von einer Vielzahl an Wundern.⁷⁵ José Cabezón hatte gegen Paul Williams eingewandt, dass ein Wunder wie die Auferstehung deswegen nicht ohne weitere Kriterien, mit denen ein Wunder unabhängig vom Wunder selbst bewertet werden könnte⁷⁶, die Überlegenheit des Christentums beweisen könne:

«As a Tibetan Buddhist, and therefore as a lover of magic and mystery, I have no problem accepting that Jesus came back from the dead. Miracles like this are plentiful throughout the world's religions, and if the validity of a religion were to be judged on the basis of the occurrence of extraordinary or supernatural incidents, then it seems to me that Tibetan Buddhism might well win hands down [...]»⁷⁷

Apologeten wie Williams wenden ein, dass die *Historizität* der leiblichen Auferstehung Jesu als zweifelsfreies Bestätigungswunder den endgültigen Sieg Jesu über den Tod und seine alleinige Göttlichkeit belegt. Ist der Gedanke der Überwindung des Todes aber notwendigerweise an die anthropologischen, kosmologischen und transzendenzbezogenen Vorstellungen

Tochter des Jairus (Mk 5,35–42) oder den «entschlafenen Heiligen», die nach Kreuzigung und Auferstehung Jesu ebenfalls aus ihren Gräbern kamen (Mt 27,52–53). Wenn also allein Jesus als Auferstandener göttlich sein soll, müssten zum Aufstehen selbst zusätzliche Kriterien hinzugefügt werden: So könnte Jesus deswegen einzig sein, weil nur er von Gott selbst auferweckt wurde (Röm 10,9; 1Kor 6,14 u. ö.). Allerdings kann nach jüdischem Verständnis überhaupt nur Gott Tote auferwecken (vgl. THEIßEN/MERZ 2011, 481), d. h. die anderen Auferstehungsfälle wären auch auf Gott zurückzuführen. Die Kriterien müssten also erneut vermehrt werden: Jesu Auferstehung könnte einzigartig sein, weil andere Auferstandene wie Lazarus irdisch weitergelebt hatten, Jesus aber körperlich in den Himmel entrückt wurde. Dagegen sprechen religionsgeschichtliche Parallelen aus dem Judentum wie Henoch (Gen 5,24; Hebr 11,5) oder Elia (2Kön 2,11).

⁷⁵ Vgl. GETHIN 1996, 204. So wurden beispielsweise nicht nur im Neuen Testament von Jesus, sondern auch im *Sattvauşadhāvadāna*, einer Erzählung aus Kṣemendras *Avadānakalpalatā*, vom Buddha in einer seiner früheren Geburten als Prinz Sattvauşadha Heilungswunder durch Berührung berichtet, vgl. GRANOFF 1996, 91f.

⁷⁶ Vgl. CABEZÓN 2007, 93, Fn. 2.

⁷⁷ CABEZÓN 2007, 92. Für weitere interreligiöse Parallelen vgl. HABERMAS 1989 (der aber für die Exklusivität der Auferstehung Jesu argumentiert).

des antiken Judentums gebunden, die dieses Konzept voraussetzt?⁷⁸ Andere Religionen wie der Buddhismus verbinden mit der Überwindung des Todes andere Erfahrungen mit ihren Mittlern und konzeptuelle Vorstellungen, weshalb «nicht in jedem kulturellen Kontext [...] die Überwindung des Todes als eine leibliche Auferweckung [...] als die beste Form göttlicher Bestätigung erscheinen» würde.⁷⁹ Wie die Analysen gezeigt haben, wäre eine Auferstehung aus buddhistischer Sicht keine Bestätigung für Erleuchtung – und so z. B. eine Deutung als *siddhi* eines Bodhisattva plausibler.⁸⁰ Die eigentliche Frage lautet also, wie man mit unterschiedlichen Heils- und Transzendenzkonzepten bzw. Wahrheitsansprüchen allgemein in Buddhismus und Christentum umgeht⁸¹:

«Must the reality behind the Easter stories be limited only to an experience of Jesus? Is not such a conversion or faith experience essentially what countless men and women have felt in their experience of other archetypal religious leaders after the deaths of these leaders?»⁸²

Buddhismus und Christentum teilen den Gedanken einer «endgültige[n] Überwindung des Todes und das Erlangen eines irreversiblen Heilszustandes»⁸³, dessen konkrete Ausformulierungen aber jeweils aus verschiedenen, kontextbedingten Perspektiven schöpfen. Dass deren Beurteilung unter anderen theologischen Voraussetzungen als gleichwertig denkbar ist, zeigt sich im weiteren Verlauf der Reflexion.

2.1.3 Ethisches Argument: Rekonstruktion

Der rumänisch-orthodoxe Theologe Ernest Valea führt einen der häufigsten Kritikpunkte christlicher Apologetik ins Feld, um die ethische Notwendigkeit Jesu zu belegen: Buddhistisches Mitgefühl (*karuṇā*) und christliche Liebe (*agapē*) seien keine Äquivalente, weil Buddhisten unter *karuṇā*

⁷⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1997, 557, 560; KNITTER 2008, 200.

⁷⁹ SCHMIDT-LEUKEL 1997, 558; so auch GETHIN 1996, 214.

⁸⁰ Vgl. GETHIN 1996, 207.

⁸¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1997, 560.

⁸² KNITTER 2008, 200.

⁸³ SCHMIDT-LEUKEL 1997, 561. Vorausgesetzt ist hier, dass dieser Faktor als der «harte Kern des Auferstehungsglaubens» betrachtet wird (ebd.). Zur Argumentation für diese Zuspitzung vgl. a. a. O., 542–552.

etwas völlig anderes verstünden als Christen unter *agapē*.⁸⁴ Das zieht neben der theologischen auch eine *hermeneutische* Exklusivität christlicher Auto-Interpretation nach sich: *Karuṇā* kann – anders als z. B. vom Dalai Lama behauptet⁸⁵ – keine adäquate Kategorie sein, um Jesu Wesen zu beschreiben. Valea versucht, sein Urteil mit einer ontologischen Kontrastierung von christlichem Substanzdenken und mahāyāna-buddhistischer *śūnyatā*-Metaphysik zu belegen. In seinen Augen wäre der von Abe Masao porträtierte Jesus als Paradigma für *śūnyatā* und *karuṇā* für Christinnen und Christen inakzeptabel⁸⁶: Weil aus der Perspektive eines Bodhisattva die Wesen und ihr Leiden keinerlei Eigensein (*svabhāva*) hätten, sei der Bodhisattva von deren Leiden letztlich überhaupt nicht betroffen.⁸⁷ *Karuṇā* beschränke sich daher auf ein passives «wishing well to those who suffer.»⁸⁸ Im Gegensatz dazu gehe christliche *agapē* von aktivem Engagement für «reale» Objekte des Mitgefühls aus.⁸⁹

2.1.4 Ethisches Argument: kritische Diskussion

Vereinbarkeit von karuṇā und śūnyatā

Kann es überhaupt ein aktiv auf andere Wesen ausgerichtetes Mitgefühl geben, wenn es weder aufseiten des Bodhisattva noch aufseiten der zu errettenden Wesen ein Selbst gibt, das retten bzw. errettet werden könnte?⁹⁰ Die buddhistische Tradition hat diese Spannung ausführlich diskutiert und verschiedene Lösungsversuche entwickelt.⁹¹ An dieser Stelle kann in aller Kürze nur ein Kernpunkt der Diskussion unterstrichen werden: Die *epistemologisch-gnoseologische* Realisierung der Leerheit (*śūnyatā*) der Wesen darf nicht mit ihrer *ontologischen* Nichtexistenz

⁸⁴ Vgl. VALEA 2015, 206–211; VALEA 2008, 159–169. Für eine ausführlichere Diskussion vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1992, 57–64, 85–105.

⁸⁵ Vgl. VALEA 2015, 207–210.

⁸⁶ Vgl. VALEA 2015, 158, 165.

⁸⁷ Vgl. VALEA 2015, 207.

⁸⁸ VALEA 2015, 224.

⁸⁹ Vgl. VALEA 2008, 169. Ähnliche Einwände finden sich auf evangelikaler Seite bei TENNENT, T. 2002, 124–134.

⁹⁰ Vgl. JENKINS, S. 2016, 97.

⁹¹ Vgl. GÓMEZ 1973; SCHMITHAUSEN 2000b; 2007a; JENKINS, S. 2016; SCHMIDT-LEUKEL 2019, 460–463.

(*nāstitva*) verwechselt werden.⁹² Durch seine Überwindung des Anhaftens erlangt der Bodhisattva die Einsicht in die absolute Wahrheit (*paramārthasatya*) und damit in die Leerheit der Wesen. Durch diese Geistestransformation verschwinden die Wesen natürlich nicht, sondern werden vom Bodhisattva als Teil der *samsārischen* Weltillusion (*māyā*) erkannt, die weiterhin konventionell existiert.⁹³ Deren Leerheit bedeutet nach Malcolm David Eckel auch nicht, dass das mannigfaltige Wirken der Buddhas und Bodhisattvas in ihr zugunsten der Wesen wirkungslos bliebe: «From one point of view, the manifestation is an illusion, but, in a world where everything finally is an illusion, a manifestation can work just as efficiently as anything else to bring about a «real» effect.»⁹⁴ So verbleibt der Bodhisattva durch sein «nicht-fixiertes *nirvāṇa*» (*apratīṣṭitanirvāṇa*) in der *samsārischen* Traumwelt und wendet mit seinen illusionären *upāyas* die *samsārische* relative Wahrheit heilvoll gegen den leidvollen *samsāra* selbst.⁹⁵

Die Pointe von Abes Jesusbild ist, dass es gerade diese weisheitliche Perspektive der Leerheit ist, die das Mitgefühl zu seiner vollen ethischen Leistungsfähigkeit bringt. Mit *śūnyatā* realisiert der Bodhisattva die Leerheit als gemeinsame Natur aller Wesen und diese damit als Teil seines eigenen wahren (leeren) Selbst. Diese gnoseologische Basis ermöglicht es ihm, ausnahmslos allen Wesen gleichermaßen Mitgefühl entgegenzubringen, weil er unter den Empfängerinnen und Empfängern seines heilvollen Handelns nicht mehr zwischen sich und anderen differenziert.⁹⁶ Genau diesen Altruismus können wertschätzende Interpreten wie Abe auch in Jesus erkennen – würde Jesus stattdessen die Aufhebung des Leidens (egozentrisch) zu seinen Gunsten oder (partikularistisch) einiger Weniger prio-

⁹² Vgl. JENKINS, S. 2016, 114; WESTERHOFF 2018, 117; SCHMIDT-LEUKEL 2019, 461f.

⁹³ Vgl. JENKINS, S. 2016, 104f.

⁹⁴ ECKEL 1992, 85.

⁹⁵ Vgl. JENKINS, S. 2016, 111.

⁹⁶ Vgl. GARCÍA 2007 (mit Fokus auf Nishitani). Diese Argumentation könnte Schmithausen zufolge von der Buddha-Natur-Lehre beeinflusst worden sein: Es gibt letztlich keinen Unterschied zwischen den Wesen, weil in ihnen allen die Buddha-Wirklichkeit keimhaft anwesend ist, vgl. SCHMITHAUSEN 2000b, 450; 2007a, 552.

risieren, wäre er kein selbstloser Erlöser, sondern wieder einer differenzierenden Anhaftung, der Wurzel allen Leidens, verfallen.⁹⁷ Der Grundgedanke des altruistischen Wirkens Jesu für die Menschheit kann also auch (oder gerade) mit dem *karuṇā*-Konzept und seinen Wurzeln in der Leerheitsmetaphysik des Mahāyāna formuliert werden.

Mitgefühl lediglich als innere Haltung?

Ist buddhistisches Mitgefühl aber wesentlich nach innen ausgerichtet und gar nicht nach außen zur Hilfe von anderen? Dass diese stereotype Darstellung unzutreffend ist, wurde in der Analyse besprochen (siehe III.5.2) und auch bereits an anderen Stellen ausführlich belegt, sodass hier ein kurzes, beispielhaftes Schlaglicht genügt.⁹⁸ Wie Jesus für die christliche stellt der Buddha für die buddhistische Tradition das Idealbild der Vervollkommenung ethischer Früchte dar.⁹⁹ Den Weg zur Erleuchtung hatte der Buddha der Tradition zufolge um der leidenden Wesen willen unternommen.¹⁰⁰ Nach der Erleuchtung ist sein Leben eine tätige «Pro-Existenz»¹⁰¹, die nicht hinter der *agapē* Jesu zurücksteht: Wie Jesus wendet sich der Buddha den Ausgestoßenen der Gesellschaft zu (wie dem Leprösen Suppabuddha, der Kurtisane Ambapālī, dem Säufer Sarakāni oder dem Massenmörder Angulimāla) oder pflegt persönlich einen an der Ruhr leidenden Mönch.¹⁰² Keown und Aronson betonen, dass sein Handeln dabei kein letztlich wieder egoistisches Mittel zur Erleuchtung ist (der Buddha hat das *nirvāṇa* bereits erlangt), sondern ein altruistischer Teil der Erleuchtung selbst.¹⁰³ Innere Erleuchtung und nach außen gerichtetes Mitgefühl sind zwei Seiten einer Medaille – sowohl im älteren Buddhismus als auch im mahāyāna-buddhistischen Bodhisattva-Ideal.¹⁰⁴

⁹⁷ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 454.

⁹⁸ Vgl. JENKINS, S. 2003; MAY 2010; SCHMIDT-LEUKEL 1997, 211–225; 2013c; 2017a, 128–147.

⁹⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1997, 211f.

¹⁰⁰ Vgl. *Āṅguttara Nikāya* 1.170, in BODHI 2012, 107f.

¹⁰¹ SCHMIDT-LEUKEL 2013c, 131.

¹⁰² Vgl. für Belegstellen und weitere Beispiele SCHMIDT-LEUKEL 2013c, 131; 2009a, 133.

¹⁰³ Vgl. KEOWN 1992, 75; ARONSON 1986, 6.

¹⁰⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1997, 217ff.

2.1.5 Religionstheologische und christologische Grundvoraussetzung: Reflexion

Fundamentaltheologische Problematik

Das biblizistische Argument entspringt einer theologischen Annahme, die im Zuge der Aufklärung und der modernen Exegese infrage gestellt geworden ist. Die Kirchen gingen lange davon aus, dass ihre christologischen Dogmen von Jesus selbst verkündet worden waren, darunter z. B. die Trinitäts- oder Zwei-Naturen-Lehre.¹⁰⁵ Das sollte zugleich deren zeitlose Gültigkeit begründen: Denn wer sollte besser über sich Auskunft geben können als das inkarnierte Wort des allwissenden Gottes? Die neutestamentliche Textforschung hat allerdings im Laufe der Zeit gezeigt, dass der historische Jesus diese Dogmen nicht gelehrt hatte, sondern dass es sich dabei um Entwicklungen einer fortwährenden Interpretationsgeschichte handelt.¹⁰⁶

Die christologischen Dogmen können daher nicht einfach als Inhalte göttlicher Offenbarung in einem instruktionstheoretischen Sinn betrachtet werden. Zudem krankt ein derartiger Offenbarungspositivismus nach Armin Kreiner an einem gravierenden hermeneutischen Problem: Jegliche Offenbarung im instruktionstheoretischen Sinn muss die Gestalt menschlicher Sätze bzw. Texte tragen. Sie findet dann aber ihren Ausdruck in Worten und Begriffen, die auch unabhängig vom «geoffenbarten» Text vorliegen – mit all ihren zeit- und kulturbedingten Konnotationen. Es bleibt daher immer interpretationsbedürftig – und damit prinzipiell strittig –, worin genau die Bedeutung der geoffenbarten Aussage bestehen soll und welche Rolle hierbei dem jeweiligen Kontext zukommt. Ewige Gotteswahrheit ist daher auch bei einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis nicht einfach von zeitgebundener Menschenwahrheit unterscheidbar. Damit bleiben ihre Interpretation und Klärung Aufgaben des Menschen.¹⁰⁷ Für Kreiner ist es folglich «ein Irrtum anzunehmen, wir könnten der Endlichkeit unserer Vernunft dadurch enttrinnen, dass wir uns auf eine göttliche Offenbarung berufen.»¹⁰⁸

¹⁰⁵ Vgl. HICK 2005a, 29.

¹⁰⁶ Vgl. OHLIG 2014, 146–159.

¹⁰⁷ Vgl. KREINER 2017, 120.

¹⁰⁸ KREINER 2017, 120.

Religionstheologische Problematik

Neben ihrem gescheiterten Versuch, die Illegitimität buddhistischer Jesusbilder mithilfe neutestamentlicher Texte nachzuweisen, argumentieren die Apologeten auch auf religionstheologischer Ebene. Hier haben insbesondere die Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie das Hauptproblem einer christozentrischen, heilspartikularistischen Sicht in der Gotteslehre lokalisiert. So hat beispielsweise Paul Knitter in einem Dialog mit Harold Netland darauf hingewiesen, dass sich die Behauptung, Gott sei wesentlich Liebe (1Joh 4,8) und wolle das Heil *aller* Menschen (1Tim 2,4; Tit 2,11; Am 9,7), nicht mit der Behauptung vereinbaren lasse, dass dieses Heil nur durch eine einzige, in einer religiösen Tradition offenbarte und überlieferte Inkarnation erlangt werden könne.¹⁰⁹ Nach John Hick impliziert Letzteres,

«that the large majority of the human race so far have not been saved. But is it credible that the loving God and Father of all men has decreed that only those born within one particular thread of human history shall be saved? Is not such an idea excessively parochial, presenting God in effect as the tribal deity of the predominantly Christian West?»¹¹⁰

Würde eine Theologie diesen Stammesgottcharakter dennoch in Kauf nehmen, um die Exklusivität des Heils für das Christentum zu sichern, bliebe dabei jedoch Roger Haight zufolge der gewünschte soteriologische Mehrwert aus: Denn inwiefern würde die heilvolle Anwesenheit Gottes in Jesus an Qualität verlieren, wenn er auch in anderen Religionen anwesend wäre?¹¹¹ Wenn sich sein unbedingter Heilswille nicht in seiner gesamten Schöpfung zeigen würde, bedeutete das vielmehr, dass dieser Heilswille begrenzt und eben nicht unbedingt wäre. Damit wäre aber die Plausibilität, dass er *überhaupt* in der Welt wirken würde, stark verringert: «If God were absent from all the religions of the world, what would encourage confidence in God's presence in Jesus?»¹¹²

Diese Schwierigkeit wurde nicht nur auf christlicher Seite erkannt, sondern auch von buddhistischen Interpreten aus dem kolonialen Kontext mit polemischer Schärfe eingefangen: Ein partikularer Gott wäre nicht die

¹⁰⁹ Vgl. Paul Knitters Dialogbeitrag in KNITTER/NETLAND 2013, 31f.

¹¹⁰ HICK 1977, 180.

¹¹¹ Vgl. HAIGHT 1999, 423.

¹¹² HAIGHT 1999, 423.

universale letzte Wirklichkeit, sondern ein unmoralischer und unerlöster *deva*. Denn entweder *wollte* Gott keine universale Erlösung bewirken – dann wäre er Anagārika Dharmapāla zufolge ein diabolischer Tyrann –, oder er *konnte* es nicht – dann wäre er Fabian Fukun oder Suzuki Shōsan zufolge ein Dilettant. Christliche Theologinnen und Theologen können von diesen buddhistischen Kritikern lernen, weil diese einer exklusivistischen Christologie einen Spiegel vorhalten.

Auch das ethische Argument bringt die Apologeten nicht an ihr gewünschtes Ziel, weil es an einer unzureichenden empirischen Grundlage scheitert. Wenn sich die ethischen Früchte für Christinnen und Christen wiedererkennbar auch im Buddhismus manifestieren, wäre es aus christlich-theologischer Perspektive plausibler, den wertschätzenden buddhistischen Interpreten in ihrer Betonung der Kompatibilität von *karuṇā* und *agapē* zu folgen.¹¹³ Fällt aber das ethische Argument, stehen christliche Christologien vor einer zweifachen Rechtfertigungspflicht, inwiefern die Heilsbedeutung Jesu dann nicht auch in buddhistischer Idiomatik formulierbar sein könnte und Jesus noch als Inkarnation im höchsten und/oder einzigen Sinne gelten kann. Darum schlussfolgert Hick:

«If we take literally the traditional belief that in Christ we have an uniquely full revelation of God and an uniquely direct relationship with God [...], then surely this ought to produce some noticeable difference in our lives. [...] Or does the new situation inaugurated by the life and death of Jesus make no practical difference? But in that case, what is its value? So we are stuck on the horns of a dilemma. We either have to claim, against the evidence of our experience, that as members of the body of Christ Christians in general are better human beings than non-Christians, or we are going to have to rethink those of our traditional doctrines that entail that.»¹¹⁴

Hermeneutische Problematik

Auffällig ist, dass sich die christlichen Abwehrbemühungen (auch in den folgenden Argumenten) insgesamt primär auf wertschätzende buddhistische Interpretationen Jesu konzentrieren. Hier scheint sich – aus anderem Blickwinkel durchaus kontraintuitiv – keine Freude darüber einzustellen,

¹¹³ STARKEY 1985 demonstriert auch über den Buddhismus hinaus, dass funktionale Äquivalente von *agapē* in jeder anderen großen religiösen Tradition zu finden sind.

¹¹⁴ HICK 2005b, 8.

von Angehörigen einer anderen religiösen Tradition positiv beurteilt zu werden. Dieses Phänomen dürfte allerdings vor dem Hintergrund der diskutierten Grundvoraussetzung nicht mehr überraschen: Wertschätzende Hetero-Interpretationen erscheinen als theologische Bedrohung, da sie Vergleichbarkeit implizieren, Vergleichbarkeit wiederum bedeutet (zumindest zu einem gewissen Grad) inhaltliche Kongruenz, und Kongruenz stellt den exklusiven Heilsbesitz des Christentums infrage.¹¹⁵

Entscheidend für die Wahrheit einer anderen Religion wäre in den Augen der Apologeten demnach die *formale* Übereinstimmung mit der eigenen (kurz: wenn sie zugunsten des Christentums verschwände). Um als offenbarungshaltig zu gelten, müsste die buddhistische Tradition also einen personalen Theismus, eine konstitutive Christologie usw. abbilden. Weil diese Lehren in dieser spezifischen Gestalt aber nur im Christentum zu finden sind, *muss* alles, was davon abweicht, falsch sein: «Wo die kritische Prüfung des anderen in dieser Weise von der postulierten Alleingeltung der eigenen Traditionsinhalte ausgeht, dort ist Alterität deckungsgleich mit Inferiorität.»¹¹⁶ Somit *kann* das, was sich in Jesus inkarniert, von vorneherein nicht in anderen Religionen – und unter anderen metaphysischen und theologischen Voraussetzungen als den eigenen – zu finden sein. Durch diese Annahme wird jedoch der komparative Standpunkt verzerrt, weil buddhistische Parallelen zu christlichen Offenbarungsinhalten ausgelassen, nivelliert oder nicht auf der Basis ihrer eigenen doktrinären Voraussetzungen geprüft werden. Dadurch wird die christliche Hetero-Interpretation buddhistischer Traditionsinhalte zur vorgegebenen Schablone, die der Auto-Interpretation von Buddhistinnen und Buddhisten von vorneherein keinen positiven Sinn abgewinnen kann.

2.2 Hermeneutische Grundvoraussetzung: Differenzhermeneutik

Die dominierende hermeneutische Grundvoraussetzung der hier untersuchten christlichen Apologeten ist eine gewisse Form der Differenzhermeneutik. Das Hauptmerkmal dieser Variante ist die namensgebende asymmetrische Beurteilung des Verhältnisses von religiösen Gemeinsamkeiten und Differenzen: «Akzidentell sind zwischen beiden [buddhisti-

¹¹⁵ Vgl. MENSCHING 1978, 13.

¹¹⁶ BERNHARDT/SCHMIDT-LEUKEL 2005b, 8.

schen und christlichen] Traditionen die Gemeinsamkeiten (oder Ähnlichkeiten), von substanzieller Art hingegen die Unterschiede», die «bis tief in den innersten Kern hineinreich[en]». ¹¹⁷ Differenzhermeneutisch argumentierende Apologeten führen häufig drei weitere Aspekte an: (a) Eine Hetero-Interpretation, die nicht mit der Auto-Interpretation des Interpretierten übereinstimmt und von diesem nicht geteilt wird, ist eine illegitime Grenzüberschreitung, weil (b) dadurch die Auto-Interpretation hermeneutisch verzerrt wird, was (c) einen authentischen, ehrlichen Dialog verhindert. ¹¹⁸ Das hermeneutische Privileg der Jesusdeutung liegt aus dieser Perspektive somit klar auf christlicher Seite.

Exklusives Selbstverständnis

Die Motivation der Apologeten, eine Differenzhermeneutik einzunehmen, liegt in ihren religionstheologischen Vorannahmen begründet: Wie Schmidt-Leukel treffend feststellt, folgen sie implizit einem Prinzip, das George Lindbecks «christologischem Maximalismus» entspricht. ¹¹⁹ Diese Form des *solus Christus* wird von Lindbeck als irreduzible grammatische Regel für christologische Sprache beschrieben ¹²⁰, die besagt, dass «every possible importance is to be ascribed to Jesus», sodass Jesus «the highest possible clue [...] within the space-time world of human experience to God» ist. ¹²¹ Damit ist ausgedrückt, dass ein kategorischer christlicher Absolutheitsanspruch zum unaufgebbaren Kern des Christentums gehört.

¹¹⁷ LÖFFLER 2010, 196f.

¹¹⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1997, 175; aus differenzhermeneutischer Sicht LÖFFLER 2010, 196–199; WROGEMANN 2015, 336ff. Ein weiterer Vertreter ist Christian Danz (vgl. DANZ 2005a, 221–239; DANZ 2005b, bes. 100–103). Eine Variante der Differenzhermeneutik baut auf postmoderner Philosophie, insb. der Inkommensurabilitätsthese, auf und wurde von George LINDBECK (2009) vertreten. Da diese Variante von keinem der hier analysierten Apologeten explizit angeführt wird, wird sie aus Platzgründen nicht berücksichtigt; für eine kritische Diskussion vgl. KNITTER 2009, 173–191, SCHMIDT-LEUKEL 1997, 149–157; HEDGES 2010, 146–196.

¹¹⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2016, 212.

¹²⁰ Vgl. LINDBECK 2009, 95f., Fn. 10; HINTERSTEINER 2001, 232, 241. YANDELL/NETLAND 2009, xiv sprechen von «defining beliefs».

¹²¹ LINDBECK 2009, 80. Die Jesus so zugeschriebenen Attribute dürfen allerdings nicht die anderen beiden von Lindbeck genannten Prinzipien, Monotheismus und Historizität Jesu, verletzen.

Buddhistische Hetero-Interpretationen teilen diesen Anspruch nicht und sind daher aus dieser Sicht illegitim.

Vereinnahmungsvorwurf

Wer die Regel des christologischen Maximalismus verletzt, etwa durch die Interpretation Jesu als Bodhisattva, «kann» in den Worten George Augustins «keine wahrhaft christliche Theologie erzeugen»¹²² und nimmt «die Preisgabe der christlichen Identität» in Kauf¹²³. Deswegen plädiert Valea dafür, dass eine derartige buddhistische Beurteilung des Christentums gar nicht erst geschehen sollte¹²⁴, um einer Vereinnahmungs- bzw. Assimilationsgefahr und damit der «erosion of Christian distinctiveness»¹²⁵ vorzubeugen. Verschiedene Apologeten beanstanden, dass etwa bei den Hetero-Interpretationen Buddhadasas, Abes oder Thich Nhat Hanhs allein buddhistische Kategorien zur Deutung Jesu bzw. des Christentums verwendet würden, wodurch die christliche Anders- und Einzigartigkeit nicht respektiert würde.¹²⁶ Interreligiöse Hermeneutik wird für den lutherischen Theologen Henning Wrogemann somit zum Machtdiskurs¹²⁷, eine positive Hetero-Interpretation zur «freundlichen Übernahm[e]»¹²⁸. Mit der Bedrohungssituation des eigenen Überlegenheitsanspruchs und der vielfachen Forderung nach dem «Würdigen», «Respektieren» und «Ernstnehmen» religiöser Differenz geht also gleichzeitig eine Hermeneutik des Verdachts¹²⁹ einher, die dem religiös Anderen eine stetige – bewusste oder unbewusste – Tendenz zur Verzeichnung und illegitimen Vereinnahmung unterstellt.

Vorwurf der Dialogbehinderung

Weil religiöse Differenzen besonders von Inklusivisten und Pluralisten nicht ausreichend respektiert würden, plädieren die Apologeten für ein

¹²² AUGUSTIN 1993, 320.

¹²³ AUGUSTIN 1993, 319.

¹²⁴ «Correction or clarification must come from one's own tradition, by means of going back to its *own* resources.» VALEA 2015, 225 (kursiv i. O.).

¹²⁵ VALEA 2015, 167.

¹²⁶ Vgl. WROGEMANN 2015, 193, 196, 199; LÖFFLER 2010, 142f., 148f.

¹²⁷ Vgl. WROGEMANN 2015, 338, 341f.

¹²⁸ WROGEMANN 2015, 339.

¹²⁹ Vgl. GRÜNSCHLOSS 1999, 299–303.

dialogisches Nachbarschaftsverhältnis beider Traditionen, das jegliche hermeneutische Grenzüberschreitung vermeidet und dadurch einen authentischen Dialog zwischen klar abgesteckten religiösen Identitäten ermöglicht («Good fences make good neighbors»¹³⁰). Interreligiöses Lernen ist nach Valea folglich nur als Vertiefung bzw. Neuakzentuierung der eigenen Tradition möglich: «a way of better treasuring one's own tradition after having learned those of others or, in other words, as a way of better understanding one's own tradition by learning what it is not.»¹³¹ Aus der Sicht der Apologeten wäre die grenzüberschreitende Interpretation Jesu als Bodhisattva ein Fehler im christlichen System, weil sie einerseits zu einer Verletzung des christologischen Maximalismus und andererseits zu Konsequenzen führen würde, die aus Sicht einer «authentischen» christlichen Auto-Interpretation untragbar wären: eine Subordination Jesu durch die Bodhisattva-Kategorie und den *upāya*-Gedanken sowie die Konsequenz der doketischen Häresie.

2.2.1 Subordinationsargument: Rekonstruktion

Subordination durch die Bodhisattva- und upāya-Kategorie

Aus der Sicht von Paul Williams bedeutet schon die bloße Einordnung Jesu als Bodhisattva eine Verletzung des christologischen Maximalismus, weil ein Bodhisattva nicht die höchste soteriologische Kategorie eines Buddha darstelle.¹³² Ernest Valea lehnt die Deutung Jesu als Bodhisattva

¹³⁰ KNITTER 2009, 183.

¹³¹ VALEA 2015, 224. Valea beruft sich auf die komparativ-theologischen Ansätze von Francis Clooney und James Fredericks, vgl. FREDERICKS 1999, 162f., 166f., 169; CLOONEY 2010, 15f. Für eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dieser Form Komparativer Theologie vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 87–95; 2009b; KIBLINGER 2010.

¹³² Vgl. WILLIAMS 2011, 166. Als Buddhist hatte Williams in der ersten Auflage seines Grundlagenwerks *Mahāyāna Buddhism* die Deutung Jesu als Bodhisattva noch selbst vorgeschlagen (im Anschluss an den Gedanken, dass ein Bodhisattva wie Avalokiteśvara je nach den spirituellen Bedürfnissen der Wesen in einer geeigneten Form erscheint): «If a Buddha form is suitable, then he appears as a Buddha; if a Hearer form, as a Hearer; if a god, then as a god. We might add, if the form of a Jesus is suitable, then he appears in that form too.» WILLIAMS 1989, 231. In der nach seiner Konversion erschienenen zweiten bearbeiteten Auflage fehlt die Notiz, vgl. WILLIAMS 2009, 221.

durch den Dalai Lama ab, wonach Jesu Lehre als *upāya* eingestuft und damit dem *buddhadharma* untergeordnet würde. Demnach wäre die personale Gottesrede des Bodhisattva Jesus ein vorläufiges geschicktes Mittel, um sein jüdisches Umfeld auf den Weg zur eigentlich impersonalen letzten Wirklichkeit vorzubereiten.¹³³ Für Valea wäre die Anwendung der *upāya*-Kategorie auf Jesus jedoch unsinnig: Jesu *upāya* hätte keinen spirituellen Fortschritt, sondern in der Geschichte des Christentums Antagonismus, Hass und Religionskriege verursacht, weshalb es Christinnen und Christen nur noch enger an den *saṃsāra* gefesselt hätte. Als weiser Bodhisattva hätte er deswegen ein geeigneteres *upāya* wählen können. Außerdem würde ein theistisches «Heilsziel» aus buddhistischer Sicht nur zu einer besseren Wiedergeburt und nicht zur Befreiung führen.¹³⁴

Doketismusvorwurf

Eine Subordination Jesu durch die Bodhisattva-Kategorie würde das Christentum nicht nur seiner Identität berauben, sondern in den Augen Paul Williams' und Alexander Löfflers außerdem in den Mahlstrom inakzeptabler Häresien hinabziehen. Denn wenn Jesus als Erscheinungskörper (*nirmāṇakāya*) eines hochentwickelten Bodhisattva oder Buddha interpretiert würde, müsste dies aus christlicher Sicht zum Doketismus führen: Jesus wäre kein wahrer Mensch im Sinne Chalcedons mehr, sondern «a beneficial but fundamentally fictitious image or «conjuring trick»»¹³⁵, wodurch «der christliche Erlösungsglaube sein notwendiges *fundamentum in re*»¹³⁶ verlöre.

2.2.2 Subordinationsargument: kritische Diskussion

Bodhisattva und upāya als Subordination

Dass die Anwendung der Bodhisattva-Kategorie auf Jesus nicht notwendigerweise eine Subordination unter einen Buddha impliziert, wurde bereits in der Analyse diskutiert (siehe III.5.3). Auch bei der Anwendung der *upāya*-Kategorie auf das Christentum muss dies nicht der Fall sein, wenn Buddhistinnen und Buddhisten ihre eigenen Lehren ebenfalls als *upāya*

¹³³ Vgl. VALEA 2008, 182f.

¹³⁴ Vgl. VALEA 2008, 184ff.

¹³⁵ WILLIAMS 2006a, 57.

¹³⁶ LÖFFLER 2010, 143.

verstehen (wie es z. B. die Floß-Parabel oder einige einflussreiche Mahāyāna-Texte nahelegen¹³⁷).¹³⁸ In diesem Sinne würde *upāya* dann buddhistischer- wie christlicherseits den mystagogischen Aspekt von Religion bezeichnen.¹³⁹ Unter dieser Voraussetzung wurde das *upāya*-Konzept auch von christlichen Theologen als hermeneutische und fundamentaltheologische Ressource herangezogen.¹⁴⁰

Für diese Sicht sind drei hermeneutische Voraussetzungen nötig.¹⁴¹

- *Apophatik*: In Buddhismus und Christentum gibt es die Vorstellung einer radikal transzendenten, unbedingten, unendlichen letzten Wirklichkeit, die die bedingte, endliche Weltwirklichkeit übersteigt (z. B. *dharmakāya*, Thomas von Aquins *ipsum esse* oder Eckharts *deitas*).¹⁴² Deswegen ist sie in Hicks Worten «transkategorial», d. h. mit den Kategorien und Begriffen, die allesamt aus dem bedingten Erfahrungshorizont des Menschen stammen, nicht erfassbar.¹⁴³
- *Symbolik und Perspektivität*: Sowohl Jesus als auch Gautama hatten Hick zufolge authentische, erlösende Erfahrungen dieser letzten Wirklichkeit, die sie aber aufgrund ihrer unterschiedlichen kulturellen Konditionierung *impersonal* als *nirvāṇa* oder *personal* als Vatergott deuteten.¹⁴⁴ Weil aber diese Versprachlichungen in kategorialem

¹³⁷ Vgl. PYE 1978, 1–5; SCHROEDER 2004, 4, 150f.; *Majjhima Nikāya* 22.13, in NĀṆAMOLI/BODHI 2015, 228f.

¹³⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 144f.

¹³⁹ Vgl. PYE 1990, 18f.

¹⁴⁰ Vgl. HICK 1993b; O'LEARY 1996, 151–158; 2010 und (leicht verändert) 2019; SHARMA 1990 (mit einem Fokus auf dem frühen Buddhismus); zur Rezeption Hicks PYE 2003a, 164–167. Larry Rinehart schlägt das *upāya*-Konzept als hermeneutisches Prinzip im ökumenischen Diskurs vor, dem zufolge die Kirchen als jeweils verschiedene, aber gleichberechtigte *upāyas* des Hl. Geistes interpretiert werden können, die die Christen kontextsensitiv zum Heil führen, vgl. RINEHART 2012.

¹⁴¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1999, 198f.; ausführlich in SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 195–269.

¹⁴² Vgl. HICK 1989, 236–240.

¹⁴³ Vgl. HICK 1999, 8–10.

¹⁴⁴ Vgl. HICK 1993b, 130. Für eine detailliertere Entfaltung von Hicks «Real-Hypothese» vgl. HICK 1993d. Hick führt diesen Unterschied auf das epistemologische Phänomen des «Erfahrens-als» (*experiencing as*) zurück, «the realisation that the human mind is active in all awareness, shaping the phenomenal (that is,

Menschenwort *für uns* die transkategoriale Wirklichkeit *an sich* nicht abbilden, sondern im Modus des Begriffs nur auf sie hinweisen können, erhalten ihre Lehren im Rahmen eines kritischen Realismus den Charakter des Symbols.¹⁴⁵

- *Funktionalität*: Als Symbole haben die Lehren Jesu und Gautamas eine soteriologische Funktion: die mystagogische Hinleitung zu einer erlösenden Erfahrung letzter Wirklichkeit. Der Realisierungsprozess der Heilserfahrung ist Hick zufolge in beiden Traditionen als Transformation von einer Selbst- zu einer Wirklichkeitszentriertheit strukturiert, die in beiden Traditionen gleichermaßen in den von ihnen hervorgebrachten «Heiligen» (*saints*) und deren ethischen Früchten (*karuṇā* und *agapē*) Gestalt annimmt.¹⁴⁶

Wenn aus buddhistischer Perspektive der christlichen apophatischen Tradition zugestanden werden kann, dass auch sie die epistemologische Anhaftung an verobjektivierte Konzepte löst, könnte auch die christliche Gottesrede als gleichwertiges Mittel zur Befreiung verstanden werden.¹⁴⁷

Hätte der Bodhisattva Jesus dann aber ein besseres *upāya* lehren können, das die letzte Wirklichkeit direkter vermitteln und so sämtliche Fehldeutungen und Missbräuche im Ansatz hätte verhindern können? Müsste dafür aber eine Lehre nicht sämtliche Bedingtheiten begrifflicher und daher relativer Wahrheit ablegen und so verstummen? Und bleibt nicht auch das Schweigen ambivalent? Joseph O’Leary macht zurecht auf den positiven Wert der konventionellen Wahrheitsebene aufmerksam, «as the very language of ultimacy, the only language it has.»¹⁴⁸ Um überhaupt eine Chance zu haben, für die Menschen des *samsāra* verstehbar zu sein, muss sich jede Wahrheit als geschicktes Mittel im Bereich des Menschlichen, allzu Menschlichen bewegen. Ein gewisses Missbrauchspotenzial kann deswegen als notwendiges Übel bei keiner religiösen Lehre ausgeschlossen werden.

experienced) world in the process of cognising it.» HICK 1993b, 129.

¹⁴⁵ Vgl. HICK 1993b, 129. Zum Symbolbegriff siehe IV.3.2.

¹⁴⁶ Vgl. HICK 1989, 300–309.

¹⁴⁷ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 144f.

¹⁴⁸ O’LEARY 2010, 180.

Doketismus

Ist der recht häufige (und alte¹⁴⁹) Eindruck, die Mahāyāna-Buddhologie sei als ganze doketisch, zutreffend?¹⁵⁰ Formal weisen eine doketische Christologie und eine Erscheinungsbuddhologie in der Tat große Ähnlichkeiten auf. Da aber Buddhismus und Christentum darin übereinstimmen, dass Inkarnation einen soteriologischen Zweck hat¹⁵¹, muss auch geprüft werden, ob Doketismus und Mahāyāna-Buddhologie dieselbe soteriologische Funktion haben.

Der Doketismus ist ein Sammelbegriff für verschiedene theologische Strömungen ab dem 2. Jh., die die Menschlichkeit Jesu teilweise oder vollständig leugnen. Einer der wichtigsten Gründe dafür war in den Augen doketischer Theologen das Kategorienproblem, dass sich ein transzendenter, leidensunfähiger Gott in der materiellen Welt inkarnieren und dort leiden soll. Die «harte» Form des Doketismus erklärte daher die irdische Existenz des Gottessohns zur Erscheinung (*dokesis*), wonach sich Christus nur mit einem Scheinkörper inkarnierte und litt, um seine Göttlichkeit vor einer Vermengung mit der sündigen Körperlichkeit freizuhalten.¹⁵²

Ein solcher Scheinleib ist für konstitutive Christologien ein Problem, bei denen der irdische Körper Jesu eine maßgebliche Rolle in der Erlösung der menschlichen Natur spielt. Beispiele sind zum einen die altkirchliche «Reparationschristologie» des Irenäus von Lyon (ca. 135–200), bei der nicht nur die Geistseele, sondern auch der materielle Körper der durch den Sündenfall kontaminierten menschlichen Natur vom Logos angenommen und so ganzheitlich geheilt bzw. vergöttlicht wird (*theosis/deificatio*)¹⁵³,

¹⁴⁹ Vgl. ANESAKI 1911.

¹⁵⁰ Eine Einordnung der Mahāyāna-Buddhologie als Doketismus wurde in neuerer Zeit von christlicher Seite u. a. von KEEL 1996, 185; PARRINDER 1997, 244; KEENAN 1989b, 182, 212; LEFEBURE 1993, 56; CORNILLE 2000, 261; BARTH, H. 2008, 390 vorgenommen. Vgl. auch den Vergleich zwischen Doketismus und der nicht-mahāyāna-buddhistischen Lokottaravāda-Schule in WEBER 1994, 84ff. Für einen Überblick über «doketische» Topoi im Mahāyāna vgl. RADICH 2015, 105–157.

¹⁵¹ Vgl. CABEZÓN 1999, 461.

¹⁵² Vgl. MÜLLER, U. 1990, 106ff.; RUDOLPH 1990, 172–175.

¹⁵³ Vgl. die «Tauschformel»: «Jesus Christus [...] [ist] das geworden [...], was wir sind, um uns zu dem zu vollenden, was er selbst ist.» *Adversus Haereses* 5 praef., in BROX 2001, 23; vgl. GRILLMEIER 1979, 212–221; KELLY 1978, 147f.;

oder zum anderen Formen einer Sühneopfertheologie, bei denen das körperliche Leiden Jesu (z. B. als stellvertretende Genugtuung) die Versöhnung des Menschen mit Gott bewirkt.¹⁵⁴ In beiden Fällen könnte ein Scheinleib Christi seine soteriologische Funktion bei der Erlösungskonstitution (als Reparations- bzw. Stellvertretungskomponente) nicht erfüllen, weil er *qua* Erscheinung nicht dieselbe ontologische Wirklichkeit wie die zu erlösende menschliche Natur hätte.

Doketische Vorstellungen, die Jesus implizit oder explizit die wahre Menschlichkeit absprechen, sind allerdings auch in der Gegenwart in Formen der Populartheologie lebendig – hier finden sich in den Worten Karl Rahners oftmals Vorstellungen der Inkarnation als «Verwandlung Gottes in einen Menschen» oder der menschlichen Natur Jesu lediglich «als Livree», in der eigentlich Gott stecken würde.¹⁵⁵ Diese Vorstellungen würden den chalcedonensischen Gedanken der Zwei-Naturen-Lehre verletzen, der zufolge Jesus eben nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch ist. Das Problem, wenn Jesus als Offenbarer und Mittler Gottes kein wahrer Mensch wäre, wäre dann laut Haight, dass er dann auch nicht offenbaren könnte, «what human life should be», und kein Mittler als «empowering example of life for disciples» sein könnte – «human beings could not follow Jesus if Jesus were simply and undialectically divine.»¹⁵⁶

Für Brück/Lai «ergibt sich» jedoch «die Bewertung einer Anschauung als Dokerismus [...] erst innerhalb eines dualistischen Rahmens», der im Mahāyāna-Buddhismus nicht vorliege.¹⁵⁷ Hier hat die *dokesis* eine ungleich größere Reichweite: Die gesamte Weltwirklichkeit ist leer von Eigensein (*śūnya*), existiert nur konventionell in wechselseitiger Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) und wird daher als illusionäre Scheinrealität (*māyā*) verstanden, die sich darin von der Wirklichkeit im vollkommenen Sinne (*paramārthasatya*) unterscheidet.¹⁵⁸ Somit wäre ein *nirmāṇakāya*-Buddha oder -Bodhisattva genauso Teil der *māyā* und «wahrer Mensch»

OSBORN 1987, 266–269.

¹⁵⁴ Vgl. WILLIAMS 2011, 166.

¹⁵⁵ RAHNER 1967, 214.

¹⁵⁶ HAIGHT 1992, 278.

¹⁵⁷ BRÜCK/LAI 2000, 471f. Gegen eine einseitige Einordnung als Dokerismus votieren auch LAI, W. 1981a, 97; 1981b, 464; SNELGROVE 2004, 34f; GÓMEZ 1985, 152–156; MAY 2014, 39.

¹⁵⁸ Vgl. SCHMITHAUSEN 1973, 184; WESTERHOFF 2018, 101–104; GÓMEZ 1977.

wie der unerleuchtete «Weltling». Letzterer nimmt einen *nirmāṇakāya* genau wie sich selbst als völlig real wahr, weil er die Weltwirklichkeit aufgrund seiner Verblendung nicht als Illusion durchschaut¹⁵⁹ – genau wie ein Traumobjekt im Traum für den Träumenden zum Zeitpunkt des Träumens durchaus real ist¹⁶⁰. Der Unterschied zwischen *nirmāṇakāya* und «Weltling» ist also nicht wie im Duketismus *ontologischer*, sondern *funktionaler* und *epistemologischer* Natur.¹⁶¹ Der soteriologische Zweck der Erscheinungskörper ist nicht die Reparatur eines ontologischen Zustandes, sondern das Aufreißen des Schleiers der *māyā*, indem die Erscheinungskörper eines Buddha/Bodhisattva an der *saṃsār*ischen Gesamtillusion teilnehmen und den Wesen mit geschickten Mitteln (*upāya*) Hilfestellung zur Desillusionierung geben.¹⁶² Erwacht ein Wesen aus dem Traum der konventionellen Scheinrealität, realisiert es den gewissermaßen «hinter» der *māyā* liegenden *dharmakāya* als ewige, unwandelbare und nonduale letzte Wirklichkeit.¹⁶³

Im Gegensatz zu diesem «quasi-doketischen» Modell, das Buddhas und Unerleuchtete gleichermaßen als *saṃsār*ische Wesen sieht (bzw. den Buddha als ehemaliges *saṃsār*isches Wesen und nicht als «*bloße[n]*», sondern als «*nirvāṇisiert[en]*» «*wirklichen* Menschen»¹⁶⁴, «a human being [...] and a Tathāgata at the same time»¹⁶⁵) und davon ausgeht, dass die Wesen mit der Hilfe der Buddhas ebenfalls zu Buddhas werden können, gibt es jedoch noch ein «hyper-doketisches» Modell, auf das Williams in seiner Kritik hinweist: Darin produzieren *saṃbhogakāya*-Buddhas *nirmāṇakāyas* in die Welt, die dort allerdings in ihrem ontologischen Status noch einmal von gewöhnlichen *saṃsār*ischen Wesen verschieden sind, weil sie als reine Projektionen – gewissermaßen ein «Schein im Schein» – vorgestellt werden. Diese Idee findet sich schon früh z. B. bei den Lokottaravādins¹⁶⁶ und im Lotus-Sūtra¹⁶⁷.

¹⁵⁹ Vgl. CABEZÓN 1999, 461f.

¹⁶⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 338.

¹⁶¹ Vgl. MAKRAVSKY 1997, 87f.

¹⁶² Vgl. GÓMEZ 1977, 232ff.

¹⁶³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 215.

¹⁶⁴ SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 207, 210 (kursiv i. O.).

¹⁶⁵ GÓMEZ 1985, 152.

¹⁶⁶ Vgl. WEBER 1994, 84ff.

¹⁶⁷ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017a, 208.

Die Existenz beider Modelle zeigt, dass die Duketismus-Kritik nicht zwangsläufig auf die gesamte Mahāyāna-Buddhologie zutreffen muss. Eine differenzierte Betrachtung ist auch hier nötig: Denn wenn eine Buddhologie davon ausgeht, dass der Mensch wie die gesamte phänomenale Welt erscheinungshaft ist, ist es nicht sinnvoll, einem *nirmāṇakāya*-Buddha seine «docketische» Natur vorzuwerfen¹⁶⁸, die er benötigt, um im ebenfalls «docketischen» *saṃsāra* seine Heilsfunktion ausüben zu können. Das «quasi-docketische» Modell hat darüber hinaus ein mögliches christliches Äquivalent in altkirchlichen Formen der Logos-Lehre: Hier wird betont, dass die Menschwerdung des Logos nur deshalb möglich ist, weil die gesamte Welt (gewissermaßen als *saṃvṛtisatya*) vom Logos (als *paramārthasatya*) «als ihrem schöpferischen Ursprung»¹⁶⁹ durchdrungen ist, weswegen «in allen Geschöpfen die ›Natur‹ des Logos in irgendeinem Grade zum Ausdruck»¹⁷⁰ kommt. Auch diese Vorstellung kann in einen Duketismus münden (s. o.), muss es aber ebenfalls nicht zwangsläufig.

Der Duketismusvorwurf provoziert allerdings darüber hinaus zwei wichtige christologische Grundfragen, die später detaillierter aufgegriffen werden müssen: Muss Christologie notwendigerweise konstitutiv gedacht werden (IV.2.3.2)? Ist Christologie auch in einem nicht-hellenistischen metaphysischen Rahmen konzipierbar (IV.3.1)?

2.2.3 Hermeneutische Grundvoraussetzung: Reflexion

Zusammengefasst bedeutet eine Hetero-Interpretation Jesu als Bodhisattva an sich noch keine Subordination. Sie kann Ausdruck eines hermeneutischen Inklusivismus sein, bei dem der religiös Andere mittels der eigenen religiösen Kategorien interpretiert wird, ohne dass damit aber bereits inhaltlich vorgegeben wäre, ob diese Interpretation im religionstheologischen Sinn exklusivistisch, inklusivistisch oder pluralistisch ausfällt.¹⁷¹ Wie schon die Analyse gezeigt hat, gibt es innerhalb der buddhistischen Tradition eine große Bandbreite, wie dieses Jesusbild letztlich doktrinär formuliert und religionstheologisch eingeordnet werden kann. Entscheidend für eine gleichwertige Beurteilung sind die o. g. hermeneutischen Voraussetzungen der Apophatik, Symbolik, Perspektivität und Funktionalität.

¹⁶⁸ Vgl. SNELGROVE 2004, 35.

¹⁶⁹ PANNENBERG 1991, 430.

¹⁷⁰ PANNENBERG 1991, 429.

¹⁷¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 186.

Hetero-Interpretation als Vereinnahmung?

Die hermeneutische Grundvoraussetzung der Apologeten soll nun aber in Bezug auf ihre gewichtigere Grundposition hin befragt werden, nach der *jede* wertschätzende Hetero-Interpretation auf eine Vereinnahmung christlicher Identität hinauslaufe.¹⁷² In Hicks Worten ist es zunächst einmal unvermeidlich, dass Hetero-Interpretinnen und -Interpreten ihren eigenen religiösen Kontext als hermeneutischen Ausgangspunkt wählen: «For, in all our judging, assessing, accepting and rejecting, we can only start from where we are, using such degree of truth as we have (or believe that we have) as our stepping-stone to further truth.»¹⁷³ Alexander Löffler räumt diese hermeneutische Notwendigkeit zwar ein, moniert aber, dass Interpreten wie Thich Nhat Hanh in ihrer Jesusdeutung zu weit gingen und die christliche Jesusdeutung zu sehr verzerren würden.¹⁷⁴ Folgt aber daraus nicht implizit, dass jegliche Hetero-Interpretation, die die Auto-Interpretation nicht reproduziert, sicherheitshalber unterbleiben müsste?

Diese Annahme würde problematische theologische Konsequenzen nach sich ziehen¹⁷⁵: Dann dürften Buddhisten wie Thich Nhat Hanh beispielsweise nicht die Anwesenheit der Buddha-Natur in Jesus oder in Christinnen und Christen behaupten – denn diese verstehen sich selbst und Jesus nicht als Träger der Buddha-Natur. Als Vermeidung einer Assimilation des Christentums müssten Buddhistinnen und Buddhisten darum annehmen, dass nur diejenigen Menschen Buddha-Natur besäßen, die sich auch so verstünden – was absurderweise bedeuten würde, dass die Anwesenheit der universalen Buddha-Wirklichkeit vom partikularen Bekenntnis zu ihr abhängig wäre. Es wäre außerdem zu fragen, ob es aus christlicher Perspektive wünschenswert wäre, in dieser Weise wahrgenommen zu werden: Jesus und die ihm Nachfolgenden wären Wesen ohne jegliches Heilspotenzial, denn Wesen ohne Buddha-Natur sind gemeinhin als *icchantikas* bekannt, «incapable of producing roots that could germinate into *bodhi*.»¹⁷⁶ Ähnliches gilt für den umgekehrten Fall: Weil Buddhistinnen und Buddhisten kein theistisches Transzendenzkonzept vertreten,

¹⁷² Vgl. DANZ 2005b, 79f.

¹⁷³ HICK 1985, 71.

¹⁷⁴ Vgl. LÖFFLER 2010, 142f.

¹⁷⁵ Die folgende Argumentation ist aus SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 153 auf den Buddhismus angewandt.

¹⁷⁶ *Mahāparinirvāṇasūtra* 9, in BLUM 2013, 280.

dürfte man sie aus christlicher Sicht dementsprechend auch nicht als Geschöpfe Gottes verstehen – mit theologisch absurden Konsequenzen: «Um niemanden gegen sein eigenes Selbstverständnis zu vereinnahmen, müsste man folglich urteilen, dass Gott nur jene Menschen erschaffen hat, die sich selbst explizit als Geschöpfe Gottes betrachten [...]»¹⁷⁷

Eine so verstandene Urteilsenthaltung würde wahrscheinlich sowohl auf christlicher als auch auf buddhistischer Seite inhaltlich schnell in eine exklusivistische Position umschlagen, da eine positive Beurteilung des Anderen unter hermeneutischem Generalverdacht stünde. Dazu passt auch die Beobachtung, dass die Ablehnung negativer buddhistischer Jesusbilder – sofern sich die christlichen Apologeten damit überhaupt befassen – oft weit weniger intensiv ausfällt als die der positiven.¹⁷⁸ Erstere könnten aus differenzhermeneutischer Sicht «ehrlicher» erscheinen als Letztere, weil sie Differenzen ähnlich stark betonen wie die Apologeten selbst. Damit ist die Problematik interreligiöser Urteilsbildung aber nicht vermieden, weil dann wieder die bereits skizzierten Dilemmata der exklusivistischen Position im Raum stehen.

Hetero-Interpretation und christlicher Glaube?

An dieser Stelle wäre eine alternative Abwehr buddhistischer Jesusdeutungen denkbar: Für eine korrekte Interpretation Jesu ist die christliche Innenperspektive nötig, weil man Jesus nur aus der Perspektive des christlichen Glaubens richtig verstehen könnte. Buddhistische Hetero-Interpretationen könnten somit von vornherein nur Missverständnisse produzieren. Eine korrekte Deutung käme höchstens dann zustande, wenn interpretierende Buddhistinnen und Buddhisten die christlichen Voraussetzungen bei ihren Interpretationen teilten. Das würde die Eliminierung der jeweiligen Hetero-Interpretation durch eine Assimilation an die Auto-Interpretation bedeuten – Verstehen wäre identisch mit Überzeugtsein.¹⁷⁹ Diese Position hat Raimon Panikkar (1918–2010) vertreten: «I can never understand her position as she does – and this is the only real understanding between people – unless I share her view; in a word, unless I judge it to be somewhat true.»¹⁸⁰ Auf die Apologeten übertragen hätte demnach

¹⁷⁷ SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 153.

¹⁷⁸ So in Bezug auf D. T. Suzukis Kreuzesinterpretation bei LÖFFLER 2010, 146f.

¹⁷⁹ Vgl. PANIKKAR 1975.

¹⁸⁰ PANIKKAR 1999, 47. Panikkars Aussage ist allerdings nicht exklusivistisch

beispielsweise ein Buddhist deren Jesusdeutung nicht verstanden, wenn er die Einzigkeit der Inkarnation in Jesus leugnen würde.

Panikkars These geht Schmidt-Leukel zufolge zu weit.¹⁸¹ Wäre seine Position zutreffend, könnte niemals irgendeine Sichtweise berechtigt zurückgewiesen werden – eben weil man sie nach Panikkar nicht verstanden hätte und sich deswegen kein Urteil darüber erlauben dürfte.¹⁸² Panikkar vollzieht aber genau diesen performativen Selbstwiderspruch: Indem er seine These verteidigt, weist er ihr Gegenteil zurück. Genau das dürfte er aber nicht tun, da er ihr Gegenteil (das er nicht akzeptiert) nicht verstanden haben kann.¹⁸³ Die These lässt sich folglich nicht sinnvoll aufrechterhalten. Ein Buddhist kann eine christliche Auto-Interpretation sehr wohl verstehen, auch wenn er diese nicht akzeptiert: Denn nach Wilfred Cantwell Smith ist bereits das Nachvollziehen der Gründe ausreichend, die zur Entstehung der Auto-Interpretation geführt haben.¹⁸⁴ Und wenn ein Buddhist Jesus ohne die Assimilation an die christliche Auto-Interpretation verstehen kann, hat er in den Worten Piet Schoonenbergs ein «Recht auf Hetero-Interpretation»¹⁸⁵.

Differenzhermeneutik und authentischer Dialog?

Wenn Hetero-Interpretationen somit grundsätzlich legitim sind, kann auch die Behauptung einiger Apologeten, dass ihre oben skizzierte Variante der Differenzhermeneutik besser für einen authentischen buddhistisch-christlichen Dialog geeignet sei, bezweifelt werden. Dabei muss betont werden, dass eine grundsätzliche «Differenzhermeneutik» für Dialog und Theologie unverzichtbar ist. Ein Ignorieren oder gar Nivellieren religiöser Differenzen würde das Erkennen von Grenzen, den Vergleich und darauf aufbauend konstruktives interreligiöses Lernen (siehe IV.3.3) un-

motiviert, da er «mit seiner These versucht, der hermeneutischen Maxime Rechnung zu tragen, wonach der andere so zu verstehen ist wie dieser sich selbst versteht – geht dieser doch von der Wahrheit seiner Überzeugungen aus.» SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 56. Für Panikkar resultierte dies in einer christlich-hinduistisch-buddhistischen Mehrfachzugehörigkeit, vgl. PANIKKAR 1971.

¹⁸¹ Für eine detaillierte Widerlegung vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1992, 376–397.

¹⁸² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 56.

¹⁸³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 142.

¹⁸⁴ Vgl. SMITH 1997, 133f.; SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 56f.

¹⁸⁵ SCHOONENBERG 1974, 173.

möglich machen. Zu kritisieren ist jedoch eine Variante der Differenzhermeneutik, die religiöse Differenzen auf unterkomplexe Weise interpretiert, d. h. nur eine ihrer möglichen Erscheinungsformen (nämlich als von vorneherein unvereinbar und einander ausschließend) in den Blick nimmt. Denn neben *konträren* Differenzen lassen sich im Anschluss an Leonard Swidler auch *analoge* (z. B. kategorial aufgefasste personale und impersonale Transzendenzvorstellungen als Ausdrucksweisen für eine transkategoriale letzte Wirklichkeit, vgl. IV.3.4.2) oder *komplementäre* (z. B. die wechselseitige Ergänzung von Weisheit und Liebe, vgl. IV.3.4.1) Formen identifizieren. Die Konsequenzen einer eindimensionalen Differenzhermeneutik sind nach Swidler fatal: Ein vor-dialogisches Insistieren auf den konträren Charakter religiöser Differenzen macht anfällig für Vorurteile über den religiös Anderen, weil dann die tatsächlich bestehenden Differenzen nicht ergebnisoffen und gemeinsam mit diesem im Dialog herausgefunden werden können.¹⁸⁶

Daher wäre ein Dialogmodell zu präferieren, das ebenso wie die Differenzhermeneutik der Kritiker auf die Vermeidung hermeneutischer Verzerrungen aus ist, dabei aber fremdkategoriale Interpretationen zulässt: das durch den interreligiösen Dialog regulierte Zusammenspiel von Hetero- und Auto-Interpretation.¹⁸⁷ Dieser dynamische Prozess reguliert ein Urteil über den religiös Anderen in zwei Schritten: Im Dialog muss sich zunächst um ein möglichst adäquates Verstehen der Auto-Interpretation des Anderen bemüht werden. Dann muss sich jede darauf aufbauende Hetero-Interpretation stets auf die Auto-Interpretation als ihr sachliches Korrektiv beziehen.¹⁸⁸ Im Falle einer Diskrepanz muss die Hetero-Interpretation modifiziert werden, was aber nicht heißt, dass sie mit der Auto-Interpretation identisch sein muss (s. o.).¹⁸⁹ In diesem Modell würde über die sachliche Legitimität interreligiöser Übersetzungsarbeit im Dialog zwischen den betroffenen Religionsangehörigen entschieden werden, nicht durch monologisch getroffene Vorannahmen.

¹⁸⁶ Vgl. SWIDLER 1990b, 40–43; vgl. auch die sechste Dialogregel in Swidlers Dialog-Dekalog, SWIDLER 1983, 3.

¹⁸⁷ Vgl. SCHNEIDER 2021a.

¹⁸⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 153.

¹⁸⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 153; 1997, 179.

2.3 Traditionalistische Grundvoraussetzung: Identität und Orthodoxie

Mit der dritten Grundvoraussetzung der christlichen Apologeten wird ein wichtiger Aspekt noch einmal gesondert hervorgehoben, der bereits in der zweiten Grundvoraussetzung angeklungen ist. Die Betonung religiöser Differenzen beinhaltet recht spezifische Vorstellungen hinsichtlich dessen, was das authentische Wesen einer religiösen Tradition ausmacht und was nicht, mit anderen Worten: Vorstellungen hinsichtlich Orthodoxie und Identität.

Orthodoxie

Die christliche Tradition besteht in den Augen der christlichen Apologeten aus einem klar definierbaren, kohärenten Set eindeutiger Glaubenswahrheiten, die durch die Kirchengeschichte hinweg mehr oder weniger unverfälscht und rein weitergegeben wurden – in den Worten Vincenz' von Lérins (gest. ca. 450): «*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*»¹⁹⁰. Die Rolle des Theologen ist folglich mehr die des Tradenten als die des Interpreten. Dieses von der Tradition überlieferte Gerüst an Glaubenssätzen ist für alle Christinnen und Christen verbindlich, weil es die göttliche Offenbarungswahrheit abbildet (*religions-theologische Grundvoraussetzung*). Das bedeutet im Blick auf buddhistische Jesusdeutungen auch, die Gefahr des Synkretismus abzuwehren.¹⁹¹ Es gibt in den Worten des ehemaligen WCC-Generalsekretärs Willem Visser't Hooft (1900–1985) eine für alle Christinnen und Christen normative, orthodoxe Christologie, deren Veränderung gleichzeitig die darin enthaltene Offenbarungswahrheit verzeichnen würde: «Zu Christus etwas hinzuzufügen heißt in Wirklichkeit ihm etwas zu nehmen. Da er die allgenugsame Offenbarung ist, bedeutet jeder Versuch, das Evangelium durch die Einführung anderer Offenbarungen zu verbessern, in Wirklichkeit eine Verleugnung der Gabe Gottes.»¹⁹² Die Reflexion – oder gar Inkorporation – buddhistischer Jesusdeutungen durch die christliche Christologie ist somit weder nötig noch wünschenswert.

¹⁹⁰ *Commonitorium* 2, in McGRATH 2017b, 82; vgl. HEDGES 2010, 32.

¹⁹¹ Vgl. VALEA 2015, 205f. Zum Synkretismusbegriff im Kontext des Dialogs vgl. BERNHARDT 2005, 122–128.

¹⁹² HOOFT 1965, 63; ähnlich CLARK 2018, 3.

Identität

Auf dieser normativen Basis baut ein Verständnis christlicher Identität als homogene Kollektividentität auf. Die orthodoxen Offenbarungswahrheiten müssen sich im Bekenntnis individueller Christinnen und Christen wiederfinden, wenn diese zur christlichen Heilsgemeinschaft gehören und von ihr als authentisch christlich anerkannt werden wollen. Gegen innerchristlich abweichende Ausgestaltungen dieser Identität wird mit einem Traditionsverständnis argumentiert, das von einer konsensuell orthodoxen Traditionsmasse ausgeht (die der jeweiligen Konfession bzw. Theologie des individuellen Apologeten entspricht), um die herum kleine, defekte Satelliten heterodoxer Theologumena kreisen, die aus guten Gründen aus dem rechthgläubigen Kern ausgeschieden worden sind. Hier zeigt sich auch, dass der Absolutheitsanspruch der Apologeten (und das Muster «Alterität = Inferiorität») nicht nur nach außen gegen buddhistische Hetero-Interpretationen (interreligiös), sondern auch nach innen gegen alterierende Traditionsstränge (intrareligiös) gerichtet ist.

Ihre traditionalistischen Grundannahmen übertragen die Apologeten auch auf die buddhistische Tradition. In ihren Augen ist auch hier ein orthodoxer *Mainstream* auszumachen, an dem sich wiederum die buddhistischen Interpretinnen und Interpreten messen lassen müssen. So wird eine strikte Gegenüberstellung christlicher und buddhistischer Traditionsblöcke möglich, auf deren Basis die Legitimität oder Illegitimität von Repräsentationen «des» Buddhismus oder «des» Christentums leicht identifizierbar wird. Diese Hermeneutik wird an einem soteriologischen und einem anthropologischen Argument deutlich.

2.3.1 Soteriologisches Argument: Rekonstruktion

Die Analyse hat gezeigt, dass einige buddhistische Interpreten Jesus auch deshalb als Bodhisattva deuten, weil sie seine Selbsthingabe am Kreuz mit dem altruistischen Selbstopfer eines Bodhisattva verbinden können. Christliche Apologeten halten diese Kongruenz allerdings aus mehreren Gründen für verfehlt: einer radikal verschiedenen soteriologischen Grundstruktur von Selbst- und Fremderlösung, einer Sühneopfertheologie als normativ bindender christlicher Interpretation sowie der Inkompatibilität des Kreuzestodes mit wichtigen buddhistischen Vergleichskategorien.

Selbsterlösung und Fremderlösung

Apologeten wie Yandell/Netland, Clark, Valea, Williams, dem lutherisch-pentekostalen Theologen Veli-Matti Kärkkäinen oder dem katholischen Theologen und Philosophen Robert Magliola zufolge scheitern buddhistisch-christliche Übersetzungsversuche soteriologischer Kategorien von vornherein daran, dass die maßgeblichen Soteriologien der jeweiligen Traditionen mit den einander ausschließenden Paradigmen der Selbst- und Fremderlösung konstruiert seien.¹⁹³ Während eine recht verstandene Erlösung im Christentum das Ergebnis des Glaubens an das gnadenhafte Handeln Gottes in Christus sei, sei dem Buddhismus der Gnadengedanke fremd, weshalb der oder die Praktizierende die Erleuchtung durch eigene Anstrengung erlangen müsse.

Sühneopfertheologie

Um eine weitere Identitätsverzerrung christlicher Auto-Interpretation durch die Bodhisattva-Kategorie aufzuzeigen, bedienen sich Valea, Clark und Yandell/Netland der soteriologischen Dimension der Lehrer-Gottessohn-Dichotomie: Im Buddhismus seien Lehrer und Lehre voneinander getrennt, weil nur die Lehre des Buddha, nicht seine Person, zur Erleuchtung führe. Im Christentum sei diese Trennung undenkbar, weil Lehre und Person des Erlösers im Kreuzestod Jesu ineinander fielen.¹⁹⁴ Die Deutung des Kreuzestodes wiederum sei nur als Sühneopfer bzw. Stellvertretertod richtig erfasst.¹⁹⁵ Weil im Buddhismus der Sühnegedanke fehle, kann aus der Sicht Kärkkäinens in Bezug auf den Bodhisattva auch nicht im eigentlichen Sinne von einem «Erlöser» gesprochen werden.¹⁹⁶

Inkompatibilität mit buddhistischer Orthodoxie: Karma und Leiden

Für Williams und den baptistischen Theologen Mark Heim steht einer Deutung Jesu als Bodhisattva sein Kreuzesleiden im Weg. Aus ihrer Sicht ergeben sich zwei Einwände¹⁹⁷: Zum einen sei Leiden aus buddhistischer

¹⁹³ Vgl. YANDELL/NETLAND 2009, 209f.; CLARK 2018, 71; WILLIAMS 2006b, 102f.; KÄRKKÄINEN 2013, 267f., 394; MAGLIOLA 2014, 35–69.

¹⁹⁴ Vgl. CLARK 2018, 49ff., 62; YANDELL/NETLAND 2009, 198.

¹⁹⁵ Vgl. VALEA 2008, 147f.; 2015, 68; CLARK 2018, 68–72.

¹⁹⁶ Vgl. KÄRKKÄINEN 2013, 394f.

¹⁹⁷ Vgl. WILLIAMS 2006a, 55–58; HEIM 2019, 160f. Im Gegensatz dazu akzeptiert Ross Thompson Jesus als «radical Bodhisattva», «who not only transfers his merit to us, but absorbs in his own sufferings the effects of our bad karma»,

Sicht grundsätzlich ein karmisches Resultat schlechter Taten aus einer vergangenen Existenz, wonach Jesu Kreuzestod nicht etwa die Schuld seiner Richter und Peiniger wäre, sondern seine eigene.¹⁹⁸ In diesem Punkt bezieht sich Heim auf die Sicht des Buddhisten Soho Machida und dessen Verweis auf die christliche Deutung der *Kakure Kirishitan*, wonach Jesus am Kreuz für den Kindsmord des Herodes büßen würde (siehe II.4.4).¹⁹⁹ Zum anderen sei das Kreuzesleiden Jesu inkompatibel mit der buddhistischen Vorstellung, dass ein Buddha oder hochentwickelter Bodhisattva jegliches Leiden überwunden habe. Verspüre Jesus am Kreuz Schmerz, bedeute dies stattdessen, dass Jesus «very much a beginner»²⁰⁰ auf dem Bodhisattva-Pfad gewesen sei. Die Alternative, Jesus nicht als Anfänger-Bodhisattva, sondern als *nirmāṇakāya* eines Buddha oder supranaturalen Bodhisattva zu deuten, der – selbst eine illusionäre Erscheinung – «nur zum Schein» am Kreuz leidet, führe in den Dokerismus.²⁰¹

Zusätzlich halten Heim, Valea und Kärkkäinen die für eine authentische christliche Soteriologie maßgeblichen Gedanken der Sühne und Sündenübernahme unter den Voraussetzungen der Karma-Lehre für undenkbar.²⁰² Die Verblendung der Wesen könne nur durch den *dharma* therapiert und nicht von einem Bodhisattva stellvertretend aufgehoben werden²⁰³, was auch für das Konzept der Verdienstübertragung (Skt. *pariṇāmanā*) gelte: Dieses zielt darauf ab, als mentales *upāya* die Anhaftung an das Leiden aufseiten der Wesen (oder an die eigenen Verdienste aufseiten der Bodhisattvas) abzubauen, jedoch nicht darauf, es *realiter* im Sinne des stellvertretenden Leidens auf den Bodhisattva umzuschichten.²⁰⁴

Inkompatibilität mit buddhistischer Orthodoxie: Selbstopfer

Heim und Williams führen verschiedene Gründe an, weshalb das Motiv des Bodhisattva-Selbstopfers aus buddhistischer Sicht keine geeignete Deutekategorie für den Kreuzestod sein könne: Beispielsweise sei Leiden im Buddhismus kein Ideal, weil ein erleuchteter Bodhisattva keinerlei

THOMPSON 2010, 150.

¹⁹⁸ Vgl. WILLIAMS 2006a, 55; HEIM 2019, 161.

¹⁹⁹ Vgl. HEIM 2019, 161, 297, Fn. 74; MACHIDA 2000, 84f.

²⁰⁰ WILLIAMS 2006a, 57; ähnlich HEIM 2019, 160.

²⁰¹ Vgl. WILLIAMS 2006a, 57.

²⁰² Vgl. HEIM 2019, 247; VALEA 2015, 69; KÄRKKÄINEN 2013, 394f.

²⁰³ Vgl. VALEA 2015, 69.

²⁰⁴ Vgl. VALEA 2015, 70; HEIM 2019, 212, 248f.

Schmerz fühle: «The fact that Jesus undergoes brute physical pain, personal anguish, and anxiety suggests that he lacks this attainment.»²⁰⁵ Anders als das Bodhisattva-Selbstopfer sei das Kreuz außerdem kein Paradigma für alle Christinnen und Christen.²⁰⁶ Schließlich nimmt Heim Thich Nhat Hanhs Assoziation des Selbstopfers Jesu mit der Selbstverbrennung eines Bodhisattva in den Blick: Für die Angemessenheit dieser Deutekategorie spreche, dass die Selbstverbrennung in der chinesisch-buddhistischen Tradition zuweilen als Ausdruck von Erleuchtung beurteilt und von den vietnamesischen Aktivisten nicht als universales Heilsparadigma angepriesen worden sei, oder dass es im Kontext des vietnamesischen Friedensaktivismus eine dem Kreuz analoge soziale Dimension der Anwaltschaft für einen gerechten sozialen Wandel ausdrücke.²⁰⁷ Aber all diese Ähnlichkeiten scheiterten letztlich daran, dass die Selbstverbrennung eine intrareligiöse Minoritätenposition darstelle²⁰⁸ und Thich Nhat Hanhs Interpretation buddhistische wie christliche Kategorien zu stark strapazierte, um anschlussfähig zu sein²⁰⁹.

2.3.2 Soteriologisches Argument: kritische Diskussion

Dekonstruktion der Selbsterlösung-Fremderlösung-Dichotomie

Die Selbsterlösung-Fremderlösung-Dichotomie ist eines der häufigsten Stereotype der buddhistisch-christlichen Begegnung. Die christliche Rede von Fremderlösung baut nach Schmidt-Leukel auf dem Gedanken einer Gnadenerlösung auf, die ein personales Transzendenzkonzept impliziert. Im Rahmen buddhistischer impersonaler Transzendenzkonzepte würde eine personal grundierte Gnadenterminologie allerdings keinen Sinn ergeben.²¹⁰ Daraus schlussfolgern die Apologeten voreilig, dass für den Buddhismus allein die soteriologische Option der «Selbsterlösung» infrage komme – die aus Fremderlösungsperspektive defizitär wäre, weil sie auf dem Widerspruch einer Eigenanstrengung des zu keiner Selbstbefreiung fähigen Sünders aufbauen würde. Ein genauerer Blick zeigt jedoch, dass

²⁰⁵ HEIM 2019, 160; vgl. WILLIAMS 2006a, 80, Fn. 14.

²⁰⁶ Vgl. HEIM 2019, 160.

²⁰⁷ Vgl. HEIM 2019, 158, 163.

²⁰⁸ Vgl. HEIM 2019, 26, 248.

²⁰⁹ Vgl. HEIM 2019, 163f.

²¹⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 229.

eine uniforme Soteriologie in keiner der beiden Traditionen vorliegt.²¹¹ John Makransky und Schmidt-Leukel haben gezeigt, dass der Grundgedanke einer Gnadensoteriologie auch im Rahmen impersonaler Transzendenzkonzepte vorkommt.²¹² Denn wie im Christentum hängt die Möglichkeit einer Befreiung von der bedingten (*saṃskṛta*) Unheilssituation vollständig von der Existenz einer unbedingten (*asaṃskṛta*) letzten Wirklichkeit und ihren personalen Vermittlern, den Buddhas und Bodhisattvas, ab.²¹³ Nicht überraschen sollte daher eine personal grundierte Gnadeterminologie im Kontext der Buddha-/Bodhisattva-Verehrung, und im Shin-Buddhismus ist es sogar allein die «Andere Kraft» (*tariki*) Amidas, die den *bonpu* retten kann.²¹⁴ Ähnlich heterogen präsentiert sich die christliche Tradition, was sich am deutlichsten am in der Dogmengeschichte kontrovers diskutierten Problem zeigt, inwiefern Eigenanstrengung und Werke für die Erlösung erforderlich oder im Angesicht göttlicher Gnade nutzlos sind.²¹⁵

Sowohl der Selbsterlösungs- als auch der Fremderlösungsgedanke bieten berechnete soteriologische Einsichten. Sie müssen sich nicht gegenseitig ausschließen, wie Schmidt-Leukel anhand einer Buddhismus und Christentum gemeinsamen Struktur von These, Antithese und Synthese zeigt. Die *These* betont den Selbsterlösungsaspekt: Das Individuum ist erlösungsbedürftig und muss sich deswegen aktiv auf den Heilsweg begeben. Die *Antithese* betont dagegen den Fremderlösungsaspekt: Das Selbst des Individuums ist als Ursprung der Unheilssituation (Verblendung und Anhaftung bzw. Abkehr von Gott und Sünde) Teil des Problems und muss daher von außen vor sich selbst gerettet werden. Die *Synthese* hebt beide dialektisch auf: Ziel des Heilswegs ist das neue/wahre Selbst (etwa als *pabhassara citta/tathāgatagarbha* bzw. neuer Adam/inwendiger Christus),

²¹¹ Vgl. Gilkey (Panel Discussion) in LOPEZ/ROCKEFELLER 1992, 250f. Für weiterführende Diskussionen von Soteriologie im buddhistisch-christlichen Kontext vgl. O'GRADY 2010; LARGEN 2009; LAI, P. 2013.

²¹² Vgl. auch den Vermittlungsversuch in PALLIS 1989, 77–101.

²¹³ Vgl. MAKRANSKY 2005b, 8f.; SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 229ff.

²¹⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 233–241.

²¹⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 241–245; MAKRANSKY 2005b, 12. Beispiele sind die unterschiedlichen Auffassungen in paulinischer Theologie und im Jakobusbrief, die Auseinandersetzung zwischen Augustin und Pelagius oder zwischen den Reformatoren und der römisch-katholischen Kirche, vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 241–245.

das weder mit dem alten Selbst identisch (weil es an der fremderlösenden letzten Wirklichkeit partizipiert), noch etwas völlig anderes ist (weil es in der Welt dessen Funktionen übernimmt).²¹⁶

Problematik der Sühneopfertheologie: konstitutive oder repräsentative Christologie?

Die Deutung des Todes Jesu als Sühneopfer, die die Apologeten als schlechthinig normative christliche Position darstellen, ist nicht nur in buddhistischen (z. B. Dharmapāla oder D. T. Suzuki), sondern auch in zahlreichen christlichen Augen seit der Aufklärung strittig geworden.²¹⁷ John Hick hat zentrale Kritikpunkte gegen verschiedene Formen der Sühneopfertheologie zusammengefasst.²¹⁸ Aus *metaphysischer* Sicht förderten sie ein anthropomorphisiertes Gottesbild und brächen dadurch mit dem Gedanken der radikalen Unverfügbarkeit und Unbedingtheit Gottes. Zum einen sei der Gedanke, dass Gott versöhnt werden müsse, ein Kategorienfehler: Wenn Gott durch menschliche Taten affiziert werden könne, sei er nicht mehr unbedingt, sondern selbst Teil der bedingten Welt.²¹⁹ Zum anderen verliere Gott ebenso seine Unbedingtheit, wenn ihn die «Macht der Sünde» oder eine moralisch übergeordnete Größe wie die Gerechtigkeit zum Opfern seines Sohnes zwingt.²²⁰ Aus *ethischer* Sicht sei die Vorstellung, dass Gott die Sünden aller auf einen Schuldlosen übertrage, «morally grotesque»²²¹ – besonders dann, wenn Gott aufgrund seiner Allmacht auch eine andere Erlösungsmöglichkeit installieren könnte.²²² Zusammengefasst krankten Sühneopfertheologien nach Hick an der Unfähigkeit, Gottes Vergebung tatsächlich abzubilden:

²¹⁶ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 247–253; ähnlich SILVA, L. A. 1998a, 174.

²¹⁷ Vgl. LEFEBURE 2021, 240ff. Hinzu kommt, dass «there has never been a single dominant formula throughout the churches, nor did the ecumenical councils establish any atonement doctrine.» FINLAN 2011, 208.

²¹⁸ Vgl. HICK 2005a, 112–133. Für eine ausführlichere dogmenhistorische Übersicht über christliche Kreuzesdeutungen und ihre Kritik vgl. MCGRATH 2017a, 248–279; NÜSSEL 2012.

²¹⁹ Vgl. HICK 2005a, 123.

²²⁰ Vgl. HICK 2005a, 119.

²²¹ HICK 2005a, 119.

²²² Vgl. HICK 2005a, 123.

«For a forgiveness that has to be bought by the bearing of a just punishment, or the giving of an adequate satisfaction, or the offering of a sufficient sacrifice, is not forgiveness, but merely an acknowledgment that the debt has been paid in full.»²²³

Auch die *exegetische* Sachlage wirft Probleme auf. Die Frage, ob Jesus überhaupt eine eigene Deutung seines bevorstehenden Todes hatte, wird in der Forschung diskutiert.²²⁴ Auch die Vielzahl unterschiedlicher Kreuzesdeutungen im Neuen Testament spricht gegen eine uniform überlieferte Stau-
rologie.²²⁵ Am schwersten wiegt möglicherweise, dass die Sühneopferdeutung Inkonsistenzen zur Lehre Jesu aufweist, die an entscheidenden Stellen die Vergebung des Vatergottes ohne blutiges Sühneopfer thematisiert. Beispiele dafür sind das Vaterunser mit der Bitte um Schuldvergebung (in der Erwartung, dass diese auch gewährt wird, wenn einander vergeben wird, Mt 6,12) oder das Gleichnis vom Verlorenen Sohn (bei dem kein vermittelndes Opfer für den Vater nötig ist, Lk 15,20–24).²²⁶ Im Blick auf das Neue Testament wäre die von den Apologeten präsentierte Kreuzesdeutung deswegen keineswegs so undiskutabel orthodox, wie sie sie darstellen.

Die skizzierten Einwände laufen auf eine christologische Grundsatzfrage²²⁷ hinaus, die in neuerer Zeit von Schubert Ogden formuliert wurde: Ist Christologie (und darin der Kreuzestod) konstitutiv oder repräsentativ zu deuten?²²⁸ Eine *konstitutive* Christologie begründet das Heil durch das historisch einmalige Christus-Ereignis, das das gebrochene Gott-Mensch-Verhältnis wiederherstellt.²²⁹ Einer *repräsentativen* Christologie zufolge ist

²²³ HICK 2005a, 127.

²²⁴ Vgl. THEIßEN/MERZ 2011, 377ff.; FREY 2012, 44–50. Die Jüngerflucht (Mk 14,50; Joh 16,32) könnte Jörg Frey zufolge ein starkes Indiz dafür sein, «daß sich ein hinreichendes Verständnis des Todes Jesu offenbar nicht aus dem Wirken Jesu, seiner Verkündigung oder seiner Jüngerlehre gewinnen ließ.» FREY 2012, 45.

²²⁵ Vgl. HAIGHT 2005b, 86.

²²⁶ Vgl. HICK 2005a, 127.

²²⁷ Vgl. MCGRATH 2017a, 249.

²²⁸ Vgl. OGDEN 1992, 84f. Für eine ausführlichere Untersuchung der beiden Typen vgl. BERNHARDT 2006.

²²⁹ Argumente gegen eine konstitutive Christologie sind u. a. exegetischer und logischer Natur: Wie kann beispielsweise die Ansicht, der Nicht-Christ Abraham sei allein durch seinen Glauben gerechtfertigt (Gen 15,6; Gal 3,8–9), mit der Behauptung vereinbart werden, dass das Heil aller Menschen allein vom Kreuzestod abhängig wäre? Eine Lösung durch das Postulat einer rückwirkenden

das Christus-Ereignis Ausdruck einer universalen Heilswirklichkeit wie der Liebe oder Gnade Gottes, die sowohl vor als auch nach dem Kreuzestod besteht.²³⁰ Dadurch erhält eine repräsentative Christologie nach Paul Knitter eine starke offenbarungstheologische Ausrichtung:

«This implies that salvation in Christ does not represent an ontological change in the structures of reality (i. e., in the relation between God and humankind) but a *revelation* of what those structures really are (i. e., God's love-grace is there from the start).»²³¹

Das Christus-Ereignis wird dadurch aber nicht beliebig, denn nach Schmidt-Leukel begründet gerade Jesu *repräsentative* Funktion als «real-symbolisch[er]» Gottesmittler seine *konstitutive* Bedeutung für diejenigen, «die dieses Zeichen verstehen und unter seinem Einfluss der Liebe Gottes in ihrem eigenen Leben entsprechen.»²³² Damit ist allerdings nicht von vorneherein ausgeschlossen, dass es mehrere solcher Mittler geben kann, die die Heilswirklichkeit in gleichwertiger Weise repräsentieren.²³³

An dieser Stelle kann auch die erste der beim Dokerismusvorwurf aufgetretenen Fragen wiederaufgenommen werden (IV.2.2.2). Unter dem Vorzeichen einer repräsentativen Christologie eröffnet sich ein großes Vergleichspotenzial mit buddhistischen Soteriologien: Wenn das Heil die wahre Natur der Wirklichkeit ist, besteht das soteriologische Grundproblem darin, diese Tatsache nicht existenziell realisiert zu haben und sich dementsprechend ethisch ungenügend zu verhalten. Eine repräsentative Soteriologie, die durch die Kirchengeschichte hinweg gut belegt ist, wird folglich einen Weg der Geistestransformation zur Aufdeckung dieser heilshaften Wirklichkeitsstruktur verfolgen.²³⁴ Dazu benötigt sie in Jesus einen

Verursachung, der zufolge der zeitlich spätere Kreuzestod die Ursache für die früher ergangene Rechtfertigung Abrahams wäre, scheint logisch kaum lösbar, vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 278f.

²³⁰ Vgl. OGDEN 1992, 93. Einen elaborierten repräsentativ-christologischen Entwurf legt BERNHARDT 2021 vor.

²³¹ KNITTER 1979, 670f. (kursiv i. O.).

²³² SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 280.

²³³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 280f.; HAIGHT 2005b, 91.

²³⁴ Vgl. HICK 2005a, 127–133.

(repräsentativen) Offenbarer und Mittler, keinen (konstitutiven) «Reparateur».²³⁵ Dementsprechend ist auch Kärkkäinens Engführung des Erlöserbegriffes auf eine konstitutive Christologie unangemessen, weil diese Interpretation, so John Hick, weder alternativlos noch normativ bindend ist:

«If one sees salvation/liberation as the transformation of human existence from self-centredness to a new orientation centred in the ultimate divine Reality, the transaction theories of salvation then appear as implausible answers to a mistaken question.»²³⁶

Kreuz, Karma und Leiden

Williams und Heim formulieren in Bezug auf Jesu Kreuzesleiden zunächst zwei Einwände: einerseits die Deutung des Kreuzes als Resultat negativen Karmas, andererseits die Leidensunfähigkeit von Buddhas und supranaturalen Bodhisattvas. Der erste Einwand ist problematisch, da die Karma-Lehre innerbuddhistisch eine große doktrinaire Bandbreite aufweist. Williams' und Heims Kritik liegt eine deterministische Karma-Deutung zugrunde, die aber nicht die einzige Interpretation der Karma-Lehre ist.²³⁷ Im *Āṅguttara Nikāya* werden beispielsweise drei Ansichten als falsch zurückgewiesen: Ausnahmslos jede freud- oder leidvolle Erfahrung (1) gründet in vergangenem Karma, (2) wird von göttlicher Aktivität verursacht oder (3) hat überhaupt keine Ursache.²³⁸ Jede Option würde die ethische Eigenverantwortlichkeit und damit die Motivation für moralisches Handeln zerstören, weil das eigene Handeln keinerlei Auswirkungen auf die menschliche Situation hätte. Dieser Einspruch würde auch Williams' und Heims Position betreffen (Ansicht 1): Wenn allein Jesu Karma aus den schlechten Taten vergangener Existenzen seinen Kreuzestod bewirkt hätte, wären seine Richter für seine Hinrichtung determiniert. Die schlechten Taten Jesu wären dann aber gleichermaßen durch das Karma seiner früheren Opfer bedingt gewesen, weshalb auch er keine andere Wahl gehabt hätte, als schlecht an ihnen zu handeln. Damit wäre jede schlechte Tat in einem infiniten Regress schicksalhaft vom Karma eines anderen bestimmt, wodurch der Karma-Gedanke als gerechter Vergeltungsmechanismus *ad*

²³⁵ So KNITTER 2012b, 202.

²³⁶ HICK 2005a, 121.

²³⁷ Vgl. HALBFASS 2000, 116f. Für die folgende Diskussion und Textstellen vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 278f.

²³⁸ Vgl. *Āṅguttara Nikāya* 3.61, in BODHI 2012, 266f.

absurdum geführt würde. Andere Texte favorisieren aus diesem Grund ein weniger deterministisches Karma-Modell, das ein gewisses Maß an Eigenverantwortlichkeit bewahrt, indem der Mensch sein Karma mit seinem Willen als entscheidende karmische Triebkraft in heilvolle Bahnen lenken kann.²³⁹ Darüber hinaus kann Leiden auch durch nicht-karmische, völlig natürliche Ursachen erklärt werden (etwa im *Milindapañha* die Krankheit des Buddha oder seine Verletzung durch einen Felsplitter²⁴⁰). Das Kreuzesleiden Jesu muss im Rahmen des ersten Einwandes also nicht notwendigerweise als spirituelle Unterentwicklung gedeutet werden.

Auch beim zweiten Einwand besteht die Gefahr einer einseitigen Betrachtungsweise. Würde das Kreuzesleiden als Leiden eines Bodhisattva im Rahmen eines Selbstopfers gedeutet, wäre Jesus zunächst nicht unbedingt ein «Anfänger» auf dem Bodhisattva-Pfad. Wie in der Analyse bereits diskutiert wurde, setzt die altruistische Hingabe des eigenen Körpers große spirituelle Fortschritte voraus und wird von wichtigen Mahāyāna-Texten daher explizit nicht für Anfänger empfohlen (siehe II.1.3). Auch der Gedanke eines schmerzempfindenden Bodhisattva oder Buddha ist nicht so abwegig, wie es Williams und Heim suggerieren.²⁴¹ Wie in der Analyse beschrieben, ist für diese Vorstellung eine differenziertere Betrachtung von *duḥkha* nötig, d. h. die Unterscheidung von körperlichem Fühlen des Schmerzes (*vedanā*) und dem karmisch relevanten Anhaften daran (siehe I.1.3.3, II.1.3). Wie ist aber Williams' Abwehr der Idee zu bewerten, das Kreuzesleiden Jesu als das Wirken eines erleuchteten *nirmāṇakāya* eines Buddha oder supranaturalen Bodhisattva zu sehen? Hier greift zum einen wieder die bereits dargestellte Problematik einer Übertragung der Doketismus-Kategorie auf die Buddhologie. Außerdem setzt Williams' Betonung des Kreuzesleidens als notwendige und zentrale Komponente des Heilswirkens Jesu Christi eine konstitutive Deutung des Kreuzestodes voraus²⁴² – eine solche ist aber aus bereits genannten Gründen strittig (s. o.).

²³⁹ Vgl. *Majjhima Nikāya* 135, in ÑĀṆAMOLI/BODHI 2015, 1053–1057. Gutes Karma kann nach *Bodhicaryāvatāra* 1.12–14 oder *Milindapañha* 3.4 angesammeltes schlechtes Karma auch überbieten, sodass der Karma-Mechanismus keinesfalls starr und erbarmungslos ist, sondern Raum für Umkehr und Buße lässt, vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 335.

²⁴⁰ Vgl. *Milindapañha* 4.1, in NYANATILOKA/NYANAPONIKA 2017, 173f.

²⁴¹ Williams weist selbst auf diese Möglichkeit hin, vgl. WILLIAMS 2006a, 80, Fn. 14.

²⁴² Vgl. WILLIAMS 2006a, 58.

Aus buddhologischer Sicht gibt es zudem weitere Gründe, einen zweiten Blick auf das Verhältnis von Leiden und Erleuchtung zu werfen. Whalen Lai zufolge ist zu bedenken, dass selbst in Schriften wie dem *Lotus-Sūtra*, das einen leidenthobenen, kosmischen Buddha präsentiert, dessen Buddhaschaft doch auf einem äonenlangen, schmerzvollen Weg erreicht wurde. Und wenn ein solcher Buddha über zahllose Vorexistenzen hinweg aus Mitgefühl Leiden auf sich genommen hat, um erleuchtet zu werden und den noch leidenden Wesen zukünftig optimal beistehen zu können – weshalb könnte er dann nicht als «leidender Erlöser» betrachtet werden, nur weil er sein Leiden gewissermaßen in seiner «Präexistenz» absolviert hat?²⁴³ Ferner könnte man in einem nächsten Schritt wie Paul Hedges dafür argumentieren, dass ein Buddha oder ein supranaturaler Bodhisattva wie Avalokiteśvara/Guanyin aufgrund des eigenen, in den Vorleben absolvierten Leidensweges den Schmerz der Wesen wiedererkennen – und insofern «mit-leiden» – müsste: «I would argue this must surely mean an awareness of the pain of others, and to empathize with that it must mean understanding, and therefore *knowing*, pain and suffering itself.»²⁴⁴ Auch im Fall des zweiten Einwands muss das Kreuzesleiden einer Deutung Jesu als Bodhisattva also nicht zwangsläufig im Wege stehen – oder in den Worten D. T. Suzukis gesprochen: «The enlightenment [...] has more tears than we imagine.»²⁴⁵

Genauso wenig wie der Karma-Gedanke oder eine buddhistische Beurteilung des Leidens ist die Verdienstübertragung (*pariṇāmanā*) ein uniformes Konzept, weil es sich weiter in ein Transaktions- und ein Transformationsmodell untergliedern lässt.²⁴⁶ Im *Transaktionsmodell* wird die Übertragung von karmischem Verdienst (*punya*) genauso realistisch vorgestellt wie bei einer Geldüberweisung.²⁴⁷ Es hat Schmidt-Leukel zufolge

²⁴³ Vgl. LAI, W. 1981a, 100.

²⁴⁴ HEDGES 2016, 141 (kursiv i. O.). Hedges' Vorschlag wird im Rahmen der Diskussion der positiven Stimmen noch einmal detaillierter aufgegriffen (siehe IV.3.4.3).

²⁴⁵ SUZUKI 2002, 6f.

²⁴⁶ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 158 im Anschluss an NATTIER 2005, 114f., die die Unterscheidung aus KAJIYAMA 2005 zwischen «transfer» und «transformation» verwendet.

²⁴⁷ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 158. Ein Beispiel ist eine Erzählung des *Petavatthu*, in der Kaufleute eine weibliche *preta* kleiden wollen. Diese bittet stattdessen darum, die Wohltaten einem Mönch (als besonders fruchtbarem «Feld für

Ähnlichkeiten mit dem lutherischen Gedanken einer imputativen Rechtfertigung, wonach der sündlose Mensch Jesus am Kreuz die Sünden der Menschen auf sich nimmt, sodass die Gerechtigkeit Christi dem Sünder «zugeschrieben» wird und die Sünden auf Christus übertragen werden, der dann stellvertretend deren Strafen erleidet.²⁴⁸ Im *Transformationsmodell* geschieht die Übertragung indirekt wie bei einem Arzt und seinen Patienten: Der Bodhisattva wendet seine Verdienste für seine «Arztausbildung» auf, nämlich zur Erlangung der zukünftigen Buddhaschaft, um dann besser in der Lage zu sein, die Leiden der Wesen zu kurieren.²⁴⁹ Beide Modelle können synergistisch zusammenwirken: Die Verdiensttransaktion des Bodhisattva erzeugt als altruistische Tat wiederum Verdienste, die im Rahmen des Transformationsmodells seiner zukünftigen Buddhaschaft gewidmet werden können.²⁵⁰ Die Existenz beider Modelle zeigt, dass Verdienstübertragung nicht ohne Weiteres als lediglich mentale Übung aufgefasst werden kann, die eine karmische Übertragung *realiter* ausschließt.²⁵¹

Ein letzter Einwand der Apologeten könnte nun lauten, dass die Bodhisattvas (analog zur Sünde) eben nicht das *negative* Karma der Wesen übernehmen. Wie oben bereits erwähnt, ist ein analoger Gedanke auch im Christentum umstritten. Damit ist der hermeneutische Spielraum aber noch nicht erschöpft: Der Gedanke einer Übernahme schlechten Karmas ist durchaus zu finden (etwa bei Ouyi Zhixu), wenngleich er in der buddhistischen Tradition kontrovers diskutiert wird.²⁵² Desungeachtet hat auch die Übertragung guten Karmas (oder das Erwecken von *bodhicitta* durch einen Bodhisattva, siehe II.3, III.3) eine äquivalente Auswirkung auf den Menschen. Besonders Shinran hatte betont, dass der Mensch

Verdienste») angedeihen zu lassen, damit die dadurch multiplizierten Verdienste dann auf sie übertragen werden können, vgl. *Petavatthu* 1.10, in STEDE 1914, 68ff.; KAJIYAMA 2005, 7f., 11.

²⁴⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 171.

²⁴⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 159.

²⁵⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 160.

²⁵¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 173, Fn. 67.

²⁵² Vgl. FOULKS 2014, 179, Fn. 53. Schmidt-Leukel zufolge ist es außerdem im *Bodhicaryāvatāra* nicht klar entscheidbar, ob ein Bodhisattva bei seiner Höllenfahrt nicht auch direkt das Leiden der Höllenbewohner auf sich nehmen kann, vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 119f., 497–503.

aufgrund seiner unüberwindlichen Egozentrik nur schlechtes Karma ansammeln und sich so seiner Zukunft als Höllenbewohner gewiss sein könne. «But from a Mahāyāna point of view, there is a way out, because this law can be crossed by means of merit transfer, that is, by the Bodhisattva's mercy»²⁵³: Die Hingeburt ins Reine Land wird für Shinran durch Amidas Übertragung von Verdiensten, also von der Anderen Kraft (*tariki*), bewirkt – der Mensch könnte es aus eigener Kraft (*jiriki*) nicht erreichen.²⁵⁴

Kreuz und Selbstopfer

Die Frage, ob das Leiden eines Bodhisattva zwangsläufig seine mangelnde Erleuchtung indizieren muss, wurde bereits diskutiert. Hier soll stattdessen noch einmal auf ein grundsätzliches Problem hingewiesen werden. Mark Heims und Paul Williams' Position lässt sich in den Worten Jakub Urbaniaks als «sage-the-robot versus saint-the-sufferer»-Dichotomie beschreiben: «the apparently unbridgeable gap between Buddhist detachment from any suffering-generating aspects of existence, on the one hand, and Christians voluntarily plunging into suffering and ascribing to it salvific meaning, on the other.»²⁵⁵ Diese Dichotomie wird von buddhistischen Stimmen wie Lily de Silva, dem Dalai Lama oder Thich Nhat Hanh nicht unterstützt, weil sie sich für die Kompatibilität des Kreuzesleidens mit einer hohen spirituellen Stufe aussprechen. Auch spielt das Ertragen von und sogar die Befreiung durch Leiden in einem Mahāyāna-Text wie dem *Bodhicaryāvatāra* eine tragende Rolle.²⁵⁶

Ein näherer Blick in die christliche Tradition zeigt außerdem, dass Jesu Selbsthingabe am Kreuz durchaus auch als universales Paradigma aufgefasst werden konnte. Eine Parallele zum Selbstopfer-Motiv des *Bodhicaryāvatāra* ist Francis Brassard zufolge das Ideal der *imitatio Christi*²⁵⁷: So fordert Thomas von Kempen (ca. 1380–1471) Christinnen

²⁵³ SCHMIDT-LEUKEL 2019, 173.

²⁵⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 239.

²⁵⁵ URBANIAK 2014, 2, Fn. 1.

²⁵⁶ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 261–266. Reiko Ohnuma weist darauf hin, dass der Bodhisattva in zahlreichen *Jātakas* mit Selbstopfer-Thematik durchaus extreme Schmerzen verspürt habe und diese Texte von einer transformativen Wirkung des Schmerzes ausgingen, vgl. OHNUMA 2007, 237–241.

²⁵⁷ Vgl. BRASSARD 2000, 3; so auch SCHMIDT-LEUKEL 2019, 170f. Weitere Beispiele für die Vorstellung einer mystischen Partizipation am Christusleiden bei

und Christen zu einer Jesus-gleichen Selbsthingabe auf, «daß alle über dich hinwegschreiten und dich «wie Straßenkot» (Ps 18,43) zertreten können.»²⁵⁸ Den «Königsweg des heiligen Kreuzes» präsentiert er als schlechthinniges Paradigma christlichen Lebens:

«Gäbe es für die Menschen einen besseren und vorteilhafteren Weg zum Heile als Leiden zu tragen, Christus hätte ihn sicher durch Wort und Beispiel gezeigt. Denn sowohl seine Jünger, die ihm folgten, als alle jene, die ihm folgen wollen, mahnt er laut und verständlich: «Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst, trage sein Kreuz, und dann folge er mir» (Mt 16,24; Lk 9,23). Nachdem wir also alles überdacht und erwogen haben, ist dies der Worte letzter Sinn, «daß wir durch viele Trübsale eingehen müssen in das Gottesreich» (Apg 14,22).»²⁵⁹

Auch die Annahme Mark Heims, dass Thich Nhat Hanhs hermeneutische Perspektive der Bodhisattva-Selbstverbrennung aufgrund deren Marginalität in der buddhistischen Tradition als Deutekategorie ausscheiden müsse, ist fraglich. James Benns Untersuchung des Selbstopfer-Motivs in der chinesisch-buddhistischen Tradition legt das Gegenteil nahe: Selbstopfer waren «not a marginal or deviant practice indulged in by a handful of suicidal losers.»²⁶⁰ Das Motiv ist auch außerhalb Chinas gut belegt, und wie Heim selbst feststellt, wertet ein Teil der Tradition eine Selbstverbrennung als direkten Weg zur Erleuchtung. Was die Selbstopfer-Hermeneutik freilich nicht stützt, ist eine rein konstitutive Christologie (wobei Aspekte davon nachweisbar sind, siehe II.4.4) – dabei sind jedoch wieder die oben vorgebrachten Argumente zu bedenken.

Juliana von Norwich (ca. 1342–1413), Franz von Assisi (1182–1226), Teresa von Ávila (1515–1582) oder Seraphim Rose (1934–1982) diskutiert URBANIAK 2014, 4f., 7f.

²⁵⁸ *De Imitatione Christi* 13.2, in MEYER 2003, 194.

²⁵⁹ *De Imitatione Christi* 2.12, in MEYER 2003, 147, 152. Zum Stellenwert des Leidens in der christlichen Mystik vgl. URBANIAK 2014, 4f. Ein weiteres Beispiel ist das Ideal des frühchristlichen Martyriums: Prominente Autoren wie Ignatius von Antiochia oder Irenäus von Lyon setzten das körperliche Leiden der Märtyrer explizit in Korrelation zum Leiden Jesu Christi am Kreuz, vgl. dazu PAGELS 1993.

²⁶⁰ BENN 2007a, 195.

2.3.3 Anthropologisches Argument: Rekonstruktion

Die Analyse hat gezeigt, dass buddhistische Interpretinnen und Interpreten die Frage nach der Einzigkeit von Inkarnation auch hinsichtlich der Gottessohnschaft stellen. Ist in den Worten des Neutestamentlers John Dominic Crossan jeder Mensch ein «Christisattva»²⁶¹, weil er analog zur Buddha-Natur eine «Christus-Natur» besitzt, d. h. das Potenzial, selbst im vollen Sinne ein Sohn oder eine Tochter Gottes zu werden? Unter der Annahme einer universalen «Christus-Natur» würde Jesus analog zu den Buddhas/Bodhisattvas eine zweifache Rolle einnehmen: zum einen als *Paradigma* für den erleuchteten Zustand, weil er sein «wahres Selbst» realisiert hat, das zugleich die wahre Natur Gottes und aller Menschen spiegelt; zum anderen als *Guru* und *Mystagoge*, der andere zur selben Realisierungsstufe anleiten will, die auch er erreicht hat. In den Augen von Clark, Williams und Valea wandeln die buddhistischen Stimmen mit diesem Bild auf «dangerous theological ground»^{262, 263}. Wollte man einen «konventionellen christlichen Glauben» vertreten, «wie er seit seinen Ursprüngen bis heute existiert»²⁶⁴, sei die christliche Auto-Interpretation unaufgebbar, der zufolge Jesus *sui generis* und wesentlich von anderen Menschen verschieden sei und aus diesem Grund weder ein Guru noch ein Erleuchtungsparadigma im buddhistischen Sinne sein könne.

Ontologie: Christus-Natur vs. Gott-Mensch-Differenz

Weil für eine authentische christliche Ontologie eine kategorische Gott-Mensch-Differenz maßgeblich sei, sei der Gedanke einer Christus-Natur einigen Apologeten zufolge überhaupt nicht möglich²⁶⁵: «For God is not our own subjective depths, but absolutely objective, and *qua* God Wholly Other than us.»²⁶⁶ Die sündige Verdorbenheit der menschlichen Natur lasse folglich auch kein davon unaffiziertes, Buddha-Natur-analoges Erlösungspotenzial zu.²⁶⁷

²⁶¹ CROSSAN 2000, 85.

²⁶² CLARK 2018, 82.

²⁶³ Vgl. CLARK 2018, 80ff.; WILLIAMS 2006a, 69; VALEA 2008, 133.

²⁶⁴ WILLIAMS 2006b, 85.

²⁶⁵ Vgl. WILLIAMS 2006b, 100, 107, 240; CLARK 2018, 118f. Valea zufolge ist diese Differenz auch beim christlichen *Theosis*-Konzept beibehalten, «deification has nothing to do with an ontological shift of the human nature.» VALEA 2015, 75.

²⁶⁶ WILLIAMS 2006a, 70.

²⁶⁷ Vgl. VALEA 2008, 133.

Exegese: Jesus kein Guru

Das Bild Jesu als Guru oder zur geistigen Transformation anleitender Meister ist Williams zufolge aus exegetischer Sicht unhaltbar, weil Jesus im Neuen Testament weder meditiert, Meditation empfohlen noch non-duale Erfahrungen gemacht habe.²⁶⁸ Ferner würde das Bild Valeas Ansicht nach die christliche Soteriologie banalisieren:

«Jesus is not just the perfect example for one to imitate by the use of own resources, as the perfect illustration of the holy life. If this were all he achieved, it would not even have been necessary for him to exist. A perfect story would have been enough.»²⁶⁹

An anderen Stellen haben verschiedene christliche und buddhistische²⁷⁰ Stimmen die Deutung Jesu als Guru (nicht immer mit negativer Intention) in die Gnosis eingeordnet. So besteht in den Augen der Neutestamentlerin Elaine Pagels eine deutliche Parallele zwischen Thich Nhat Hanhs Jesusdeutung und den 1945 entdeckten Nag Hammadi-Texten (darunter das Thomas-Evangelium), deren gnostisch geprägtes Jesusbild in der Folgezeit von den Kirchenhierarchien als häretisch eingestuft und marginalisiert worden sei.²⁷¹

Exegese: Jesus und Gewalt

Ein weiterer Diskussionspunkt sind die neutestamentlichen Schilderungen von Aggressivität und Gewalt Jesu wie im Fall der Tempelaustreibung (Mk 11,15; Mt 21,12; Joh 2,14–17). Nicht nur buddhistische Stimmen haben diesen Aspekt als Hinderungsgrund für die Deutung Jesu als Erleuchtungsparadigma angeführt, sondern auch – allerdings mit anderer Intention – christliche Stimmen wie Henning Wrogemann: Der Gewaltaspekt sei für eine authentische Christologie unverzichtbar, weil es sich dabei um eine für den Gottessohn legitime Form drastischer, performativer und körperlicher Verkündigung handle, die im interreligiösen Dialog nicht *«in harmonistischer Weise misszuverstehen»* sei.²⁷²

²⁶⁸ Vgl. WILLIAMS 2006b, 97; 2006a, 72.

²⁶⁹ VALEA 2015, 74.

²⁷⁰ Vgl. CABEZÓN 2000, 28f.

²⁷¹ Vgl. PAGELS 2007, xxiif.

²⁷² WROGEMANN 2015, 369 (kursiv i. O.).

Anthropologie: Person vs. anātman

Ein weiterer hermeneutischer Hinderungsgrund sind dem Missionswissenschaftler Jan Jongeneel zufolge diametral verschiedene Anthropologien: «Whereas Jesus Christ represents a person [...] the Buddha represents a non-person.»²⁷³ Nach Valea kann die Kenosis Jesu unter den doktrinären Voraussetzungen der Kyōto-Schule daher nur missverstanden und Jesus somit nicht als universal-menschliches Erleuchtungsparadigma gedeutet werden. Die Kenosis sei in der Tat ein Paradigma, aber nicht für die gno-seologische Realisierung von *anātman* und *śūnyatā*²⁷⁴, sondern für eine rein *moralische* Selbstentäußerung, die dann die *personale* Liebesgemeinschaft mit Gott ermögliche²⁷⁵:

«[T]o reach the perfection of Jesus' human nature, they need the personal status that God has granted them by creation. [...] [T]he Orthodox Christian perspective is to preserve personhood (an ego) but without manifesting ego-ism. [...] Otherwise communion with God and other people cannot be possible [...].»²⁷⁶

Hinter Vorbehalten dieser Art steht oftmals eine nihilistische *anātman*-Interpretation als Auslöschung der personalen Dimension des Menschen.²⁷⁷

Transzendenzkonzepte: personal vs. impersonal

Mit einem weiteren Teilargument versuchen die Apologeten, das Bild Jesu und Gautamas als Mystagogen, die zu einer gemeinsamen letzten Wirklichkeit hinleiten, durch einen Verweis auf konfligierende Wahrheitsansprüche zu verunmöglichen. Nach Kärkkäinen und Williams könne sich in Jesus und Gautama überhaupt nicht dieselbe letzte Wirklichkeit inkarnieren, weil die Transzendenzkonzepte beider Traditionen inkompatibel seien: auf der einen Seite der impersonale, unbedingte *dharmakāya*, auf der anderen Seite der personale, trinitarische Vatergott.²⁷⁸ Noch deutlicher wird Jan Jongeneel: «Misrepresentations of God and his Messiah take place wherever impersonality is given free reign.»²⁷⁹

²⁷³ JONGENEEL 2009, 381.

²⁷⁴ Vgl. VALEA 2015, 157f.

²⁷⁵ Vgl. VALEA 2015, 160.

²⁷⁶ VALEA 2015, 131. Gemeint ist die christlich-orthodoxe Konfession.

²⁷⁷ Vgl. VALEA 2015, 30, 34.

²⁷⁸ Vgl. KÄRKKÄINEN 2013, 270f.; WILLIAMS 2006a, 69; 2006b, 81–86, 99.

²⁷⁹ JONGENEEL 2009, 381.

2.3.4 Anthropologisches Argument: kritische Diskussion

Christus-Natur: substantialistische oder nicht-substantialistische Christologie?
Ob eine christliche Christologie den Gedanken einer Buddha-Natur-analogen immanenten Transzendenz von vorneherein ablehnen muss, hängt von der christologischen Grundsatzfrage ab, ob Inkarnation substantialistisch oder nicht-substantialistisch verstanden wird.²⁸⁰ Eine *substantialistische* Christologie nimmt die Einzigkeit der Gottessohnschaft an, weil «die göttliche Natur [...] eine nur Jesus zukommende und ihn dadurch von allen anderen Menschen unterscheidende substantielle Hinzufügung zu seiner menschlichen Natur dar[stellt].»²⁸¹ Eine *nicht-substantialistische* Christologie geht vom Gegenteil aus: Nicht nur in Jesus, sondern in allen Menschen ist Gott realpräsentisch anwesend. Ein faktischer Unterschied wird meist gradualistisch oder funktionalistisch formuliert: Eine *gradualistische* Christologie betont, dass der Logos in allen Menschen anwesend ist, allerdings nur Jesus «in vollkommener Entsprechung» zu der immanenten «göttlichen Wirklichkeit gelebt» hat.²⁸² Ein *funktionalistisches* Inkarnationsverständnis nimmt Jesus als Vermittler der in allen Menschen immanenten Transzendenz in den Blick, wodurch «die Inkarnationsaussage [...] primär eine Funktion der Offenbarungsbehauptung» wird.²⁸³ In beiden Fällen muss die Einzigkeit der Gottessohnschaft nicht notwendigerweise auf Jesus begrenzt sein: Auch andere Menschen können Jesu Status immanenter Gottesgegenwart erreichen (*gradualistisch*), und der unbegrenzte Gott kann sich auch in anderen Mittlern offenbaren (*funktional*).

Die von den Apologeten vorausgesetzte Alternativlosigkeit einer substantialistischen Position ist besonders in der neueren christologischen Diskussion hinterfragt worden. Vertreter gradualistischer oder funktionalistischer Christologien wie Roger Haight haben eingewendet, dass die von der chalcedonensischen Zwei-Naturen-Lehre geforderte Balance von menschlicher und göttlicher Natur in eine Schräglage gerate, wenn die

²⁸⁰ Für eine ausführliche Diskussion vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1997, 493–576.

²⁸¹ SCHMIDT-LEUKEL 1997, 496.

²⁸² SCHMIDT-LEUKEL 1997, 497.

²⁸³ SCHMIDT-LEUKEL 1999, 219. Für eine Übersicht über zeitgenössische Vertreter und die jeweiligen Positionen vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1997, 524–532; 1999, 218–221.

göttliche Natur allein Jesus zukäme. Dann wäre er aufgrund dieser substanziellen, qualitativen Differenz nicht mehr konsubstanziell mit allen anderen Menschen, «not the new Adam, not the firstborn of many, nor the pioneer of our salvation, nor imitable by us.»²⁸⁴ Nach Schmidt-Leukel steht die Christologie demnach vor zwei Alternativen: eine konsequent verstandene wahre Menschheit Jesu zu verabschieden (was aus exegetischen Gründen problematisch wäre), oder die hypostatische Union auf eine universale anthropologische Ebene auszuweiten.²⁸⁵ Ein Beispiel für die letztere Option ist die einflussreiche transzendente Christologie Karl Rahners, die große Ähnlichkeiten zu buddhistischen Konzepten immanenter Transzendenz wie der Buddha-Natur-Lehre aufweist.

Apologeten wie Williams und Clark vertreten eine kategorische, dualistische Gott-Mensch-Differenz, behaupten aber gleichzeitig, dass sich der Mensch vom Gotteswort anreden lassen kann. Aus diesem Grund müssen sie sich von einer transzendentalen Christologie «nach den apriorischen Möglichkeiten im Menschen für das Ankommenkönnen der Christusbotschaft frag[en]»²⁸⁶ lassen. Die Bedingung der Möglichkeit dafür besteht Rahner zufolge darin, dass Gott bereits durch seine Gnade (die er als transzendental grundgelegte Selbstmitteilung bzw. Selbstoffenbarung versteht) im Menschen gegenwärtig ist.²⁸⁷ Diese «*ontologische* Grundbefindlichkeit»²⁸⁸ nennt Rahner das «übernatürliche Existential»²⁸⁹. Damit ist die menschliche Bewusstseinsstruktur nach Rahner notwendigerweise transzendenzoffen: Der Mensch kann sich bewusst als endlich erfahren; dieses Gewahrwerden der eigenen Endlichkeit verweist aber über sich hinaus, weil es gleichzeitig die transzendente Erfahrung des transzendenten Unendlichen als Horizont alles Endlichen setzt.²⁹⁰ Diese Transzendenz, die Christinnen und Christen Gott nennen, bleibt unverfügbar (nach Rahner: «Geheimnis»²⁹¹), weil sie als selbst unbedingte Bedingung der Möglichkeit des Seins die «unendliche Weite [ist], die alles einfängt und alles einfangen

²⁸⁴ HAIGHT 1992, 279.

²⁸⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1997, 523.

²⁸⁶ RAHNER 1976, 207.

²⁸⁷ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1997, 532f.

²⁸⁸ RAHNER 1968, 944 (kursiv i. O.).

²⁸⁹ RAHNER 1976, 132.

²⁹⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 133; RAHNER 1976, 42f.

²⁹¹ RAHNER 1976, 216.

kann», sich selbst aber «nicht noch einmal einfangen» lässt.²⁹² Damit wäre Transzendenz als dualistischer, «vulgärer Theismus»²⁹³ jedoch fundamental missverstanden: Als allumfassender Horizont ist Gott dem Menschen zugleich als Geist *immanent* und konstituiert durch das übernatürliche Existenzial sein Wesen:

«[I]n der Gnade, d. h. in der Mitteilung des Heiligen Geistes Gottes, [ist] dieses Ereignis der Unmittelbarkeit zu Gott in der Vollendung des Menschen so vorbereitet [...], daß schon jetzt vom Menschen gesagt werden muß, er sei des göttlichen Wesens teilhaftig, ihm sei das göttliche Pneuma gegeben, das die Tiefen der Gottheit erforscht, er sei jetzt schon Sohn Gottes, und es müsse nur offenbar werden, was er jetzt schon ist.»²⁹⁴

So kann Rahner auch sein berühmtes Diktum formulieren, dass «Christologie Anfang und Ende der Anthropologie» ist.²⁹⁵ Die hypostatische Union ist dementsprechend eine prinzipielle Heilsmöglichkeit aller Menschen²⁹⁶; faktisch hat Rahner zufolge jedoch nur Jesus dieses Heilsideal in einem *graduellen* Höchstmaß realisiert:

Sie «unterscheidet sich nicht von unserer Gnade durch das in ihr Zugesagte, das ja eben beidesmal die Gnade (auch bei Jesus) ist, sondern dadurch, daß Jesus die Zusage für uns ist und wir nicht selber wieder die Zusage, sondern die Empfänger der Zusage Gottes an uns sind.»²⁹⁷

²⁹² RAHNER 1976, 72.

²⁹³ RAHNER 1976, 72. Die bestehende Gott-Welt-Differenz ist Rahner zufolge demnach nicht ontologischer, sondern epistemologischer Natur: «Gott ist durchaus der von der Welt Unterschiedene. Aber er ist eben in der Weise unterschieden, wie dieser Unterschied in der ursprünglichen transzendentalen Erfahrung zur Gegebenheit kommt. In ihr wird dieser merkwürdige, einmalige Unterschied ja so erfahren, daß von diesem Woraufhin und von diesem Wovonher aus die ganze Wirklichkeit getragen wird und überhaupt erst begreifbar ist, so daß gerade der Unterschied noch einmal die letzte Einheit von Gott und Welt bejaht und in dieser Einheit erst der Unterschied verständlich wird.» RAHNER 1976, 72.

²⁹⁴ RAHNER 1976, 126.

²⁹⁵ RAHNER 1976, 223.

²⁹⁶ Vgl. RAHNER 1976, 183, 196–200.

²⁹⁷ RAHNER 1976, 202.

Das macht Jesus zugleich in *funktionaler* Hinsicht²⁹⁸ zum «absoluten Heilbringer»²⁹⁹, weil in ihm die Heilsmöglichkeit als paradigmatisch «zur Vollendung gelangte Verheißung an alle Menschen»³⁰⁰ historisch greifbar wird. Rahner hatte allerdings auf Jesus als «einmalig *höchste[m]* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit»³⁰¹ bestanden. Nicht-Christen teilten die begnadete transzendente Grundstruktur des Geistes, seien aber immer noch auf der Suche nach der historischen Konkretion des Heilbringers und daher «anonym[e] Christ[en]». ³⁰² Von pluralistischer Seite wird hiergegen eingewendet, dass Rahner nicht belegen könne, dass auf nicht-christlicher Seite historische Konkretionen, auf die sich die Heilserwartung stützt, fehlten.³⁰³

Jesus der Guru

Es empfiehlt sich, kurz auf die beiden infrage stehenden Dimensionen des Guru-Bildes, die Rolle Jesu als Lehrer und eine mystagogische Funktion darin, einzugehen. Eine prinzipielle Einordnung einer stark betonten Lehrerrolle Jesu als «häretisch» bzw. «gnostisch» wäre vorschnell. Das Bild Jesu als Lehrer hat einen starken Anhaltspunkt in den Evangelien³⁰⁴: Der häufigste neutestamentliche Titel Jesu ist der des Lehrers (*didaskalos*), und Stellen wie Mk 14,14, Mt 23,8 oder Joh 13,13 legen diesen als Selbstverständnis Jesu nahe.³⁰⁵ Rüdiger Feulner spricht daher treffend von einem *gnoseologisch-didaktischen Erlösungskonzept*³⁰⁶, das die dogmengeschichtlich

²⁹⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1997, 533.

²⁹⁹ So RAHNER 1976, 194f.

³⁰⁰ RAHNER 1976, 201.

³⁰¹ RAHNER 1976, 216 (kursiv i. O.).

³⁰² RAHNER 2008, 93.

³⁰³ Vgl. KNITTER 2008, 191f.; SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 140.

³⁰⁴ Vgl. FEULNER 2016, 14; THOMASSEN 2014, 42; VERMES 2000, 194–209. Das bedeutet nicht, dass die Synoptiker Jesus *nur* als Lehrer darstellen: «Jesus the teacher must be considered side by side with Jesus the healer and the exorcist.» VERMES 2000, 158. Auch ist die inhaltliche Vergleichbarkeit mit gnostischen Christologien in der Tat gegeben, für einschlägige Textstellen vgl. PAGELS 2007, xxiii–xxvi. Für einen Vergleich zwischen Gnosis und Mahāyāna vgl. CONZE 1970; LANG 1981.

³⁰⁵ Vgl. FEULNER 2016, 14. Zum Titel in der neutestamentlichen Literatur und bei den frühchristlichen Apologeten vgl. NORMANN 1967.

³⁰⁶ So FEULNER 2016, 14.

«früheste Erlösungsinterpretation» sei, «die in Modifikationen und im Austausch mit anderen soteriologischen Konzeptionen bis in die Neuzeit hinein vertreten wird, durch die Jahrhunderte lange Überbetonung des juristisch-satisfaktorischen Erlösungskonzepts jedoch in den Hintergrund getreten ist.»³⁰⁷

Mit einem gnoseologisch-didaktischen Erlösungskonzept muss zudem keine Banalisierung der soteriologischen Rolle Jesu einhergehen. Er ist ein für den Menschen unverzichtbarer *Offenbarer* und *Vermittler* des göttlichen Wortes, das er zugleich verkörpert (Joh 1,14), mit Vollmacht (Mk 1,22) lehrt und so das Leben seiner Anhänger transformiert.³⁰⁸ Im Gegensatz zu einem subjektiv-autonomen Erlösungskonzept, das Jesus tatsächlich als rein moralisches Vorbild präsentiert und die Heilsaneignung auf die Seite des menschlichen Subjekts verlagert, ist es hier «allein der göttliche Lehrer Jesus Christus, der am Menschen heilswirksam handelt. Seine Lehre bezieht die menschliche Erkenntnis gnoseologisch-didaktisch ein, aber sie ist allein das Werk Christi und Geschenk seiner Gnade.»³⁰⁹

Exegetisch steht die Rolle Jesu als Lehrer also auf festem Grund. Wie aber ist die Vorstellung eines *zur geistigen Transformation anleitenden* Lehrers zu sehen? Hatte Jesus spirituelle Erfahrungen, die er dann mystagogisch an seine Schüler vermittelte (so z. B. Thich Nhat Hanh oder Ayya Khema)? In dieser Frage steht die Christologie vor einer notorisch ambivalenten Situation: Einerseits berichten die Evangelien spärlich über Jesu Gefühlsleben oder spirituelle Entwicklung³¹⁰, von kontemplativer Schweigemeditation ist keine Rede. Andererseits werden Fragen über die Spiritualität Jesu geradezu provoziert, denn er lebte im Bewusstsein größter Nähe und Vertrautheit mit Gott³¹¹, verbrachte Zeit im einsamen Gebet³¹² und bewahrte selbst im Angesicht größten Leidens eine liebende Haltung,

³⁰⁷ FEULNER 2016, 23. Cynthia Bourgeault warnt zurecht vor einer Verengung christlicher Traditionen durch eine eurozentrische Perspektive, denn «gnostische» (mit Feulner besser: gnoseologische) Weisheitschristologien seien beispielsweise in den Christentümern des Nahen und Mittleren Ostens keineswegs «häretische» Fremdkörper, vgl. BOURGEAULT 2008, 14f.; ähnlich PAGELS 2006, 20ff., 31f.

³⁰⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 181–185; FEULNER 2016, 15; KNITTER 2012b, 197f.

³⁰⁹ FEULNER 2016, 23.

³¹⁰ Vgl. TÄRRECH 2010, 245.

³¹¹ Vgl. TÄRRECH 2010, 251.

³¹² Vgl. DUNN 1975, 20.

die nicht nur buddhistische Stimmen wie Lily de Silva, sondern auch christliche Exegeten wie Armand Puig i Tàrrach nur mit einem vorher kultivierten »spiritual equilibrium«³¹³ erklären können. Auch eine asketische Lebensweise Jesu und der frühen Jesus-Bewegung wird diskutiert.³¹⁴ Aufgrund dieser Ambivalenz lassen die neutestamentlichen Texte in Bezug auf die Mystagogik-Frage eine große Bandbreite an Interpretationsmöglichkeiten zu.

Dementsprechend kann Marcus Borg (1942–2015) offener auf buddhistische Positionen zugehen, weil er zentrale weisheitliche Elemente in der Lehre Jesu erkennt.³¹⁵ Aus christologischer Sicht liefern besonders *Geistchristologien* einen exegetisch gestützten Ansatz, der den Weg zu einer Guru-analogen Interpretation Jesu bereiten könnte. So porträtieren die Spruchquelle Q und Mk Jesus in den Worten Borgs als »Spirit person«, in der Gott durch seinen Geist realpräsentisch anwesend ist (z. B. Mk 1,9–12; Q 3,21f.4,1; Mt 12,28).³¹⁶ Dieser Befund lässt Roger Haight zufolge mit einer gewissen »a priori plausibility« Rückschlüsse auf Jesu eigenes Gottesbewusstsein zu:

«What seems to be established is this: that Jesus experienced the power of God as Spirit in his life; that he was aware of this in these terms; that this empowerment was manifested in his actions; that these empowered actions were construed as the ruling of God; and that people recognized this even during his lifetime.»³¹⁷

Aus dieser Geistimmanenz heraus versuchte Jesus, Menschen als »Gottesöhne« (Mt 5,9.45) ebenfalls zu der Gottesunmittelbarkeit zu führen, aus der er selbst lebte.

Ob Jesu Gotteserfahrung letztlich dualer oder nondualer Art war, verlässt den Bereich gesicherter exegetischer Aussagen. Im Hinblick auf die nichtgegenständliche Schweigemeditation ist jedoch besonders vor dem Hintergrund der Perspektivgebundenheit der neutestamentlichen Schrif-

³¹³ TÀRRECH 2010, 255.

³¹⁴ Vgl. JOSEPH 2010.

³¹⁵ Vgl. BORG 1997a, v–xvii; BORG 1999, 68.

³¹⁶ BORG 1999, 63. Für einen Formulierungsversuch der Q-Logien in buddhistischer Terminologie vgl. FALVEY 2002.

³¹⁷ HAIGHT 1992, 269. Beispiele für Geistchristologien sind neben Haight LAMPE 1977; SCHOONENBERG 1992.

ten davon auszugehen, dass weder das Neue Testament noch der historische Jesus selbst alle legitimen Methoden erschöpfen, mit denen sich Transzendenz genähert werden kann. Darauf weist auch die intrareligiöse Diversität des Christentums hin, die keineswegs auf *eine* «authentische» christliche Praxis festgelegt werden kann, sondern in ihrer spirituellen Vielfalt reichhaltige Ressourcen für eine Auseinandersetzung mit buddhistischer Praxis bietet.³¹⁸ So kann es gerade der buddhistisch-christliche Dialog über spirituelle Erfahrung sein, der neue christologische Türen aufstoßen kann, denn «*extra meditationem nullus dialogus*».³¹⁹

Jesus und die Frage des gewalttätigen Erleuchteten

Die hermeneutische Grenze zwischen einem gewaltlosen Bodhisattva und einem gewalttätigen Christus lässt sich nicht so ohne Weiteres ziehen, wie es buddhistische und christliche Kritiker teilweise suggerieren. Das Bild eines «gewalttätigen Erleuchteten» ist auch der Bodhisattva-Ethik keineswegs fremd – im Gegensatz zum oft kolportierten Vorurteil eines völlig gewaltfreien Buddhismus³²⁰ sogar bis hin zum Extremfall des Tötens. Lambert Schmithausen zeigt, dass ein Bodhisattva einigen mahāyāna-buddhistischen Texten zufolge die Sittenregeln übertreten, ja sogar töten darf, wenn es aus Mitgefühl zum Wohl der Wesen geschieht.³²¹ So räumt etwa das *Upāyakauśalyasūtra* dem Töten unter dieser Voraussetzung den Rang eines geschickten Mittels (*upāya*) ein.³²² Außerdem ließe sich auch für Fälle von «körperlicher Verkündigung» durch Gewalt argumentieren: Ein tempelstürmender Bodhisattva scheint aus der Perspektive des japanischen Reformers Nichiren (1222–1282) keine Unmöglichkeit zu sein, der etwa

³¹⁸ Für eine Einführung vgl. HARRIS/O'GRADY 2019.

³¹⁹ O'COLLINS 2020, 147. Im Dialog zu wenig beachtet ist die apokalyptische Dimension jesuanischer Lehre, in der es z. T. auch um ein Kampfgeschehen zwischen göttlichen und satanischen Mächten geht (und das zugunsten ersterer ausgegangen ist, vgl. etwa Lk 10,18; Mt 12,28 / Lk 11,20). Christologie und Buddhologie können sich gemeinsam auf den Weg machen, die eschatologischen Ressourcen ihrer Traditionen ausführlicher zu evaluieren – denn auch im Buddhismus gibt es einflussreiches eschatologisches bzw. apokalyptisches Gedankengut, vgl. etwa OVERMYER 1976; NATTIER 1988.

³²⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2004a, 33; JERRYSON 2015.

³²¹ Für eine ausführlichere Diskussion vgl. SCHMITHAUSEN 1999, 56–63; 2003a; 2003b; 2007b; KLEINE 2003b.

³²² Vgl. *Upāyakauśalyasūtra* 132–137, in TATZ 2016, 73f.

mit den Worten des *Mahāparinirvāṇasūtra* die (auch in anderen buddhistischen Traditionen verbreitete) militante Verteidigung des *buddhadharma* forderte:

«Suppose a good *bhikṣu*, upon seeing people who destroy the Dharma, does not reproach them, drive them away, or punish them. Know this! He is an enemy of the teachings of the Buddha. If he drives them away, reproaches, or punishes them, he is my disciple, my hearer in the true sense of the word.»³²³

Wie überzeugend die jeweiligen ethischen Argumentationen zugunsten einer «Gewalt des Erleuchteten» sind, sei hier dahingestellt. Wichtig ist der Befund, dass weder die buddhistische noch die christliche Tradition ihre Heilsmittler *unisono* als Pazifisten darstellen. Damit teilen beide die Last, die dieses Bild mit sich bringt: Sein Missbrauchspotenzial – politisch, ethisch oder spirituell – ist enorm. Vor dieser Gefahr sind weder Buddhismus noch Christentum gefeit (und sind es in ihrer Geschichte niemals gewesen)³²⁴, weshalb das Problem der Gewalt des Erleuchteten nicht das Ende buddhistisch-christlicher Hermeneutik markiert, sondern in einer gemeinsam bewohnten Welt vielmehr auf die Notwendigkeit gemeinsamer Reflexion hinweist.

Person und anātman

Indem Valea den Buddhismus mit einer reduktionistischen Interpretation von *anātman* pauschalisierend als das genaue Gegenteil des Christentums konstruiert, reproduziert er alte christliche Stereotypisierungen und Vorurteile.³²⁵ Er ignoriert auch, dass Vertreter der Kyōto-Schule, darunter Nishitani und Ueda, ein westliches personal-dialogisches Personverständnis durchaus offen rezipiert haben.³²⁶ Aber auch von christlicher Seite sind

³²³ *Kaimokushō* 5, in MURANO 2000, 124; vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2004a, 52f.

³²⁴ Zu religiöser Gewalt in den großen religiösen Traditionen vgl. KHOURY/GRUNDMANN/MÜLLER 2003; SCHMIDT-LEUKEL 2004b; im Spiegel zeitgenössischer Beispiele vgl. JUERGENSMEYER 2004; 2009. Zu Buddhismus und Gewalt vgl. SCHMITHAUSEN 1996; VICTORIA 1999; SCHMIDT-LEUKEL 2004a; JERRYSON/JUERGENSMEYER 2010; JERRYSON 2011.

³²⁵ Vgl. KING, W. 1986b, 155–160; INGRAM 1988, 268. Das soll nicht heißen, dass die von Valea kritisierte *anātman*-Interpretation nicht auch auf buddhistischer Seite vertreten wurde, vgl. GOWANS 2003, 154.

³²⁶ Vgl. BAIER 2005a, 207–217.

anthropologische Syntheseveruche angestoßen worden, deren bedeutendster möglicherweise das «*Anattā-Pneuma*-Konzept» des methodistischen Dialogpioniers Lynn de Silva (1919–1982) ist.³²⁷

In seiner Studie *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity* versucht de Silva zu belegen, dass nicht nur das buddhistische, sondern auch das biblische Menschenbild das Konzept eines unvergänglichen, statischen Personenkerns ablehnt.³²⁸ Beide Anthropologien gingen vom Menschen als psycho-physische Einheit als *psyche-sarx* bzw. *nāma-rūpa* («Name» als die vier geistigen *skandhas* und «Form» als physisches *skandha*) aus.³²⁹ Über diese Einheit hinaus postulierten beide Traditionen kein zusätzliches Seelenelement, sodass auch im biblischen Kontext von *anātman* gesprochen werden könne.³³⁰ Beide Seiten vermieden allerdings die Extremposition des Annihilationismus (Skt. *ucchedadṛṣṭi*, P. *ucchedadiṭṭhi*), indem sie eine unbedingte letzte Wirklichkeit, das «Ungeborene» (eine verbreitete Umschreibung des *nirvāṇa*), postulierten.³³¹ Dieses sei im Menschen christlich gesprochen als Geist (*pneuma*) immanent, dürfe aber nicht als «some kind of ›thing‹ or a substance parallel to the substance of physical entities» aufgefasst werden (was die *anātman*-Einsicht konterkarieren würde).³³² Stattdessen nennt Lynn de Silva *pneuma* an anderer Stelle die

³²⁷ Vgl. SILVA, L. A. 1979, 1998a, 1998b. Zu Lynn de Silvas Theologie vgl. SCHMIDT-LEUKEL 1992, 185–202; BRÜCK/LAI 2000, 388–403; HARRIS/SCHMIDT-LEUKEL 2021.

³²⁸ Vgl. SILVA, L. A. 1979, 77–84; 1998a, 176; ähnlich INGRAM 1988, 288–301. Allerdings handelt es sich bei «der» biblischen Anthropologie nicht um eine monolithische Einheit, denn auch in jüdischen und frühchristlichen Traditionen gab es heterogene und teils unvermittelt nebeneinanderstehende anthropologische – und daran angeschlossen eschatologische – Vorstellungen: «immortality of the soul, resurrection of some few, general resurrection, no resurrection at all, ›eternal life‹ earned and enjoyed here and now, and other eschatological schemes.» BARR 1992, 113f. Vgl. dazu auch LEHTIPUU 2015, 65f.; NICKELSBURG 2006, 219–223.

³²⁹ Vgl. SILVA, L. A. 1979, 17, 84. Aus diesem Grund trifft auch der an anderen Stellen erhobene christliche Vorwurf des Materialismus nicht zu, weil die buddhistische Anthropologie keineswegs die Existenz einer nicht sinnlich wahrnehmbaren Dimension des Menschen leugnet, vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 460.

³³⁰ Vgl. SILVA, L. A. 1979, 84; 1998a, 176.

³³¹ Vgl. SILVA, L. A. 1998a, 149; 1979, 103.

³³² SILVA, L. A. 1979, 102.

«Intuition des Ungeborenen»³³³, die eine ähnliche transzendente Funktion wie Rahners «übernatürliches Existential» einnimmt. Weil der Mensch sich als nicht-selbst und damit als radikal endlich erkennen kann (Dimension von *anātman*), erkennt er nach de Silva zugleich seine transzendente Qualität, d. h. dass er mehr ist als ein bedingtes Seiendes (Dimension von *pneuma*).³³⁴ Seine dadurch ermöglichte Selbsttranszendenz verläuft in zwei Richtungen: einerseits auf interpersonaler Ebene auf seine Mitmenschen, andererseits auf die unbedingte letzte Wirklichkeit hin.³³⁵ So ist es also gerade die *ontologische* Dimension von *anātman*, die die Bedingung der Möglichkeit für authentische Personalität ist: «The more a person goes beyond himself, the more is the spiritual dimension of his life deepened, the more he becomes a true person. In transcending oneself one ceases to be a self-contained entity; but self-hood is always being fulfilled by being transcended.»³³⁶ Für Karl Baier demonstriert Lynn de Silvas Ansatz folgerichtig, dass sich der *anātman*-Gedanke «als Kritik am theoretischen bzw. praktischen Anhaften an der Person und Anleitung zur existentiellen Selbstlosigkeit gut mit dem dialogischen Person-Denken vereinbaren» lasse.³³⁷

Inkompatible Transzendenzkonzepte?

Auch bei der von den Apologeten vorgebrachten Personal-Impersonal-Dichotomie handelt es sich um ein simplifizierendes Stereotyp. Perry Schmidt-Leukel zufolge müssen zunächst zwei Bedeutungsebenen der Kategorie «impersonal» unterschieden werden.

- Auf der *kataphatischen Ebene* meint die Kategorie impersonal geprägte Bilder oder Symbole, die zur Beschreibung von Transzendenz herangezogen werden (z. B. *nirvāṇa* als rettendes anderes Ufer³³⁸, Dharma-Körper usw.). Daneben existieren auch personal geprägte Transzendenzkonzepte (z. B. Gott, Vater usw.). Auf dieser Ebene liegt in keiner der beiden Traditionen ein uniformes Transzendenzkonzept vor: Auch

³³³ SILVA, L. A. 1998a, 177.

³³⁴ Vgl. SILVA, L. A. 1979, 87. Die Intuition der eigenen Bedingtheit setzt *qua* Gegenbegriff die Intuition des Unbedingten/Ungeborenen.

³³⁵ Vgl. SILVA, L. A. 1998b, 134; 1979, 102f.

³³⁶ SILVA, L. A. 1979, 103.

³³⁷ BAIER 2005a, 232.

³³⁸ Für eine Diskussion der wichtigsten Bilder für das *nirvāṇa* vgl. COLLINS 2010, 78–94.

im Buddhismus gibt es personale (etwa im Umfeld der mahāyāna-buddhistischen Bodhisattva-Verehrung)³³⁹ und auch im Christentum impersonale (etwa in neuplatonisch oder monastisch geprägten Theologien)³⁴⁰ Transzendenzkonzepte.³⁴¹

- Auf der *apophatischen Ebene* meint die Kategorie die negativ-theologische Hermeneutik, alle kataphatischen Beschreibungen, Bilder und Symbole im Angesicht der Transkategorialität letzter Wirklichkeit zu verneinen. Diese Verneinung betrifft sowohl personale als auch impersonale Transzendenzkonzepte der ersten Ebene.³⁴² Knitter/Haight warnen demnach zurecht vor einer Verengung christlicher Transzendenzkonzepte auf ihre kataphatische Dimension.³⁴³ Eine apophatisch verstandene Impersonalität stellt im Christentum kein randständiges Phänomen dar, sondern ganz im Gegenteil eine der Hauptströmungen christlichen Transzendenzdenkens – von den Kirchenvätern über Thomas von Aquin bis hin zu zeitgenössischen Theologen wie Rahner oder Tillich.³⁴⁴

Dementsprechend besitzt auch das Christentum Roger Haight zufolge «its own brand of non-duality»³⁴⁵, die keine bloße Fehldeutung, sondern weit aus «authentisch christlicher» zu sein scheint, als es die Apologeten suggerieren. Der Gedanke einer transkategorialen letzten Wirklichkeit ist außerdem eine Gemeinsamkeit beider Traditionen.³⁴⁶ Dass Buddhismus und Christentum an dieser wesentlichen Stelle eine Konvergenz aufweisen, eröffnet die hermeneutische Möglichkeit, die kataphatischen Transzendenzkonzepte auf christlicher wie auf buddhistischer Seite nicht als *Definitionen*

³³⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 131–135; NITSCHKE 2015, 147–150.

³⁴⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 125, 141, 143; BAIER 2005b.

³⁴¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 125.

³⁴² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 123.

³⁴³ Vgl. KNITTER/HAIGHT 2015, 93.

³⁴⁴ Vgl. BRÜCK/LAI 2000, 414; KNITTER/HAIGHT 2015, 93; SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 202ff.

³⁴⁵ KNITTER/HAIGHT 2015, 83.

³⁴⁶ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 204f. Oft wird auch die Schöpfungslehre als buddhistisch-christliche Trennungslinie genannt, weil die buddhistische Tradition einen Schöpfergott und einen Beginn des *saṃsāra* explizit ablehne, vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 204f. Für einen Syntheseversuch vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2006, 143–176; 2017b, 204–221; 2020b, 151–161.

der letzten Wirklichkeit *an sich*, sondern als *Evokationen*³⁴⁷ oder Annäherungen *für uns*³⁴⁸ zu sehen.³⁴⁹ Dasselbe gilt auch für ihre Mittler – aber anstatt einen davon *a priori* zur einzig authentischen Verkörperung bzw. Inkarnation letzter Wirklichkeit zu erklären, muss anhand der bereits genannten ethisch-soteriologischen Kriterien entschieden werden, ob es sich um eine authentische Inkarnation handelt oder nicht.³⁵⁰ Da die ethischen Früchte bei Jesus und Gautama gleichermaßen vorzuliegen scheinen (siehe IV.2.1.4), scheint es prinzipiell möglich, beide als Vermittler der transzendenten letzten Wirklichkeit – und darin als Inkarnationen – zu verstehen.³⁵¹

³⁴⁷ Vgl. SILVA, L. A. 1998a, 158; SCHMIDT-LEUKEL 1992, 193.

³⁴⁸ Vgl. HICK 1993c, 116f.

³⁴⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 206. Für einen Kritikversuch des apophatischen Ansatzes vgl. FELDER 2012. Mark Heim präsentiert im Gegensatz zum hier skizzierten monozentrischen Ansatz einen trinitätstheologischen, polyzentrischen Lösungsversuch, der verschiedene Heilsziele postuliert, vgl. HEIM 2001; 2003; 2019, 12–20. Ihm zufolge ist die letzte Wirklichkeit trinitarisch strukturiert und beinhaltet drei Dimensionen: nonpersonal, personal und kommunal, vgl. HEIM 2019, 13. Religionen antworten in unterschiedlicher Weise auf diese göttlichen Dimensionen: Buddhistinnen und Buddhisten beschreiben beispielsweise mit ihrem apophatischen Fokus (als Nondualität, *asvabhāva* und *anātman*, vgl. a. a. O., 170) den nonpersonalen Aspekt der Trinität, der sich aus christlicher Sicht im Gedanken der Selbstentäußerung der trinitarischen Personen in der Perichorese niederschlägt und sich in den Menschen als Gottesebenenbildlichkeit spiegelt, vgl. a. a. O., 171f. Die verschiedenen Religionen erreichen die von ihnen angestrebten unterschiedlichen Heilsziele tatsächlich, allerdings als Stationen im komplexeren, multidimensionalen Leben des trinitarischen Gottes. Heims Kartierung religiöser Pluralität ist inklusivistisch, da Christinnen und Christen mit ihrem vollständigen Wissen von der Trinität einen «blueprint» (a. a. O., 16) der Struktur der letzten Wirklichkeit besitzen. Das bedeutet für Heim aber nicht, dass diese (mit ihrem eigenen perspektivischen Schwerpunkt auf dem kommunalen Aspekt) nichts von einer buddhistischen Perspektive lernen könnten: So ist die nonpersonale Dimension hier «far more developed [...] than in any facet of Christian tradition.» A. a. O., 18.

³⁵⁰ Vgl. HICK 1993c, 117.

³⁵¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 138.

2.3.5 Traditionalistische Grundvoraussetzung: Reflexion

Tradition und intrareligiöse Pluralität

Das Hauptproblem der traditionalistischen Grundvoraussetzung ist, dass sie die Tragweite intrareligiöser Pluralität (auf christlicher wie buddhistischer Seite) ignoriert. Stellt man diese konsequent in Rechnung, können die Ansichten einer christlichen Subtradition auf interreligiöser Ebene durchaus auch kompatibler mit nicht-christlichen Subtraditionen sein als auf intrareligiöser Ebene z. B. mit Positionen der Nachbarkonfession.³⁵² Dieser Umstand verändert nach Keith Ward die Sicht auf religiöse Traditionen überhaupt:

«What happens when you see this is that you stop thinking of religious people as divided into great monolithic blocks holding essentially different doctrines. You begin to see them, instead, as living with different scriptures and with different paradigm symbols of faith; but as then taking a whole range of different attitudes to those symbols which are paralleled within each tradition in various ways.»³⁵³

Außerdem erscheint der Gedanke einer zeitlosen, monolithischen Orthodoxie aus der Perspektive gegenwärtiger Religionsforschung als eine selektive Wahrnehmung komplexer dogmenhistorischer Entwicklungsprozesse.³⁵⁴ Oft handelt es sich bei scheinbar orthodoxen Glaubenswahrheiten um traditionsgeschichtlich vergleichsweise junge und/oder nicht unumstrittene Entwicklungen sowie einst selbst innovative Minoritätenpositionen, die dann mit der Zeit als zeitlose doktrinäre Vollendungsformen ausgegeben wurden.³⁵⁵ Daraus ergeben sich wichtige Folgen für die Christologie.

Orthodoxie und christologische Pluralität

Der von den Apologeten anvisierte Gedanke einer kontextunabhängigen, «orthodoxen» *christologia perennis* ist eine Fiktion: Den Jesus der christlichen Tradition gibt es nicht. Vielmehr erstreckt sich eine Vielzahl unter-

³⁵² Vgl. HEDGES 2010, 188; ähnlich NHAT HANH 1999, 16.

³⁵³ WARD 1991, 195.

³⁵⁴ Vgl. HEDGES 2010, 43.

³⁵⁵ Vgl. WARD 1991, 193; HEDGES 2010, 37–38.

schiedlicher, perspektivisch bedingter (und demnach limitierter) Jesusdeutungen über die gesamte Kirchengeschichte.³⁵⁶ Es wäre ein Fehlschluss, diese christologische Pluralität für eine implizite Häresiografie zu halten: eine historische Dekadenbewegung, bei der viele häretische Christologien sukzessive von einer ursprünglichen, von Gott geoffenbarten Christologie abgefallen wären.³⁵⁷ Als Quelle einer solchen Universalchristologie scheidet bereits das Neue Testament aus: Schon hier liegt eine Vielzahl von Interpretationen Jesu vor, die keineswegs immer miteinander harmonisierbar sind.³⁵⁸ Beispielsweise präsentiert ein Strang paulinischer Christologie Jesus als letzten oder neuen Adam (Röm 5,12–21; 1Kor 15,21–23.45–49), Markus als adoptierten (funktional, nicht metaphysisch verstandenen) Sohn Gottes (Mk 1,1.11;9,7;14.61;15,39), der lukianische Christus tritt Geist-inspiriert auf (Lk 1,35;3,22;4,1.14.18–19;11,14–23; Apg 2,33;10,38), Matthäus und Teile paulinischer Tradition deuten Jesus als personifizierte Weisheit (Phil 2,6–11; Kol 1,15–20; Mt 11,25–30), während der johanneische Christus eine Inkarnation des präexistenten Logos ist (Joh 1,1–18).³⁵⁹ Trotz ihrer Unterschiedlichkeit hat die kirchliche Tradition Roger Haight zufolge aber keine dieser neutestamentlichen Christologien als allein orthodox und die anderen als häretisch deklariert. Den Grund hierfür sieht Haight darin, dass sie alle eine entscheidende, gemeinsame *soteriologische Struktur* aufweisen: «Because Jesus is the event or historical medium through which Christians encounter salvation from God, all implicitly give expression in various different ways to that experience of salvation.»³⁶⁰

Diese Sicht hat auch Folgen für die Beurteilung des Synkretismusvorwurfs³⁶¹: Ein genuin christlicher Kern kann aus historisch-kritischer Sicht

³⁵⁶ Vgl. GRIGG 2000, 12; HAIGHT 2000, 32. Die christologische Pluralität ist in zahlreichen Publikationen ausführlich beschrieben worden, für einen Überblick vgl. DULING 1979; PELIKAN 1985; RILEY 1997; FREDRIKSEN 2000.

³⁵⁷ Das soll nicht heißen, dass es nicht auch Christologien gegeben hat, die aus theologischen Gründen zu Recht abgelehnt wurden.

³⁵⁸ Vgl. DUNN 1981, 372ff.; HAIGHT 2000, 34.

³⁵⁹ Diese fünf Schlaglichter diskutiert HAIGHT 1999, 156–178; für eine ausführlichere Darstellung christologischer Pluralität im Neuen Testament vgl. DUNN 1981; SCHREIBER 2015.

³⁶⁰ HAIGHT 2005a, 154.

³⁶¹ Für eine ausführlichere hermeneutische Reflexion des Synkretismus im Kontext Komparativer Theologie vgl. CORNILLE 2020, 101–104.

schwer bestimmt werden – denn wie religiös homogen ist eine Tradition an ihrer Wurzel, die sich mit Jesus dem Juden auf einen Angehörigen einer nicht-christlichen Tradition beruft und für dessen Interpretation auf verschiedenste nicht-christliche Elemente (jüdische, hellenistische, syrische, germanische usw.) zurückgegriffen wurde?³⁶² Wie jede Religion ist auch das Christentum Ergebnis eines vielschichtigen «synkretistischen» Prozesses, was Synkretismus weniger zu einer Gefahr als zu einer religiösen Tatsache macht.³⁶³ Daraus folgt zweierlei: Zum einen kann Christologie ohne interreligiöse Bezüge nicht adäquat verstanden werden³⁶⁴; zum anderen impliziert Christologie durch ihre interreligiöse Konstitution immer schon einen «christologischen Imperativ zum Dialog»³⁶⁵. Ähnliches gilt auch für die buddhistische Tradition, weshalb eine Deutung beider Traditionen vor die Chancen und Herausforderungen großer hermeneutischer Spielräume gestellt ist.

Identität: orthodox oder persönlich?

Die Problematik endet nach Keith Ward aber nicht auf der intrareligiösen Mesoebene, sondern weitet sich bis auf die individuelle Mikroebene aus: Denn wer entscheidet, wer eine orthodoxe christliche Identität vertritt und wer nicht? Je spezifischer und exklusiver eine Subtradition ihre Identität durch das Abstecken orthodoxer Lehrsätze behaupten will, desto wahrscheinlicher gibt es Gruppen, die der einen oder anderen Grenzziehung widersprechen. Unter näherer Betrachtung wird der vormals so monolithische Traditionsblock immer kleiner, wodurch er sich am Ende sinnvollerweise nur noch auf Kleingruppen oder einzelne Individuen beziehen ließe.³⁶⁶ Das aber dürfte dem Idealbild einer orthodoxen Kollektividentität in jeglicher Hinsicht widersprechen (*quod ab omnibus creditum est*).

Diese Zerfaserung ist ein Hinweis auf die Notwendigkeit, religiöse Identität bzw. Authentizität so zu verstehen, dass sie dem Faktum intra-religiöser Pluralität besser entsprechen kann. Hasan Askari (1932–2008) hat darauf aufmerksam gemacht, dass kein Individuum eine gesamte

³⁶² Vgl. WARD 1991, 162f.; SCHREITER 2004, 151.

³⁶³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009c.

³⁶⁴ Vgl. WARD 1991, 163.

³⁶⁵ So SWIDLER 1990a, 73–113.

³⁶⁶ Vgl. WARD 1991, 194.

«orthodoxe» Kollektividentität repräsentieren kann³⁶⁷ (zumindest nicht, ohne selbst zu einem Stereotyp zu werden³⁶⁸). Deswegen können interreligiöse Begegnungen (oder Beurteilungen) niemals zwischen unveränderlichen monolithischen *Systemen*, sondern immer nur zwischen *Personen* stattfinden, die sich die jeweiligen Ressourcen ihrer Heimattradition – ob sie wollen oder nicht – kontextbedingt und aus ihrer jeweiligen persönlichen Perspektive angeeignet haben.³⁶⁹ Der Fokus wechselt also von einer Kollektividentität zu einer persönlichen Authentizität.³⁷⁰

3. Offenheit gegenüber buddhistischen Interpretationen Jesu

Im folgenden Kapitel werden die Grundvoraussetzungen und Argumente christlicher Rezipienten skizziert, die offener auf buddhistische Jesusbilder zugehen. Zuvor soll jedoch ein abschließender Blick darauf geworfen werden, wie die christlichen Apologeten mit buddhistischen Deutungen Jesu sowie mit buddhistischerseits vorgebrachten Kritikpunkten am Christentum umgegangen sind. Dadurch wird der theologische und hermeneutische Kurswechsel der positiven Stimmen besonders deutlich.

Die Hauptstrategie der Apologeten ist der Versuch, alternative Jesusbilder durch das Aufweisen «systemimmanenter», als essenziell aufgefasster Inkompatibilitäten zwischen Buddhologie und Christologie abzuwehren. Im Rahmen dieser Abgrenzungsbemühungen versuchen sie auch, einige von wertschätzenden buddhistischen Jesusbildern ausgehende Herausforderungen an christliche Christologien zu delegitimieren, indem sie die infrage stehenden christlichen Positionen konfrontativ bekräftigten. Negative Jesusbilder ignorieren die Apologeten dagegen größtenteils. Zu den bekräftigten christlichen Positionen gehören etwa die legitimatorische Funktion von Wundern (biblizistisches Argument), die Sühneopfertheologie (soteriologisches Argument), Dualismus (anthropologisches und ethisches Argument) sowie ein gewisses Maß an Gewalttätigkeit bei Jesus (anthropologisches Argument). Auf eine buddhistischerseits kritisierte

³⁶⁷ Vgl. ASKARI 1991, 131.

³⁶⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009d, 58.

³⁶⁹ «[I]nter-religious and inter-personal could thus be seen as synonyms.» ASKARI 1991, 131.

³⁷⁰ Vgl. ASKARI 1991, 128.

konstitutive Funktion des Glaubens wird indirekt etwa durch ein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis reagiert. Das Bemühen, die Kritik am Gedanken der Einzigkeit von Inkarnation abzuwehren, scheint in allen Argumenten durch. In negativen buddhistischen Jesusbildern geäußerte Kritikpunkte an einer heteronomen Ethik (insbesondere mit dem Argument menschlicher Verantwortung) oder die Theodizee-Frage (mit dem Vorwurf der Grausamkeit oder Inkompetenz Gottes) werden dagegen von den Apologeten vielfach ignoriert.³⁷¹

Reflektiert man die skizzierten Grundvoraussetzungen und Argumente der Apologeten, kristallisiert sich die Möglichkeit für andere Ausgangspunkte zur christlich-theologischen Beurteilung buddhistischer Jesusbilder heraus. Im Bewusstsein der internen Pluralität religiöser Traditionen wird religiöse Identität auf einer personalen Basis aufgebaut, bei der sich Theologinnen und Theologen Jesus kontext- und perspektivgebunden aneignen, sodass die Erfahrung Jesu als Vermittler letzter Wirklichkeit zur Grundlage ihres Glaubens wird (*perspektivische Grundvoraussetzung*). Kann diese Erfahrung aber nur im Christentum gemacht werden? Wenn ja, wären buddhistische Interpretationen Jesu wie von den Apologeten behauptet nach wie vor illegitim. Diese Sicht wird aber im Rahmen eines universalistisch aufgefassten Offenbarungsgedankens fraglich (*religions-theologische und christologische Grundvoraussetzung*). Wenn sich Offenbarung aus christlicher Sicht auch im Buddhismus ereignet – und somit *unter buddhistischen Voraussetzungen* authentische Erkenntnisse über die letzte Wirklichkeit möglich sind –, bedeuten buddhistische Jesusbilder keine Bedrohung christlicher Identität, sondern einen Gewinn für die eigene christologische Reflexion (*hermeneutische Grundvoraussetzung*).³⁷²

Diesen Weg schlagen die positiven Rezipienten buddhistischer Jesusbilder ein, was ihnen u. a. auch einen anderen Umgang mit buddhistischen Kritikpunkten ermöglicht. Dabei nehmen sie diese entweder auf (wie die Kritik an dualistischen Transzendenzkonzepten, IV.3.4.2) oder stimmen

³⁷¹ Williams und Yandell/Netland diskutieren Formen buddhistischer Theonomie- und Theodizee-Kritik zwar im Rahmen ihrer Apologien für christliche Gotteslehre und Ethik, beschäftigen sich aber nicht mit den in der Analyse beschriebenen christologischen Implikationen, vgl. WILLIAMS 2006b, 68–77; 2007, 146–148; YANDELL/NETLAND 2009, 185–188.

³⁷² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009c, 88.

auf der Basis eigener Grundvoraussetzungen selbst mit einigen davon überein (wie mit der Kritik an einer Sühneopfertheologie, IV.3.4.3).³⁷³ Nicht unstrittig ist erneut die Einzigkeitsfrage, mit der aus pluralistischer oder inklusivistischer Perspektive unterschiedlich umgegangen wird (IV.3.4.5).

Auch die positiven Rezipienten bilden ein recht breites konfessionelles Spektrum ab, das regional jedoch nicht nur wie bei den Apologeten Europa und Amerika, sondern auch Teile des «globalen Südens» umfasst. Zu ihren Vertretern zählen protestantische (Hee-Sung Keel, Lynn de Silva, Samuel Ngun Ling), katholische (Paul Knitter, Roger Haight, John D'Arcy May, Antony Fernando, Aloysius Pieris) und anglikanische (Perry Schmidt-Leukel, Paul Hedges) Theologen, die hauptsächlich pluralistische oder (wie im Fall Keels) offene inklusivistische Positionen mit pluralistischer Tendenz repräsentieren. Auch Argumente von Theologen wie John Keenan oder Joseph O'Leary, deren Theologien u. a. von einer Mahāyāna-Perspektive beeinflusst sind, werden im folgenden Kapitel punktuell aufgegriffen.

3.1 Perspektivische Grundvoraussetzung: Kontextualität

Christliche Stimmen, die wie der koreanisch-protestantische Theologe Hee-Sung Keel oder der britisch-anglikanische Theologe Paul Hedges in einem nicht-christlichen Kontext Christologie treiben³⁷⁴ oder solche, die wie Paul Knitter, Roger Haight, John D'Arcy May und Perry Schmidt-Leukel in einem westlich-christlichen Kontext maßgeblich von einer globalen Perspektive geprägt sind³⁷⁵, lehnen ein hermeneutisches Privileg christlicher Christologie ab. Das gilt insbesondere dann, wenn für eine angemessene Hetero-Interpretation nicht das Überzeugtsein von der Auto-Interpretation eingefordert wird (siehe IV.2.2.3).³⁷⁶ Im Hintergrund steht eine analoge Debatte auf intrareligiöser Ebene in der *Interkulturellen Theologie*: Ist eine euro-amerikanische Christologie mit hellenistisch geprägter

³⁷³ Die Kritikpunkte heteronomer Ethik und Theodizee werden ausführlich in SCHMIDT-LEUKEL 2006 diskutiert.

³⁷⁴ Vgl. KEEL 1996; HEDGES 2016, 133f.; 2010, 41–44. Hedges hat u. a. an chinesischen Universitäten und in Singapur gelehrt.

³⁷⁵ Vgl. HAIGHT 2000, 36ff.; KNITTER 2008, 192–197; KNITTER/HAIGHT 2015; MAY 2014; SCHMIDT-LEUKEL 2016; 2022b.

³⁷⁶ Vgl. PHAN 2010, 118.

Metaphysik die alleinige Richtschnur für alle asiatischen, afrikanischen, lateinamerikanischen usw. Christologien? Gerade christliche Theologinnen und Theologen aus dem «globalen Süden» wehren sich seit Langem gegen eine solche einseitige Dominanz des hellenistischen Erbes und fordern Zugänge zur Christologie, die aus ihren eigenen kulturellen und religiösen Traditionen gewonnen werden.³⁷⁷

Kontextualität und der globale Jesus

Nach dem Zweiten Weltkrieg erlangten zahlreiche vormalige Kolonien ihre Unabhängigkeit. Die damit einhergehenden postkolonialen Umwälzungsprozesse stellten die lokalen Kirchen vor große politische, soziale und theologische Herausforderungen³⁷⁸, die ab den 1950er Jahren zu einer folgenschweren Einsicht führten: «There was a growing sense that the theologies inherited from the older churches of the North Atlantic community did not fit well into these quite different cultural circumstances.»³⁷⁹ Nicht-westliche Christinnen und Christen versuchten folglich verstärkt, ihre Theologien und Christologien «kontextuell», d. h. aus ihren jeweiligen soziokulturell und religiös geprägten Lebenssituationen heraus, zu entwickeln.

Hee-Sung Keel beschreibt diesen theologischen Paradigmenwechsel im Anschluss an Claude Geffré (1926–2017) mit einem Modell dreier «hermeneutischer Inkarnationen»: Die *erste Inkarnation* sei demnach das historische Jesus-Ereignis selbst in seinem jüdischen Kontext. Die *zweite Inkarnation* bezeichne die bereits mit dem Neuen Testament einsetzende Interpretation Jesu durch die frühe Gemeinde und die nachfolgende kirchliche Tradition aus ihren jeweiligen jüdischen, hellenistischen usw. Kontexten. Die Deutekategorien dieser zweiten Inkarnation (z. B. die neutestamentlichen Hoheitstitel) seien im asiatischen Kontext jedoch unbekannt, sodass Jesus hier bisher noch nicht hermeneutisch inkarniert

³⁷⁷ So etwa in BERKEY/EDWARDS 1993; MERRIGAN/HAERS 2000.

³⁷⁸ Dazu gehören z. B. der schlechte Leumund ihrer mit den ehemaligen Kolonialherren assoziierten Religion, die Teilhabe am Staatenbildungsprozess, ein religiöser Minoritätenstatus und damit verbundene Notwendigkeiten für einen Dialog mit nicht-christlichen Majoritäten oder das Anliegen, Theologie auf den eigenen soziokulturellen Lebenskontext zu beziehen. Für eine Besprechung dieser Rahmenbedingungen vgl. BRINKMAN 2009, 3–9; SHENK 2005; am Beispiel Sri Lankas vgl. BRÜCK/LAI 2000, 87–93. Für einen Überblick zum Christentum in Asien vgl. WILFRED 2014.

³⁷⁹ SCHREITER 2004, 1.

sei. Um eine genuin asiatisch-christliche Auseinandersetzung mit der ersten Inkarnation anzustoßen, müssten asiatische Christinnen und Christen auf Konzepte zurückgreifen, die ihren eigenen – buddhistisch, hinduistisch, daoistisch usw. geprägten – Kontexten entstammten. So könne schließlich eine *dritte Inkarnation* stattfinden, die Jesus z. B. mit buddhistischen Kategorien deutet.³⁸⁰

Durch die «dritte Inkarnation» vervielfältigten sich im Laufe der Zeit die Deutungen Jesu.³⁸¹ Ein berühmtes Beispiel aus einem buddhistisch geprägten Kontext ist der kontrovers diskutierte Auftritt der koreanisch-feministischen Theologin Hyun Kyung Chung auf der 7. WCC-Vollversammlung 1991 in Canberra, die Guanyin (die chinesisch-buddhistische Form Avalokiteśvaras) ein «weibliches Bild für Christus»³⁸² nannte. Ebenfalls Beachtung gefunden hat Keels eigene Interpretation Jesu als Bodhisattva (s. u.), die in der Zeitschrift *Buddhist-Christian Studies* mehrere Antwortbeiträge von christlicher und buddhistischer Seite erhalten hatte.³⁸³ Ein Kerngedanke des Bodhisattva-Ideals findet sich auch in Kitamori Kazōs (1916–1998) auch in Deutschland bekannt gewordener (in Japan schon 1946 publizierter) «Theologie des Schmerzes Gottes».³⁸⁴ Vom hinduistischen Kontext Indiens geprägte Interpretationen sehen Jesus als

³⁸⁰ Vgl. KEEL 1996, 172f.; GEFFRÉ 1987, 164ff.

³⁸¹ Für eine Übersicht nicht-westlicher, christlicher Jesusbilder vgl. IMBACH 1989; WESSELS 1990; DEMBOWSKI/GREIVE 1991; POPE-LEVISON/LEVISON 1992; SUGIRTHARAJAH 1993; PIERIS 1994, 21–28; KÜSTER 1999; BRINKMAN 2009; PARRATT 2012; GREEN/PARDUE/YEO 2014.

³⁸² CHUNG, H. 1992, 30; zu Chungs Christologie vgl. KALSKY 245–264; für eine Analyse von Canberra 1991 vgl. HELFENSTEIN 1998, 269–278.

³⁸³ Vgl. KEEL 1996, die Antwortbeiträge sind KANG 1996; JANG 1996; SHIM 1996; KIM, S. 1996. Darüber hinaus wurde Keels Entwurf in BRINKMAN 2009, 82–100; SCHMIDT-LEUKEL 2016, 212f.; RÖTTING 2007, 76f. diskutiert. Keel hat außerdem profunde Analysen wichtiger buddhistischer und christlicher Denker vorgelegt, vgl. KEEL 1995 (Shinran); 2005 (Chinul); 2007 (Meister Eckhart).

³⁸⁴ Vgl. KITAMORI 1972. Die aus dem *Vimalakīrtinirdeśa* bekannte Idee, dass der Bodhisattva aus Mitgefühl eine «stellvertretende Krankheit» (a. a. O., 23) zur Heilung der Krankheit der Wesen auf sich nimmt (vgl. ebd.; Kitamori bezieht sich auf den Prinz Shōtoku (572–622) zugeschriebenen *Vimalakīrtinirdeśa*-Kommentar, Jap. *Yuimagyō gisho*), stehe «dem Evangelium, wie es uns begegnet als ›Wunde wird durch Wunde geheilt, sehr nahe.‹ A. a. O., 23. Es fehlt in Kitamoris Augen jedoch der neben der Liebe zum «Schmerz Gottes» gehörende

Guru oder *avatāra*.³⁸⁵ Im afrikanischen Kontext wird Jesus als Ahn, Häuptling oder Initiationsmeister gedeutet³⁸⁶, während lateinamerikanische Befreiungstheologinnen und -theologen Jesus als sozialrevolutionären Befreier der Armen interpretieren³⁸⁷. Daran schließt auch die koreanische Minjung-Theologie an, die Jesu Identifikation mit der leidenden Volksmasse (*minjung*) betont.³⁸⁸ Wichtige Impulse gehen auch vom vielgestaltigen Feld feministischer Theologie aus, die von der Christologie in der Terminologie Manuela Kalskys den konsequenten Einbezug von *Christaphanien* fordert, «kreative[n] ‹frauenbewusste[n]› (Heils)Imaginationen, in denen die kontextuelle Vielfalt der Antworten auf die Fragen nach Unheil und Heil für Frauen gestern und heute zum Ausdruck kommt.»³⁸⁹

Hermeneutisches Privileg?

Als Reaktion auf nicht-westliche Jesusbilder haben viele westliche Theologinnen und Theologen einen selbstsuffizienten, monoperspektivischen und hegemonialen Standpunkt eingenommen, der die Christologien der sogenannten «Dritten Welt» als illegitime Verzeichnungen ablehnt und sie in den Worten Volker Küsters als «Schmuddelkinder der westlich-akademischen Theologien»³⁹⁰ vernachlässigt.³⁹¹ Aus der Perspektive vieler nicht-westlicher und «allierter» westlicher Theologen ist dieser Standpunkt aus den folgenden Gründen jedoch nicht mehr plausibel.³⁹²

Zorn Gottes, der in seiner Theologie eine wichtige Rolle spielt, vgl. a. a. O., 23f. Zu Kitamoris Theologie vgl. ASAKAWA 2003.

³⁸⁵ Vgl. als Beispieluntersuchungen CHAKKARAI 1926; SAMARTHA 1970; PANIKKAR 1986; THOMAS 1989; THANGARAJ 1994; ALEAZ 1995; AMALADOSS 2006; LOPES 2011.

³⁸⁶ Vgl. AKLÉ u. a. 1989; SCHREITER 1992; KÜSTER 1999, 77–84.

³⁸⁷ Vgl. COLLET 1988; POPE-LEVISON/LEVISON 1992, 26–54.

³⁸⁸ Vgl. KÜSTER 1999, 165–175; wichtige Texte versammelt MOLTMANN 1984.

³⁸⁹ KALSKY 2000, 322.

³⁹⁰ KÜSTER 1999, 41.

³⁹¹ Vgl. HOCK 2011, 114; JENKINS, P. 2007b, 4f.

³⁹² Das heißt nicht, dass es nicht auch Vertreterinnen und Vertreter nicht-westlicher Christentümer gibt, die sich die hegemoniale Argumentation westlicher Theologen angeeignet hätten, vgl. BRINKMAN 2009, 8.

Zunächst erodiert die demografische Entwicklung des globalen Christentums («Christianity moves south»³⁹³) zunehmend alte westliche Hegemonieansprüche.³⁹⁴

«The greatest single change that has come upon the Christian faith during the last century has been the demographic shift in its focus away from its traditional centres in Europe and North America. [...] [I]t is evident that Christianity can no longer be regarded as a 'Western' religion; it is a global one of which the Western church is only a small fraction.»³⁹⁵

Hinzu kommen die oben bereits diskutierten exegetischen, religionsgeschichtlichen und fundamentaltheologischen Einwände: «Den» westlichen Jesus, der als global normatives Muster gelten könnte, gibt es nicht. Zudem ist Christologie bereits in ihrer Anlage interreligiös: Die Annahme eines von nicht-christlichen Einflüssen freien christologischen Kerns lässt sich schwer rechtfertigen, wenn man z. B. das Judesein Jesu bedenkt oder die Tatsache, dass Jesus nicht nur im christlichen Kanon, sondern auch in einer kanonischen Schrift einer anderen Religion, dem *Qur'ān*, eine wichtige Rolle spielt.³⁹⁶ Die Frage lautet also: «Wer hat das Urheberrecht [...]?»³⁹⁷ Auch ein instruktionstheoretisch verstandener «christologischer Positivismus»³⁹⁸, dem zufolge Gott eine kontextunabhängige *christologia perennis* in der Welt platziert hat, lässt sich aus religionsgeschichtlichen und epistemologischen Gründen nicht aufrechterhalten.³⁹⁹

³⁹³ So JENKINS, P. 2007a; vgl. auch die vielbeachtete Studie JENKINS, P. 2007b.

³⁹⁴ Vgl. WENDTE 2015, 156–162.

³⁹⁵ PARRATT 2005, 1.

³⁹⁶ Vgl. PHAN 2010, 118.

³⁹⁷ CHUNG, H. 1992, 35; ähnlich CORNILLE 2020, 107.

³⁹⁸ So THANGARAJ 1994, 25.

³⁹⁹ Das Argument, die chalcidonensische Christologie sei aufgrund ihrer einmaligen pneumatischen Inspiration privilegiert, weist Paul Hedges mit dem Verweis auf deren machtpolitische Entstehungsbedingungen ab: Denn bei der Durchsetzung chalcidonensischer «Orthodoxie» gegen den Arianismus, der lange Zeit eine starke Kraft im römischen Reich war, spielte nicht etwa der Heilige Geist, sondern v. a. die politische Macht der Kaiser eine wichtige Rolle, vgl. HEDGES 2010, 36–39.

Das Hauptargument der Debatte ist laut Martien Brinkman ein verändertes Traditions- und Theologieverständnis⁴⁰⁰: Jede Theologie, egal welcher Herkunft, ist kontextuell⁴⁰¹, weshalb auch westliche Theologien genau wie ihre asiatischen, afrikanischen usw. Nachbartheologien «lokale Theologien»⁴⁰² sind. In den Worten David Tracys gelten für alle dieselben hermeneutischen Ausgangsbedingungen: «Like all those creatures who dwell in, not on the sea, we are all in our culture and our history: affected by it at every moment for good or ill, groping at every moment to understand [...]»⁴⁰³ Das Beharren auf westlich-theologischen Kategorien wurde daher als Eurozentrismus⁴⁰⁴ und «theologischer Imperialismus»⁴⁰⁵ kritisiert, der der existenziellen Dimension von Theologie und Glaube keinerlei Rechnung tragen könne – schließlich kollidiere die Verabsolutierung einer spezifischen (westlichen) Form von Theologie mit der Notwendigkeit, sich Religion im jeweiligen Lebenskontext anzueignen.⁴⁰⁶ Warum sollten nicht-westliche Christologien nicht ebenso valide Interpretationen Jesu liefern können, nur weil ihr Kontext nicht westlich oder nicht christlich ist?

Die Debatte um die Kontextualität veränderte nicht nur den Blick auf konkrete nicht-westliche Christologien, sondern warf zugleich die Frage auf, ob der (ebenfalls kontextbedingte) hellenistische metaphysische Rahmen der altkirchlichen Konzilien für alle Christologien normativ sein müsse: Muss Christus griechisch bleiben?⁴⁰⁷ Schon Karl Rahner hatte zu bedenken gegeben, dass «[w]ir [...] ja nicht voraussetzen [dürfen] – ganz abgesehen von der Unmöglichkeit, daß Jesus selbst in Formeln mit Hilfe einer spätgriechischen Metaphysik gesprochen hat –, daß die altkirchlichen Formulierungen die einzig möglichen und unüberholbar deutlichsten seien.»⁴⁰⁸ Im buddhistisch-christlichen Dialog haben sich besonders

⁴⁰⁰ Vgl. BRINKMAN 2009, 4f.

⁴⁰¹ Vgl. PEARS 2010, 168; BEVANS 1992, 1–4. Für eine Einführung in die christologische Diskussion um Kontextualität vgl. SCHWAGER 1998.

⁴⁰² So SCHREITER 2004.

⁴⁰³ TRACY 1989, 339.

⁴⁰⁴ Vgl. HOOD 1990, 1–10.

⁴⁰⁵ So PIERIS 1994, 42.

⁴⁰⁶ Vgl. BRINKMAN 2009, 4. Engagierte Plädoyers sind z. B. PIERIS 1994, 35–49; CHUNG, H. 1992, 31–37.

⁴⁰⁷ Angelehnt an HOOD 1990.

⁴⁰⁸ RAHNER 1968, 933.

John Keenan und Joseph O’Leary für die Legitimität einer Christologie ausgesprochen, die nicht aus hellenistischer, sondern aus mahāyāna-buddhistischer Perspektive formuliert wird.⁴⁰⁹ Dazu greifen sie auf die Philosopheme der zwei Wahrheiten (*satyadvaya*), der Leerheit (*śūnyatā*) sowie auf die Yogācāra-Epistemologie (Keenan)⁴¹⁰ oder das *upāya*-Konzept (O’Leary)⁴¹¹ zurück.⁴¹² Nach Keenan sei die Mahāyāna-Philosophie von ihrer buddhistischen Tradition ablösbar⁴¹³ und könne daher als *ancilla theologiae*⁴¹⁴ in den Dienst christlicher Theologie gestellt werden. O’Leary nutzt insbesondere das *upāya*-Konzept als hermeneutisches Brennglas, um substantialistisch erstarrte christologische Dogmen »abzutauen« und sie dann funktional-mystagogisch orientiert zu reevaluieren.⁴¹⁵ So erkennt er in der Anwendung von *upāya* durch den Bodhisattva auch einen geeigneten Vergleichspunkt zur christlichen Christologie. Er beschreibt Christus wie den Bodhisattva als fleischgewordenes *upāya* zur heilenden Transformation der Wesen, der seine Weisheit nicht für sich behält, sondern aus altruistischer Motivation an die Wesen angepasst vermittelt und

⁴⁰⁹ Vgl. KEENAN 1989a; 1989b; O’LEARY 1996, 216, 251–258; O’LEARY 2002, 2010, 2015. Keenan hat die Anwendung seiner Mahāyāna-Hermeneutik durch zahlreiche Kommentierungen christlicher Schriften oder die Interpretation christlicher Konzepte demonstriert, vgl. KEENAN 1995, 2002, 2004, 2005, 2015; KEENAN/KEENAN 2011. Für eine religionstheologische Positionsbestimmung vgl. KEENAN 2009. Auf Kritikpunkte an seinem Projekt antwortet er in KEENAN 1989b, 187–220; 1993; 2010. Für eine Evaluation Keenans vgl. O’LEARY 1997.

⁴¹⁰ Vgl. KEENAN 1989b, 222f.

⁴¹¹ Vgl. O’LEARY 2010.

⁴¹² Keenan deutet Jesus als Paradigma für die realisierte Selbst-Losigkeit (*anātman*), vgl. KEENAN/KEENAN 2011, 278. Dadurch ist er durchscheinend für den Vater, vgl. KEENAN 1989b, 226. Jesu wahres Selbst ist die Leerheit, er ist »an ineffable outflow from the ultimate realm« (a. a. O., 237), den er als Form in der Welt wechselseitiger Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) verkörpert, vgl. a. a. O., 238. Durch die Partizipation an Jesu radikaler Selbstlosigkeit, seinem Kreuzestod und der Auferstehung (vgl. KEENAN/KEENAN 2011, 252) »we too may die to self and live the risen life of the sons and daughters of God.« A. a. O., 253.

⁴¹³ Vgl. KEENAN 2009, 47.

⁴¹⁴ So KEENAN 1989b, 225. Dieser Ansatz, insbesondere die Trennung von buddhistischer Philosophie und deren religiösem Wurzelgrund, birgt weiterführende hermeneutische Probleme, vgl. dazu PIERIS 1986, 155–158; CORNILLE 2020, 133.

⁴¹⁵ Vgl. O’LEARY 2015, 369; 2010, 179.

gerade dadurch frei ist von jeglicher einschränkenden Anhaftung an diese Weisheit: «In Christianity, we think of Christ in this way.»⁴¹⁶ Diese upāyische Transformationstätigkeit lebt wiederum in Christinnen und Christen als «collective project of mutual healing» weiter: «[I]n an agapeic community we are all other Christs, living skillful means for expressing the love of Christ, which «embraces» or «compels» us (2 Cor 5:14).»⁴¹⁷

Von der Interkulturalität zur Interreligiosität

Der Blick auf die Debatte in der Interkulturellen Theologie führt zu einer wichtigen Schlussfolgerung für die interreligiöse Diskussion: Wenn aufgrund der Kontextualität jeder Theologie kein Kontext einem anderen grundsätzlich hermeneutisch überlegen ist, ist es in den Augen der positiven Stimmen auch legitim, nicht-christliche Kategorien für eine christliche Deutung Jesu heranzuziehen. Jesus gehört in den Worten Catherine Cornilles grundsätzlich *allen*, die ihn interpretieren:

«It appears that in the realm of religious ideas and practices, religions do not hold patents. They seem to belong to the patrimony of the human race, to be appropriated and adapted at will within particular religious settings. While this may be regarded as regrettable from a particular point of view, it may also be seen as an opportunity for continuous growth.»⁴¹⁸

Im hermeneutischen Rezeptionsprozess sind die intra- und interreligiösen Ebenen unauflösbar miteinander verschränkt, wodurch sich nach Richard Friedli «[d]ie christliche interkulturelle Theologie [...] so auf eine wachsende *interreligiöse Theologie* [öffnet]»⁴¹⁹. Religiöse Konzepte, die in nicht-christlichen Kontexten zur Interpretation Jesu herangezogen werden, sind nach Brinkman immer schon durch andere religiöse Traditionen (die oft die religiöse Majorität in diesen Kontexten darstellen) «besetzt».⁴²⁰ Eine Interpretation Jesu geht dementsprechend immer mit einer «Entlehnung»

⁴¹⁶ O'LEARY 2018, 174.

⁴¹⁷ O'LEARY 2018, 174.

⁴¹⁸ CORNILLE 2010, xix. Aus dieser Perspektive kann nur sehr bedingt von einem «theologischen Besitzverzicht» (OSTEN-SACKEN 1978, 246) die Rede sein, denn Christen haben Jesus nie besessen.

⁴¹⁹ FRIEDLI 1987, 182 (kursiv i. O.). Zur Genese dieses Gedankens im Rahmen der Entstehung Interkultureller Theologie vgl. USTORF 2010; SCHMIDT-LEUKEL 2011.

⁴²⁰ So BRINKMAN 2009, 18.

aus nicht-christlichen Religionen einher. Daher ist für eine gelingende Kontextualisierung der interreligiöse Dialog unverzichtbar.⁴²¹

Diese Ebenenverschränkung betrifft zunehmend auch westliche Christologien, weil sie in eine globalisierte und vernetzte Welt und dadurch in einen religiös pluralen Kontext gestellt sind. Diese Pluralität muss theologisch in Betracht gezogen werden, wenn eine westliche Christologie kontextrelevant bleiben will. Die Ausweitung des christologischen Deutungshorizontes kann jedoch ohne eine im Folgenden beschriebene zweite Grundvoraussetzung nicht bestehen, die deren entscheidende *theologische* Begründung liefert.

3.2 Religionstheologische und christologische Grundvoraussetzung: Universalität der Offenbarung und Symbolik

Offenbarungsverständnis: universal und kommunikationstheoretisch

Die positiven Stimmen rechtfertigen die theologische Legitimität ihrer Rezeption buddhistischer Konzepte, indem sie die göttliche Präsenz auch in der buddhistischen Tradition voraussetzen – z. B. als Gnade⁴²², Geist⁴²³ oder Logos⁴²⁴. Dieses Urteil baut implizit oder explizit darauf auf, dass sie die o. g. ethischen und soteriologischen Kriterien im Buddhismus wiedererkennen können.⁴²⁵ Dadurch nehmen sie gegen die mehrheitlich exklusivistisch-heilspartikularistische Position der Apologeten eine inklusivistische oder pluralistische Position ein.

Aus christlicher Sicht wird diese universale göttliche Präsenz durch Offenbarung erfahrbar, die von den positiven Stimmen *kommunikationstheoretisch* als Selbstmitteilung Gottes verstanden wird.⁴²⁶ Ein kommunikationstheoretisches Offenbarungsverständnis erhebt nach Armin Kreiner nicht «das Bekenntnis der vermeintlichen religiösen Wahrheit zu einer Bedingung des Heils» (instruktionstheoretisch), sondern die begrifflich

⁴²¹ Vgl. USTORF 2010, 88f.

⁴²² Vgl. O'LEARY 2002, 35; MAY 2014, 27.

⁴²³ Vgl. KNITTER/HAIGHT 2015, 51.

⁴²⁴ Vgl. KEEL 1996, 171; SCHMIDT-LEUKEL 2009e, 157.

⁴²⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2013c; KNITTER/HAIGHT 2015, 55f.; MAY 2014, 64.

⁴²⁶ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 212; HAIGHT 2005a, 153; MAY 2014, 50; zum Konzept vgl. SECKLER 1981, 224f.

nicht fassbare letzte Wirklichkeit selbst.⁴²⁷ Die letzte Wirklichkeit wiederum wird – im Modus des Begriffs immer nur gebrochen und indirekt – durch Lehren oder Mittlerfiguren wie Jesus vermittelt und dadurch in menschlicher Erfahrung gewahr.⁴²⁸ Offenbarung bewegt sich damit immer in einer Spannung zwischen einer begrenzt-endlichen bzw. *perspektivenrelativen*⁴²⁹ Erfahrung der unbegrenzt-unendlichen bzw. *transkategorialen*⁴³⁰ letzten Wirklichkeit.⁴³¹ Daher gilt nach Wilfred Cantwell Smith: «The locus of revelation is always the present, and always the person.»⁴³²

Die Prämisse eines universalen und kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses hat wichtige Folgen für die interreligiöse Hermeneutik der positiven Rezipienten: Wenn Offenbarung nicht auf das Christentum begrenzt ist, schöpft die christliche Christologie zum einen nicht die Gesamtmenge aller möglichen Einsichten über Jesus aus.⁴³³ Zum anderen muss eine Christologie damit rechnen, dass es neben Jesus auch noch andere historische Vermittlerinstanzen gibt⁴³⁴ – ganz besonders dann, wenn nicht nur die Universalität von Offenbarung, sondern auch die apophatische Unsagbarkeit des sich Offenbarenden vorausgesetzt wird. Jesus ist dementsprechend *totus Deus* (vollständig göttlich), aber nicht *totum Dei* (die vollständige Gottheit).⁴³⁵ Denn wenn Gott im Anschluss an Anselm von Canterbury (1033–1109) das ist, «über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann»⁴³⁶, übersteigt er notwendigerweise auch

⁴²⁷ KREINER 2000, 168.

⁴²⁸ Vgl. HAIGHT 2005a, 152.

⁴²⁹ So GRÜNSCHLOSS 1994, 193.

⁴³⁰ So HICK 1999, 9.

⁴³¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 219; HAIGHT 1999, 6.

⁴³² SMITH 1981, 175.

⁴³³ Vgl. BRINKMAN 2009, 86.

⁴³⁴ Vgl. KEEL 1996, 171.

⁴³⁵ So die Formulierung von KNITTER 1996, 74; so auch KEEL 1996, 171; SCHMIDT-LEUKEL 2009e, 156f.; PIERIS 1989, 192. Knitter übernimmt die Formulierung von ROBINSON, J. 1979, 104, sie ist aber schon in Petrus Lombardus' (1096–1160) *Sententiae* (3.22.3) zu finden, vgl. BERNHARDT 1998a, 33.

⁴³⁶ *Proslogion* 2, in MOJSISCH 1999, 51 (Kursivsetzung i. O. nicht übernommen).

seine lokal und zeitlich gebundenen immanenten Formen⁴³⁷. Gott christozentrisch auf eine davon zu beschränken, würde seine Absolutheit negieren und ihn gerade dadurch verendlichen.⁴³⁸

Diese epistemologische Beschränkung betrifft konsequenterweise auch christliche Beschreibungen der letzten Wirklichkeit selbst. Beispielsweise unterscheidet Keel zwischen dem universalen Logos als Erlösungswirklichkeit und seiner partikularen Inkarnation, die im Menschen Jesus erkennbar wurde: «We may not necessarily name it *Logos*, but it is something that makes all human life possible everywhere and that all cultures must have one way or another.»⁴³⁹ Auch hier könnte im Sinne des Subordinationsarguments der Apologeten gefragt werden, ob Keels Beschreibung der universalen letzten Wirklichkeit mit dem Logos-Begriff nicht eine christliche Vereinnahmung des Buddhismus bedeuten würde. Im Anschluss an Michael Hüttenhoff ist dies aber (ähnlich wie bei der *upāya*-Rezeption) dann nicht der Fall, wenn man den Logos-Begriff nicht den buddhistischen Konzepten überordnet, «sondern als einen Namen neben möglichen anderen ansieht.» Im Umkehrschluss ist damit aber keine relativistische Beliebigkeit impliziert, «denn welchen Namen jemand wählt, hängt davon ab, wie sich ihm die ›Christus‹ [bei Keel ›Logos‹] genannte Wirklichkeit erschließt. Wenn ihm diese Wirklichkeit in Jesus Christus und seiner Geschichte begegnet, wird er mit Recht den Namen ›Christus‹ zu ihrer Bezeichnung verwenden.» Weil das Gleiche aber auch für eine Hetero-Interpretation eines Bodhisattva als Christus bzw. auch umgekehrt des Christus als Bodhisattva gelten könnte, ergibt sich unter der christlich-theologischen Annahme einer universalen Offenbarung, «daß die Nichtübereinstimmung mit dem christlichen Christusverständnis nicht ohne weiteres zu dem Urteil berechtigt, daß keine Christusoffenbarung vorliegt.»⁴⁴⁰ Jesus und die Buddhas/Bodhisattvas sind aus dieser Perspektive keine Konkurrenten mehr. Daher können die positiven Stimmen in den

⁴³⁷ Vgl. HAIGHT 2005a, 157; KEEL 1996, 171.

⁴³⁸ Vgl. KNITTER 1996, 73.

⁴³⁹ KEEL 1996, 171 (kursiv i. O.). In ähnlicher Weise hatte Raimon Panikkar von der «theandrischen» Wirklichkeit gesprochen, die «Einheit zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, die sich paradigmatisch in Christus verwirklicht», PANIKKAR 1993, 99. Später erweiterte Panikkar das Konzept um den Kosmos zu einer «kosmotheandrischen» Wirklichkeit. Zu Panikkars Christologie vgl. KOMULAINEN 2005, 125–149.

⁴⁴⁰ Alle Zitate aus HÜTTENHOFF 2001, 199.

Worten Brinkmans konstatieren, dass «new meanings can be attributed to Jesus now as well. These concepts can also be borrowed from other religions, just like in Jesus' time.»⁴⁴¹

Inkarnationsverständnis: symbolisch

Neben dem skizzierten Offenbarungsverständnis bereitet eine weitere Prämisse den Weg zu einem erweiterten Inkarnationsverständnis: Die positiven Stimmen begründen Inkarnation nicht mehr wie die Apologeten durch ein göttliches Selbstverständnis Jesu⁴⁴², sondern orientieren sich an den in der Reflexion des biblizistischen Arguments geschilderten exegetischen Erkenntnissen, v. a. der Theozentrik Jesu⁴⁴³. Das darauf aufbauende Inkarnationsverständnis erhält so das Profil einer Christologie «von unten»⁴⁴⁴, in der Jesus die Spannung von Perspektivenrelativität und Transkategorialität verkörpert: In seiner bedingten, historischen Existenz erfuhren ihn seine Anhängerinnen und Anhänger als durchscheinend für die göttliche Wirklichkeit, wodurch er für sie zum Mittler Gottes wurde – diese Mittlerqualität ist jedoch nicht auf Jesu eigenes Wirken, sondern auf die göttliche Präsenz in ihm zurückzuführen.⁴⁴⁵

Roger Haight hatte vorgeschlagen, diesen Grundgedanken durch eine Interpretation Jesu als *Symbol* Gottes zu formulieren⁴⁴⁶, was auch bei anderen positiven Stimmen auf fruchtbaren Boden gefallen ist⁴⁴⁷. Ein religiöses Symbol ist dem endlichen Erfahrungsbereich entnommen (als Gegenstand, Ereignis, Person usw.).⁴⁴⁸ Anders als ein Zeichen «partizipiert das Symbol» jedoch Paul Tillich zufolge «an der Wirklichkeit dessen, für das

⁴⁴¹ BRINKMAN 2009, 86.

⁴⁴² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 138.

⁴⁴³ Vgl. KNITTER/HAIGHT 2015, 61f., 206.

⁴⁴⁴ Vgl. HAIGHT 2005a, 153; KEEL 1996, 170.

⁴⁴⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 138f.

⁴⁴⁶ Vgl. HAIGHT 1999; KNITTER/HAIGHT 2015, 70f. u. ö.

⁴⁴⁷ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 139; MAY 2014, 51; der Sache nach bei KEEL 1996, 170. Haight selbst hat seine Christologie u. a. im Anschluss an Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Mircea Eliade und Paul Tillich entwickelt, vgl. HAIGHT 1999, 196, 201f.; KNITTER/HAIGHT 2015, 50. Zur Entwicklung des Symbolbegriffs vgl. KNITTER 1979, 653ff. Auch der Mythos-Begriff wurde in der übergreifenden Diskussion verwendet, vgl. WILES 1977.

⁴⁴⁸ Vgl. HAIGHT 1999, 198.

es Symbol ist»⁴⁴⁹ und vermittelt so (durch sich selbst) die göttliche Wirklichkeit, auf die es hinweist⁴⁵⁰. Aufgrund seiner Mittlerfunktion hat ein religiöses Symbol mystagogische Qualität, weil es in kategorialer Sprache auf eine transkategoriale Wirklichkeit verweist und Menschen dadurch einen heilshaften Zugang zu dieser eröffnet.⁴⁵¹ Dabei muss aber mit Smith die Abhängigkeit des Symbols von religiöser Erfahrung betont werden: «[T]here are some persons (but not others) to whom a given symbol appears as participating in transcendence.»⁴⁵² In der Analyse ließ sich dies beispielsweise bei japanischen Jesusbildern der Tokugawa-Zeit beobachten, die im Gekreuzigten nicht die göttliche Liebe, sondern den aufziehenden Schatten christlicher Kolonialimperien wahrnahmen. Objekte, Lehren, Personen usw. als Symbole wahrzunehmen, setzt also immer eine heilsame Erfahrung mit ihnen als Bedingung der Möglichkeit ihrer Interpretation als Vermittlerinstanz letzter Wirklichkeit voraus.⁴⁵³

Das Symbolkonzept ist Haight zufolge besonders geeignet, den dialektischen Kerngedanken der christlichen Inkarnationsidee einzufangen⁴⁵⁴ – nämlich die in Chalcedon formulierte Grundspannung, dass Jesus zugleich «wahrer Mensch» und «wahrer Gott» ist –, weil auch ein Symbol «zwei Naturen» hat⁴⁵⁵: Das Symbol Jesus ist ein endlicher Mensch und daher von Gott verschieden (*menschliche Natur*). Allerdings vermittelt Jesus gerade durch seine historische Existenz eine transzendente Wirklichkeit, weil er als Mensch für den realpräsentisch immanenten Geist durchscheinend ist und ihn so verkörpert. Das endliche Symbol Jesus partizipiert also zugleich auch an der unendlichen letzten Wirklichkeit (*göttliche Natur*).⁴⁵⁶ In dieser dem Symbol inhärenten Dialektik verbinden sich Schmidt-Leukel zufolge der Inkarnations- und der Offenbarungsgedanke:

«Symbolic mediation is the dialectical structure of all revelation. Incarnational thinking thus emerges from reflecting on the nature and possibility

⁴⁴⁹ TILICH 1987, 277.

⁴⁵⁰ Vgl. HAIGHT 1999, 197f.

⁴⁵¹ Vgl. HAIGHT 1999, 197f.

⁴⁵² SMITH 1981, 87.

⁴⁵³ Vgl. HAIGHT 1992, 264.

⁴⁵⁴ Vgl. HAIGHT 1999, 204; so auch SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 139; MAY 2014, 51.

⁴⁵⁵ Vgl. HAIGHT 1999, 205.

⁴⁵⁶ Vgl. HAIGHT 1999, 293–297.

of revelation: If something of a divine infinite quality is revealed through some finite medium, it must be both, different from but also somehow present in and through the medium. Otherwise what is revealed would not be divine, or would not be revealed at all.»⁴⁵⁷

Eine Symbolchristologie eröffnet für Knitter/Haight, Schmidt-Leukel und May eine Vergleichsperspektive mit der Buddhologie: Jesus Christus und der Buddha Gautama werden nicht (wie bei den Apologeten) im Rahmen einer Differenzhermeneutik als grundverschieden dargestellt, sondern als unterschiedliche, aber komplementäre Symbole der unsagbaren letzten Wirklichkeit gedeutet.⁴⁵⁸ Auf dieser Grundlage lassen sich beide Schmidt-Leukel und Knitter/Haight zufolge als *funktionale Äquivalente* verstehen.⁴⁵⁹ Dabei geht es ihnen nicht darum, nach wortwörtlichen Übereinstimmungen in Buddhologie und Christologie zu suchen oder religiöse Unterschiede zu negieren. Stattdessen fragen sie danach, ob diese Unterschiede in beiden Traditionen eine ähnliche funktionale Rolle spielen, in dieser Hinsicht komplementär sein und für interreligiöses Lernen fruchtbar gemacht werden können.⁴⁶⁰ Haight erkennt vier funktionale Äquivalente zwischen Buddhologie und Christologie: (1) die symbolische *Vermittlung* einer unsagbaren letzten Wirklichkeit durch (2) Jesus und Gautama als

⁴⁵⁷ SCHMIDT-LEUKEL 2022b, 363.

⁴⁵⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 138; KNITTER/HAIGHT 2015, 70f.; MAY 2014, 9ff.

⁴⁵⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 141. Haight formuliert etwas vorsichtiger als «funktionale Analogien», vgl. KNITTER/HAIGHT 2015, 63, Fn. 3. Der Begriff des funktionalen Äquivalents geht auf Raimon Panikkar zurück, der für seine interreligiöse Hermeneutik das Konzept der topologischen Invarianten aus der mathematischen Topologie entlehnt hatte, vgl. PANIKKAR 1999, 17. Beim Versuch, eine andere Religion auf der Grundlage ihrer eigenen Voraussetzungen und strukturellen Beschaffenheit zu verstehen (vgl. a. a. O., 18), können topologische Landmarken erkannt werden, die aus den Differenzen zur eigenen Religion herausstechen und verbindende Homöomorphismen bilden: «[T]hey are homeomorphic in the sense that each of them stands for something that performs an equivalent function within their respective systems.» A. a. O., 17. Vgl. zu Panikkars «homöomorphen Äquivalenten» NITSCHKE 2008.

⁴⁶⁰ Vgl. KNITTER/HAIGHT 2015, 72; SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 137–145.

Mittler, die diese (3) auch nach ihrem Tod vermittelt einer *Überlieferungstradition* einer religiösen Gemeinschaft durch (4) kontinuierliche *Interpretation* weitertragen.⁴⁶¹

Christologie: interreligiös

Auf der Grundlage eines so skizzierten Offenbarungs- und Inkarnationsverständnisses der positiven Stimmen sticht ihr vielleicht wichtigster Unterschied zu den Apologeten heraus: Religiöse Pluralität ist in ihren Augen kein Übel, sondern ein (immer auch kritisch zu prüfender) theologischer Wert.⁴⁶² «From a Christian standpoint, [...] the plurality of religions mediates more revelation of God than any single religion, including Christianity itself.»⁴⁶³ Der Einbezug buddhistischer Jesusbilder in die eigene christologische Reflexion wird dadurch zum theologischen Imperativ: Denn wenn Buddhologie und Christologie nicht von unterschiedlichen letzten Wirklichkeiten sprechen und aus christlicher Sicht auch in der buddhistischen Tradition potenziell Offenbarung bzw. Wahrheit enthalten ist, sind christliche Theologinnen und Theologen dazu verpflichtet, nach dieser zu fragen und sie gegebenenfalls zu rezipieren.⁴⁶⁴ Dafür ist abschließend noch eine letzte hermeneutische Grundvoraussetzung nötig.

3.3 Hermeneutische Grundvoraussetzung: interreligiöses Lernen

Die hermeneutische Grundvoraussetzung der positiven Stimmen liegt in ihrer Bereitschaft, buddhistischen Interpretinnen und Interpreten einen Platz in der Auslegungstradition ihres Hauptsymbols Jesus Christus einzuräumen, von ihren Einsichten zu lernen und die eigene Position auf der Grundlage des Gelernten zu transformieren.

⁴⁶¹ Vgl. KNITTER/HAIGHT 2015, 70f. Auch die Lehren beider sind nach Knitter/Haight funktional äquivalent: Beide gleichen sich in Motivation (Aufhebung von Leiden und Förderung menschlicher Prosperität), gemeinsamen ethischen Früchten, Selbsttranszendenz (nicht die eigene Person, sondern *basileia* bzw. *dhamma* steht im Zentrum der Lehre) und einer vermittelnden Funktion, vgl. KNITTER/HAIGHT 2015, 55f.

⁴⁶² Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2005a, 190.

⁴⁶³ HAIGHT 2005a, 157.

⁴⁶⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 131, 141; ähnlich KNITTER 1996, 76.

Hermeneutische Grundhaltungen: Demut und Gastfreundschaft

Die Bedingung der Möglichkeit für diese Bereitschaft sind zwei hermeneutische Grundhaltungen, die Catherine Cornille als «Demit» und «Gastfreundschaft» beschrieben hat.⁴⁶⁵ Die Haltung epistemologischer und doktrinärer Demut (*humility*)⁴⁶⁶ ist im apophatischen Moment des oben skizzierten Offenbarungsverständnisses grundgelegt: Im Angesicht der unsagbaren letzten Wirklichkeit kann keine theologische Rede von ihr Endgültigkeit beanspruchen (*deus semper maior*). Daraus leitet sich ab, dass die eigene Tradition prinzipiell ergänzbar und veränderbar ist, mit anderen Worten «humble recognition of the constant limitation and therefore endless perfectibility of one's own religious understanding of the truth.»⁴⁶⁷ Konsequent verstanden geht Demut mit einer hermeneutischen Gastfreundschaft (*hospitality*) einher, «[the] attitude of generous openness to the (possible) presence of truth in the other religion»⁴⁶⁸. Damit ist ein hermeneutischer Minimalbestand umrissen, auf dessen Grundlage für die positiven Stimmen interreligiöses Lernen von buddhistischen Hetero-Interpretationen möglich wird.⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Beide sind für Cornille neben *commitment*, *interconnection* und *empathy* Teil eines Fünfersets von Dialogtugenden, vgl. CORNILLE 2008; 2013.

⁴⁶⁶ Vgl. CORNILLE 2008, 10.

⁴⁶⁷ CORNILLE 2008, 10.

⁴⁶⁸ CORNILLE 2008, 177.

⁴⁶⁹ Die theologische Frage nach der Möglichkeit des Verstehens anderer Traditionen unterscheidet sich nach Cornille nicht grundsätzlich von der in der Religionswissenschaft geführten Diskussion, vgl. CORNILLE 2020, 89. Die Frage nach der Möglichkeit interreligiösen Lernens überhaupt kann hier nach Schmidt-Leukel zunächst ausgeklammert werden, «because the concept of theology itself already presupposes the idea of a possible deepening of one's faith, and hence of a learning process, by means of theological work.» SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 136. Die zentrale Frage laute im theologischen Kontext vielmehr, ob ein Lernen *von anderen Religionen* möglich sei, vgl. ebd. Kernpunkte der religionswissenschaftlichen Debatte sind u. a. die religionsphänomenologische Emphase auf dem hermeneutischen Mechanismus des Wiedererkennens (vgl. CORNILLE 2005; SCHMIDT-LEUKEL 2016, 204, 210) gegen die Behauptung der Inkommensurabilität, weiter die Frage, ob z. B. universal gültige transzendente Geiststrukturen diesem Erkennen zugrunde liegen (vgl. VÖLKER 2016), oder ob Religionsvergleiche aus einer neutralen Außenperspektive (*Epoché*) betrieben werden müssen/können (dagegen argumentieren SMITH 1976a, 148ff.; WARD 1994, 47;

Interreligiöses Lernen

Beim interreligiösen Lernvorgang selbst handelt es sich um einen komplexen hermeneutischen Transferprozess.⁴⁷⁰ John Dunne (1929–2013) hat dessen Grundstruktur treffend mit dem Schema eines *passing over* und *coming back* beschrieben:

«Passing over is a shifting of standpoint, a going over to the standpoint of another [...] religion. It is followed by an equal and opposite process we might call 'coming back' [...] with new insight to one's own [...] religion.»⁴⁷¹

Die wesentliche methodologische Grundlage des «Hinübergehens» ist im Anschluss an Wilfred Cantwell Smith der Versuch, die Welt aus den Augen des religiös Anderen zu betrachten. «For this, we must among other matters learn to use the total system of Buddhist doctrine or world-view as Buddhists use it: as a pattern for ordering the data of observation – not as among the data to be ordered.»⁴⁷² Beim «Zurückkommen» in die eigene Tradition werden die Einsichten dieses empathischen Mittvollzugs der buddhistischen Innenperspektive («as a framework within which the universe is framed»⁴⁷³) in die theologische Reflexion aus der eigenen christlichen Innenperspektive miteinbezogen – dies wiederum immer aus der Haltung von Demut und Gastfreundschaft heraus.⁴⁷⁴

GROSS 2005b, 150; SCHMIDT-LEUKEL 2015). Ein neuer religionsphänomenologisch-strukturalistischer Ansatz interreligiösen Vergleichens ist Schmidt-Leukels «fraktale Theorie religiöser Vielfalt», vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 222–245; RACE/KNITTER 2019.

⁴⁷⁰ Vgl. CORNILLE 2020, 116.

⁴⁷¹ DUNNE, J. 1978, ix. Auf Dunne beziehen sich SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 143; KNITTER/HAIGHT 2015, 223; KEENAN 1995, 4; HEDGES 2016, 137.

⁴⁷² SMITH 1981, 82.

⁴⁷³ SMITH 1981, 82.

⁴⁷⁴ Hinterfragt werden könnte hier die starke Betonung einer transformativen Qualität des Lernens: Reicht nicht das Bemühen um ein besseres Verstehen des religiös Anderen aus? Zunächst setzt das Bemühen um Verstehen als Grundlage eines jeden Dialogs die Offenheit der Dialogpartnerinnen und -partner voraus. Dadurch ist aber in der Verstehensbemühung stets in dreifacher Weise die Möglichkeit transformativen Lernens (sowohl über mich selbst als auch über den Anderen) grundgelegt: (1) Die eigene Hetero-Interpretation des Anderen kann im Angesicht von dessen Auto-Interpretation erweitert, konkretisiert oder korrigiert

Catherine Cornille hat sechs verschiedene Formen interreligiösen Lernens typisiert:

- die Bestätigung oder Verstärkung der eigenen Perspektive durch das Erkennen entsprechender Gemeinsamkeiten mit einer anderen Tradition (*intensification*),
- die Korrektur der Wahrnehmung des religiös Anderen und von sich selbst (*rectification*),
- die Wiederentdeckung eigener vernachlässigter, vergessener oder als häretisch marginalisierter Traditionsinhalte (*recovery/rediscovery*),
- die Neuformulierung der eigenen Tradition durch das hermeneutische Raster einer anderen (*reinterpretation*),
- die Integration von Elementen einer anderen Tradition (*appropriation*) sowie
- eine sich im Vergleich herauskristallisierende Wiederbestätigung eigener Elemente (*reaffirmation*).⁴⁷⁵

All diese Lernformen sind in der Rezeption buddhistischer Jesusbilder durch die positiven Stimmen zu beobachten, weshalb sie als Analysewerkzeug für den folgenden Ausblick dienen können.

3.4 Grundzüge einer christlich-theologischen Rezeption buddhistischer Jesusdeutungen

Unter veränderten theologischen und hermeneutischen Voraussetzungen werden die von den Apologeten abgelehnten Deutungen für die positiven theologischen Stimmen in den Worten Arvind Sharmas zur Quelle «wechselseitiger Erhellung» (*reciprocal illumination*).⁴⁷⁶ So stellen sich für die

werden. (2) Eine Transformation der Hetero-Interpretation des Anderen kann wiederum auf die eigene Auto-Interpretation zurückwirken, da letztere erstere stets beeinflusst. (3) Das Hören auf eine Hetero-Interpretation meiner selbst durch den religiös Anderen kann ebenfalls zur Veränderung meiner eigenen Auto-Interpretation führen. Offenheit bedeutet zudem in allen drei Fällen, dass niemand der am Dialog Beteiligten von vorneherein ausschließen kann, dass ihr oder ihm im Verstehensprozess neue Aspekte für das eigene Selbstverständnis eröffnet werden. Vgl. dazu SCHNEIDER 2021a, 303–305.

⁴⁷⁵ Vgl. CORNILLE 2020, 116–141. Für ein Anwendungsbeispiel aus dem hinduistisch-christlichen Vergleich vgl. CORNILLE 2016; für einen empirisch-qualitativen Zugang zu buddhistisch-christlichem Lernen vgl. RÖTTING 2007.

⁴⁷⁶ Vgl. SHARMA 2005; SCHMIDT-LEUKEL 2016; ähnlich schon BRÜCK

positiven Stimmen die hermeneutischen Anschlussfragen: «How does Jesus appear when seen through the eyes of Buddhist ideas and concepts, and what new elements can the Buddhist vision of reality help Christians find in Jesus?»⁴⁷⁷ Ihre Antworten sind zugleich Ansätze einer buddhistisch-christlichen Christologie, deren wichtigste Grundgedanken im Folgenden zusammengefasst werden. Der Schwerpunkt liegt hier auf der christlichen Rezeption mahāyāna-buddhistischer Hetero-Interpretationen, jedoch melden sich auch christliche Vertreter zu Wort, die in theravāda-buddhistisch geprägten Kontexten Christologie treiben. Dabei ist auch zu beachten, dass sich Letztere, z. B. Lynn de Silva oder Samuel Ngun Ling, nicht exklusiv auf den Theravāda-Buddhismus beziehen, sondern auch auf Mahāyāna-Positionen ausgreifen (wie es auch manche theravāda-buddhistische Stimmen wie Buddhādāsa selbst tun).

3.4.1 Jesus als Bodhisattva: *karuṇā* und *agapē*

Die Bodhisattva-Kategorie lenkt den Blick zunächst auf Jesus als Verkörperung von Mitgefühl (*karuṇā*).⁴⁷⁸ *Karuṇā* ist aus buddhistischer Perspektive in einen größeren Rahmen eingebettet: doktrinär in *śūnyatā* und *anātman* sowie praktisch im Nicht-Anhaften. Dieser Rahmen wird in der buddhistischen Hetero-Interpretation mittransportiert, ist aber in der christlichen Auto-Interpretation nicht derart akzentuiert vorhanden. Aus dieser Differenz erwächst für christliche Theologen wie Hee-Sung Keel, Lynn de Silva oder Aloysius Pieris Lern- und Transformationspotenzial.

Keel erkennt in Jesus und dem Bodhisattva zwei bei beiden jeweils unterschiedlich ausformulierte, aber komplementäre Grundmotive: nicht-anhaftende Weisheit als *absolute Freiheit* und selbstloses Mitgefühl als *absolute Liebe*.⁴⁷⁹ Nach Keel verwirklichten beide absolute Freiheit, weil sie weder an der Welt und ihren Konventionen, der letzten Wirklichkeit noch sich selbst anhafteten. Im Fall des Bodhisattva werde dies durch die Einsicht in *śūnyatā*, die Nondualität der Wirklichkeit und *anātman* ermöglicht, im Fall Jesu durch die Vision des kommenden Königreichs und die

1987, 20.

⁴⁷⁷ KEEL 1996, 173.

⁴⁷⁸ Vgl. BRINKMAN 2009, 98.

⁴⁷⁹ Vgl. KEEL 1996, 174, 179.

nicht-unterscheidende Liebe Gottes sowie seine Selbstentäußerung (*kenosis*).⁴⁸⁰ Ihre jeweiligen Einsichten zeigten eine gemeinsame Struktur auf: Beide verwiesen auf eine höhere Wirklichkeit (Theozentrik), befreiten andere durch eine Transzendierung weltlicher Unterscheidungen (Non-dualität) und verkörperten das wahre Selbst als Nicht-Selbst (*anātman*), indem sie in «perfect openness» zu ihren Mitmenschen und der letzten Wirklichkeit lebten (Altruismus): «Realization of the true self through the denial of the false self, self-affirmation through self-denial, self-perfection through selfless love, in short, live through death, constitute the common secret of true life in bodhisattvas and Jesus.»⁴⁸¹

Schon früher hatte Lynn de Silva diese Gemeinsamkeit betont, die er in Anlehnung an den Christushymnus in Phil 2,5–11 das «kenotische Prinzip» von Tod und Auferstehung genannt hatte.⁴⁸² Während Abe Masao ebenso wie einige christliche Theologen die Kenosis als eine Selbstentäußerung Gottes oder des Logos verstehen⁴⁸³, betont Joseph O’Leary, dass der Christushymnus im Philipperbrief nicht notwendigerweise vor dem Hintergrund einer Präexistenz-Christologie zu lesen ist. Stattdessen habe der Mensch Jesus als neuer Adam nicht wie der alte Adam voller Hybris an seiner Gottebenbildlichkeit festgehalten, sondern sich bis hin zum Tode gehorsam dem göttlichen Willen unterworfen (*Kenosis*), woraufhin er von Gott erhöht worden sei (*Plerosis*).⁴⁸⁴ In dieser Interpretation hätte die Kenosis im Anschluss an Lynn de Silva insofern eine klare Parallele im Bodhisattva-Ideal, als «Liebe, die durch Selbstaufgabe und Selbst-erhöhung geht, [...] keine allein den Christen vorbehaltene, sondern eine

⁴⁸⁰ Vgl. KEEL 1996, 173–176.

⁴⁸¹ Zitate aus KEEL 1996, 176.

⁴⁸² Vgl. SILVA, L. A. 1998a, 166ff. Für eine Reflexion von Auferstehung und Erleuchtung aus der Sicht christlicher Zen-Lehrer der Sanbō-Kyōdan-Schule vgl. BAATZ 2009, 204–218.

⁴⁸³ Für eine Kritik dieses Gedankens in gegenwärtigen kenotischen Christologien vgl. HICK 2005a, 61–71.

⁴⁸⁴ Vgl. O’LEARY 2021, 221; ähnlich SCHMIDT-LEUKEL 2019, 265. Für eine exegetische Diskussion dieser an eine Adam-Christologie anknüpfenden Deutung vgl. DUNN 1998, 281–288.

universelle Erfahrung» sei.⁴⁸⁵ Wie in Phil 2,5 fordere diese «archetypisch[e]»⁴⁸⁶ Erfahrung Buddhisten und Christen gleichermaßen zur «theoretischen Aneignung und praktischen Verwirklichung dieses Prinzips» auf.⁴⁸⁷ Damit hatte de Silva seine Christologie für den Gedanken geöffnet, dass Jesus durch seine Kenosis kein anthropologischer Sonderfall der Menschheitsgeschichte war.

Die anhaftungslose, absolute Freiheit ist in Keels Augen für Jesus und den Bodhisattva gleichzeitig die Bedingung der Möglichkeit der Freiheit für eine radikal altruistische Hinwendung zu den Wesen.⁴⁸⁸ Auch hier gibt es eine frühere Parallele, die den Zusammenhang von Freiheit/Nicht-Anhaften/Weisheit und Liebe/Mitgefühl noch näher verdeutlicht.⁴⁸⁹ Dem sri-lankischen Weggefährten Lynn de Silvas Aloysius Pieris zufolge handelt es sich bei Weisheit und Liebe um voneinander «durchseelt[e]»⁴⁹⁰ «spirituelle Grundhaltungen»⁴⁹¹: Auf buddhistischer Seite stehe die primär weisheitlich ausgerichtete Erkenntnis (von Pieris *Gnosis* genannt) in der Idiomatik eines nicht anhaftenden und «befreiende[n] Wissen[s]», das aber agapeisch allen Wesen zugutekomme⁴⁹²; auf christlicher Seite die primär affektiv ausgerichtete *agapē* in der Idiomatik einer auf Gottes- und Nächstenliebe gerichteten «erlösende[n] Liebe», die aber gnostisch auf Gotteserkenntnis fuße⁴⁹³. Beide ergänzten und benötigten einander⁴⁹⁴ – intrareligiös wie interreligiös –, «um jene selbst-überschreitende Erfahrung zu vermitteln, die wir Erlösung nennen»⁴⁹⁵ – denn nach Pieris betonen sowohl Buddhismus als auch Christentum, dass «Weisheit ohne Liebe unmenschlich und Liebe ohne Weisheit blind ist.»⁴⁹⁶

Aufgrund der «reale[n] Äquivalenz zwischen dem allumfassenden Mitleid (*karuṇā*) des Bodhisattva und der absolut selbstlosen Liebe (*agapē*)

⁴⁸⁵ SILVA, L. A. 1998a, 168.

⁴⁸⁶ SILVA, L. A. 1998a, 168.

⁴⁸⁷ SILVA, L. A. 1998a, 168; vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2016, 213.

⁴⁸⁸ Vgl. KEEL 1996, 176f.

⁴⁸⁹ Vgl. BRINKMAN 2009, 94, Fn. 25.

⁴⁹⁰ PIERIS 1989, 162.

⁴⁹¹ PIERIS 1989, 25.

⁴⁹² PIERIS 1989, 23; vgl. a. a. O., 167–170.

⁴⁹³ PIERIS 1989, 23; vgl. a. a. O., 163–167.

⁴⁹⁴ Vgl. PIERIS 1989, 23, 158.

⁴⁹⁵ PIERIS 1989, 158.

⁴⁹⁶ PIERIS 1989, 26.

Gottes in Christus»⁴⁹⁷ wird *agapē* bei Keel, de Silva und Pieris unter dem Eindruck der buddhistischen Hetero-Interpretation um die Aspekte von Weisheit, Nicht-Anhaften, Selbstlosigkeit und Nicht-Unterscheiden erweitert. Diese sind im Neuen Testament zwar vorhanden (z. B. Joh 12,25; Mt 5,45), rücken aber durch die stärkere Akzentuierung im Buddhismus als wesentliche Aspekte in den Vordergrund (*reaffirmation*).

Die weisheitliche Dimension der Bodhisattva-Kategorie führt außerdem zu einer Wiederentdeckung (*recovery*) der Rolle Jesu als Lehrer und mystagogisches Paradigma: Denn es ist seine existenziell umstürzende Erleuchtungsweisheit, die ein Bodhisattva den Wesen aus Mitgefühl lehrt, damit sie selbst die liebende Nicht-Anhaftung realisieren können, die er selbst erreicht hat. Bereits oben wurde auf die neutestamentliche Verankerung des Lehrerbildes hingewiesen (siehe IV.2.3.4). Im Vergleich mit der Buddhologie kann beispielsweise Marcus Borg die weisheitlichen Fundamente in den frühen Schichten des Neuen Testaments (insbesondere Q und Mk) ins Zentrum seiner Christologie rücken.⁴⁹⁸ Demnach lehre Jesus strukturanalog zum Buddha eine Weisheitslehre als Pfad zur Geistes transformation, die nach Borg drei Hauptcharakteristika aufweist⁴⁹⁹: (1) Durch die für seine Lehre typischen Aphorismen und Gleichnisse provoziere Jesus bei seinen Hörern eine *neue Wirklichkeitssicht*, die mit ihrer konventionellen Alltagsperspektive breche.⁵⁰⁰ Die so eröffnete neue Weisheitsperspektive zehre zugleich von Jesu eigener Gotteserfahrung: «[He] spoke differently because he had seen differently.»⁵⁰¹ (2) Jesus fordere eine *existenzielle Transformation* der Selbstgewinnung durch Selbstaufgabe (gemäß de Silvas kenotischem Prinzip), die (3) zugleich *ethische Früchte* in der Form radikalen Mitgefühls bzw. unbedingter Nächstenliebe trage: «Indeed, one might even say that becoming a *bodhisattva* is the goal of the fully developed Christian life.»⁵⁰²

⁴⁹⁷ MAY 2014, 59.

⁴⁹⁸ Vgl. BORG 1997b. Auch Leo Lefebure und Peter Feldmeier gewinnen durch die weisheitliche Perspektive des *Dhammapada* neue Einsichten in alt- und neutestamentliche Weisheitstraditionen, vgl. LEFEBURE/FELDMIEER 2011.

⁴⁹⁹ Vgl. BORG 1997a, viii–xi; 1999, 69f.; für weitere Parallelen (unter zusätzlicher Einbeziehung der rabbinischen Tradition) vgl. auch SWIDLER 1990a, 141–146.

⁵⁰⁰ Vgl. BORG 1999, 68; ähnlich SCHMIDT-LEUKEL 1986, 117–123.

⁵⁰¹ BORG 1999, 69.

⁵⁰² BORG 1997a, xi (kursiv i. O.).

Die Wiederentdeckung Jesu als Lehrer ersetzt seine Interpretation als Inkarnation Gottes jedoch nicht, sondern ergänzt sie um einen vielfach vernachlässigten gnoseologisch-didaktischen Aspekt – und damit auch um die besonders durch die Bodhisattva-Kategorie hervortretende Dimension des Erwachens: «Seen in this way, the religion of Jesus was more a religion of knowledge of God – or ‘awakening’ to God – than is commonly held.»⁵⁰³ Eine funktionale Zusammenschau der drei Facetten des Lehrers, der Inkarnation und des Erwachten kann Perry Schmidt-Leukel zufolge auf christlicher und buddhistischer Seite zu neuen, vorher nicht in dieser Weise wahrgenommenen Synthesen führen:

«Gautama, under the Bodhi-Tree, *awakens* to the ultimate refuge from suffering, Nirvāṇa, and, out of compassion, *proclaims* and lives the way he has found, thereby *embodying* Nirvāṇa and Dharma. Jesus, in his baptism in the waters of the Jordan and his subsequent retreat to the desert, *awakens* to the ultimate source of life, the Father, and experiences himself as commissioned by the Father to *proclaim* the good news of God’s coming reign, to reflect and imitate the Father’s mercy through his own life, and thereby *embodies* the eternal word of God.»⁵⁰⁴

Mit der Wiederentdeckung der Themen Weisheit und spirituelle Transformation geht im gegenwärtigen buddhistisch-christlichen Dialog auch eine Wiederentdeckung ostkirchlicher Traditionsstränge einher, darunter z. B. der dort stärker als im Westen rezipierte Kirchenvater Maximus Confessor (580–662) oder der Wüstenvater Evagrius Ponticus (345–390).⁵⁰⁵ Und obwohl die einseitige Einordnung des Lehrer- und Mystagogenbildes in die Gnosis aufgrund seiner breiten neutestamentlichen Anhaltspunkte vorschnell sein mag, kann der Impuls José Cabezóns von Christinnen und Christen aufgenommen werden, im Kontext einer Auseinandersetzung mit buddhistischen Hetero-Interpretationen die Christologien des in sich äußerst heterogenen gnostischen Traditionsstranges einer Neubewertung zu unterziehen und als mögliche theologische Ressourcen wiederzugewinnen.⁵⁰⁶

⁵⁰³ KEEL 1996, 181.

⁵⁰⁴ SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 189 (kursiv M. S.); ausführlicher in SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 164–184.

⁵⁰⁵ Neuere Beispiele in der Komparativen Theologie sind CATTOI 2008; CATTOI 2020; im Bereich der Spiritualität vgl. CATTOI 2019; TAIVÄNE 2019; WORSSAM 2019.

⁵⁰⁶ Vgl. CABEZÓN 2000, 28f. Für Jesusbilder gnostischer und esoterischer

3.4.2 Gott und *śūnyatā*, Gott und *dhamma*

Was inkarniert sich in Jesus, wenn er durch die hermeneutische Linse eines Buddha oder Bodhisattva betrachtet wird? In der Reflexion dieser Frage durch die positiven Stimmen lassen sich zwei Rezeptionslinien erkennen: (a) ein mahāyāna-buddhistisch geprägter Dialog mit einem u. a. von der Kyōto-Schule eingebrachten Fokus auf *śūnyatā* und (b) ein theravāda-buddhistisch geprägter Dialog mit einem Fokus auf Buddhadāsa's Identifikation von Gott und *dhamma*.

(a) Wenn Christinnen und Christen in *karuṇā* und dessen doktrinärem Umfeld (*śūnyatā* und *anātman*) dasselbe Potenzial zur soteriologischen Transformation mit entsprechenden ethischen Früchten erkennen, offenbart folglich nicht nur *agapē*, sondern auch *śūnyatā* «an essential aspect of God as well.»⁵⁰⁷ Keel zufolge entspringen die o. g. Einsichten Jesu und des Bodhisattva derselben Quelle.⁵⁰⁸ Der Grund dafür sei, dass es sich bei *agapē* nicht nur um eine moralische oder emotionale Qualität handele, sondern dass die Liebe mit der Leerheit *ontologisch* im Gedanken der Interdependenz (*pratītyasamutpāda*) korreliere.⁵⁰⁹ Weder im Buddhismus noch im Christentum würden die Wesen als unabhängig voneinander, sondern nur in Abhängigkeit von- und in Offenheit füreinander existierend gedacht.⁵¹⁰ Zugleich sei diese Interdependenz in beiden Traditionen nur als Ausdruck einer der Erscheinungswelt zugrunde liegenden letzten

Bewegungen vgl. HAMMER 2014; in außertestamentarischen jüdischen und apokryphen Texten vgl. VOORST 2000.

⁵⁰⁷ KEEL 1996, 183.

⁵⁰⁸ Vgl. KEEL 1996, 181.

⁵⁰⁹ Vgl. KEEL 1996, 182. Keels Vergleichsgrundlage ist auf christlicher Seite die Christologie Walter Kaspers: «Alles Seiende findet seine Identität nicht durch ein beziehungsloses, sprödes In-sich-Sein; konkrete Identität ist nur möglich durch Beziehung und Selbstüberschreitung auf anderes hin. So ist die Liebe, die die innerste Seinsmitte Jesu ausmacht, das Band, das alles zusammenhält und jedem seinen Sinn verleiht.» KASPER 1984, 228; vgl. KEEL 1996, 182. Auf buddhistischer Seite bezieht sich Keel auf zwei zentrale Philosopheme der Huayan-Schule, die «ungehinderte Durchdringung der Phänomene» (Chin. *shih shih wu ai*) und die «ungehinderte Durchdringung von Prinzip und Phänomenen» (Chin. *li shih wu ai*), vgl. KEEL 1996, 182f.; vgl. dazu WILLIAMS 2009, 141–144. Pan-chiu Lai zieht beide Konzepte zur Deutung von Perichorese und Idiomenkommunikation heran, vgl. LAI, P. 2004.

⁵¹⁰ Vgl. KEEL 1996, 182.

Wirklichkeit möglich, an der die Wesen partizipieren.⁵¹¹ Daher könnte die «kosmische Liebe» bzw. der Logos mit der Leerheit identifiziert werden.⁵¹² Aus einer vereinten buddhistisch-christlichen Perspektive lässt sich in Keels Augen somit mehr von der wahren Natur der Wirklichkeit erkennen, als es aus der Sicht einer Tradition alleine möglich wäre: «Emptiness is the ontological formulation of love and [...] love is the personal manifestation of Emptiness.»⁵¹³ Aufgrund dieser Komplementarität von Logos und *śūnyatā* schlussfolgert Keel, dass sich in Jesus und dem Bodhisattva dieselbe letzte Wirklichkeit inkarniert.⁵¹⁴ Das wiederum bedeutet für ihn im Anschluss an John Hicks *Real*-Hypothese, dass sich Jesus und der Bodhisattva gleichermaßen authentisch auf die letzte Wirklichkeit beziehen, aber jeweils mithilfe unterschiedlicher, weil perspektivenrelativer personaler und impersonaler Konzepte, die im Angesicht der Transkategorialität letzter Wirklichkeit jeweils nicht endgültig sind.⁵¹⁵

Diese Komplementarität besitzt in Keels Augen gleichzeitig auch kritisches Potenzial, die christliche Auto-Interpretation zu korrigieren (*rectification*): So könne die dekonstruierende, anti-reifizierende Qualität von *śūnyatā* dabei helfen, die Vorstellung des Logos als universales göttliches Wirkprinzip («cosmic principle of love») zurückzugewinnen: «Here, Christian theology may have something to learn from the Buddhist side and revise its traditional view, which has hypostatized the Logos as some kind of metaphysical entity or person.»⁵¹⁶ Damit repräsentiert Keel ein häufiges Phänomen des buddhistisch-christlichen Dialogs: Die Aufnahme buddhistischer Kritik an Reifizierungen und Verobjektivierungen christlicher Gottesbilder hat Theologen wie Joseph O’Leary zu einer kritischen Prüfung der eigenen religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Voraussetzungen geführt⁵¹⁷, außerdem eine Wiederentdeckung bzw. Intensivierung eigener apophatisch-theologischer Ressourcen befördert. So rücken z. B. Knitter/Haight Formen christlicher Nondualität bei

⁵¹¹ Vgl. KEEL 1996, 182f.

⁵¹² So KEEL 1996, 184.

⁵¹³ KEEL 1996, 183.

⁵¹⁴ Vgl. KEEL 1996, 184.

⁵¹⁵ Vgl. KEEL 1996, 183.

⁵¹⁶ Zitate aus KEEL 1996, 184.

⁵¹⁷ Vgl. O’LEARY 2015, 368–375.

Thomas von Aquin, Rahner und Tillich ins Zentrum ihrer Gotteslehre (Gott als *ipsum esse* oder *esse tantum*).⁵¹⁸

Keel erkennt zugleich eine noch größere buddhistische Herausforderung, die auch im Dialog besonders durch Abes Forderung nach einer Kenosis Gottes laut wurde: Kann aus christlicher Sicht auch Gott selbst – und nicht nur der Logos als sein Wirkprinzip – dehypostasiert werden? Keel bejaht auch dies: «[T]he Buddhist challenge to dehypostatize our concept of God remains valid.»⁵¹⁹ Damit tritt eine zentrale und kontroverse Thematik des Dialogs zutage, auf die an dieser Stelle nur hingewiesen werden kann: Wie radikal kann das buddhistische Insistieren auf Apophatik auf christlicher Seite affirmiert werden?⁵²⁰ Die Herausforderung besteht Schmidt-Leukel zufolge für Buddhismus und Christentum gleichermaßen, allerdings in verschiedener Gestalt:

«[I]t presupposes in both traditions the firm conviction that ultimate reality necessarily transcends the range of human intellectual and verbal capacities – a conviction widely affirmed in both Buddhism and Christianity, but which is now under fire in both traditions. Whereas in Buddhism (under Western influence), the threat to this conviction consists in the denial of an ultimate reality, the threat on the Christian side consists in the denial of the ultimate's ineffability.»⁵²¹

(b) Damit ist auf ein möglicherweise noch fundamentaleres Problem im buddhistisch-christlichen Dialog hingewiesen: Wie gehen Christinnen und Christen mit der Negierung des Gedankens einer letzten Wirklichkeit um, die besonders aus der Perspektive eines rein diesseitig orientierten theravāda-buddhistischen Modernismus propagiert wurde?⁵²² Damit verbunden (aber mit einer Negierung letzter Wirklichkeit nicht notwendigerweise identisch) ist eine anti-theistische Polemik in der Tradition von Mohoṭṭivattē Guṇānanda, Anagārika Dharmapāla und Gunapala Dharmasiri, die von den Erinnerungen an die kolonialen Auseinandersetzungen mit christlichen Missionaren befeuert wird und den christlichen

⁵¹⁸ Vgl. KNITTER/HAIGHT 2015, 93.

⁵¹⁹ KEEL 1996, 184.

⁵²⁰ Für eine ausführlichere Diskussion vgl. BRÜCK/LAI 2000, 412–478.

⁵²¹ SCHMIDT-LEUKEL 2006, 178.

⁵²² Vgl. KING, W. 2010, 37; PIERIS 1989, 54.

Gott als irrationale Projektion verurteilt.⁵²³ Derartige buddhistische Kritikpunkte hätten gravierende Folgen für die Christologie: Jesus könnte überhaupt keine Inkarnation einer transzendenten Wirklichkeit bzw. eines personalen Gottes sein. Diese Ausgangssituation ist eine besondere Herausforderung für Christen aus den theravāda-buddhistischen Kontexten Sri Lankas und Myanmars. Allerdings sehen sie Möglichkeiten buddhistisch-christlichen Lernens von wertschätzenden theravāda-buddhistischen Interpreten, die einen anderen Weg als die buddhistischen Materialisten oder radikalen Theismus-Kritiker eingeschlagen haben, darunter in hervorgehobener Weise Bhikkhu Buddhādāsa und sein Vorschlag einer Identifikation von Gott und *dhamma* (siehe I.2).⁵²⁴

Der Theologe Michael Fonner hat zwei Richtungen für interreligiöses Lernen skizziert, die aus einer Kompatibilität von Gott und *dhamma* erwachsen könnten.⁵²⁵ Diese bauen auf dem auch bei Buddhādāsa wichtigen Gedanken der Multiperspektivität des *dhamma*-Konzeptes auf: Demnach ist *dhamma* in Fonners Augen nicht nur rein impersonal vorgestellt, sondern verfüge mit der Verkörperung des *dhamma* in Gotama und anderen Buddhas oder in seiner Tradierung durch den *saṅgha* auch über personale Aspekte.⁵²⁶ Daraus ergeben sich für ihn Gelegenheiten für eine wechselseitige Erhellung zwischen Buddhologie und Christologie:

⁵²³ Vgl. HARRIS, E. 2013a, 107f. Lynn de Silva hat Dharmasiris Theismuskritik und Buddhismus-Interpretation, die er materialistisch deutete, in SILVA, L. A. 1975 diskutiert. Ob Dharmasiri beides tatsächlich als Materialismus im Sinne einer Leugnung einer letzten Wirklichkeit verstand, ist allerdings ambivalent, vgl. die Diskussion in SCHMIDT-LEUKEL 1992, 194–202 und Dharmasiris Äußerungen im Konferenzprotokoll des «Seventh Buddhist-Christian Encounter» (1975) in *Dialogue* (NS) 11:3 (1975), 97f. Die historischen Belastungen durch den Kolonialismus werden insbesondere von Aloysius Pieris reflektiert, der sich in deren dialogischer Aufarbeitung auch mit der Pānadurā-Debatte oder der Polemik Dharmapālas auseinandergesetzt hat, vgl. PIERIS 1989, 52ff., 186f.

⁵²⁴ Auf ihn beziehen sich SILVA, L. A. 1970; FERNANDO 1987, 14f., 17f.; LING, S. 2014b, 292f. Winston King diskutiert als Äquivalent zum christlichen Gottesbegriff auf ähnliche Weise einen erweiterten «*reality-complex or reality-structure*, namely, Dharma, Karma, Nirvana, and the Buddha», KING, W. 2010, 38 (kursiv i. O.), weiter ausgeführt in a. a. O., 37–63.

⁵²⁵ Vgl. FONNER 1993, 13.

⁵²⁶ Vgl. FONNER 1993, 13f.

Könnte eine Theravāda-Buddhologie, die die impersonale und «selbsterlösende» Dimension letzter Wirklichkeit betont, nicht neues Licht auf impersonale Aspekte christlicher Transzendenzkonzepte und «the need for religious striving in the process of self-purification or self-sanctification in relationship with God»⁵²⁷ werfen? Und könnte eine Christologie, die die personalen und heilsvermittelnden Dimensionen letzter Wirklichkeit betont, nicht analoge Aspekte des *dhamma* erhellen, die von Buddha und *saṅgha* «[a]s mediators of and supports along the Buddhist path toward liberation»⁵²⁸ vorgezeichnet sind?

Eine Erhellung der Christologie durch die Buddhologie lässt sich auch bei anderen christlichen Theravāda-Rezipienten in zwei Schritten erkennen. Zunächst verweist sie das apophatisch orientierte *dhamma*-Konzept auf Ressourcen in ihrer eigenen Tradition, mit denen eine Verabsolutierung personal-christlicher Gottesrede vermieden werden könnte. Ähnlich wie bei Keel im mahāyāna-buddhistischen Kontext wird dieser Aspekt vom sri-lankischen Theologen Antony Fernando (1932–2021) als «eine der ersten nutzbringenden Erkenntnisse» bezeichnet, «die man von einem Studium des Buddhismus gewinnen kann.»⁵²⁹ So konstatiert auch Lynn de Silva ähnlich wie Tillich oder Thich Nhat Hanh: «To say that God is personal does not mean that He is *a* person. It means that He is the ground and source of everything personal.»⁵³⁰ Der aus Myanmar stammende baptistische Theologe Samuel Ngun Ling verweist zudem auf Formen impersonaler Gottesverständnisse, die in seinen Augen durch eine Dehypostasierung des Gottesbegriffs neu betont werden könnten, etwa Tillichs Theologie des «Grundes des Seins», die Prozesstheologie John Cobbs oder Raimon Panikkers radikale mystische Apophatik.⁵³¹

Unter diesen Voraussetzungen können die positiven Rezipienten implizit den Aspekt von Buddhādāsas Hetero-Interpretation Jesu aufnehmen, wonach Jesu Gottesrede als Verweis auf eine letzte Wirklichkeit (*dhamma*) gedeutet wird, die hinter ihrer «alltagssprachlichen» Form liegt.⁵³² Möglich ist ein solcher Schritt für de Silva und Ling, da sowohl

⁵²⁷ FONNER 1993, 14.

⁵²⁸ FONNER 1993, 13f.

⁵²⁹ FERNANDO 1987, 180.

⁵³⁰ SILVA, L. A. 1970, 57 (kursiv i. O.).

⁵³¹ Vgl. LING, S. 2014b, 296; PANIKKAR 1992, 55–59.

⁵³² Vgl. FERNANDO 1987, 157; LING, S. 2014b, 292f.

die buddhistische als auch die christliche Tradition den Gedanken einer unsagbaren, transzendenten letzten Wirklichkeit kennt, die sämtliche Konzeptualisierungen von ihr übersteigt: in der Terminologie der kanonischen buddhistischen Schrift *Udāna* das «Ungeborene»⁵³³, das «nur durch Intuition, nicht durch Argumente zugänglich»⁵³⁴ sei und die «Wirklichkeit der religiösen Erfahrung ist, die den menschlichen Geist und die [...] Begriffe übersteigt.»⁵³⁵ Auch Ling betont: «The Christian and Buddhist definitions of God are [...] *metaphorically* different while *metaphysically* related.»⁵³⁶

Ein solcher Schritt zu einer stark betonten Apophatik bedeutet Antony Fernando zufolge jedoch nicht, dass die christliche Gottesrede aufzugeben wäre: Hinter ihr stünden authentische und psychologisch wirksame Erfahrungen der letzten Wirklichkeit, die aber nicht als univoke Definition dieser Wirklichkeit missverstanden werden dürften.⁵³⁷ Darüber hinaus können Lynn de Silva zufolge christlich-personal und buddhistisch-impersonal geprägte Erfahrungen der letzten Wirklichkeit durchaus komplementär sein. Eine Erfahrung von Transzendenz (dem «Ungeborenen») hat de Silva zufolge zwei mögliche Aspekte, die in beiden Traditionen mit jeweils unterschiedlichen Schwerpunkten vorkommen: Vertrautheit (*intimacy*) und Unbedingtheit (*ultimacy*). Im Christentum liege der Schwerpunkt auf personalen Transzendenzkonzepten, die das liebende Innewohnen der letzten Wirklichkeit betonten und dadurch die Erfahrung der Vertrautheit hervorriefen; im Buddhismus dominierten impersonale Konzepte, die stärker deren radikale Geheimnishaftigkeit und Transzendenz betonten und dadurch die Erfahrung der Unbedingtheit weckten.⁵³⁸ Beide Erfahrungskategorien seien aber komplementär (und daher auch in beiden Traditionen vorhanden), «[d]enn Unbedingtheit verleiht der Ver-

⁵³³ Vgl. *Udāna* 8.3, in IRELAND 1997, 103; SILVA, L. A. 1998a, 149–156; LING, S. 2010, 51. Auch der Buddhist und Übersetzer Maurice Walshe (1911–1998) hatte sich bereits affirmativ auf diese Stelle bezogen, vgl. WALSHE 1986, 8–11, 56. Zur Sicht Walshes auf Jesus vgl. HARRIS, E. 2020, 755ff.

⁵³⁴ SILVA, L. A. 1998a, 151.

⁵³⁵ SILVA, L. A. 1998a, 154.

⁵³⁶ LING, S. 2014b, 293 (kursiv M. S.).

⁵³⁷ Vgl. FERNANDO 1987, 156–164; SILVA, L. A. 1970, 62.

⁵³⁸ Vgl. SILVA, L. A. 1998a, 156ff.

trautheit ihre Tiefe, und Vertrautheit verleiht der Unbedingtheit Leben.»⁵³⁹ Ausgehend von einer Komplementarität buddhistisch-christlicher Erfahrung kann Fernando schlussendlich auch die Reevaluation einer Charakterisierung der impersonal grundierten Lehre des Buddha als «Atheismus» fordern, die oftmals von buddhistischen Modernisten wie auch von christlichen Apologeten in Stellung gebracht wird:

«Christentum und Buddhismus [stellen] eine «nicht-selbstische», «nicht-individualistische» Form menschlicher Erfahrung dar. Wenn dies so ist, müssen wir dann nicht in einer neuen Weise über den «Atheismus» des Buddha nachdenken? Müssen wir dann nicht sagen, daß der Buddhismus atheistisch nur in bezug auf einen Gottesglauben in seiner unvollkommenen, weil an eine Vorstellung gebundenen Art ist?»⁵⁴⁰

Eine Erhellung der Buddhologie durch die personalen Aspekte der Christologie birgt in den Augen der positiven Rezipienten Herausforderungen für buddhistische Interpretinnen und Interpreten. In Bezug auf den Mahāyāna-Kontext wäre Jesus mit seiner personalen Gottesrede Schmidt-Leukel zufolge ein «very special bodhisattva»⁵⁴¹. Können Buddhistinnen und Buddhisten den Theismus Jesu akzeptieren bzw. die Überzeugung, «that liberative insight may also assume theistic forms of expression, which set free further dimensions of liberation as, in particular, the liberative value of justice»⁵⁴²? Samuel Ling sieht in der Vorstellung des kosmischen, auferstandenen Christus, «who is inclusive, transcendental, and the universal Lord who holds all things together (Colossians 1:17)»⁵⁴³, eine Brücke zu personalen Transzendenzvorstellungen im Mahāyāna: Jesus könne von burmesischen Buddhistinnen und Buddhisten als Bodhisattva gesehen werden, der die Erleuchtung erlangt habe und nun als supranaturaler Bodhisattva – analog zum kosmischen Christus – der transzendente «*Christo-Bodhisattva*»⁵⁴⁴ sei. Jedoch habe Jesus nicht nur «full enlightenment» erlangt, sondern auch «full incarnation by which he compassionately saved the lives of the humankind.»⁵⁴⁵ Gerade in diesem Punkt werden

⁵³⁹ SILVA, L. A. 1998a, 159.

⁵⁴⁰ FERNANDO 1987, 164.

⁵⁴¹ SCHMIDT-LEUKEL 2016, 214.

⁵⁴² SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 183.

⁵⁴³ LING, S. 2014b, 296.

⁵⁴⁴ LING, S. 2010, 51 (kursiv i. O.).

⁵⁴⁵ LING, S. 2010, 50.

theravāda-buddhistische Positionen von einer Christologie herausfordert, die den Buddha rein diesseitig als «bloßen Menschen» sehen (siehe I.5.4). Lings Verweis auf die soteriologischen Aspekte der Inkarnation leitet über auf das nächste buddhistisch-christliche Lernfeld.

3.4.3 Selbstopfer und Leiden, *dukkha* und Sünde

Hinsichtlich der soteriologischen Aspekte von Christologie rezipieren die positiven Stimmen (a) mahāyāna-buddhistische Interpretationen Jesu mit Blick auf den Kreuzestod, die Bodhisattva-Selbstopfer und die Rolle des Leidens, außerdem (b) theravāda-buddhistische Jesusbilder mit Blick auf das Verhältnis von Sünde und *dukkha*.

(a) Im Gegensatz zu den Apologeten teilen positive Stimmen wie Paul Hedges, John D'Arcy May oder Joseph O'Leary die Einschätzung Thich Nhat Hanhs oder des Dalai Lama, dass der Gedanke des leidenden Erlösers am Kreuz und das Bodhisattva-Ideal Potenzial für wechselseitige Erhellung bieten: «[I]n both religious traditions there are figures who are seen to voluntarily undergo suffering, even death, for the benefit of others.»⁵⁴⁶ Auf christlicher Seite lassen sich zwei Rezeptionsstränge identifizieren. (1) Eine eher religionsphilosophisch geprägte Lesart des Kreuzestodes zeigt sich v. a. bei Keel, de Silva und im Dialog mit der Kyōto-Schule: Hier wird das Kreuz als Symbol der Kenosis Jesu bzw. von *karuṇā* und *śūnyatā* gedeutet. (2) Daneben repräsentieren Paul Hedges und John D'Arcy May einen zweiten Rezeptionsstrang, der das Kreuz stärker im Licht devotional geprägter Narrative der Bodhisattva-Selbstopfer reflektiert.⁵⁴⁷ Hedges nimmt dabei zunächst sowohl in der buddhistischen als auch in der christlichen Tradition Dissonanzen zum Bild des leidenden Erlösers wahr, die sich schon bei den Apologeten gespiegelt haben: Auf der einen Seite stehen buddhistische Traditionsstränge, die das Leiden der Bodhisattvas zugunsten des Transzendierens von *dukkha* herunterspielen. Auf der anderen Seite steht ein populärer (und keinesfalls unkontroverser) Strang christlicher Devotionalität, der Jesus als leidenden Gott am Kreuz vorstellt (und damit dem Gedanken der Impassibilität Gottes widerspricht).⁵⁴⁸

⁵⁴⁶ HEDGES 2016, 141; ähnlich ROCKEFELLER 1992, 259. Für einen Vergleich zwischen dem johanneischen Jesus und dem Bodhisattva-Ideal bei Dōgen vgl. YASUI 1981.

⁵⁴⁷ Vgl. HEDGES 2016, 137; MAY 2014, 55–59.

⁵⁴⁸ Vgl. HEDGES 2016, 134f., 141f.

Hedges sieht zwischen beiden Polen jedoch die Möglichkeit wechselseitiger Erhellung, die auf der Grundlage eines differenzierteren Blicks auf das Leiden des Erlösers möglich wird: Unterscheide man zwischen Schmerz (*pain*) und Leiden (*suffering*), bezeichne Schmerz eher eine physiologische/neurologische Dimension, Leiden eher eine empathisch-psychologische Dimension, die nicht notwendigerweise körperlich gefühlten Schmerz einschließen müsse.⁵⁴⁹ Vollzieht man mit dieser Unterscheidung im Hintergrund den Dunneschen Perspektivwechsel in die buddhistische Tradition (*passing over*), könnte Hedges zufolge dafür argumentiert werden, dass im Mitgefühl des erleuchteten Bodhisattva die Möglichkeit des Leidens enthalten ist.⁵⁵⁰ Hedges' Beispiel ist der Bodhisattva des Mitgefühls Avalokiteśvara bzw. Guanyin, der/die gemäß der Bedeutung seines/ihrer Namens «die Schreie der Welt hört» und aus Mitgefühl den Wesen zu Hilfe eilt, die ihn/sie anrufen. In ihrer Existenz als Prinzessin Miaoshan hatte Guanyin *dāna-pāramitā* vervollkommenet, indem sie ihre Hände und Augen zur Heilung ihres bösen Vaters geopfert hatte. Dadurch erlangte sie schlussendlich die Erleuchtung und wurde zu Guanyin.⁵⁵¹ Dass Guanyin in der Existenz als Miaoshan ihren Körper geopfert hatte und als erleuchteter Bodhisattva freiwillig im *saṃsāra* verbleibt, um auf die Schmerzensschreie der Wesen reagieren zu können, schließt für Hedges und May ein, dass sie den Schmerz der Wesen *wiedererkennt* – schließlich war jeder Bodhisattva einmal selbst ein leidendes Wesen.⁵⁵² Der Bodhisattva leidet (*suffering*) also als Reaktion auf den Schmerz (*pain*) der Wesen und will ihnen deswegen aus Mitgefühl zu Hilfe eilen.⁵⁵³

Kehrt man nun in die christliche Tradition zurück (*coming back*), erscheint das Leiden Jesu mit den Worten Mays stärker als ein solidarischer Ausdruck göttlicher *Empathie* («sich hinein fühlen») und *Sympathie* («mit Anderen leiden»)⁵⁵⁴ und weniger als Sühneopfer zur Vergebung von Sündenschuld. Genau wie das Leiden Guanyins wäre Gottes Leiden am Kreuz durch die Schmerzensschreie der Wesen ausgelöst, was darüber hinaus den

⁵⁴⁹ Vgl. HEDGES 2016, 142.

⁵⁵⁰ Vgl. HEDGES 2016, 139.

⁵⁵¹ Vgl. HEDGES 2016, 140f. Zur Miaoshan-Erzählung vgl. DUDBRIDGE 2004. Guanyin wurde im Dialog außerdem mit Maria verglichen, vgl. REIS-HABITO 1993.

⁵⁵² Vgl. HEDGES 2016, 141; MAY 2014, 56f.

⁵⁵³ Vgl. HEDGES 2016, 142.

⁵⁵⁴ MAY 2014, 54, 62; vgl. MAY 2010.

Gedanken von *karuṇā* tief in den christlichen Gottesgedanken eingraviert würde.⁵⁵⁵

«[A]nd may we not say that it is out of compassion, and the suffering we feel through compassion for other's pain, that his work takes place? We see a dramatic shift here in our notion of what it may mean to be a suffering savior; however, if we read Christology through this Buddhist lens then it means presenting Jesus's suffering in this light.»⁵⁵⁶

Ein Resultat dieser Auseinandersetzung mit dem buddhistischen Selbstopfermotiv ist die Wiederentdeckung des altkirchlichen Bildes Jesu als Heiler und Therapeut, der die menschliche Natur als Ebenbild Gottes wiederherstellt und auf diese Weise Erlöser ist.⁵⁵⁷ Als Ärzte und Heiler werden auch der Buddha und die Bodhisattvas dargestellt, wodurch sich für Hedges im Vergleich zwischen Jesus und den Bodhisattvas ein körperlicher und ein spiritueller Aspekt hervorheben lassen, unter denen das Leiden des Heilers betrachtet werden kann.⁵⁵⁸

Zunächst kann ein Bodhisattva durch sein Leiden auf physische Weise heilen, z. B. durch das Weggeben von Körperteilen an andere.⁵⁵⁹ Von besonderem Interesse ist aber der spirituelle Aspekt: Am Beispiel der Selbstverbrennung wurde in der Analyse deutlich, dass ein Bodhisattva durch seine buchstäbliche Selbstaufopferung bei den Zuschauern gezielt das »Heilselixir« *bodhicitta* wecken kann, sodass diese selbst zu Heilern und

⁵⁵⁵ Auf ähnliche Weise verwendet Notto Thelle das Urgelübde Amidas als hermeneutische Linse für eine christliche Kreuzesdeutung. Er versteht Kreuz und Kenosis als Erfüllung des Gelübdes Gottes, d. h. seines Bundes mit den Menschen, vgl. THELLE 2006, 162f. «If Christ is understood as God's own presence in the world, [...] the cross may be seen as the ultimate expression of God's willingness to put his own existence at stake for the salvation of humankind. Amitābha's vow, «may I not attain the supreme enlightenment unless all sentient beings may be born in my land», has its parallel in God's vow, «may I not be God unless anyone who comes to me be saved.» A. a. O., 163.

⁵⁵⁶ HEDGES 2016, 142.

⁵⁵⁷ Vgl. HEDGES 2016, 142f.; für eine Übersicht über das christliche Heilmotiv vgl. GUROIAN 2004.

⁵⁵⁸ Vgl. HEDGES 2016, 143.

⁵⁵⁹ Vgl. HEDGES 2016, 143.

Erlösers werden können.⁵⁶⁰ Der Erlösungsprozess lässt sich so als soteriologische Spirale vorstellen: Der Bodhisattva (*Arzt*) ruft durch sein altruistisch motiviertes Leiden *bodhicitta* wach (*Medizin*), wodurch sich die Wesen auf den Bodhisattva-Pfad begeben, ebenfalls zum Wohl anderer wirken, die *pāramitās* kultivieren, *duḥkha* überwinden (*Heilung*) und wiederum in anderen *bodhicitta* wachrufen usw. Aus der Sicht Joseph O’Learys stünde auf christlicher Seite Jesus am Anfang der Spirale «göttlicher Therapie»⁵⁶¹, indem er durch sein Selbstopfer eine existenzielle Umkehr (*metanoia*) bei seinen Anhängern hervorruft und sie zur *imitatio* anleitet:

«Jesus draws on himself the violence generated by human greed and ambition, eloquently countering it in his death with an expression of forgiveness, compassion, humility, and love: ‘Father, forgive them; for they know not what they do’ (Lk 23:34). Jesus has a bodhisattva’s insight into the bondage of his enemies to delusive passions and delusive objects of passions, rooted in a delusive idea of self, and he exerts educative compassion on their condition, to release them from suffering. Wherever the cross is made known, the same compassionate education is continued.»⁵⁶²

Ein tieferer Blick in Buddhologie und Christologie zeigt also, dass die im Dialog oft ausgesparten⁵⁶³ christlichen Kategorien Kreuz und Leiden aus der Perspektive der Bodhisattva-Selbstopfer durchaus fruchtbar sowohl für den Dialog als auch für eine buddhistisch-christliche Christologie sein können – eine hermeneutische Gelegenheit, die im Bereich gegenwärtiger komparativer und interreligiöser Theologie zunehmend erkannt wird.⁵⁶⁴ Damit wird aber auch eine Abkehr von in westlichen Theologien oft dominanten juristisch-satisfaktorischen Kreuzesdeutungen sowie die Revision konstitutiver Soteriologien zum Thema werden, sodass die für eine buddhistisch-christliche Christologie unvermeidliche Frage neu gestellt werden kann: «Can we imagine a bodhisattva on the cross?»⁵⁶⁵

⁵⁶⁰ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 176; 2019, 388.

⁵⁶¹ So GUROIAN 2004.

⁵⁶² O’LEARY 2002, 33f.

⁵⁶³ Vgl. HEDGES 2016, 133f.

⁵⁶⁴ Vgl. über die Genannten hinaus SCHMIDT-LEUKEL 2012a, 2019; HEIM 2019; CORNILLE 2021.

⁵⁶⁵ HEDGES 2016, 143.

(b) Eine weitere Möglichkeit buddhistisch-christlichen Lernens wird von christlichen Stimmen im theravāda-buddhistischen Kontext Südostasiens in Bezug auf das Verhältnis von *dukkha* und Sünde identifiziert: Wovon erlöst Jesus Christus? Aus theravāda-buddhistischer Sicht drückt *dukkha* primär eine Erfahrung von Vergänglichkeit (*anicca*) aus.⁵⁶⁶ Die fehlgeleitete Suche nach einem Ausweg aus der Vergänglichkeit in Vergänglichem (wie der fälschlichen Identifikation der *khandhas* als unvergängliches Selbst) erzeugt *dukkha* – dagegen konzentriert sich eine rechtgeleitete Suche auf den tatsächlichen Ausweg aus der Vergänglichkeit, das unvergängliche *nibbāna*.⁵⁶⁷ Die zweifache Wurzel von *dukkha* ist also der fehlgeleitete «Durst» (*taṇhā*) nach Vergänglichem sowie die Verblendung (*avijjā*), die zu dieser Fehlorientierung führt.⁵⁶⁸ Für Michael Fonner eröffnet sich hier ein Anknüpfungspunkt zum christlichen Sündenverständnis: Ist in der Sünde, so Fonner, nicht auch die Dimension von *taṇhā*, *attā* und *avijjā* enthalten, wenn man Sünde als existenzielle Entfremdung des (restlos von seinem Schöpfer abhängigen) Menschen von Gott, Mitmenschen und Mitwelt versteht?⁵⁶⁹ «Can we not say that, because we do not know God properly or understand ourselves as dependent on God, we posit an enduring self to which we cling and because of which we exert ourselves over others and become selfish?»⁵⁷⁰ Auch Samuel Ling sieht die Möglichkeit einer Erweiterung des Sündenbegriffes um die Dimension von *avijjā*: «For example, when Jesus prayed on the cross, 'Forgive them, for they *know* not what they do', is it not true that the Jews had crucified Jesus Christ because they had not *known* him? Could one interpret the phrase [...] as an intellectual aspect of sin in Christianity?»⁵⁷¹

Ein erweiterter Blick auf das Wesen der Unheilsursache des Menschen kann gleichzeitig auch Folgen für die Christologie haben: Kann Jesus von Christinnen und Christen äquivalent zum theravāda-buddhistischen Verständnis Gautamas als Lehrer betrachtet werden, der andere durch seine Lehre zur Überwindung von Sünde/*dukkha* anleitet? Diese Sicht haben auf theravāda-buddhistischer Seite besonders Buddhādāsa und Ayya Khema

⁵⁶⁶ Vgl. dazu SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 95–99.

⁵⁶⁷ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 97.

⁵⁶⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 99.

⁵⁶⁹ Vgl. FONNER 1993, 13.

⁵⁷⁰ FONNER 1993, 13.

⁵⁷¹ LING, S. 2014b, 300 (kursiv i. O.).

vertreten. In den Augen Antony Fernandos muss dabei zunächst geklärt werden, «ob das Hauptinteresse Christi auch die Umwandlung der inneren Persönlichkeit des Menschen ist.»⁵⁷² Unter den hermeneutischen Grundvoraussetzungen der Apophatik, Perspektivität und Funktionalität (siehe IV.2.2.2) – d. h. dass jede kulturgebundene Rede von Gott perspektivenrelativ auf eine unsagbare Wirklichkeit «hinter» dem Gottesbegriff hinweist, die nur erfahren werden kann – kann die Frage aus Fernandos Sicht bejaht werden: Es sei gerade Jesu Gottesrede, die eine solche transformative Funktion erfülle, weil sie authentische religiöse Erfahrungen in theistische Sprache fasse und so den Zuhörern Jesu im jüdischen Kontext vermittele.⁵⁷³ Fernando erläutert dies an drei Beispielen: Jesu Rede von einem vorsehenden (z. B. Mt 6,25–30) und vergebenden Gott (z. B. Lk 15,11–32) sowie an Jesu Predigt der Nächstenliebe (z. B. Mt 25,34–40). Anlass aller drei Topoi seien «inner[e] Krankheiten»⁵⁷⁴, die Jesus durch seine Lehre heilen wolle («Gefühl[e] innerer Zerrissenheit und Selbstablehnung» und die «Blindheit gegenüber der Tatsache der inneren Einheit mit anderen Menschen»⁵⁷⁵) und die in unterschiedlicher Intensität auch als funktionale Äquivalente im Buddhismus zu finden seien.⁵⁷⁶ Dementsprechend seien nicht nur die Funktion Jesu und Gautamas komplementär, sondern auch «das unübertroffene Lebensziel»⁵⁷⁷, auf das sie in jeweils kulturbedingt verschiedener Idiomatik mit ihrer transformierenden Lehre hinwiesen, die Befreiung (*mokṣa/mokkha, vimutti*) bzw. *nibbāna* und das Reich Gottes⁵⁷⁸: «Beide beschreiben sie den Zustand des Geistes eines vollständig erweckten Menschen [...]»⁵⁷⁹

Bei der bisher starken Betonung doktrinäer Lernmöglichkeiten ist an dieser Stelle auch auf einen soziokulturellen Aspekt hinzuweisen, den die genannten Christen aus Theravāda-Kontexten betonen: Sie alle kritisieren

⁵⁷² FERNANDO 1987, 165.

⁵⁷³ Vgl. FERNANDO 1987, 156–163, 168f.

⁵⁷⁴ FERNANDO 1987, 168.

⁵⁷⁵ FERNANDO 1987, 173.

⁵⁷⁶ Vgl. FERNANDO 1987, 176.

⁵⁷⁷ FERNANDO 1987, 166.

⁵⁷⁸ Vgl. FERNANDO 1987, 166.

⁵⁷⁹ FERNANDO 1987, 167. Damit schließt Fernando implizit an die Position Buddhadasas an, von dem er in seinem Ansatz außerordentlich stark beeinflusst ist, vgl. FERNANDO 1987, 14f., 17f.

eine exklusivistisch-fundamentalistische christliche Mission in Asien.⁵⁸⁰ Als Alternative zu einer konfrontativ agierenden Mission schlägt Fernando einen alternativen Weg vor: Nicht mehr die Konversion solle das Ziel der Mission sein, sondern eine gleichberechtigte buddhistisch-christliche Zusammenarbeit, die auf eine spirituelle «Konversion» der Menschen zum *arahant* bzw. zum Heiligen hinwirke. Eine solche kollaborative buddhistisch-christliche Missionstheologie schließt für Fernando auch die Möglichkeit einer religiösen Doppelzugehörigkeit mit ein.⁵⁸¹

3.4.4 Buddha-Geist und Christus-Geist

Die Forderung buddhistischer Interpretinnen und Interpreten, die Gotessohnschaft im Sinne der Buddha-Natur-Lehre potenziell auf alle Menschen auszuweiten, wird von Perry Schmidt-Leukel, Roger Haight und Paul Knitter aufgenommen. Diese Rezeption bringt einen umfassenden theologischen Perspektivenwechsel mit sich, weil sie zusätzlich zur Christologie den Blick auf gleich mehrere Kernbereiche systematischer Theologie – Pneumatologie, Anthropologie und Soteriologie – verändert oder neu justiert.

Die genannten Theologen erkennen eine markante Parallelität zwischen dem «Buddha-Geist» und dem «Christus-Geist».⁵⁸² Als Buddha-Geist bezeichnet Schmidt-Leukel *bodhicitta*⁵⁸³, das eine transzendente Qualität hat («it springs forth from the indestructible bottom of reality»⁵⁸⁴) und daher auch analog zur Buddha-Natur verstanden werden kann.⁵⁸⁵ In wem *bodhicitta* erwacht und wer sich deswegen auf den Weg zur Buddhaschaft macht, ist nach Śāntideva eine Verkörperung von *bodhicitta* und ein «Sohn des Buddha», d. h. ein Bodhisattva.⁵⁸⁶ Der Christus-Geist ist paulinischer Theologie zufolge der Geist Gottes (1Kor 2,12.16), der in Jesus anwesend ist, durch ihn wirkt und so sein Wesen ausmacht.⁵⁸⁷

⁵⁸⁰ Vgl. zu dieser Form der Mission in Sri Lanka BRÜCK/LAI 2000, 97.

⁵⁸¹ Vgl. FERNANDO 1987, 180–183.

⁵⁸² So SCHMIDT-LEUKEL 2019; 2009a, 139; KNITTER/HAIGHT 2015, 143f. Für einen Vergleich zwischen paulinischer Christologie und der *tathāgatarbha*-Tradition vgl. WORSSAM 2020.

⁵⁸³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 199.

⁵⁸⁴ SCHMIDT-LEUKEL 2019, 119.

⁵⁸⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 120, 303.

⁵⁸⁶ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 112f., 121.

⁵⁸⁷ Vgl. KNITTER/HAIGHT 2015, 144.

Er ist ähnlich wie der Buddha-Geist nicht exklusiv auf Jesus begrenzt: «Denn die vom Geist Gottes getrieben werden, das sind Söhne und Töchter Gottes [*huios theou*]» (Röm 8,14) – genau wie «der Erstgeborene unter vielen Brüdern» Jesus (Röm 8,29) durch das Innewohnen des göttlichen Geistes ein Gottessohn ist (siehe auch Joh 10,34–36). Ferner hat der Christus-Geist, wie Paulus mit seiner Wiedergabe des Christushymnus in Phil 2,5–11 spezifiziert, die kenotischen Qualitäten von Selbstentäußerung und Altruismus, zu dessen Nachahmung Paulus die Philipper auffordert (Phil 2,5).⁵⁸⁸

«The decisive role in becoming a ‘son of the Buddha’ or, together with Christ, a ‘son of God’ is played in both cases by a ‘spirit’: *bodhicitta*, the ‘spirit of awakening’, which is the same in each Buddha and Bodhisattva, and *hagion pneuma*, the Holy Spirit or the ‘spirit of God’ (Rom. 8:9), being likewise the same in Jesus Christ and in his followers.»⁵⁸⁹

Aus einer genaueren Analyse der existenziellen bzw. soteriologischen Dimension von *bodhicitta* und *hagion pneuma* lässt sich Schmidt-Leukel zufolge der Schluss ziehen, «that the spirit is ultimately one and manifests itself as Buddha mind *and* as Christ mind.»⁵⁹⁰ Im Licht des Buddha-Geistes interpretiert konstituiert der Christus-Geist außerdem die wahre Natur des Menschen.⁵⁹¹

«According to the Biblical tradition humans are created in the image of God [Gen 1,27] and [...] if Christ is regarded as the image of God [Kol 1,15] in the sense that he is the kind of human being that all humans are destined to be (as much as Śāntideva can speak of *bodhicitta* as accomplishing ‘the goal of humankind’ <BCA 1:4>), one may argue that the spirit of Christ represents our true nature in the sense of our true destination or in the sense of the force moving us towards this goal.»⁵⁹²

⁵⁸⁸ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2020b, 207; siehe auch Jesu Aufruf in der Berg-/Feldpredigt, die nicht-unterscheidende Barmherzigkeit Gottes, die dem Menschen selbst widerfahren ist, genau wie Jesus im Umgang mit dem Nächsten nachzuahmen (Lk 6,36), vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 300.

⁵⁸⁹ SCHMIDT-LEUKEL 2019, 113.

⁵⁹⁰ SCHMIDT-LEUKEL 2019, 107 (kursiv i. O.).

⁵⁹¹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 125.

⁵⁹² SCHMIDT-LEUKEL 2019, 125.

Die Bedingung für eine solche anthropologische Ausweitung des Heiligen Geistes ist nach Schmidt-Leukel, dass der Geist nicht auf die Getauften beschränkt ist. Dieser Gedanke ließe sich mit der bereits beschriebenen christologischen Anthropologie Karl Rahners begründen: Hier wird der Geist mit dem übernatürlichen Existenzial identifiziert, das ähnlich wie *bodhicitta* oder die Buddha-Natur als transzendente Grundkonstante die Immanenz der Transzendenz im menschlichen Geist begründet.⁵⁹³

Die wahre Natur ist jedoch nicht ungetrübt. Eine prominente Struktur buddhistischer Soteriologien, denen zufolge der ursprünglich reine Geist von Befleckungen (*kleśa*) verdeckt wird, liegt Schmidt-Leukel zufolge auch auf christlicher Seite in der Form des paulinischen Gegensatzes von Geist (*pneuma*) und Fleisch (*sarx*) vor. Auch *sarx* bezeichne (neben den körperlichen Konnotationen) wie die *kleśas* eine innere Haltung, nämlich die Feindschaft gegen Gott (Röm 8,7), der eine ganze Reihe schädlicher Leidenschaften wie z. B. Feindschaft oder Neid erwachsen (Gal 5,19–21), die das heilvolle «Leben im Geist» (Gal 5,16) verhinderten.⁵⁹⁴ Die Unheilsursache des Menschen wird aufgrund dieser strukturellen Parallelität von Knitter/Haight ähnlich wie im Fall Fonners, Lings und Fernandos in neuem Licht gesehen: Statt an der Ursünde als ontologischem Bruch zwischen Gott und Mensch leide der Mensch an einer «Urverblendung» über das wahre Wesen seiner Natur: «Original sin is original ignorance of our original blessing.»⁵⁹⁵

Wenn die wahre menschliche Natur durch das Innewohnen des Geistes aber bereits «christisch» ist, muss dieses uranfängliche Heilsein des Menschen offenbart werden. Dies kann nicht aus der eigenen Kraft des Menschen geschehen – schließlich ist seine Sicht dicht von egozentrischen Befleckungen umwölkt.⁵⁹⁶ Vor diesem *anthropologischen* Dilemma betont Paul Knitter die *soteriologische* Rolle Jesu aus der hermeneutischen Brille der Buddha-Kategorie neu – denn das Wegziehen des Schleiers der Verblendung kommt in einer «Geist-Soteriologie» einem Erwachten zu, dem

⁵⁹³ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 124ff.; 2009a, 139f.; MAY 2014, 59. Zur pneumatologisch-ekklesiologischen Fragestellung vgl. auch SAMARTHA 1990.

⁵⁹⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 114.

⁵⁹⁵ KNITTER/HAIGHT 2015, 134 (Kursivsetzung i. O. nicht übernommen).

⁵⁹⁶ Vgl. KNITTER/HAIGHT 2015, 133.

Buddha, der bereits selbst hinter den Schleier geblickt hat. «Erwachen» und «Göttlichkeit» sind aus dieser Perspektive funktionale Äquivalente⁵⁹⁷:

«[D]ieser Schritt [zum Buddhismus hat] es mir ermöglicht, das, was wir Christen als ›Erlösung‹ bezeichnen, als unser Erwachen zu begreifen und als die Entdeckung unserer göttlichen Natur als ›Kinder Gottes‹. Dies hat mich umgekehrt erkennen lassen, dass wir Jesus deshalb ›Erlöser‹ nennen, weil wir erfahren haben, dass er ein so erfolgreicher ›Lehrer‹ oder – christlicher ausgedrückt – ›Offenbarer‹ ist. Wenn wir Erlösung als Erwachen und den Erlöser als Offenbarer begreifen, dann entdecken wir einmal mehr unsere eigene christliche Tradition neu und begreifen sie tiefer.»⁵⁹⁸

Eine buddhistisch-christliche Christologie kann so Knitter und May zufolge einerseits zur Intensivierung (*intensification*) repräsentativer Christologien und andererseits zur Wiederentdeckung (*rediscovery*) der Geist- und Weisheitschristologien der frühesten neutestamentlichen Schichten führen.⁵⁹⁹ Außerdem gewinnt der christliche Heilspfad als *imitatio Christi* und «Vergöttlichung» (*theosis/deificatio*) neue Bedeutung: Genau wie Jesus zum göttlichen Geist erwacht ist, der in jedem Menschen anwesend ist, sollen auch alle anderen «nach dem streben, was er erreicht hat.»⁶⁰⁰ David Steindl-Rast wies auf dem Symposium «Christ and the Bodhisattva» zu recht darauf hin, dass besonders ein solches nicht-substantialistisches Inkarnationsverständnis im buddhistisch-christlichen Dialog neue hermeneutische Räume erschließen kann: Denn der Christus-Geist lasse sich nicht auf das Christus-Ereignis beschränken, sondern sei eine Wirklichkeit, die nach Paulus auch vor (1Kor 10,4) und nach (Gal 2,20) diesem existiert habe. Jesus sei daher nur ein zeit-räumlich limitierter Ausdruck dieser allumfassenden Wirklichkeit, die sich auch – freilich in unterschiedlicher, aber komplementärer Idiomatik – in der buddhistischen Tradition finde⁶⁰¹:

«I do see a parallel, to the Bodhisattva living out of the Buddha nature within the Bodhisattva. So we are all to be living Christs, but not over

⁵⁹⁷ KNITTER 2012b, 190.

⁵⁹⁸ KNITTER 2012b, 193f.

⁵⁹⁹ Vgl. KNITTER 2012b, 191, 199; MAY 2014, 49ff.

⁶⁰⁰ KNITTER 2012b, 193; vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2019, 135; KNITTER/HAIGHT 2015, 138.

⁶⁰¹ Vgl. Steindl-Rast (Panel Discussion), in LOPEZ/ROCKEFELLER 1992, 255f.

against Jesus the Christ, but in Christ, because the Christ reality is one and the human family is one.»⁶⁰²

Eine buddhistisch-christliche Christologie wird ihren theologischen Fokus im Licht des Buddha-Geistes neu auf die *Pneumatologie* ausrichten, die in westlichen Theologien oft zugunsten der Christologie als trinitarischer Appendix vernachlässigt worden ist.⁶⁰³ Auch liefert der Gedanke eines Buddha-Natur-analogen Christus-Geistes neue Impulse für die klassische Diskussion um das Verhältnis von «Natur» und «Gnade».⁶⁰⁴ Eine buddhistisch inspirierte Pneumatologie kann in den Augen von Knitter/Haight dabei helfen, eine häufige dualistische Interpretation zugunsten einer integraleren, nondualistischen Lesart zu überwinden.⁶⁰⁵ Dazu schließen sie wie schon Schmidt-Leukel und May an die Theologie Rahners an, der eine radikale Neubetonung der Immanenz Gottes vollzogen hatte: Die geschaffene menschliche Natur ist keine *natura pura*, der dann eine «übernatürliche» Gnade hinzugefügt würde – stattdessen ist die Transzendenz durch ihr Innewohnen (als Buddha-Natur, Christus-Geist oder bei Rahner als übernatürliches Existenzial) «von vornherein schöpferisch von Gott gesetzt»⁶⁰⁶, d. h. die menschliche Natur ist als begnadete im Innersten bereits «übernatürlich».⁶⁰⁷ «The creating presence of God is both immanent and essential to each being and simultaneously other than it and transcendent to it. Analogously, [...] the Spirit of God is the Christian Buddha-

⁶⁰² Steindl-Rast (Panel Discussion) in LOPEZ/ROCKEFELLER 1992, 256.

⁶⁰³ Vgl. SAMARTHA 1990, 253f.; HODGSON 2005, 137f.; MAY 2014, 46 (anders in pentekostalen Theologien). Der Vergleich zwischen Buddha-Natur und Heiligem Geist ist ein bisher zu wenig beachteter, für die Zukunft des Dialogs enorm fruchtbarer Bereich. Für buddhistische Rezeptionen der Pneumatologie vgl. MACHIDA 1996; SCHNEIDER 2021b; für ein Beispiel eines pentekostalen pneumatologischen Ansatzes im buddhistisch-christlichen Dialog vgl. YONG 2004.

⁶⁰⁴ Vgl. WORSSAM 2020, 225f. Ein *locus classicus* protestantischer Theologie ist die Debatte zwischen Emil Brunner (1889–1966) und Karl Barth im Jahr 1934. Brunner sprach sich in *Natur und Gnade* unter Berufung auf eine *imago Dei*-Theologie für einen «Anknüpfungspunkt» zwischen Offenbarung/Gnade und menschlicher Natur aus. Barth votierte in seiner Antwort *Nein* auf der Basis seiner Dichotomie zwischen Religion und Offenbarung für eine radikale Trennung von Natur und Gnade; vgl. für eine Analyse MCGRATH 2014, 90–132.

⁶⁰⁵ Vgl. KNITTER/HAIGHT 2015, 138f.

⁶⁰⁶ RAHNER 1976, 129.

⁶⁰⁷ Vgl. RAHNER 1976, 129f.; KNITTER 2008, 125.

nature and it belongs to each one.»⁶⁰⁸ Eine buddhistisch-christliche Christologie wird sich daher im Rahmen einer gradualistischen Christologie bewegen, die mit ihrem Offenbarungsaspekt zugleich auch eine starke funktionalistische Dimension besitzt.

3.4.5 Die Einzigkeit von Inkarnation

Die bisher vorgestellten Entwürfe der positiven Stimmen laufen auf den kontroversesten Punkt in der innerchristlichen Diskussion buddhistischer Jesusdeutungen hinaus: die Aufgabe des traditionellen Einzigkeitsgedankens von Inkarnation als «singularity or anomaly in world history»⁶⁰⁹. Wie weit die christlichen Rezipienten buddhistischer Jesusbilder dabei letztlich gehen, d. h. ob sie im Angesicht buddhistischer Inkarnationsformen letzter Wirklichkeit gleichzeitig auch einen christologischen Maximalismus verabschieden, hängt von ihrer religionstheologischen Ausgangsposition (Inklusivismus oder Pluralismus) ab.

Perry Schmidt-Leukel, Roger Haight und Paul Knitter lehnen sowohl den Einzigkeitsgedanken als auch einen christologischen Maximalismus ab. Damit nehmen sie eine pluralistische Position ein, die sich im Anschluss an Reinhold Bernhardt durch zwei miteinander zusammenhängende Aspekte näher charakterisieren lässt: eine Universalisierung und eine Pluralisierung der Christologie.⁶¹⁰ Eine *Universalisierung* der Christologie führt zu einer gradualistischen Christologie: «[E]veryone incarnates or embodies the presence of God, in so far and to the degree that he or she resonates in his or her life with the divine Spirit.»⁶¹¹ So sind auch «Christusgestalten» neben Christus⁶¹² möglich.⁶¹³ Damit geht zugleich die *Pluralisierung* der Christologie einher: Weil eine buddhistisch-christliche

⁶⁰⁸ KNITTER/HAIGHT 2015, 143.

⁶⁰⁹ MACQUARRIE 1995, 149.

⁶¹⁰ Vgl. BERNHARDT 1998a, 32. Universalisierung und Pluralisierung implizieren an sich noch keine pluralistische Position (vgl. a. a. O., 33), beide sind auch im Inklusivismus möglich (im Exklusivismus allerdings nicht). Bei beiden ist für ein religionstheologisches Urteil in die pluralistische oder inklusivistische Richtung entscheidend, ob auch die Christuswirklichkeit als perspektivenrelative Beschreibung gewertet wird und ob diese in einer spezifischen Inkarnation auf höchste Weise zutage tritt.

⁶¹¹ SCHMIDT-LEUKEL 2009a, 140.

⁶¹² BERNHARDT 1998a, 32.

⁶¹³ Vgl. KNITTER 2012b, 202.

Christologie aus pluralistischer Perspektive von mindestens zwei gleichwertigen Symbolen letzter Wirklichkeit ausgeht, wird sie in den Worten O'Learys gewissermaßen zu einer «phenomenology of breakthroughs of ultimacy»⁶¹⁴. Im Rahmen ihrer Mittler- und Offenbarerrolle werden diese inkarnatorischen Symbole in einer funktionalistischen Christologie ausformuliert.⁶¹⁵

Jedoch sind nicht alle positiven Rezipienten buddhistischer Jesusbilder bereit, mit dem Einzigkeitsgedanken auch einen christologischen Maximalismus aufzugeben. Nach Hee-Sung Keel handelt es sich zwar auch bei den Bodhisattvas um Inkarnationen des Logos, er ordnet Jesus den Bodhisattvas aber inklusivistisch als dessen «single highest realization»⁶¹⁶ über. Diese Position wurde vom Buddhisten Kun-Ki Kang in einer Replik auf Keels Artikel kritisiert: Bodhisattvas wie Avalokiteśvara oder Mañjuśrī könnten zwar für einzelne Personen jeweils individuell eine Sonderstellung einnehmen, «but there cannot be any essential difference in levels among them.»⁶¹⁷

Die Diskussion zwischen Keel und Kang spricht einen wichtigen Punkt an, der sich auf ähnliche Weise (aber mit einer anderen religionstheologischen Schlussfolgerung) auch aufseiten der pluralistischen Rezipienten wiederfindet. Entgegen der Befürchtungen der Apologeten muss eine christologische Pluralisierung keineswegs bedeuten, dass Jesus und die

⁶¹⁴ O'LEARY 2002, 34.

⁶¹⁵ Besonders deutlich in KNITTER/HAIGHT 2015, 51, 61f., 70f.

⁶¹⁶ KEEL 1996, 184; ähnlich in seiner Shinran-Studie von 1995: Śākyamuni und Jesus inkarnierten beide dieselbe letzte Wirklichkeit, Amida bzw. den Logos, vgl. KEEL 1995, 180f. «Then Jesus can be regarded as a manifestation of Amida [...], and Śākyamuni Buddha as an incarnation of Christ or the eternal Logos. The Christians may well regard Jesus as *the one who embodied in the perfect way* the figure of Bodhisattva Dharmākara become Amida Buddha.» A. a. O., 181 (kursiv M. S.). Möglicherweise hat Keel seinen Superioritätsanspruch einige Jahre später jedoch aufgegeben: In Bezug auf Eckharts Vorstellung der Gottesgeburt in der Seele konstatiert er, dass diese «perfect divine-human unity» nicht nur in Christus, sondern in jedem Menschen verwirklicht werden könne, «who is not a bit different from Christ.» KEEL 2007, 299. Diese Möglichkeit der vollständigen Christuswerdung sei «the most significant agreement in spirit between Eckhart and Asian religions», funktional-äquivalent zu erkennen u. a. im *tathāgatagarbha*-Denken, a. a. O., 300.

⁶¹⁷ KANG 1996, 188.

Buddhas/Bodhisattvas unterschiedslos gleich wären oder für Christen und Buddhisten notwendigerweise die gleiche persönliche Bedeutung haben müssten (was aber besonders beim Phänomen buddhistisch-christlicher Doppelzugehörigkeit nicht ausgeschlossen ist⁶¹⁸).⁶¹⁹ Besonders Knitter hat aus pluralistischer Sicht die *Einzigartigkeit* Jesu und Gautamas als authentische Mittler letzter Wirklichkeit betont – aber, so seine bekannte Formulierung, «truly» doesn't require «only»⁶²⁰. Der entscheidende Unterschied zwischen den Apologeten, der inklusivistischen Position Keels und den pluralistischen Theologen ist, dass bei letzteren die doktrinaire Differenz zwischen Jesus und den Buddhas/Bodhisattvas keinerlei theologische Defizienz bedeutet.

In welcher Hinsicht ist Jesus für die positiven Stimmen also einzigartig? Der Lernprozess hat besonders bei von der Befreiungstheologie geprägten Stimmen wie Knitter und Haight zu einer Wiederbestätigung (*reaffirmation*) des Bildes Jesu als *sozialkritischer Prophet* geführt. Dieses Element erkennt Knitter zwar auch in der Buddhologie, es habe dort aber traditionell keine so starke «pragmatic priority» wie im Christentum: «If Buddha provides the *ability* to make peace, Jesus clarifies how *to do it*.»⁶²¹ Einen wesentlichen christlichen Beitrag sehen Knitter und Haight außerdem in der jesuanischen Reich-Gottes-Predigt, die konkrete soziale, politische und ökonomische Ungerechtigkeit anprangere und von der Hoffnung auf deren Überwindung im zukünftigen Reich Gottes getrieben sei.⁶²² In diesem Zusammenhang nennt John D'Arcy May auch die im Christentum stärker

⁶¹⁸ Ein bekanntes Beispiel eines buddhistisch-christlichen *dual belongs* ist Paul Knitter selbst, vgl. KNITTER 2012b. Zu diesem in Dialog und Spiritualität zunehmend wichtiger werdenden Phänomen vgl. CORNILLE 2002; KASIMOW/KEENAN/KEENAN 2003; PHAN 2004, 60–81; die Beiträge in MAY 2007; BERNHARDT/SCHMIDT-LEUKEL 2008; DREW 2011; GOOSEN 2011; MAY 2014, 122–132; D'COSTA/THOMPSON 2016.

⁶¹⁹ Vgl. KNITTER 2012b, 203f.

⁶²⁰ KNITTER 1996, 72; vgl. auch KNITTER 1997b, 7–11.

⁶²¹ Zitate aus KNITTER 2012a, 25 (kursiv i. O.). Für eine Kompatibilität zwischen «prophetism» und «mysticism» plädiert BAEKELMANS 2018, 32–40 anhand eines Vergleichs zwischen Jesus und Kūkai, dem im buddhistisch-christlichen Dialog ansonsten kaum beachteten Patriarchen der Shingon-Schule.

⁶²² Vgl. KNITTER/HAIGHT 2015, 51; KNITTER 2012a, 25f. Für eine weiterführende Diskussion des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Mitgefühl vgl. KNITTER/HAIGHT 2015, 195–213.

betonten Kategorien der Geschichte und Hoffnung (unter kritischer Berücksichtigung buddhistischer und christlicher Kosmologien) als christliche Beiträge für eine weiterführende Diskussion.⁶²³

4. Ausblick: Auf dem Weg zu einer interreligiösen Christologie

Die skizzierten Ansätze einer buddhistisch-christlichen Christologie verweisen auf eine neue Form, Christologie bzw. systematische Theologie überhaupt zu betreiben: die Neuaneignung und Weiterentwicklung des eigenen christlichen Selbstverständnisses im Spiegel nicht-christlicher Fremdwahrnehmungen. Damit wird ein theologischer Paradigmenwechsel⁶²⁴ vollzogen, nach dem systematische Theologie nicht mehr von anderen Religionen isoliert und auf ihre konfessionelle Binnenperspektive begrenzt betrieben wird⁶²⁵, sodass in den Worten Wilfred Cantwell Smiths eine Theologie «christlich plus»⁶²⁶ entsteht. Im globalen Makrokosmos auf einer mikrokosmischen Theologie zu beharren, wäre nach Paul Knitter (im Anschluss an Tillich) eine Flucht vor genau dem, was Theologie in ihrem innersten Kern bedeutet: *fides quaerens intellectum* – der Glaube, dessen Verständnis in Korrelation zu den existenziellen Anfragen einer religiös pluralen Welt gefunden werden muss.⁶²⁷

Was kann diese Öffnung für eine christliche Christologie bieten? Warum sollten in Zukunft nicht-christliche Jesusdeutungen fester Bestandteil systematisch-theologischer Reflexion werden, wie es etwa Oddbjørn Leirvik gefordert hat?⁶²⁸ Die Chancen ergeben sich im Anschluss an Perry Schmidt-Leukel aus einem doppelten hermeneutischen Geben und Nehmen: Indem eine interreligiöse Christologie im Dialog verankert ist, bringen christliche Theologinnen und Theologen die eigene Auto-Interpretation in den Diskurs ein und reagieren gleichzeitig auf die Auto-Interpretationen ihrer nicht-christlichen Gesprächspartnerinnen und -partner mit

⁶²³ Vgl. MAY 2014, 71–93. Zum Hoffnungsgedanken vgl. HARRIS, E. 2013b.

⁶²⁴ Vgl. BRÜCK 1987, 13f.

⁶²⁵ Vgl. KNITTER 2008, 224.

⁶²⁶ So SMITH 1981, 125.

⁶²⁷ Vgl. KNITTER 2008, 225.

⁶²⁸ Vgl. LEIRVIK 2010, 4.

einer eigenen Hetero-Interpretation (und *vice versa*). Die Hetero-Interpretationen aus anderen Traditionen können dann Bereiche christlicher Christologie beleuchten, die bisher nicht oder nicht ausreichend reflektiert wurden (und *vice versa*).⁶²⁹ Durch diese vergrößerte christologische Bandbreite wird Jesus *mehrdimensional*.⁶³⁰

Darin liegen zugleich die *Herausforderungen*: Der Lernprozess kann auch bisher nicht wahrgenommene Probleme ans Licht bringen. Durch die Anfragen des religiös Anderen können sich gewohnte thematische Schwerpunkte verschieben, Lehren und Konzepte reinterpretiert oder ganz verworfen werden. Jesus wird folglich nicht nur mehrdimensional, sondern kann auch *fremd* werden. Aber auch darin liegen kaum zu unterschätzende Chancen: Zum einen läutert ein mehrdimensionaler, fremder Jesus die Reflexion über ihn von ihrer Selbstgewissheit und Selbstverständlichkeit. Im interreligiösen Diskurs wird Christologie immer neu dazu herausgefordert, sich selbst auf theologische Kohärenz und Plausibilität zu prüfen und dadurch zu einer besseren Annäherung an die letzte Wirklichkeit zu werden. Zum anderen muss jede im Symbol Jesus gefundene Wahrheit, wenn sie Wahrheit sein soll, auch außerhalb des Christentums wahr sein.⁶³¹ Ein buddhistischer, hinduistischer, jüdischer usw. Jesus ist eine «invitation to synthesis»⁶³² mit christlichen Jesusbildern auf dem Weg zu einem kohärenten, für Angehörige mehrerer religiöser Traditionen plausiblen Inkarnationsverständnis. Eine so verstandene Christologie fordert von allen Beteiligten daher ein hohes Maß an Selbstkritik sowie Revisions- und Transformationsbereitschaft.⁶³³ Diese werden im Fall der christlichen Beteiligten in dem Maße gegeben sein, wie konsequent sie von den oben skizzierten theologischen und hermeneutischen Grundvoraussetzungen ausgehen.

Wenn sie dieses hermeneutische Potenzial ausschöpfen will, braucht die Christologie die Buddhologie, braucht die systematische Theologie den Diskurs mit nicht-christlichen Traditionen. Damit wäre ein nächster methodologischer Schritt nur konsequent: Christologie und Theologie

⁶²⁹ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2013d, 37f.

⁶³⁰ Vgl. WENDTE 2015, 166, Fn. 38.

⁶³¹ Vgl. KNITTER 2008, 228; SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 133

⁶³² SMITH 1975, 160.

⁶³³ Vgl. WARD 1994, 48.

müssen tatsächlich interreligiös werden, indem sie von Grund auf gemeinsam mit nicht-christlichen Partnerinnen und Partnern entwickelt werden. Diesen Schritt haben Dialogpioniere wie Lynn de Silva und Aloysius Pieris in der Vergangenheit vorgezeichnet, in der Gegenwart wird er von verschiedenen christlichen Theologen, z. B. Paul Knitter, Peter Phan, John D'Arcy May und Perry Schmidt-Leukel, auf je unterschiedliche Weise konkret gefordert.⁶³⁴ Eine solche «dialogische»⁶³⁵ oder «kollaborative»⁶³⁶ Theologie ist nach Wilfred Cantwell Smith keine Theologie *über* andere Religionen (als *genitivus objectivus*), sondern eine gemeinsame Theologie betrieben *von* Angehörigen verschiedener Religionen (als *genitivus subjectivus*).⁶³⁷ Das Ergebnis ist eine «globale Theologie»⁶³⁸ oder «Welttheologie»⁶³⁹ als verstetigtes interreligiöses Kolloquium⁶⁴⁰. Dabei geht es nicht um die Konstruktion einer perspektivisch neutralen Meta-Religion: Alle Teilnehmenden sind in ihrer Heimattradition verwurzelt und arbeiten aus ihrer «existentiellen Betroffenheit» heraus.⁶⁴¹ Aber es ist eben nicht ausgeschlossen, dass sich ihre theologischen Perspektiven im Dialog auf ähnlich existenzielle Weise transformieren können.

⁶³⁴ Vgl. KNITTER 2008, 223–229; PHAN 2010; MAY 2014; SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 147–203. Für eine Diskussion des Projekts einer interreligiösen Theologie vgl. BERNHARDT/SCHMIDT-LEUKEL 2013. Reinhold Bernhardt votiert dafür, Einsichten aus anderen Religionen in die christliche Theologie miteinzubeziehen, aber nicht mit diesen gemeinsam an einer Welttheologie zu arbeiten, vgl. BERNHARDT 2013, 45f.; ähnlich ZEHNER 1992, 294–300. Derzeit entwickeln sich außerdem meta-konfessionelle Ansätze, für eine Übersicht vgl. CORNILLE 2020, 25–30. Dazu gehört z. B. eine «interstitial theology» (vgl. RUPARELL 2013), eine transreligiöse Theologie (vgl. HUSTWIT 2016) oder das «Theology Without Walls»-Projekt (vgl. MARTIN 2020). Einen oftmals stärker konfessionell verankerten Ansatz verfolgen Vertreterinnen und Vertreter der Komparativen Theologie, für eine Übersicht vgl. CORNILLE 2020; BERNHARDT/STOSCH 2009; CLOONEY 2010.

⁶³⁵ So BRÜCK 1987, 15.

⁶³⁶ So MAY 2014.

⁶³⁷ Vgl. SMITH 1981, 124.

⁶³⁸ So HICK 1994, 29–34.

⁶³⁹ So SMITH 1981.

⁶⁴⁰ Vgl. SMITH 1981, 193.

⁶⁴¹ BRÜCK 1987, 19.

Diese Vision erfordert eine vertiefte Diskussion über die zukünftige Methodik und den Umfang der Theologie, von denen abschließend nur einige, auf die Christologie konzentrierte Schlaglichter gestreift werden können.⁶⁴² Wenn eine christliche Christologie nicht alle Einsichten über die Inkarnation(en) der letzten Wirklichkeit erschöpft, werden alternative Inkarnationsverständnisse relevant. In diesem Sinne hatte Wilfred Cantwell Smith dafür plädiert, dass eine interreligiöse Theologie auf den größtmöglichen Pool theologisch relevanter Daten zurückgreift, d. h. den gesamten religionsgeschichtlichen Fundus religiöser Schriften, Lehren, oraler Ausdrucksformen, Kunstwerke und Praktiken (darunter natürlich auch weiterhin die Quellen der eigenen konfessionellen Theologie).⁶⁴³ Durch diese Quellenerweiterung wird die Expertise aus und über andere religiöse Traditionen umso notwendiger. Deswegen muss eine interreligiöse Theologie einerseits an den Dialog zurückgebunden bleiben⁶⁴⁴, andererseits eine noch engere interdisziplinäre Zusammenarbeit mit der Religionswissenschaft pflegen. Schließlich muss jede im *bilateralen* Diskurs entwickelte Christologie am Ende auch auf eine *multilaterale* Reflexionsebene überführt werden, wenn sie interreligiös kohärent und anschlussfähig sein will.⁶⁴⁵ So müsste sich z. B. eine buddhistisch-christliche Christologie, die von mehreren Inkarnationen ausgeht, muslimischen oder jüdischen Anfragen bezüglich des Konzepts von Inkarnation überhaupt stellen.⁶⁴⁶

Eine interreligiöse Christologie steht noch am Anfang, aber wie die Diskussion gezeigt hat, geschieht sie bereits. So könnte sich in der Zukunft das erfüllen, was Alfred North Whitehead (1861–1947) bereits 1926 in einer Vorlesung in Boston vorgedacht hatte:

«Buddha gab seine Lehre, um die Welt zu erleuchten; Christus gab sein Leben. Es ist an den Christen, die Lehre klar zu erkennen. Am Ende ist der wertvollste Teil der Lehre des Buddhas vielleicht ihre Interpretation seines Lebens.»⁶⁴⁷

⁶⁴² Ausführlicher in SMITH 1981; KNITTER 2008, 225–229; SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 139–146.

⁶⁴³ Vgl. SMITH 1981, 126.

⁶⁴⁴ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 136ff.

⁶⁴⁵ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 138, 184.

⁶⁴⁶ Vgl. SCHMIDT-LEUKEL 2017b, 138, 147–203.

⁶⁴⁷ WHITEHEAD 1990, 45.

Literaturverzeichnis

- ABE 1963. Abe, Masao: Buddhism and Christianity as a Problem of Today. Part 2, in: Japanese Religions 3:3 (1963), 8–31.
- ABE 1975. Abe, Masao: The Crucial Points: An Introduction to the Symposium on Christianity and Buddhism, in: Japanese Religions 8:4 (1975), 2–9.
- ABE 1985a. Abe, Masao: Non-Being and *Mu* – the Metaphysical Nature of Negativity in the East and the West, in: ders.: Zen and Western Thought. Hg. William R. LaFleur. Basingstoke/London 1985a, 121–134.
- ABE 1985b. Abe, Masao: Self-Awakening and Faith – Zen and Christianity, in: ders.: Zen and Western Thought. Hg. William R. LaFleur. Basingstoke/London 1985b, 186–202.
- ABE 1985c. Abe, Masao: Zen and Western Thought, in: ders.: Zen and Western Thought. Hg. William R. LaFleur. Basingstoke/London 1985c, 83–120.
- ABE 1986. Abe, Masao (Hg.): A Zen Life: D. T. Suzuki Remembered. New York/Tokyo 1986.
- ABE 1995a. Abe, Masao: A Dynamic Unity in Religious Pluralism: A Proposal from the Buddhist Point of View, in: ders.: Buddhism and Interfaith Dialogue. Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought. Hg. Steven Heine. Honolulu 1995a, 17–39.
- ABE 1995b. Abe, Masao: Beyond Buddhism and Christianity – «Dazzling Darkness», in: ders.: Buddhism and Interfaith Dialogue. Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought. Hg. Steven Heine. Honolulu 1995b, 127–150.
- ABE 1995c. Abe, Masao: The Impact of Dialogue with Christianity on My Self-Understanding as a Buddhist, in: ders.: Buddhism and Interfaith Dialogue. Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought. Hg. Steven Heine. Honolulu 1995c, 52–62.
- ABE 1995d. Abe, Masao: The Problem of Self-Centeredness as the Root-Source of Human Suffering, in: ders.: Buddhism and Interfaith Dialogue. Part One of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought. Hg. Steven Heine. Honolulu 1995d, 63–72.
- ABE 1995e. Abe, Masao: God's Total Kenosis and Truly Redemptive Love, in: Ives, Christopher (Hg.): Divine Emptiness and Historical Fullness. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe. Valley Forge 1995e, 251–259.
- ABE 1996. Abe, Masao: Kenotic God and Dynamic Sunyata, in: Cobb, John B. Jr./Ives, Christopher (Hg.): The Emptying God. A Buddhist-Jewish-

- Christian Conversation. Bibliotheca Indo-Buddhica Series, Bd. 170. Delhi 1996 [1990], 3–65.
- ABE 1997a. Abe, Masao: Der Buddhismus, in: Sharma, Arvind (Hg.): Innenansichten der großen Religionen. Buddhismus – Christentum – Daoismus – Hinduismus – Islam – Judentum – Konfuzianismus. Übers. Ingrid Fischer-Schreiber. Frankfurt a. M. 1997a, 11–107.
- ABE 1997b. Abe, Masao: God, Emptiness, and the True Self, in: ders.: Zen and Comparative Studies. Part Two of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought. Hg. Steven Heine. Honolulu 1997b, 54–66.
- ABE 1997c. Abe, Masao: Great Death, Great Life: An Interview with Masao Abe, in: Buddhist-Christian Studies 17 (1997c), 79–85.
- ABE 1997d. Abe, Masao: Zen and Buddhism, in: ders.: Zen and Comparative Studies. Part Two of a Two-Volume Sequel to Zen and Western Thought. Hg. Steven Heine. Honolulu 1997d, 3–24.
- ABE/CORB/LONG 1981. Abe, Masao/Corb, John B. Jr./Long, Bruce: Buddhist-Christian Dialogue: Past, Present and Future. Masao Abe and John Cobb Interviewed by Bruce Long, in: Buddhist-Christian Studies 1 (1981), 13–29.
- AGUILAR 2010. Aguilar, Mario I.: The Jesuits in Tibet at the Time of the VI and VII Dalai Lamas, in: The Tibet Journal 35:3 (2010), 61–77.
- AITKEN 1997. Aitken, Robert: Review Living Buddha, Living Christ by Thich Nhat Hanh, in: Buddhist-Christian Studies 17 (1997), 250–255.
- AKLÉ u. a. 1989. Aklé, Yvette/Kabasélé, François/Kolié, Cécé u. a.: Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie. Theologie der Dritten Welt, Bd. 12. Übers. Ursula Faymonville. Freiburg/Basel/Wien 1989.
- ALEAZ 1995. Aleaz, K. P.: Jesus in Neo-Vedānta: A Meeting of Hinduism and Christianity. World Religions Relationship Series, Bd. 2. Delhi 1995.
- ALMOND 1986. Almond, Philip C.: The Buddha in the West. From Myth to History, in: Religion 16 (1986), 305–322.
- AMA 2011. Ama, Michihiro: Immigrants to the Pure Land. The Modernization, Acculturation, and Globalization of Shin Buddhism, 1898–1941. Honolulu 2011.
- AMALADOSS 2006. Amaladoss, Michael SJ: The Asian Jesus. Maryknoll 2006.
- AMORE 1978. Amore, Roy C.: Two Masters, One Message. The Lives and Teachings of Gautama and Jesus. Nashville 1978.
- AMSTUTZ 1997. Amstutz, Galen: Interpreting Amida. History and Orientalism in the Study of Pure Land Buddhism. Albany 1997.
- AMUNUGAMA 1985. Amunugama, Sarath: Anagarika Dharmapala (1864–1933) and the Transformation of Sinhala Buddhist Organization in a Colonial Setting, in: Social Science Information 24:4 (1985), 697–730.

- AMUNUGAMA 2019. Amunugama, Sarath: *The Lion's Roar. Anagarika Dharmapala and the Making of Modern Buddhism*. New Delhi 2019.
- ANĀLAYO 2015. Bhikkhu Anālayo: *Compassion and Emptiness in Early Buddhist Meditation*. Cambridge 2015.
- ANĀLAYO 2018. Bhikkhu Anālayo: *Rebirth in Early Buddhism and Current Research*. Somerville 2018.
- ANDRONIC 2011. Andronic, Mihaela: *To Be Is to Inter-Be. Key Philosophical Teachings of Thích Nhất Hạnh*. Master's Thesis, University of Sunderland. Sunderland 2011. www.academia.edu/8197188/To_be_is_to_Inter-be_Key_Philosophical_Teachings_of_Thich_Nhat_Hanh (27.03.2023).
- ANESAKI 1905. Anesaki, Masaharu: *How Christianity Appeals to a Japanese Buddhist*, in: *The Hibbert Journal* 4:1 (1905), 1–18.
- ANESAKI 1911. Anesaki, Masaharu: *Art. «Docetism (Buddhist)»*, in: Hastings, James (Hg.): *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 4. Edinburgh/New York 1911, 835–840.
- ANESAKI 1930. Anesaki, Masaharu: *Japanese Criticisms and Refutations of Christianity in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in: *The Transactions of the Asiatic Society of Japan (Second Series)* 7 (1930), 1–15.
- ANESAKI 1972. Anesaki, Masaharu: *History of Japanese Religion. With Special Reference to the Social and Moral Life of the Nation*. Rutland/Tokyo 1972.
- APHORNSUVAN 2009. Aphornsuvan, Thanet: *The West and Siam's Quest for Modernity: Siamese Responses to Nineteenth Century American Missionaries*, in: *South East Asia Research* 17:3 (2009), 401–431.
- ARONSON 1986. Aronson, Harvey B.: *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism*. Delhi 1986 [1980].
- ASAKAWA 2003. Asakawa, Toru; Kitamori Kazō: *Theologian of the Pain of God*. Univ. Diss. McGill University. Montreal 2003.
- ASHIZU 1989. Ashizu, Takeo: *Shinran als «japanischer Luther»*. Über das Nembutsu, in: Kraatz, Martin (Hg.): *Luther und Shinran – Eckhart und Zen*. Joachim-Wach-Vorlesungen der Philipps-Universität Marburg 3. Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Bd. 31. Köln 1989, 1–20.
- ASKARI 1991. Askari, Hasan: *Towards a Trans-Religious Dimension*, in: ders.: *Spiritual Quest. An Inter-Religious Dimension*. Pudsey 1991, 120–135.
- AUERBACK 2013. Auerback, Micah: *A Closer Look at Zen at War. The Battlefield Chaplaincy of Shaku Sōen in the Russo-Japanese War (1904–1905)*, in: Tikhonov, Vladimir/Brekke, Torkel (Hg.): *Buddhism and Violence. Militarism and Buddhism in Modern Asia*. Routledge Studies in Religion, Bd. 19. New York/London 2013, 152–171.

- AUFHAUSER 1926. Aufhauser, Johannes B.: Buddha und Jesus in ihren Paralleltexen. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, Bd. 157. Bonn 1926.
- AUGUSTIN 1993. Augustin, George: Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen ausgehend vom Ansatz Wolfhart Pannenberg. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 57. Paderborn 1993.
- AUNJITSAKUL/CHOMPOOSRI/ALADJEM 2021. Aunjitsakul, Warut/Chompoosri, Poom/Aladjem, Asher D.: Self-Immolation in the Tibet Autonomous Region and Tibetan Diaspora, in: Alfonso, César A./Chandra, Prabha S./Schulze, Thomas G. (Hg.): Suicide by Self-Immolation. Biopsychosocial and Transcultural Aspects. Cham 2021, 99–114.
- BAATZ 2009. Baatz, Ursula: Erleuchtung trifft Auferstehung. Zen-Buddhismus und Christentum. Eine Orientierung. Stuttgart 2009.
- BAEKELMANS 2018. Baelkermans, Peter CICM: Jesus and Kukai. A World of Non-Duality. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Bd. 108. Siegburg 2018.
- BAIER 2005a. Baier, Karl: Der Mensch als Person und Anâtman. Überlegungen zu einer Grundfrage im buddhistisch-christlichen Dialog, in: Raynova, Yvanka B./Moser, Susanne (Hg.): Das integrale und das gebrochene Ganze. Zum 100. Geburtstag von Leo Gabriel. Philosophie, Phänomenologie und Hermeneutik der Werte, Bd. 2. Frankfurt a. M./Berlin/Bern u. a. 2005a, 186–232.
- BAIER 2005b. Baier, Karl: Ultimate Reality in Buddhism and Christianity: A Christian Perspective, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhism and Christianity in Dialogue. The Gerald Weisfeld Lectures 2004. Norwich 2005b, 87–116.
- BAKER 2017. Baker, Don: Buddhist-Christian Relations in Korea: An Overview, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist-Christian Relations in Asia. St. Ottilien 2017, 293–314.
- BALLHATCHET 1996. Ballhatchet, Helen: The Religion of the West versus the Science of the West: The Evolution Controversy in Late Nineteenth Century Japan, in: Breen, John/Williams, Mark (Hg.): Japan and Christianity. Impacts and Responses. Basingstoke/London/New York 1996, 107–121.
- BARGIACCHI 2009. Bargiacchi, Enzo G.: Desideri's Understanding of Emptiness, in: Buddhist-Christian Studies 29 (2009), 101–116.
- BARKER 2005. Barker, Gregory A. (Hg.): Jesus in the World's Faiths. Leading Thinkers from Five Religions Reflect on His Meaning. Maryknoll 2005.

- BARKER 2010.** Barker, Gregory A.: Buddhist Perceptions of Jesus. Key Issues, in: ders./Gregg, Stephen E. (Hg.): *Jesus Beyond Christianity. The Classic Texts.* Oxford 2010, 217–221.
- BARKER/GREGG 2010.** Barker, Gregory A./Gregg, Stephen E. (Hg.): *Jesus Beyond Christianity. The Classic Texts.* New York 2010.
- BARNES 1996.** Barnes, Nancy J.: Buddhist Women and the Nuns' Order in Asia, in: Queen, Christopher S./King, Sallie B. (Hg.): *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia.* Albany 1996, 259–294.
- BARR 1992.** Barr, James: *The Garden of Eden and the Hope of Immortality. The Read-Tuckwell Lectures for 1990.* London 1992.
- BARRETT 2006.** Barrett, William: Zen for the West, in: Suzuki, Daisetsu Teitarō: *Zen Buddhism. Selected Writings of D. T. Suzuki.* Hg. William Barrett. New York 2006 [1956], vii–xxiii.
- BARTH, H. 2008.** Barth, Hans-Martin: *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen.* Gütersloh ³2008.
- BARTH, K. 1945.** Barth, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik. Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Zweiter Halbband.* Zollikon-Zürich ³1945.
- BARTH/MINOURA/PYE 2000.** Barth, Hans-Martin/Minoura, Eryo/Pye, Michael (Hg.): *Buddhismus und Christentum. Jodo Shinshu und Evangelische Theologie. III. Internationales Rudolf-Otto-Symposium am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg in Zusammenarbeit mit der Otani-Universität, Kyoto.* Hamburg 2000.
- BARTHOLOMEUSZ 2008.** Bartholomeusz, Tessa: *Women under the Bō Tree.* Cambridge Studies in Religious Traditions, Bd. 5. Cambridge 2008 [1994].
- BASKIND/BOWRING 2016.** Baskind, James/Bowring, Richard (Hg.): *The Myōtei Dialogues. A Japanese Christian Critique of Native Traditions.* Numen Book Series, Text and Sources in the History of Religions, Bd. 151. Leiden/Boston 2016.
- BASSUK 1987.** Bassuk, Daniel E.: *Incarnation in Hinduism and Christianity. The Myth of the God-Man.* Basingstoke/London 1987.
- BATCHELOR 1995.** Batchelor, Stephen: *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture: 543 BCE–1992.* London/San Francisco 1995.
- BAUMANN 1993.** Baumann, Martin: *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften.* Religionswissenschaftliche Reihe, Bd. 5. Marburg 1993.
- BAUMANN 1994.** Baumann, Martin: *The Transplantation of Buddhism to Germany: Processive Modes and Strategies of Adaptation,* in: *Method and Theory in the Study of Religion* 6:1 (1994), 35–61.

- BAUMANN 2002.** Baumann, Martin: Buddhism in Europe. Past, Present, Prospects, in: Prebish, Charles S./ders. (Hg.): *Westward Dharma. Buddhism beyond Asia*. Berkeley/Los Angeles/London 2002, 85–105.
- BAUSCHKE 2013.** Bauschke, Martin: *Der Sohn Marias. Jesus im Koran*. Darmstadt 2013.
- BAUSCHKE 2018.** Bauschke, Martin: *In den Spuren Buddhas und Gandhis. Friedensengagierte Buddhisten und Hindus*. Berlin 2018.
- BECHERT 1988.** Bechert, Heinz: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*. Bd. 1: Grundlagen. Ceylon (Sri Lanka). Veröffentlichungen des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde der Universität Göttingen, Bd. 5. Göttingen 1988 [1966].
- BECKER, C. 1990.** Becker, Carl: Japanese Pure Land Buddhism in Christian America, in: *Buddhist-Christian Studies* 10 (1990), 143–156.
- BECKER, J. 1996.** Becker, Jürgen: *Jesus von Nazaret*. Berlin/New York 1996.
- BELLAH 1985.** Bellah, Robert N.: *Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan*. New York/London 1985 [1957].
- BENDALL/ROUSE 1981.** Bendall, Cecil/Rouse, W. H. D. (Übers.): *Śikṣā-Samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine*. Compiled by Śāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna Sūtras. Delhi 1981 [1922].
- BENN 1998.** Benn, James A.: Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism, in: *History of Religions* 37:4 (1998), 295–322.
- BENN 2007a.** Benn, James A.: *Burning for the Buddha. Self-Immolation in Chinese Buddhism*. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, Bd. 19. Honolulu 2007a.
- BENN 2007b.** Benn, James A.: Fire and the Sword: Some Connections between Self-Immolation and Religious Persecution in the History of Chinese Buddhism, in: Cuevas, Bryan J./Stone, Jacqueline I. (Hg.): *The Buddhist Dead. Practices, Discourses, Representations*. Studies in East Asian Buddhism, Bd. 20. Honolulu 2007b, 234–265.
- BENN 2009.** Benn, James A.: The *Lotus Sūtra* and Self-Immolation, in: Teiser, Stephen F./Stone, Jacqueline I. (Hg.): *Readings of the Lotus Sūtra*. New York/Chichester 2009, 107–131.
- BENN 2012.** Benn, James A.: Multiple Meanings of Buddhist Self-Immolation in China – A Historical Perspective, in: *Revue d'Etudes Tibétaines* 25 (2012), 203–212.
- BENNETT 2001.** Bennett, Clinton: *In Search of Jesus. Insider and Outsider Images*. London/New York 2001.

- BENZ 1962.** Benz, Ernst: Zen in westlicher Sicht. Zen-Buddhismus – Zen-Snobismus. Weilheim 1962.
- BENZ 1963.** Benz, Ernst: Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens. München 1963.
- BERGER 2004.** Berger, Klaus: Jesus. München 2004.
- BERKEY/EDWARDS 1993.** Berkey, Robert F./Edwards, Sarah A. (Hg.): *Christology in Dialogue*. Cleveland 1993.
- BERKWITZ 2012.** Berkwitz, Stephen C.: Buddhism in Modern Sri Lanka, in: McMahan, David L. (Hg.): *Buddhism in the Modern World*. London/New York 2012, 29–47.
- BERKWITZ 2018.** Berkwitz, Stephen C.: Dynamics and Stability in the Encounters between Asian Buddhists and European Christians, in: *Entangled Religions* 5 (2018), 1–43.
- BERNER/BOCHINGER/HOCK 2005.** Berner, Ulrich/Bochinger, Christoph/Hock, Klaus (Hg.): *Das Christentum aus der Sicht der Anderen. Religionswissenschaftliche und missionswissenschaftliche Beiträge. Beiheft der Zeitschrift für Mission*, Bd. 3. Frankfurt a. M. 2005.
- BERNHARDT 1990.** Bernhardt, Reinhold: Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie. Gütersloh 1990.
- BERNHARDT 1998a.** Bernhardt, Reinhold: Die Herausforderung. Motive für die Ausbildung der «pluralistischen Religionstheologie», in: Schwandt, Hans-Gerd (Hg.): *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*. Frankfurt a. M. 1998a, 19–38.
- BERNHARDT 1998b.** Bernhardt, Reinhold: Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nicht-christlicher Religionen in der evangelischen Theologie, in: Schlette, Heinz R. (Hg.): *Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht. Dokumentation des Symposiums des Graduiertenkollegs «Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien» vom 20.–23.11.1996 an der Universität Bonn. Begegnung*, Bd. 7. Bonn 1998b, 35–51.
- BERNHARDT 2005.** Bernhardt, Reinhold: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion. Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 2. Zürich 2005.
- BERNHARDT 2006.** Bernhardt, Reinhold: Christus – Repräsentant göttlicher Selbstmitteilung. Zur Unterscheidung zwischen konstitutiver und repräsentativer Christologie, in: Danz, Christian/Hermanni, Friedrich (Hg.): *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*. Neukirchen-Vluyn 2006, 171–189.

- BERNHARDT 2013.** Bernhardt, Reinhold: Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont. Überlegungen zum Format einer «interreligiösen Theologie», in: ders./Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme. Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 11. Zürich 2013, 43–66.
- BERNHARDT 2020.** Bernhardt, Reinhold: Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Studien als Impulsgeber für die heutige Reflexion. Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 20. Zürich 2020.
- BERNHARDT 2021.** Bernhardt, Reinhold: Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie. Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 23. Zürich 2021.
- BERNHARDT/SCHMIDT-LEUKEL 2005a.** Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung. Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 1. Zürich 2005a.
- BERNHARDT/SCHMIDT-LEUKEL 2005b.** Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry: Zur Einführung, in: dies. (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung. Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 1. Zürich 2005b, 7–17.
- BERNHARDT/SCHMIDT-LEUKEL 2008.** Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 5. Zürich 2008.
- BERNHARDT/SCHMIDT-LEUKEL 2013.** Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme. Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 11. Zürich 2013.
- BERNHARDT/STOSCH 2009.** Bernhardt, Reinhold/Stosch, Klaus von (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religions-theologie. Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 7. Zürich 2009.
- BERTHOLET 1909.** Bertholet, Alfred: Buddhismus und Christentum. Tübingen 1909.
- BEVANS 1992.** Bevans, Stephen B. SVD: Models of Contextual Theology. Maryknoll 1992.
- BHARAT 2007.** Bharat, Sandy: Christ Across the Ganges. Hindu Responses to Jesus. Winchester/Washington 2007.
- BHARAT 2011.** Bharat, Sandy: Hindu Perspectives on Jesus, in: Burkett, Delbert (Hg.): The Blackwell Companion to Jesus. Malden/Oxford/Chichester 2011, 250–266.
- BHARATI 1975.** Bharati, Aghananda: The Tantric Tradition. New York 1975 [1965].

- BIGGS 2012.** Biggs, Michael: Self-Immolation in Context, 1963–2012, in: *Revue d'Etudes Tibétaines* 25 (2012), 143–150.
- BLACKBURN 2001.** Blackburn, Anne M.: *Buddhist Learning and Textual Practice in Eighteenth-Century Lankan Monastic Culture*. Princeton/Oxford 2001.
- BLACKBURN 2010.** Blackburn, Anne M.: *Locations of Buddhism. Colonialism and Modernity in Sri Lanka*. Chicago/London 2010.
- BLAVATSKY 1910.** Blavatsky, Helena P.: *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*. Vol. III. London/Benares/Chicago 1910 [1897].
- BLAVATSKY 1918.** Blavatsky, Helena P.: *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*. Vol. II: *Anthropogenesis*. London ³1918 [1893].
- BLAVATSKY 1931.** Blavatsky, Helena P.: *Isis Unveiled. A Master-Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*. Vol. II: *Theology*. New York/London 1931 [1877].
- BLÉE 2011.** Blée, Fabrice: *The Third Desert. The Story of Monastic Interreligious Dialogue*. Übers. William Skudlarek mit Mary Grady. Collegeville 2011.
- BLOOM 1965.** Bloom, Alfred: *Shinran's Gospel of Pure Grace. The Association for Asian Studies: Monographs and Papers, Bd. 20*. Tucson 1965.
- BLOOM 1977.** Bloom, Alfred: *Shinran's Vision of Absolute Compassion*, in: *The Eastern Buddhist* (NS) 10:1 (1977), 111–123.
- BLOOM 1984.** Bloom, Alfred: *Jodo Shinshu the Cosmic Connection*, in: *The Pure Land* (NS) 1 (1984), 36–61.
- BLOOM 1990a.** Bloom, Alfred: *A Spiritual Odyssey: My Encounter with Pure Land Buddhism*, in: *Buddhist-Christian Studies* 10 (1990a), 173–175.
- BLOOM 1990b.** Bloom, Alfred: *The Unfolding of the Lotus: A Survey of Recent Developments in Shin Buddhism in the West*, in: *Buddhist-Christian Studies* 10 (1990b), 157–164.
- BLOOM 1992.** Bloom, Alfred: *Shin Buddhism in Encounter with a Religiously Plural World*, in: *The Pure Land* (NS) 8/9 (1992), 17–31.
- BLOOM 1994.** Bloom, Alfred: *The Ultimacy of Jōdo Shinshū: Shinran's Response to Tendai*, in: *The Pure Land* (NS) 10/11 (1994), 28–55.
- BLOOM 1999.** Bloom, Alfred: *Rennyō: His Historical Significance and Contemporary Relevance*, in: *Pacific World* (3rd Series) 1 (1999), 3–22.
- BLOOM 2000.** Bloom, Alfred: *Further Buddhist Christian Dialogue: A Review Article of Hee Sung Keel's Understanding Shinran: A Dialogical Approach*, in: *Buddhist-Christian Studies* 20 (2000), 95–113.

- BLOOM 2005.** Bloom, Alfred: Jesus in the Pure Land, in: Barker, Gregory A. (Hg.): Jesus in the World's Faiths. Leading Thinkers from Five Religions Reflect on His Meaning. Maryknoll 2005, 31–37.
- BLUCK 2006.** Bluck, Robert: British Buddhism. Teachings, Practice and Development. London/New York 2006.
- BLUM 2013.** Blum, Mark L. (Übers.): The Nirvana Sutra (*Mahāparinirvāṇa-Sūtra*) Vol. 1 (Taishō Volume 12, Number 374). Berkeley 2013.
- BLUM/YASUTOMI 2006.** Blum, Mark L./Yasutomi, Shin'ya (Hg.): Rennyo and the Roots of Modern Japanese Buddhism. Oxford/New York 2006.
- BODHI 2000.** Bhikkhu Bodhi (Übers.): The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the *Saṃyutta Nikāya*. Somerville 2000.
- BODHI 2012.** Bhikkhu Bodhi (Übers.): The Numerical Discourses of the Buddha. A Translation of the *Aṅguttara Nikāya*. Somerville 2012.
- BODHI 2016.** Bhikkhu Bodhi: The Noble Eightfold Path. Way to the End of Suffering. Onalaska 2016.
- BODHI 2017.** Bhikkhu Bodhi (Übers.): The *Suttanipāta*. An Ancient Collection of the Buddha's Discourses. Together with Its Commentaries *Paramatthajotikā II* and Excerpts from the *Niddesa*. Somerville 2017.
- BODHI 2020.** Bhikkhu Bodhi: The Buddha and the Diversity of Spiritual Paths, in: Duckworth, Douglas/Cea, Abraham Vélez de/Harris, Elizabeth J. (Hg.): Buddhist Responses to Religious Diversity. Theravāda and Tibetan Perspectives. Sheffield/Bristol 2020, 5–22.
- BOL 2008.** Bol, Peter K.: Neo-Confucianism in History. Harvard East Asia Monographs, Bd. 307. Cambridge/London 2008.
- BOON-ITT 2007.** Boon-Itt, Bantoon: A Study of the Dialogue between Christianity and Theravāda Buddhism in Thailand as Represented by Buddhist and Christian Writings from Thailand in the Period 1950–2000. Univ. Diss. St. John's College, Nottingham. Nottingham 2007.
- BOORSTEIN 1997.** Boorstein, Sylvia: That's Funny, You Don't Look Buddhist. On Being a Faithful Jew and a Passionate Buddhist. San Francisco 1997.
- BOOT 2000.** Boot, Wim J.: The Death of a Shogun: Deification in Early Modern Japan, in: Breen, John/Teeuwen, Mark (Hg.): Shinto in History. Ways of the Kami. Honolulu 2000, 144–166.
- BORG 1994.** Borg, Marcus J.: Meeting Jesus Again for the First Time. The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith. San Francisco 1994.
- BORG 1997a.** Borg, Marcus J.: Editor's Preface, in: ders. (Hg.): Jesus and Buddha. The Parallel Sayings. Berkeley 1997a, v–xvii.
- BORG 1997b.** Borg, Marcus J. (Hg.): Jesus and Buddha. The Parallel Sayings. Berkeley 1997b.

- BORG 1999.** Borg, Marcus J.: Jesus before and after Easter: Jewish Mystic and Christian Messiah, in: ders./Wright, N. T.: *The Meaning of Jesus. Two Visions.* San Francisco 1999, 53–76.
- BORSIG 2003.** Borsig, Margareta von (Übers.): *Lotos-Sūtra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus. Vollständige Übersetzung. Nach dem chinesischen Text von Kumārajīva.* Freiburg/Basel/Wien ²2003.
- BORUP 2004.** Borup, Jørn: Zen and the Art of Inverting Orientalism. Buddhism, Religious Studies and Interrelated Networks, in: Antes, Peter/Geertz, Armin W./Warne, Randi R. (Hg.): *New Approaches to the Study of Religion. Vol. 1: Regional, Critical, and Historical Approaches.* Berlin/New York 2004, 451–487.
- BOUCHER 1993.** Boucher, Sandy: *Turning the Wheel. American Women Creating the New Buddhism.* Updated and Expanded Edition. Boston 1993.
- BOURGEAULT 2008.** Bourgeault, Cynthia: *The Wisdom Jesus. Transforming Heart and Mind – a New Perspective on Christ and His Message.* Boston/London 2008.
- BOWERS 1995.** Bowers, Russell H. Jr.: Someone or Nothing? Nishitani's *Religion and Nothingness* as a Foundation for Christian-Buddhist Dialogue. *Asian Thought and Culture*, Bd. 27. New York/Washington/San Francisco u. a. 1995.
- BOWRING 2017.** Bowring, Richard: *In Search of the Way. Thought and Religion in Early-Modern Japan, 1582–1860.* New York/Oxford 2017.
- BOXER 1967.** Boxer, Charles R.: *The Christian Century in Japan 1549–1650.* Berkeley/Los Angeles 1967.
- BOYD 1975.** Boyd, James W.: Satan and Māra. Christian and Buddhist Symbols of Evil. *Studies in the History of Religions*, Bd. 27. Leiden 1975.
- BRAGT 1984.** Bragt, Jan van: Religious Ideas in Japan: Introductory Remarks, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 11:2–3 (1984), 104–113.
- BRAGT 1988.** Bragt, Jan van: Buddhismus, Jōdo Shinshū, Christentum. *Schlägt Jōdo Shinshū eine Brücke zwischen Buddhismus und Christentum?*, in: Gössmann, Elisabeth/Zobel, Günter (Hg.): *Das Gold im Wachs. Festschrift für Thomas Immoos zum 70. Geburtstag.* München 1988, 453–463.
- BRAGT 2014.** Bragt, Jan van: Christ and Japanese Buddhism, in: ders.: *Interreligious Affinities. Encounters with the Kyoto School and the Religions of Japan.* Hg. James W. Heisig/Seung Chul Kim. Nagoya 2014, 46–59.
- BRANDAUER 1968.** Brandauer, Frederick P.: The Encounter between Christianity and Chinese Buddhism from the Fourteenth Century through the Seventeenth Century, in: *Ching Feng* 11:3 (1968), 30–38.

- BRASSARD 2000.** Brassard, Francis: The Concept of Bodhicitta in Śāntideva's *Bodhicaryāvatāra*. Albany 2000.
- BRAVERMAN 1994.** Braverman, Arthur: Introduction, in: ders. (Übers.): *Warrior of Zen. The Diamond-Hard Wisdom Mind of Suzuki Shōsan*. New York/Tokyo/London 1994, 1–21.
- BRAY 1997.** Bray, John: Die Tibetbilder der Missionare im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland/Dodin, Thierry/Räther, Heinz (Hg.): *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln 1997, 31–50.
- BRINKMAN 2009.** Brinkman, Martien E.: The Non-Western Jesus. Jesus as *Bodhisattva, Avatara, Guru, Prophet, Ancestor or Healer?* Übers. Henry Jansen/Lucy Jansen. London/Oakville 2009 [2007].
- BRONKHORST 2011.** Bronkhorst, Johannes: Karma. Honolulu 2011.
- BROOK 2013.** Brook, Timothy: Rethinking Syncretism. The Unity of the Three Teachings and Their Joint Worship in Late-Imperial China, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Buddhism and Religious Diversity. Critical Concepts in Religious Studies*. Vol. 1: Eastern Religions. London/New York 2013, 290–317.
- BROWN 1991.** Brown, Brian E.: The Buddha Nature. A Study of the *Tathāgata-garbha* and *Ālayavijñāna*. Buddhist Tradition Series, Bd. 11. Delhi 1991.
- BROX 2001.** Brox, Norbert (Übers.): Irenäus von Lyon. *Adversus Haereses*. Gegen die Häresien. Fünfter Teilband. *Fontes Christiani*, Bd. 8/5. Freiburg/Basel/Wien u. a. 2001.
- BRÜCK 1987.** Brück, Michael von: Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog. Kaiser Traktate, Bd. 18. München ²1987.
- BRÜCK 1988.** Brück, Michael von: Denn wir sind Menschen voller Hoffnung. Gespräche mit dem XIV. Dalai Lama. Hg. Jürgen Haase. München ²1988.
- BRÜCK 2001.** Brück, Michael von: What Do I Expect Buddhists to Discover in Jesus? «Christ and the Buddha Embracing Each Other ...», in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Buddhist Perceptions of Jesus. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies* (St. Ottilien 1999). St. Ottilien 2001, 158–175.
- BRÜCK/LAI 2000.** Brück, Michael von/Lai, Whalen: Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog. München ²2000.
- BRUNNHÖLZL 2014.** Brunnhölzl, Karl (Übers.): When the Clouds Part. The *Uttaratantra* and Its Meditative Tradition as a Bridge Between Sūtra and Tantra. Boston/London 2014.

- BRUNNHÖLZL 2018.** Brunnhölzl, Karl (Übers.): A Compendium of the Mahāyāna. Asaṅga's *Mahāyānasamgraha* and Its Indian and Tibetan Commentaries. Vol. 1. Boulder 2018.
- BRUNS 1971.** Bruns, J. Edgar: The Christian Buddhism of St. John. New Insights into the Fourth Gospel. New York/Paramus/Toronto 1971.
- BUCKNELL 1993.** Bucknell, Roderick S.: Reinterpreting the *Jhānas*, in: Journal of the International Association of Buddhist Studies 16:2 (1993), 375–409.
- BUDDHADĀSA 1967.** Bhikkhu Buddhādāsa: Christianity and Buddhism. Sinclair Thompson Memorial Lecture. Fifth Series. Bangkok 1967.
- BUDDHADĀSA 1991a.** Bhikkhu Buddhādāsa: Democratic Socialism, in: Swearer, Donald K. (Hg.): Me and Mine. Selected Essays of Bhikkhu Buddhādāsa. Bibliotheca Indo-Buddhica Series, Bd. 83. Delhi 1991a, 167–181.
- BUDDHADĀSA 1991b.** Bhikkhu Buddhādāsa: Everyday Language and Dhamma Language, in: Swearer, Donald K. (Hg.): Me and Mine. Selected Essays of Bhikkhu Buddhādāsa. Bibliotheca Indo-Buddhica Series, Bd. 83. Delhi 1991b, 126–140.
- BUDDHADĀSA 1991c.** Bhikkhu Buddhādāsa: No Religion!, in: Swearer, Donald K. (Hg.): Me and Mine. Selected Essays of Bhikkhu Buddhādāsa. Bibliotheca Indo-Buddhica Series, Bd. 83. Delhi 1991c, 146–155.
- BUDDHADĀSA 1994.** Bhikkhu Buddhādāsa: Heartwood of the Bodhi Tree. The Buddha's Teaching on Voidness. Übers. Dhammavicayo. Hg. Santikaro Bhikkhu. Boston 1994.
- BURI 1982.** Buri, Fritz: Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst. Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum. Bern/Stuttgart 1982.
- BURKETT 2011.** Burkett, Delbert (Hg.): The Blackwell Companion to Jesus. Malden/Oxford/Chichester 2011.
- BURUMA/MARGALIT 2004.** Buruma, Ian/Margalit, Avishai: Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies. New York 2004.
- BUSWELL 1991.** Buswell, Robert E. Jr.: The «Short-Cut» Approach of *K'an-hua* Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism, in: Gregory, Peter N. (Hg.): Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought. Buddhist Traditions, Bd. 16. Delhi 1991 [1987], 321–377.
- BUSWELL 1992.** Buswell, Robert E. Jr.: The Zen Monastic Experience. Buddhist Practice in Contemporary Korea. Princeton/Chichester 1992.
- BUSWELL/LOPEZ 2014.** Buswell, Robert E. Jr./Lopez, Donald S. Jr.: The Princeton Dictionary of Buddhism. Princeton/Oxford 2014.

- BUTTLE 1962. Buttle, Paul-Gerhardt: Die buddhistische Bewegung in Deutschland, in: Hutten, Kurt/Kortzfleisch, Siegfried von (Hg.): Asien missioniert im Abendland. Stuttgart 1962, 73–120.
- CABEZÓN 1992a. Cabezón, José Ignacio: Liberation: An Indo-Tibetan Perspective, in: Buddhist-Christian Studies 12 (1992a), 191–198.
- CABEZÓN 1992b. Cabezón, José Ignacio: Mother Wisdom, Father Love: Gender-Based Imagery in Mahāyāna Buddhist Thought, in: ders. (Hg.): Buddhism, Sexuality, and Gender. Albany 1992b, 181–199.
- CABEZÓN 1999. Cabezón, José Ignacio: Incarnation: A Buddhist View, in: Faith and Philosophy 16:4 (1999), 449–471.
- CABEZÓN 2000. Cabezón, José Ignacio: A God, but Not a Savior, in: Gross, Rita M./Muck, Terry C. (Hg.): Buddhists Talk about Jesus. Christians Talk about the Buddha. New York/London 2000, 17–31.
- CABEZÓN 2006. Cabezón, José Ignacio: Three Buddhist Views of the Doctrines of Creation and Creator, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhism, Christianity and the Question of Creation. Karmic or Divine? Aldershot 2006, 33–45.
- CABEZÓN 2007. Cabezón, José Ignacio: A Response to Paul Williams's *The Unexpected Way*, in: May, John D'Arcy (Hg.): Converging Ways? Conversion and Belonging in Buddhism and Christianity. St. Ottilien 2007, 89–115.
- CABEZÓN 2010. Cabezón, José Ignacio: Introduction, in: ders. (Hg.): Tibetan Ritual. New York 2010, 1–34.
- CANDASIRI 2005. Ajahn Candasiri: Jesus: A Theravadan Perspective, in: Barker, Gregory A. (Hg.): Jesus in the World's Faiths. Leading Thinkers from Five Religions Reflect on His Meaning. Maryknoll 2005, 25–30.
- CAPPER 1873. Capper, John: Full Account of the Buddhist Controversy, Held at Pantura, in August 1873. Colombo 1873.
- CARLSON 2000. Carlson, Jeffrey: Pretending to Be Buddhist and Christian: Thich Nhat Hanh and the Two Truths of Religious Identity, in: Buddhist-Christian Studies 20 (2000), 115–125.
- CARMAN 1994. Carman, John B.: Majesty and Meekness. A Comparative Study of Contrast and Harmony in the Concept of God. Grand Rapids 1994.
- CARRIER 1995. Carrier, James G. (Hg.): Occidentalism. Images of the West. New York 1995.
- CARTER 2013. Carter, Robert E.: The Kyoto School. An Introduction. Albany 2013.
- CARUS 1897. Carus, Paul: Buddhism and Its Christian Critics. Chicago/London 1897.
- CARY 1909. Cary, Otis: A History of Christianity in Japan. Protestant Missions. New York/Chicago/Toronto u. a. 1909.

- CATTOI 2008. Cattoi, Thomas: Divine Contingency. Theologies of Divine Embodiment in Maximus the Confessor and Tsong kha pa. Piscataway 2008.
- CATTOI 2019. Cattoi, Thomas: *Apatheia* and *Āśrayaparāvṛtti*. Meditation and Epistemic Purification in the *Philokalia* and Yogācāra Buddhism, in: Harris, Elizabeth J./O'Grady, John (Hg.): Meditation in Buddhist-Christian Encounter. A Critical Analysis. St. Ottilien 2019, 349–369.
- CATTOI 2020. Cattoi, Thomas: Transformation or Rediscovery? Soteriological and Cosmological Themes in the *Lotus Sutra* and the Philokalic Tradition, in: Buddhist-Christian Studies 40 (2020), 63–78.
- CEA 2013. Cea, J. Abraham Vélez de: The Buddha and Religious Diversity. Routledge Studies in Asian Religion and Philosophy, Bd. 6. London/New York 2013.
- CEA 2016. Cea, Abraham Vélez de: An Alternative Conception of Multiple Religious Belonging: A Buddhist-Catholic Perspective, in: D'Costa, Gavin/Thompson, Ross (Hg.): Buddhist-Christian Dual Belonging. Affirmations, Objections, Explorations. Farnham/Burlington 2016, 161–178.
- CEA 2017. Cea, Abraham Vélez de: The Buddha and Religious Diversity Today, in: Grosshans, Hans-Peter/Ling, Samuel Ngun/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist and Christian Attitudes to Religious Diversity. Yangon 2017, 77–106.
- CEA 2020a. Cea, Abraham Vélez de: The Dalai Lama and Religious Diversity, in: Duckworth, Douglas/ders./Harris, Elizabeth J. (Hg.): Buddhist Responses to Religious Diversity. Theravāda and Tibetan Perspectives. Sheffield/Bristol 2020a, 155–166.
- CEA 2020b. Cea, Abraham Vélez de: Was the Buddha an Exclusivist?, in: Duckworth, Douglas/ders./Harris, Elizabeth J. (Hg.): Buddhist Responses to Religious Diversity. Theravāda and Tibetan Perspectives. Sheffield/Bristol 2020b, 23–45.
- CHADELAT/BAUDOIN 2017. Chadelat, Céline/Baudouin, Bernard: Thich Nhat Hanh. Ein Leben in Achtsamkeit. Die Biographie. Übers. Maike Schuhmacher/Stephan Schuhmacher. München 2017.
- CHADWICK 1980. Chadwick, Henry (Übers.): Origenes: Contra Celsum. Cambridge/London/New York u. a. 1980 [1953].
- CHAI 1951. Chai, Ch'u: Neo-Confucianism of the Sung-Ming Periods, in: Social Research 18:3 (1951), 370–392.
- CHAKKARAI 1926. Chakkarai, Vengal: Jesus the Avatār. Indian Studies, Bd. 2. Madras/Allahabad/Rangoon u. a. 1926.
- CHAN 1967. Chan, Wing-Tsit: Neo-Confucianism: New Ideas in Old Terminology, in: Philosophy East and West, 17:1/4 (1967), 15–35.

- CHAN KHONG 1995. Chan Khong: Aus Liebe zu allen Wesen. Mein Weg, meine Visionen, meine Sangha. Übers. Karen Siebert. Berlin 1995.
- CHAN/NG 2017. Chan, Ka-fu Keith/Ng, Yau-nang William (Hg.): Paul Tillich and Asian Religions. Tillich Research, Bd. 11. Berlin/Boston 2017.
- CHANG, C. 2016. Chang, Carsun: Geschichte der neukonfuzianischen Philosophie vom 10. Jahrhundert bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Gastvorlesung an der Thüringischen Universität zu Jena 1930. Hg. Heiner Roetz und Joseph Ciaudo. Frankfurt a. M. 2016.
- CHANG, G. 2002. Chang, Garma C. C. (Übers.): A Treasury of Mahāyāna Sūtras. Selections from the *Mahāratnakūṭa Sūtra*. Delhi 2002 [1983].
- CHEETHAM/PRATT/THOMAS 2013. Cheetham, David/Pratt, Douglas/Thomas, David (Hg.): Understanding Interreligious Relations. New York 2013.
- CH'EN 1968. Ch'en, Kenneth K. S.: Filial Piety in Chinese Buddhism, in: Harvard Journal of Asiatic Studies 28 (1968), 81–97.
- CH'EN 1972. Ch'en, Kenneth K. S.: Buddhism in China. A Historical Survey. Princeton 1972 [1964].
- CHESTER 2011. Chester, Andrew: High Christology – Whence, When and Why?, in: Early Christianity 2 (2011), 22–50.
- CHUNG, H. 1992. Chung, Hyun Kyung: Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch. Übers. Dorothea Dilschneider. Stuttgart 1992 [1990].
- CHUNG, S. 2005. Chung, Sung Wook (Hg.): Christ the One and Only. A Global Affirmation of the Uniqueness of Jesus Christ. Milton Keynes/Grand Rapids 2005.
- CIESLIK 1974. Cieslik, Hubert SJ: The Case of Christovão Ferreira, in: Monumenta Nipponica 29:1 (1974), 1–54.
- CLARK 2018. Clark, Anthony E.: Catholicism and Buddhism. The Contrasting Lives and Teachings of Jesus and Buddha. Eugene 2018.
- CLEARY, J. 1986. Cleary, Jonathan C.: Trikāya and Trinity: The Mediation of the Absolute, in: Buddhist-Christian Studies 6 (1986), 63–78.
- CLEARY, J. 2006a. Cleary, Jonathan C. (Übers.): Swampland Flowers. The Letters and Lectures of Zen Master Ta Hui. Boston/London 2006a [1977].
- CLEARY, J. 2006b. Cleary, Jonathan C.: Translator's Introduction, in: ders. (Übers.): Swampland Flowers. The Letters and Lectures of Zen Master Ta Hui. Boston/London 2006b [1977], xxi–xxvi.
- CLEARY, T. 1993. Cleary, Thomas (Übers.): The Flower Ornament Scripture. A Translation of *The Avatamsaka Sutra*. Boston/London 1993 [1984].
- CLOONEY 2010. Clooney, Francis X. SJ (Hg.): The New Comparative Theology. Interreligious Insights from the Next Generation. London/New York 2010.

- COBB 1982. Cobb, John B. Jr.: *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*. Philadelphia 1982.
- COBB 1989. Cobb, John B. Jr.: *A Process Concept of God*, in: Tessier, Linda J. (Hg.): *Concepts of the Ultimate*. Basingstoke/London 1989, 39–51.
- COBB 2000. Cobb, John B. Jr.: *A Christian Critique of Pure Land Buddhism*, in: Hirota, Dennis (Hg.): *Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism. Creating a Shin Buddhist Theology in a Religiously Plural World*. Albany 2000, 147–160.
- COBB 2002. Cobb, John B. Jr.: «Whitehead and Buddhism». Paper delivered at the Buddhist College in Budapest, March 6, 2002. www.religion-online.org/article/whitehead-and-buddhism/ (27.03.2023).
- COBB/GRIFFIN 1976. Cobb, John B. Jr./Griffin, David R.: *Process Theology. An Introductory Exposition*. Philadelphia 1976.
- COBB/IVES 1996. Cobb, John B. Jr./Ives, Christopher (Hg.): *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Bibliotheca Indo-Buddhica Series, Bd. 170. Delhi 1996 [1990].
- COHEN, E. 1991. Cohen, Erik: *Christianity and Buddhism in Thailand: The «Battle of the Axes» and the «Contest of Power»*, in: *Social Compass* 38:2 (1991), 115–140.
- COHEN, P. 1963. Cohen, Paul A.: *China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860–1870*. Harvard East Asian Series, Bd. 11. Cambridge 1963.
- COLLANI 1996. Collani, Claudia von: *Warum kam Christus nicht bis nach China? Das Problem der Inkarnation in der kontextuellen Theologie der alten Chinamission*, in: Risse, Günter/Sonnemans, Heino/Theß, Burkhard (Hg.): *Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres*. Paderborn 1996, 889–899.
- COLLANI 2000. Collani, Claudia von: *Aspekte und Problematik der Akkomodation der Jesuiten in China*, in: Meier, Johannes (Hg.): «... usque ad ultimum terrae». *Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540–1773. Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte*, Bd. 3. Göttingen 2000, 99–119.
- COLLET 1988. Collet, Giancarlo (Hg.): *Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen*. Freiburg/Basel/Wien 1988.
- COLLINS 1992. Collins, Steven: *Selfless Persons. Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge/New York/Oakleigh 1992 [1982].

- COLLINS 2010.** Collins, Steven: Nirvana. Concept, Imagery, Narrative. New York 2010.
- COMPSON 1996.** Compson, Jane: The Dalai Lama and the World Religions: A False Friend?, in: Religious Studies 32:2 (1996), 271–279.
- CONWAY 2016.** Conway, Michael: Dharmākara as the Subject, Not Object of Faith: The Reinterpretation of Amida's Causal Phase in Modern Shin Thought, in: Hamar, Imre/Inoue, Takami (Hg.): Faith in Buddhism. Budapest Monographs in East Asian Studies, Bd. 6. Budapest 2016, 177–187.
- CONWAY 2017.** Conway, Michael: Introduction, in: Bragt, Jan van (Übers.): A Soga Ryōjin Reader. Hg. Wamae Muriuki. Studies in Japanese Philosophy, Bd. 12. Nagoya 2017, 7–38.
- CONZE 1970.** Conze, Edward: Buddhism and Gnosis, in: Bianchi, Ugo (Hg.): Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Studies in the History of Religions, Bd. 12. Leiden 1970, 651–667.
- CONZE 2002.** Conze, Edward (Übers.): Perfection of Wisdom. The Short *Prajñāpāramitā* Texts. Totnes 2002 [1973].
- CONZE 2007.** Conze, Edward: Buddhistisches Denken. Drei Phasen buddhistischer Philosophie in Indien. Übers. Ursula Richter. Frankfurt a. M./Leipzig 2007 [1962].
- CONZELMANN/LINDEMANN 2004.** Conzelmann, Hans/Lindemann, Andreas: Arbeitsbuch zum Neuen Testament. UTB, Bd. 52. Tübingen ¹⁴2004.
- COOK, F. 1977.** Cook, Francis H.: Hua-yen Buddhism. The Jewel Net of Indra. University Park/London 1977.
- COOK, M. 2011.** Cook, Michael J.: Jewish Perspectives on Jesus, in: Burkett, Delbert (Hg.): The Blackwell Companion to Jesus. Malden/Oxford/Chichester 2011, 215–231.
- CORLESS 1993.** Corless, Roger: In Search of a Context for the Merton-Suzuki Dialogue, in: The Merton Annual 6 (1993), 76–91.
- CORLESS 2005.** Corless, Roger: The Enduring Significance of T'an-luan, in: Pacific World (3rd Series) 17 (2005), 7–22.
- CORLESS/KNITTER 1990.** Corless, Roger/Knitter, Paul F. (Hg.): Buddhist Emptiness and Christian Trinity. Essays and Explorations. New York/Mahwah 1990.
- CORNILLE 2000.** Cornille, Catherine: Buddhist Views of Christ and the Question of Uniqueness, in: Merrigan, Terrence/Haers, Jacques (Hg.): The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Loveniensium, Bd. 152. Leuven/Paris/Sterling 2000, 249–262.

- CORNILLE 2002. Cornille, Catherine (Hg.): Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity. Maryknoll 2002.
- CORNILLE 2005. Cornille, Catherine: Conditions for the Possibility of Interreligious Dialogue on God, in: Jeanrond, Werner G./Lande, Aasulv (Hg.): The Concept of God in Global Dialogue. Maryknoll 2005, 3–18.
- CORNILLE 2006. Cornille, Catherine: Introduction, in: dies. (Hg.): Song Divine. Christian Commentaries on the *Bhagavad Gītā*. Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts, Bd. 1. Leuven/Paris/Dudley 2006, 1–8.
- CORNILLE 2008. Cornille, Catherine: The Im-Possibility of Interreligious Dialogue. New York 2008.
- CORNILLE 2010. Cornille, Catherine: Introduction: On Hermeneutics in Dialogue, in: dies./Conway, Christopher (Hg.): Interreligious Hermeneutics. Interreligious Dialogue Series, Bd. 2. Eugene 2010, ix–xxi.
- CORNILLE 2013. Cornille, Catherine: Conditions for Inter-Religious Dialogue, in: dies. (Hg.): The Wiley Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue. Malden/Oxford/Chichester 2013, 20–33.
- CORNILLE 2016. Cornille, Catherine: Discipleship in Hindu-Christian Comparative Theology, in: Theological Studies 77:4 (2016), 869–885.
- CORNILLE 2020. Cornille, Catherine: Meaning and Method in Comparative Theology. Hoboken/Chichester 2020.
- CORNILLE 2021. Cornille, Catherine (Hg.): Atonement and Comparative Theology. The Cross in Dialogue with Other Religions. New York 2021.
- CORNILLE/CONWAY 2010. Cornille, Catherine/Conway, Christopher (Hg.): Interreligious Hermeneutics. Interreligious Dialogue Series, Bd. 2. Eugene 2010.
- COWARD 2000. Coward, Harold: Pluralism in the World Religions. A Short Introduction. Oxford/Boston 2000.
- COZORT 1986. Cozort, Daniel: Highest Yoga Tantra. An Introduction to the Esoteric Buddhism of Tibet. Ithaca 1986.
- CRAGG 1985. Cragg, Kenneth: Jesus and the Muslim. An Exploration. London 1985.
- CRIVELLER 1997. Criveller, Gianni: Preaching Christ in Late Ming China. The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni. Variétés Sinologiques (NS), Bd. 86. Fondazione Civiltà Bresciana Annali, Bd. 10. Taipei/Brescia 1997.
- CROSBY 2014. Crosby, Kate: Theravada Buddhism. Continuity, Diversity, and Identity. Malden/Oxford/Chichester 2014.

- CROSSAN 2000.** Crossan, John D.: Exclusivity and Particularity, in: Gross, Rita M./Muck, Terry C. (Hg.): *Buddhists Talk about Jesus. Christians Talk about the Buddha.* New York/London 2000, 83–86.
- DADOSKY 2008.** Dadosky, John D.: Merton's Dialogue with Zen: Pioneering or Passé?, in: *Fu Jen International Religious Studies* 2:1 (2008), 53–75.
- DALAI LAMA 1988.** Dalai Lama: *Universale Verantwortung für den Weltfrieden*, in: Brück, Michael von: *Denn wir sind Menschen voller Hoffnung. Gespräche mit dem XIV. Dalai Lama.* Hg. Jürgen Haase. München ²1988, 106–128.
- DALAI LAMA 1991.** Dalai Lama: *Logik der Liebe. Aus den Lehren des Tibetischen Buddhismus für den Westen.* Übers. Michael von Brück. München 1991 [1984].
- DALAI LAMA 1992.** Dalai Lama: *Das Wesen des Tantra*, in: Hopkins, Jeffrey (Hg.): *Tantra in Tibet. Das Geheime Mantra des Tsong-ka-pa*, eingeleitet vom 14. Dalai Lama. Übers. Burkhard Quessel. Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 29. München ⁴1992 [1977], 9–76.
- DALAI LAMA 1996.** Dalai Lama: *Beyond Dogma. Dialogues and Discourses.* Übers. Alison Anderson. Hg. Marianne Dresser. Berkeley 1996.
- DALAI LAMA 1997.** Dalai Lama: *My Land and My People. The Original Autobiography of His Holiness the Dalai Lama of Tibet.* New York 1997 [1962].
- DALAI LAMA 1998a.** Dalai Lama: *Harmony, Dialogue and Meditation*, in: Mitchell, Donald W./Wiseman, James A. OSB (Hg.): *The Gethsemani Encounter. A Dialogue on the Spiritual Life by Buddhist and Christian Monastics.* New York 1998a, 46–53.
- DALAI LAMA 1998b.** Dalai Lama: *The Bodhisattva and Society*, in: Mitchell, Donald W./Wiseman, James A. OSB (Hg.): *The Gethsemani Encounter. A Dialogue on the Spiritual Life by Buddhist and Christian Monastics.* New York 1998b, 146–152.
- DALAI LAMA 2003a.** Dalai Lama: *Das Buch der Freiheit. Die Autobiographie des Friedensnobelpreisträgers.* Übers. Günther Cologna. Bergisch Gladbach ¹²2003a [1990].
- DALAI LAMA 2003b.** Dalai Lama: *Das Buch der Menschlichkeit. Eine neue Ethik für unsere Zeit.* Übers. Arnd Kösling. Bergisch Gladbach ³2003b [1999].
- DALAI LAMA 2005a.** Dalai Lama: *Der Tibetische Buddhismus und der Westen. Die Bodhgaya-Gespräche.* Übers. Daniel Liebisch. Bergisch Gladbach 2005a [1988].
- DALAI LAMA 2005b.** Dalai Lama: *Practicing Wisdom. The Perfection of Shantideva's Bodhisattva Way.* Übers. Geshe Thupten Jinpa. Somerville 2005b.

- DALAI LAMA 2009.** Dalai Lama: Transcendent Wisdom. A Teaching on the Wisdom Section of Shantideva's Guide to the Bodhisattva Way of Life. Übers./Hg. B. Alan Wallace. Ithaca 2009 [1988].
- DALAI LAMA 2012.** Dalai Lama: Towards the True Kinship of Faiths. How the World's Religions Can Come Together. London 2012 [2010].
- DALAI LAMA 2015.** Dalai Lama: Der Appell des Dalai Lama an die Welt. Ethik ist wichtiger als Religion. Mit Franz Alt. Wals ⁵2015.
- DALAI LAMA 2016.** Dalai Lama: The Good Heart. A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus. Hg. Robert Kiely. Somerville 2016 [1996].
- DALAI LAMA/DREWERMANN 1992.** Dalai Lama/Drewermann, Eugen: Der Weg des Herzens. Gewaltlosigkeit und Dialog zwischen den Religionen. Hg. David J. Krieger. Olten/Freiburg i. Br. 1992.
- DAN 2006.** Dan, Joseph: Kabbalah. A Very Short Introduction. New York 2006.
- DANZ 2005a.** Danz, Christian: Einführung in die Theologie der Religionen. Lehr- und Studienbücher zur Theologie, Bd. 1. Wien 2005a.
- DANZ 2005b.** Danz, Christian: Theologie der Religionen als Differenzhermeneutik. Ihre religionstheoretischen und systematischen Voraussetzungen, in: ders./Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie. Neukirchen-Vluyn 2005b, 77–103.
- DAVIS 2008.** Davis, Bret W.: Letting Go of God for Nothing. Ueda Shizuteru's Non-Mysticism and the Question of Ethics in Zen Buddhism, in: Hori, Victor S./Curley, Melissa A. (Hg.): Neglected Themes and Hidden Variations. Frontiers of Japanese Philosophy, Bd. 2. Nagoya 2008, 221–250.
- DAVIS 2014.** Davis, Bret W.: Naturalness in Zen and Shin Buddhism: Before and Beyond Self- and Other-Power, in: Contemporary Buddhism 15:2 (2014), 433–447.
- DAYAL 1978.** Dayal, Har: The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. Delhi 1978 [1932].
- D'COSTA 2000.** D'Costa, Gavin: The Meeting of Religions and the Trinity. Edinburgh 2000.
- D'COSTA/THOMPSON 2016.** D'Costa, Gavin/Thompson, Ross (Hg.): Buddhist-Christian Dual Belonging. Affirmations, Objections, Explorations. Farnham/Burlington 2016.
- DEAL/RUPPERT 2015.** Deal, William E./Ruppert, Brian: A Cultural History of Japanese Buddhism. Malden/Oxford/Chichester 2015.
- DECAROLI 2004.** DeCaroli, Robert: Haunting the Buddha. Indian Popular Religions and the Formation of Buddhism. New York 2004.
- DEEG 1999.** Deeg, Max: Das Ende des Dharma und die Ankunft des Maitreya. Endzeit- und Neue-Zeit-Vorstellungen im Buddhismus mit einem Exkurs

- zur Kāśyapa-Legende, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 7:2 (1999), 145–169.
- DEHN 1999. Dehn, Ulrich: *Das Klatschen der einen Hand. Was fasziniert uns am Buddhismus? Mensch – Natur – Technik*, Bd. 12. Hannover 1999.
- DEMBOWSKI/GREIVE 1991. Dembowski, Hermann/Greive, Wolfgang (Hg.): *Der andere Christus. Christologie in Zeugnissen aus aller Welt*. Erlanger Taschenbücher, Bd. 100. Erlangen 1991.
- DENINGER 2005. Deninger, Johannes: Art. «Revelation», in: Jones, Lindsay (Hg.): *Encyclopedia of Religion*. Second Edition. Bd. 11. Detroit/New York/San Francisco u. a. 2005, 7773–7779.
- DERRETT 2000. Derrett, J. Duncan M.: *The Bible and the Buddhists*. *Bibbia e Oriente* 42:2–3 (2000). Bornato in Franciacorta 2000.
- DERRETT 2002. Derrett, J. Duncan M.: *St. John's Jesus and the Buddha*, in: Malek, Roman SVD (Hg.): *The Chinese Face of Jesus Christ*. Vol. 1. *Monumenta Serica Monograph Series*, Bd. 50/1. Nettetal 2002, 127–140.
- DESSEIN 2020. Dessein, Bart: *The Heritage of Taixu: Philosophy, Taiwan, and Beyond*, in: *Asian Studies* 8:3 (2020), 251–277.
- DEVIDO 2009. DeVido, Elise A.: *The Influence of Chinese Master Taixu on Buddhism in Vietnam*, in: *Journal of Global Buddhism* 10 (2009), 413–458.
- DEVIDO 2019. DeVido, Elise A.: *Thích Nhất Hạnh's Propagation of Mindfulness in the West*, in: Harris, Elizabeth J./O'Grady, John (Hg.): *Meditation in Buddhist-Christian Encounter. A Critical Analysis*. St. Ottilien 2019, 217–252.
- DHAMMAVISUDDHI 2013. Dhammavisuddhi, Yatadolawatte: *Does Buddhism Recognize Liberation from Samsara outside Its Own Dispensation?*, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Buddhism and Religious Diversity. Critical Concepts in Religious Studies*. Vol. 4: *Religious Pluralism*. London/New York 2013, 109–116.
- DHARMAPĀLA 1893a. Dharmapāla, Anagārika: *The Parliament of Religions*, Chicago [1893a], in: ders.: *Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala*. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 655–656.
- DHARMAPĀLA 1893b. Dharmapāla, Anagārika: *The World's Debt to the Buddha* [1893b], in: ders.: *Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala*. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 3–22.
- DHARMAPĀLA 1894. Dharmapāla, Anagārika: *The Spread of Buddhism* [1894], in: ders.: *Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and*

- Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 323–332.
- DHARMAPĀLA 1914a.** Dharmapāla, Anagārika: Buddhism and Western Thought [1914a], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 463–466.
- DHARMAPĀLA 1914b.** Dharmapāla, Anagārika: Buddhist Studies in Ceylon [1914b], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 497–500.
- DHARMAPĀLA 1915a.** Dharmapāla, Anagārika: Buddhism and Christianity [1915a], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 447–450.
- DHARMAPĀLA 1915b.** Dharmapāla, Anagārika: Christianity in Europe [1915b], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 451–458.
- DHARMAPĀLA 1915c.** Dharmapāla, Anagārika: The Constructive Optimism of Buddhism [1915c], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 391–400.
- DHARMAPĀLA 1917.** Dharmapāla, Anagārika: Arya Dharma of Sakya Muni, Gautama Buddha [1917], in: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 155–181.
- DHARMAPĀLA 1922.** Dharmapāla, Anagārika: The Repenting God of Horeb [1922], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 401–425.
- DHARMAPĀLA 1924.** Dharmapāla, Anagārika: Buddhism, Science and Christianity [1924], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 439–442.
- DHARMAPĀLA 1925.** Dharmapāla, Anagārika: Message of the Buddha [1925], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 23–34.

- DHARMAPĀLA 1926/7.** Dharmapāla, Anagārika: Notes from my Diary [1926/1927], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 467–476.
- DHARMAPĀLA 1927a.** Dharmapāla, Anagārika: An Appreciation of Christianity [1927a], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 443–446.
- DHARMAPĀLA 1927b.** Dharmapāla, Anagārika: Memories of an Interpreter of Buddhism to the Present-Day World [1927b], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 681–696.
- DHARMAPĀLA 1928.** Dharmapāla, Anagārika: The Religion of Religions [1928], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 35–40.
- DHARMAPĀLA 1929.** Dharmapāla, Anagārika: The Transcendentalism of the Buddha Dhamma [1929], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 283–288.
- DHARMAPĀLA 1933.** Dharmapāla, Anagārika: Reminiscences of My Early Life [1933], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 697–705.
- DHARMAPĀLA o. D.** Dharmapāla, Anagārika: Buddhists of Ancient India [o. D.], in: ders.: Return to Righteousness. A Collection of Speeches, Essays and Letters of the Anagarika Dharmapala. Hg. Ananda Guruge. Colombo 1965, 797–800.
- DHARMASIRI 1988.** Dharmasiri, Gunapala: A Buddhist Critique of the Christian Concept of God. A Critique of the Concept of God in Contemporary Christian Theology and Philosophy of Religion from the Point of View of Early Buddhism. Antioch 1988 [1974].
- DHAVAMONY 2004.** Dhavamony, Mariasusai SJ: Jesus Christ in the Understanding of World Religions. Documenta Missionalia, Bd. 30. Rom 2004.
- DOBBINS 2002.** Dobbins, James C.: Jōdo Shinshū. Shin Buddhism in Medieval Japan. Honolulu 2002 [1989].
- DOBOOM 1984.** Doboomb Tulku: Buddhism and Buddhist Monasticism, in: Brück, Michael von (Hg.): Authentic Consciousness – Hope for the Future.

- Papers and Reports of an Inter-Religious Seminar on «Luther and Monasticism in India», Held at Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute, Madras, August 9–12, 1983. Madras 1984, 86–89.
- DÖLL 2005.** Döll, Steffen: Wozu also suchen? Zur Einführung in das Denken von Ueda Shizuteru. München 2005.
- DONIGER 1981.** Doniger, Wendy (Übers.): The Rig Veda. An Anthology. London 1981.
- DREW 2011.** Drew, Rose: Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging. London/New York 2011.
- DRUMMOND 1971.** Drummond, Richard H.: A History of Christianity in Japan. Grand Rapids 1971.
- DRUMMOND 1995.** Drummond, Richard H.: A Broader Vision. Perspectives on the Buddha and the Christ. Virginia Beach 1995.
- DUDBRIDGE 2004.** Dudbridge, Glen: The Legend of Miaoshan. Revised Edition. New York 2004 [1978].
- DULING 1979.** Duling, Dennis C.: Jesus Christ through History. New York/San Diego/Chicago u. a. 1979.
- DUNN 1975.** Dunn, James D. G.: Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament. London 1975.
- DUNN 1981.** Dunn, James D. G.: Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity. London ²1981.
- DUNN 1996.** Dunn, James D. G.: Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. Second Edition. Grand Rapids 1996 [1980].
- DUNN 1998.** Dunn, James D. G.: The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids/Cambridge 1998.
- DUNNE, C. 1990.** Dunne, Carrin: Buddha und Jesus. Gespräche. Übers. Regina von Brück. Kaiser-Taschenbücher, Bd. 92. München 1990.
- DUNNE, G. 2003.** Dunne, George H. SJ: Jesuit Suppression of the Doctrine of the Cross?, in: Malek, Roman SVD (Hg.): The Chinese Face of Jesus Christ. Vol. 2. Monumenta Serica Monograph Series, Bd. 50/2. Nettetal 2003, 806–810.
- DUNNE, J. 1978.** Dunne, John S.: The Way of All the Earth. Experiments in Truth and Religion. Notre Dame 1978 [1972].
- DUPUIS 1991.** Dupuis, Jacques SJ: Jesus Christ at the Encounter of World Religions. Übers. Robert R. Barr. Maryknoll 1991 [1989].

- DUPUIS 2010. Dupuis, Jacques SJ: *Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*. Übers. Sigrid Rettenbacher. Salzburger Theologische Studien, Bd. 38. Innsbruck/Wien 2010.
- DURT 2005. Durt, Hubert: *Two Interpretations of Human-Flesh Offering. Misdeed or Supreme Sacrifice*, in: Williams, Paul (Hg.): *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies*. Vol. 8: *Buddhism in China, East Asia, and Japan*. London/New York 2005, 117–136.
- DUTOIT 1911. Dutoit, Julius (Übers.): *Jātakam. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas*. Bd. 3. Leipzig 1911.
- EBREY 2006. Ebrey, Patricia Buckley: *Confucianism*, in: Browning, Don S./Green, M. Christian/Witte, John Jr. (Hg.): *Sex, Marriage, and Family in World Religions*. New York/Chichester 2006, 367–450.
- ECKEL 1992. Eckel, Malcolm D.: *To See the Buddha. A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness*. Princeton 1992.
- EHARA/SOMA/KHEMINDA 1995. Ehara, N. R. M./Soma Thera/Kheminda Thera (Übers.): *The Path of Freedom (Vimuttimagga) by the Arahant Upatissa*. Translated into Chinese as *Cié-to-tão-lun* by Tipiṭaka Sanghapāla of Funnan. Kandy 1995 [1961].
- EILERT 1974. Eilert, Håkan: *Boundlessness. Studies in Karl Ludvig Reichelt's Missionary Thinking with Special Regard to the Buddhist-Christian Encounter*. *Studia Missionalia Upsaliensia*, Bd. 24. Aarhus 1974.
- ELISON 1991. Elison, George: *Deus Destroyed. The Image of Christianity in Early Modern Japan*. *Harvard East Asian Monographs*, Bd. 141. Cambridge/London 1991.
- ENDO 2002. Endo, Toshiichi: *Buddha in Theravada Buddhism. A Study of the Concept of Buddha in the Pali Commentaries*. Dehiwela 2002.
- ENGELMAJER 2003. Engelmajer, Pascale: *Perfect or Perfecting? Reflections on the Arahant in the Nikāyas*, in: *Contemporary Buddhism* 4:1 (2003), 33–54.
- ENGLE 2016. Engle, Artemus B. (Übers.): *The Bodhisattva Path to Unsurpassed Enlightenment. A Complete Translation of the Bodhisattvabhūmi*. Boulder 2016.
- ENGLERT 1898. Englert, Winfried P.: *Christus und Buddha in ihrem himmlischen Vorleben*. *Apologetische Studien*, Bd. 1/1. Wien 1898.
- ERBER 2011. Erber, Erika: *Achtsamkeit und Intersein. Der Buddhismus bei Thich Nhat Hanh*. *Philosophie*, Bd. 87. Wien/Berlin 2011.
- ESKILDSEN 2002. Eskildsen, Steve: *Christology and Soteriology in the Chinese Nestorian Texts*, in: Malek, Roman SVD (Hg.): *The Chinese Face of Jesus Christ*. Vol. 1. *Monumenta Serica Monograph Series*, Bd. 50/1. Nettetal 2002, 181–218.

- EUSDEN 1993. Eusden, John Dykstra: Christology: The Dialogue of East and West, in: Berkey, Robert F./Edwards, Sarah A. (Hg.): Christology in Dialogue. Cleveland 1993, 258–266.
- FAIRBANK/GOLDMAN 2006. Fairbank, John K./Goldman, Merle: China. A New History. Second Enlarged Edition. Cambridge/London 2006.
- FALKE 1898. Falke, Robert: Buddha, Mohammed, Christus. Ein Vergleich der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen. Gütersloh ²1898.
- FALVEY 2002. Falvey, Lindsay: The Buddha's Gospel. A Buddhist Interpretation of Jesus' Words. Adelaide 2002.
- FAURE 1993. Faure, Bernard: Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition. Princeton/Chichester 1993.
- FAURE 2009. Faure, Bernard: Unmasking Buddhism. Malden/Oxford/Chichester 2009.
- FELDER 2012. Felder, Ulrich: Apophatik als Lösungsformel für den interreligiösen Dialog? Das Konzept der negativen Theologie in den pluralistischen Religionstheorien von John Hick und Perry Schmidt-Leukel. Bonner Dogmatische Studien, Bd. 53. Würzburg 2012.
- FENG 2018. Feng, Jinxue: Die chinesisch-christliche Rezeption des Mozi am Beispiel von Zhang Chunyi (1871–1955). Theologische Reihe, Bd. 106. St. Ottilien 2018.
- FERNANDO 1987. Fernando, Antony: Zu den Quellen des Buddhismus. Übers. Wolfgang Siepen. Mainz 1987 [1981].
- FEULNER 2016. Feulner, Rüdiger: Christus Magister. Gnoseologisch-didaktische Erlösungsparadigmen in der Kirchengeschichte der Frühzeit und des Mittelalters bis zum Beginn der Reformation mit einem theologiegeschichtlichen Ausblick in die Neuzeit. Orientalia – Patristica – Oecumenica, Bd. 11. Wien 2016.
- FIELDS 1992. Fields, Rick: How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America. Boston/London ³1992.
- FINLAN 2011. Finlan, Stephen: Jesus in Atonement Theories, in: Burkett, Delbert (Hg.): The Blackwell Companion to Jesus. Malden/Oxford/Chichester 2011, 193–212.
- FLEMING 2014. Fleming, Kenneth: Buddhist-Christian Encounter in Contemporary Thailand. Religionswissenschaft, Bd. 19. Frankfurt a. M. 2014.
- FLEMING 2017. Fleming, Kenneth: Buddhist-Christian Relations in Thailand: An Overview, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist-Christian Relations in Asia. St. Ottilien 2017, 97–113.
- FONNER 1993. Fonner, Michael G.: Toward a Theravadin Christology, in: Buddhist-Christian Studies 13 (1993), 3–14.

- FOULK 2000. Foulk, T. Griffith: The Form and Function of Koan Literature. A Historical Overview, in: Heine, Steven/Wright, Dale S. (Hg.): The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism. New York 2000, 15–45.
- FOULKS 2008. Foulks, Beverly: Duplicitous Thieves: Ouyi Zhixu's Criticism of Jesuit Missionaries in Late Imperial China, in: Chung-Hwa Buddhist Journal 21 (2008), 55–75.
- FOULKS 2014. Foulks, Beverly McGuire: Living Karma. The Religious Practices of Ouyi Zhixu. New York 2014.
- FRANCK 2004. Franck, Frederick (Hg.): The Buddha Eye. An Anthology of the Kyoto School and Its Contemporaries. Bloomington 2004 [1982].
- FREDERICKS 1999. Fredericks, James L.: Faith among Faiths. Christian Theology and Non-Christian Religions. New York/Mahwah 1999.
- FREDRIKSEN 2000. Fredriksen, Paula: From Jesus to Christ. The Origins of the New Testament Images of Jesus. New Haven/London ²2000.
- FREIBERGER/KLEINE 2015. Freiburger, Oliver/Kleine, Christoph: Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung. Göttingen ²2015.
- FREY 2012. Frey, Jörg: Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion, in: ders./Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. UTB, Bd. 2953. Tübingen ²2012, 3–50.
- FREYDANK 1903. Freydank, Bruno (Karl Seidenstücker): Die Greuel der «christlichen» Civilisation. Briefe eines buddhistischen Lama aus Tibet. Leipzig 1903.
- FREYDANK 1907. Freydank, Bruno (Karl Seidenstücker): Buddha und Christus. Eine buddhistische Apologetik. Leipzig 1907.
- FRIEDLI 1987. Friedli, Richard: Art. «Interkulturelle Theologie», in: Müller, Karl/Sundermeier, Theo (Hg.): Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Berlin 1987, 181–185.
- FRIEDMAN 2000. Friedman, Lenore: Meetings with Remarkable Women. Buddhist Teachers in America. Revised and Updated Edition. Boston/London 2000.
- FRIES u. a. 1981. Fries, Heinrich/Köster, Fritz/Willeke, Bernward H. u. a.: Jesus in den Weltreligionen. Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog, Bd. 1. St. Ottilien 1981.
- FROMM/SUZUKI/MARTINO 1981. Fromm, Erich/Suzuki, Daisetsu Teitarō/Martino, Richard de: Zen-Buddhismus und Psychoanalyse. Suhrkamp Taschenbuch, Bd. 37. Frankfurt a. M. ¹⁰1981 [1960].
- FUJITA 2018. Fujita, Masakatsu (Hg.): The Philosophy of the Kyoto School. Übers. Robert Chapeskie. Singapur 2018.

- FUKASAWA 1998. Fukasawa, Hidetaka: Religionskritik im Kontext. Die buddhistische Kritik am Christentum im modernen Japan, in: Schlette, Heinz R. (Hg.): Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht. Dokumentation des Symposiums des Graduiertenkollegs «Interkulturelle religiöse bzw. religionsgeschichtliche Studien» vom 20.–23.11.1996 an der Universität Bonn. Begegnung, Bd. 7. Bonn 1998, 85–100.
- FUNG 1976. Fung, Yu-Lan: A Short History of Chinese Philosophy. A Systematic Account of Chinese Thought from Its Origins to the Present Day. Hg. Derk Bodde. New York/London/Toronto u. a. 1976 [1948].
- GÄDE 2003. Gäde, Gerhard: Christus in den Religionen. Der christliche Glaube und die Wahrheit der Religionen. Paderborn/München/Wien u. a. 2003.
- GANERI 2016. Ganeri, Martin: Christianity and Interreligious Encounters, in: Sanneh, Lamin/McClymond, Michael J. (Hg.): The Wiley Blackwell Companion to World Christianity. Malden/Oxford/Chichester 2016, 282–301.
- GARCÍA 2007. García, Raquel Bouso: Emptiness and Compassion, in: O'Grady, John/Scherle, Peter (Hg.): Ecumenics from the Rim. Explorations in Honour of John D'Arcy May. Theology, Ethics and Interreligious Relations, Bd. 1. Berlin 2007, 197–203.
- GEFFRÉ 1987. Geffré, Claude: The Risk of Interpretation. On Being Faithful to the Christian Tradition in a Non-Christian Age. Übers. David Smith. New York/Mahwah 1987 [1983].
- GENTZ 2008. Gentz, Joachim: Buddhism and Chinese Religions, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist Attitudes to Other Religions. St. Ottilien 2008, 172–211.
- GENTZ 2013a. Gentz, Joachim: Religious Diversity in Three Teachings Discourses, in: Schmidt-Leukel, Perry/Gentz, Joachim (Hg.): Religious Diversity in Chinese Thought. New York 2013a, 123–139.
- GENTZ 2013b. Gentz, Joachim: Understanding Chinese Religions. Edinburgh/London 2013b.
- GERNET 2012. Gernet, Jacques: Die Begegnung Chinas mit dem Christentum. Hg. Roman Malek. Monumenta Serica Monograph Series, Bd. 62. St. Augustin 2012 [1982].
- GETHIN 1996. Gethin, Rupert: The Resurrection and Buddhism, in: D'Costa, Gavin (Hg.): Resurrection Reconsidered. Oxford/Rockport 1996, 201–216.
- GETHIN 1997. Gethin, Rupert: Cosmology and Meditation: From the Aṅgāra-Sutta to the Mahāyāna, in: History of Religions 36:3 (1997), 183–217.
- GETHIN 1998. Gethin, Rupert: The Foundations of Buddhism. Oxford/New York 1998.

- GETHIN 2001.** Gethin, Rupert: *The Buddhist Path to Awakening*. Oxford 2001 [1992].
- GETHIN 2004.** Gethin, Rupert: He Who Sees Dhamma Sees Dhammas: Dhamma in Early Buddhism, in: *Journal of Indian Philosophy* 32:5/6 (2004), 513–542.
- GETHIN 2011.** Gethin, Rupert: *Tales of Miraculous Teachings: Miracles in Early Indian Buddhism*, in: Twelftree, Graham H. (Hg.): *The Cambridge Companion to Miracles*. New York/Cambridge 2011, 216–234.
- GLASENAPP 1954.** Glasenapp, Helmuth von: *Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 8 (1954). Wiesbaden 1954.
- GLASENAPP 2005.** Glasenapp, Helmuth von: *Die Fünf Weltreligionen. Hinduismus, Buddhismus, Chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*. Kreuzlingen/München 2005.
- GLÜER 1968.** Glüer, Winfried: *The Encounter between Christianity and Chinese Buddhism during the Nineteenth Century and the First Half of the Twentieth Century*, in: *Ching Feng* 11:3 (1968), 39–57.
- GNILKA 1970.** Gnülka, Joachim: *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens*. Biblische Handbibliothek, Bd. 8. München 1970.
- GÖSSMANN 1965.** Gössmann, Elisabeth: *Religiöse Herkunft – profane Zukunft? Das Christentum in Japan*. München 1965.
- GOLDNER 2008.** Goldner, Colin: *Dalai Lama – Fall eines Gottkönigs*. Aschaffenburg 2008.
- GOLDSTEIN 1997.** Goldstein, Melvyn C.: *The Snow Lion and the Dragon. China, Tibet, and the Dalai Lama*. Berkeley/Los Angeles/London 1997.
- GOLDSTEIN 1998.** Goldstein, Melvyn C.: Introduction, in: ders./Kapstein, Matthew T. (Hg.): *Buddhism in Contemporary Tibet. Religious Revival and Cultural Identity*. Berkeley/Los Angeles/London 1998, 1–14.
- GOMBRICH 1971.** Gombrich, Richard F.: *Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford 1971.
- GOMBRICH 1980.** Gombrich, Richard F.: *The Significance of Former Buddhas in the Theravādin Tradition*, in: Balasooriya, Somaratna/Bareau, Andre/ders. u. a. (Hg.): *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. London 1980, 62–72.
- GOMBRICH 2006.** Gombrich, Richard F.: *Theravāda Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Second Edition. London/New York 2006 [1988].

- GOMBRICH/OBEYESEKERE 1988. Gombrich, Richard F./Obeyesekere, Gananath: *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka*. Princeton/Oxford 1988.
- GÓMEZ 1973. Gómez, Luis O.: *Emptiness and Moral Perfection*, in: *Philosophy East and West* 23:3 (1973), 361–373.
- GÓMEZ 1977. Gómez, Luis O.: *The Bodhisattva as Wonder-Worker*, in: Lancaster, Lewis (Hg.): *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze*. Berkeley Buddhist Studies Series, Bd. 1. Berkeley 1977, 221–261.
- GÓMEZ 1985. Gómez, Luis O.: *Contributions to the Methodological Clarification of Interfaith Dialogue among Buddhists and Christians*, in: Houston, G. W. (Hg.): *The Cross and the Lotus. Christianity and Buddhism in Dialogue*. Delhi/Varanasi/Patna u. a. 1985, 127–208.
- GÓMEZ 1992. Gómez, Luis O.: *From the Extraordinary to the Ordinary: Images of the Bodhisattva in East Asia*, in: Lopez, Donald S. Jr./Rockefeller, Steven C. (Hg.): *The Christ and the Bodhisattva*. Bibliotheca Indobuddhica Series, Bd. 109. Delhi 1992 [1987], 141–191.
- GOODELL 2012. Goodell, Eric S.: *Taixu's (1890–1947) Creation of Humanistic Buddhism*. Univ. Diss. University of Virginia. Charlottesville 2012.
- GOOSEN 2011. Goosen, Gideon: *Hyphenated Christians. Towards a Better Understanding of Dual Religious Belonging*. Studies in Theology, Society and Culture, Bd. 6. Oxford 2011.
- GOOSSAERT/PALMER 2011. Goossaert, Vincent/Palmer, David A.: *The Religious Question in Modern China*. Chicago/London 2011.
- GORT/JANSEN/VROOM 2006. Gort, Jerald D./Jansen, Henry/Vroom, Hendrik M. (Hg.): *Religions View Religions. Explorations in Pursuit of Understanding. Currents of Encounter*, Bd. 25. Amsterdam/New York 2006.
- GOVINDA 1985. Govinda, Lama Anagārika: *A Tibetan Buddhist Looks at Christianity*, in: Houston, G. W. (Hg.): *The Cross and the Lotus. Christianity and Buddhism in Dialogue*. Delhi/Varanasi/Patna u. a. 1985, 121–125.
- GOWANS 2003. Gowans, Christopher W.: *Philosophy of the Buddha*. London/New York 2003.
- GRANOFF 1996. Granoff, Phyllis: *The Ambiguity of Miracles. Buddhist Understandings of Supernatural Power*, in: *East and West* 46:1–2 (1996), 79–96.
- GREEN/PARDUE/YEO 2014. Green, Gene L./Pardue, Stephen T./Yeo, K. K. (Hg.): *Jesus without Borders. Christology in the Majority World*. Grand Rapids/Cambridge 2014.

- GRIFFIN 1991. Griffin, David R.: John B. Cobb, Jr.: A Theological Biography, in: ders./Hough, Joseph C. Jr. (Hg.): *Theology and the University. Essays in Honor of John B. Cobb, Jr.* Albany 1991, 225–242.
- GRIFFITHS 1989. Griffiths, Paul J.: Buddha and God: A Contrastive Study in Ideas of Maximal Greatness, in: *The Journal of Religion* 69:4 (1989), 502–529.
- GRIFFITHS 1990a. Griffiths, Paul J.: Buddhist Perceptions of Christianity in the Twentieth Century, in: ders. (Hg.): *Christianity through Non-Christian Eyes.* Maryknoll 1990a, 135–140.
- GRIFFITHS 1990b. Griffiths, Paul J. (Hg.): *Christianity through Non-Christian Eyes.* Maryknoll 1990b.
- GRIFFITHS 1990c. Griffiths, Paul J.: Introduction, in: ders. (Hg.): *Christianity through Non-Christian Eyes.* Maryknoll 1990c, 1–11.
- GRIFFITHS 1990d. Griffiths, Paul J.: Introduction: Extracts from *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God*: Gunapala Dharmasiri, in: ders. (Hg.): *Christianity through Non-Christian Eyes.* Maryknoll 1990d, 153–154.
- GRIFFITHS 1994. Griffiths, Paul J.: *On Being Buddha. The Classical Doctrine of Buddhahood.* Albany 1994.
- GRIFFITHS 2014. Griffiths, Paul J.: What Are Catholic Theologians Doing when They Do Comparative Theology?, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 24:1 (2014), 40–45.
- GRIFFITHS/KEENAN 1990. Griffiths, Paul J./Keenan, John P. (Hg.): *Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota.* Reno 1990.
- GRIGG 2000. Grigg, Richard: *Imaginary Christs. The Challenge of Christological Pluralism.* Albany 2000.
- GRILLMEIER 1979. Grillmeier, Alois SJ: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche.* Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451). Freiburg/Basel/Wien ²1979.
- GRIMM 1928. Grimm, Georg: *Buddha und Christus.* Leipzig 1928.
- GRÖNBOLD 1985. Grönbold, Günter: *Jesus in Indien. Das Ende einer Legende.* München 1985.
- GROSS 1993. Gross, Rita M.: *Buddhism After Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism.* Albany 1993.
- GROSS 1998. Gross, Rita M.: Helping the Iron Bird Fly: Western Buddhist Women and Issues of Authority in the Late 1990s, in: Prebish, Charles S./Tanaka, Kenneth K. (Hg.): *The Faces of Buddhism in America.* Berkeley/Los Angeles/London 1998, 238–252.
- GROSS 1999. Gross, Rita M.: Religious Diversity: Some Implications for Monotheism, in: *CrossCurrents* 49:3 (1999), 349–366.

- GROSS 2000a.** Gross, Rita M.: Introduction, in: dies./Muck, Terry C. (Hg.): *Buddhists Talk about Jesus. Christians Talk about the Buddha*. New York/London 2000a, 7–13.
- GROSS 2000b.** Gross, Rita M.: Meditating on Jesus, in: dies./Muck, Terry C. (Hg.): *Buddhists Talk about Jesus. Christians Talk about the Buddha*. New York/London 2000b, 32–51.
- GROSS 2000c.** Gross, Rita M.: *Soaring and Settling. Buddhist Perspectives on Contemporary Social and Religious Issues*. New York/London 2000c.
- GROSS 2005a.** Gross, Rita M.: Excuse Me, but What's the Question? Isn't Religious Diversity Normal?, in: Knitter, Paul F. (Hg.): *The Myth of Religious Superiority. Multifaith Explorations of Religious Pluralism*. Maryknoll 2005a, 75–87.
- GROSS 2005b.** Gross, Rita M.: Methodology – Tool or Trap? Comments from a Feminist Perspective, in: Gothóni, René (Hg.): *How to Do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals. Religion and Reason*, Bd. 44. Berlin/New York 2005b, 149–166.
- GROSS 2011.** Gross, Rita M.: I Am Speechless: Thank You, Colleague Friends, in: *Buddhist-Christian Studies* 31 (2011), 89–99.
- GROSS 2014.** Gross, Rita M.: *Religious Diversity – What's the Problem? Buddhist Advice for Flourishing with Religious Diversity*. Eugene 2014.
- GROSS/MUCK 2000.** Gross, Rita M./Muck, Terry C. (Hg.): *Buddhists Talk about Jesus. Christians Talk about the Buddha*. New York/London 2000.
- GROSS/RUETHER 2005.** Gross, Rita M./Ruether, Rosemary Radford: *Religious Feminism and the Future of the Planet. A Buddhist-Christian Conversation*. New York/London 2005.
- GROSSHANS/LING/SCHMIDT-LEUKEL 2017.** Grosshans, Hans-Peter/Ling, Samuel Ngun/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Buddhist and Christian Attitudes to Religious Diversity*. Yangon 2017.
- GRUBER/KERSTEN 1995.** Gruber, Elmar R./Kersten, Holger: *The Original Jesus. The Buddhist Sources of Christianity*. Shaftesbury/Rockport/Brisbane 1995.
- GRÜNSCHLOSS 1994.** Grünschloss, Andreas: *Religionswissenschaft als Welt-Theologie. Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie*, Bd. 71. Göttingen 1994.
- GRÜNSCHLOSS 1999.** Grünschloss, Andreas: *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, Bd. 37. Tübingen 1999.
- GRÜNSCHLOSS 2005.** Grünschloss, Andreas: *Buddhistische Jesusbilder. Zeitgenössische Beispiele einer buddhistischen Hermeneutik des Christentums*,

- in: Berner, Ulrich/Bochinger, Christoph/Hock, Klaus (Hg.): Das Christentum aus der Sicht der Anderen. Religionswissenschaftliche und missionswissenschaftliche Beiträge. Beiheft der Zeitschrift für Mission, Bd. 3. Frankfurt a. M. 2005, 133–166.
- GRÜNSCHLOSS 2008.** Grünschloss, Andreas: Buddhist-Christian Relations, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist Attitudes to Other Religions. St. Ottilien 2008, 237–268.
- GRUNFELD 1996.** Grunfeld, A. Tom: The Making of Modern Tibet. Revised Edition. Armonk/London 1996.
- GUNASEKARA 1994.** Gunasekara, Victor A.: The Buddhist-Christian Dialogue on Women and Feminism. A Refutation of a Christian Critique of the Buddha's Position on the Question of Women, together with an Examination of the Views of Jesus on the Same Subject. Buddhist Society of Queensland Tracts on Buddhism, Bd. 12. Toowong 1994. www.vgweb.org/bsq/tr12.htm#art3 (27.03.2023).
- GUNDERT 1980.** Gundert, Wilhelm (Übers.): Bi-Yän-Lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand verfaßt auf dem Djia-schan bei Li in Hunan zwischen 1111 und 1115 im Druck erschienen in Sitschuan um 1300. Bd. 1. Leipzig/Weimar 1980 [1967].
- GUROIAN 2004.** Guroian, Vigen: Salvation. Divine Therapy, in: Theology Today 61 (2004), 309–321.
- GUTHEINZ 2012.** Gutheinz, Luis: Chinesische Theologie im Werden. Ein Blick in die Werkstatt der christlich-chinesischen Theologie. Theologie interkulturell, Bd. 22. Ostfildern 2012.
- GWYNNE 2014.** Gwynne, Paul: Buddha, Jesus and Muhammad. A Comparative Study. Malden/Oxford/Chichester 2014.
- HAAS 1910.** Haas, Hans: «Amida Buddha unsere Zuflucht». Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhāvātī-Buddhismus. Quellen der Religionsgeschichte, Bd. 2, Gruppe 8. Göttingen 1910.
- HABERMAS 1989.** Habermas, Gary R.: Resurrection Claims in Non-Christian Religions, in: Religious Studies 25:2 (1989), 167–177.
- HABITO 1995.** Habito, Ruben L. F.: The Logic of Nonduality and Absolute Affirmation. Deconstructing Tendai *Hongaku* Writings, in: Japanese Journal of Religious Studies 22:1–2 (1995), 83–101.
- HACKER 1978.** Hacker, Paul: Zur Entwicklung der Avatāralehre, in: ders.: Kleine Schriften. Hg. Lambert Schmithausen. Glasenapp-Stiftung, Bd. 15. Wiesbaden 1978, 404–427.
- HAIGHT 1992.** Haight, Roger SJ: The Case for Spirit Christology, in: Theological Studies 53 (1992), 257–287.

- HAIGHT 1999.** Haight, Roger SJ: Jesus Symbol of God. Maryknoll 1999.
- HAIGHT 2000.** Haight, Roger SJ: The Impact of Pluralism on Christology, in: Merrigan, Terrence/Haers, Jacques (Hg.): *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology.* Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Bd. 152. Leuven/Paris/Sterling 2000, 31–44.
- HAIGHT 2005a.** Haight, Roger SJ: Pluralist Christology as Orthodox, in: Knitter, Paul F. (Hg.): *The Myth of Religious Superiority. Multifaith Explorations of Religious Pluralism.* Maryknoll 2005a, 151–161.
- HAIGHT 2005b.** Haight, Roger SJ: *The Future of Christology.* New York/London 2005b.
- HAKEDA 2005.** Hakeda, Yoshito S. (Übers.): *The Awakening of Faith.* Attributed to Aśvaghōṣa. Translated from the Chinese of Paramārtha (Taishō Volume 32, Number 1666). Berkeley 2005.
- HALBFASS 1981.** Halbfass, Wilhelm: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung.* Basel/Stuttgart 1981.
- HALBFASS 2000.** Halbfass, Wilhelm: *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken.* Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 161. Kreuzlingen 2000.
- HAMAR/INOUE 2016.** Hamar, Imre/Inoue, Takami (Hg.): *Faith in Buddhism.* Budapest Monographs in East Asian Studies, Bd. 6. Budapest 2016.
- HAMMER 2004.** Hammer, Olav: *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age.* Numen Book Series: Studies in the History of Religions, Bd. 90. Leiden/Boston 2004.
- HAMMER 2014.** Hammer, Olav (Hg.): *Alternative Christs.* New York 2014 [2009].
- HANSON 2005.** Hanson, James M.: Was Jesus a Buddhist?, in: *Buddhist-Christian Studies* 25 (2005), 75–89.
- HAPATSCH 2007.** Hapatsch, Hischam A.: *Die Rezeption von Kirche und Christentum im deutschsprachigen Buddhismus.* Theos, Bd. 75. Hamburg 2007.
- HARRIS, E. 1997.** Harris, Elizabeth J.: Reclaiming the Sacred: Buddhist Women in Sri Lanka, in: *Feminist Theology* 15:5 (1997), 83–111.
- HARRIS, E. 1998.** Harris, Elizabeth J.: Ananda Metteyya. The First British Emisary of Buddhism. The Wheel Publication, Bd. 420/422. Kandy 1998.
- HARRIS, E. 2001.** Harris, Elizabeth J.: Avatāra, Bodhisattva or Prophet: Meeting Jesus through the Eyes of Other Faiths, in: *Dialogue (NS)* 28 (2001), 106–129.
- HARRIS, E. 2003.** Harris, Elizabeth J.: Jesus and Buddhists, in: *The Way* 42:2 (2003), 117–134.

- HARRIS, E. 2006. Harris, Elizabeth J.: Theravāda Buddhism and the British Encounter. Religious, Missionary and Colonial Experience in Nineteenth-Century Sri Lanka. London/New York 2006.
- HARRIS, E. 2010. Harris, Elizabeth J.: Manipulating Meaning: Daniel John Gogerly's Nineteenth Century Translations of the Theravāda Texts, in: Buddhist Studies Review 27:2 (2010), 177–195.
- HARRIS, E. 2012. Harris, Elizabeth J.: Memory, Experience and the Clash of Cosmologies: The Encounter between British Protestant Missionaries and Buddhism in Nineteenth Century Sri Lanka, in: Social Sciences and Mission 25 (2012), 265–303.
- HARRIS, E. 2013a. Harris, Elizabeth J.: Buddhism and the Religious Other, in: Cheetham, David/Pratt, Douglas/Thomas, David (Hg.): Understanding Interreligious Relations. New York 2013a, 88–117.
- HARRIS, E. 2013b. Harris, Elizabeth J. (Hg.): Hope: A Form of Delusion? Buddhist and Christian Perspectives. St. Ottilien 2013b.
- HARRIS, E. 2017a. Harris, Elizabeth J.: Buddhist-Christian Relations in Sri Lanka: An Overview, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist-Christian Relations in Asia. St. Ottilien 2017a, 25–53.
- HARRIS, E. 2017b. Harris, Elizabeth J.: The Impact of Colonialism on Theravāda Buddhist-Christian Relations. An Overview, in: Grosshans, Hans-Peter/Ling, Samuel Ngun/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist and Christian Attitudes to Religious Diversity. Yangon 2017b, 183–207.
- HARRIS, E. 2019. Harris, Elizabeth J.: Meditation in Buddhist-Christian Encounter: A Critical Analysis, in: dies./O'Grady, John (Hg.): Meditation in Buddhist-Christian Encounter. A Critical Analysis. St. Ottilien 2019, 27–56.
- HARRIS, E. 2020. Harris, Elizabeth J.: Gentle Nazarene or Failure? Buddhist Perspectives on Jesus in Colonial and Post-Colonial Contexts, in: The Ecu-menical Review 72:5 (2020), 743–758.
- HARRIS, S. 2017. Harris, Stephen E.: The Skillful Handling of Poison: *Bodhicitta* and the *Kleśas* in Śāntideva's *Bodhicaryāvatāra*, in: Journal of Indian Philosophy 45:2 (2017), 331–348.
- HARRIS, S. 2018. Harris, Stephen E.: A Nirvana that is Burning in Hell: Pain and Flourishing in Mahayana Buddhist Moral Thought, in: Sophia 57 (2018), 337–347.
- HARRIS/O'GRADY 2019. Harris, Elizabeth J./O'Grady, John (Hg.): Meditation in Buddhist-Christian Encounter. A Critical Analysis. St. Ottilien 2019.
- HARRIS/SCHMIDT-LEUKEL 2021. Harris, Elizabeth J./Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): A Visionary Approach. Lynn A. de Silva and the Prospects for Buddhist-Christian Encounter. St. Ottilien 2021.

- HARRISON 1992. Harrison, Paul: Is the *Dharma-kāya* the Real «Phantom Body» of the Buddha?, in: The Journal of the International Association of Buddhist Studies 15:1 (1992), 44–94.
- HARRISON/JACKSON 2009. Harrison, Rachel V./Jackson, Peter A.: Introduction: Siam's/Thailand's Constructions of Modernity under the Influence of the Colonial West, in: South East Asia Research 17:3 (2009), 325–360.
- HARVEY 2001. Harvey, Peter: Buddhist Visions of the Human Predicament and Its Resolution, in: ders. (Hg.): Buddhism. London/New York 2001, 64–94.
- HARVEY 2003. Harvey, Peter: An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values and Issues. Cambridge ³2003.
- HARVEY 2004. Harvey, Peter: The Selfless Mind. Personality, Consciousness and Nirvāṇa in Early Buddhism. London/New York 2004 [1995].
- HARVEY 2008. Harvey, Peter: Between Controversy and Ecumenism: Intra-Buddhist Relationships, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist Attitudes to Other Religions. St. Ottilien 2008, 114–142.
- HARVEY 2018. Harvey, Peter: An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices. Second Edition. Cambridge ⁸2018.
- HARVEY 2019. Harvey, Peter: Buddhism and Monotheism. Cambridge/New York/Melbourne u. a. 2019.
- HAUG 2006. Haug, Kari S.: Did Jesus Teach about Wisdom and *Kamma*? A Critical Analysis of a Buddhist Bible Interpretation, in: Swedish Missiological Themes 94:1 (2006), 55–79.
- HE/LAI 2003/4. He, Jian-ming/Lai, Pan-chiu: Christianity and the Modern Chinese Buddhist Reform, in: Dialogue & Alliance 17:2 (2003–2004), 41–69.
- HECKER 1988. Hecker, Hellmuth: Buddhistische Mystiker. Wien 1988.
- HECKER 1996. Hecker, Hellmuth: Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bibliografisches Handbuch. Bd. 1: Die Gründer. Universität Konstanz, Forschungsprojekt «Buddhistischer Modernismus», Forschungsberichte, Bd. 13. Konstanz ²1996.
- HECKER 1997. Hecker, Hellmuth: Lebensbilder deutscher Buddhisten. Ein bibliographisches Handbuch. Bd. 2: Die Nachfolger. Universität Konstanz, Forschungsprojekt «Buddhistischer Modernismus», Forschungsberichte, Bd. 14. Konstanz ²1997.
- HECKER 2014. Hecker, Hellmuth: Jesus als Mystiker. Eine buddhistische Perspektive. Mit Beiträgen von Alfred Weil. Stambach 2014.
- HEDGES 2010. Hedges, Paul: Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions. London 2010.
- HEDGES 2016. Hedges, Paul: The Body(sattva) on the Cross: A Comparative Theological Investigation of the Theology of the Cross in the Light of

- Chinese Mahayana Suffering Bodhisattvas, in: *Buddhist-Christian Studies* 36 (2016), 133–148.
- HEDGES 2021.** Hedges, Paul: *Understanding Religion. Theories and Methods for Studying Religiously Diverse Societies.* Oakland 2021.
- HEIM 2001.** Heim, S. Mark: *The Depth of the Riches. A Trinitarian Theology of Religious Ends.* Grand Rapids/Cambridge 2001.
- HEIM 2003.** Heim, S. Mark: *The Depth of the Riches: Trinity and Religious Ends*, in: Mortensen, Viggo (Hg.): *Theology and the Religions. A Dialogue.* Grand Rapids/Cambridge 2003, 387–402.
- HEIM 2019.** Heim, S. Mark: *Crucified Wisdom. Theological Reflection on Christ and the Bodhisattva.* New York 2019.
- HEINE 2008a.** Heine, Steven: *Is Masao Abe an Original Thinker?*, in: *Buddhist-Christian Studies* 28 (2008a), 131–134.
- HEINE 2008b.** Heine, Steven: *Zen Skin, Zen Marrow. Will the Real Zen Buddhism Please Stand Up?* New York 2008b.
- HEISIG 1990.** Heisig, James W.: *The Religious Philosophy of the Kyoto School. An Overview*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 17:1 (1990), 51–81.
- HEISIG 2001.** Heisig, James W.: *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School.* Nanzan Library of Asian Religion and Culture, Bd. 18. Honolulu 2001.
- HELFENSTEIN 1998.** Helfenstein, Pius F.: *Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz.* Frankfurt a. M. 1998.
- HENGEL 1977.** Hengel, Martin: *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte.* Tübingen ²1977.
- HENRIX 2014.** Henrix, Hans H.: *Christus im Spiegel anderer Religionen.* Forum Christen und Juden, Bd. 12. Berlin 2014.
- HERRMANN-PFANDT 1992.** Herrmann-Pfandt, Adelheid: *Ḍākinīś. Zur Stellung und Symbolik des Weiblichen im tantrischen Buddhismus.* Indica et Tibetica, Bd. 20. Bonn 1992.
- HERRMANN-PFANDT 1997.** Herrmann-Pfandt, Adelheid: *Yab Yum Iconography and the Role of Women in Tibetan Tantric Buddhism*, in: *The Tibet Journal* 22:1 (1997), 12–34.
- HICK 1977.** Hick, John: *Jesus and the World Religions*, in: ders. (Hg.): *The Myth of God Incarnate.* London 1977, 167–185.
- HICK 1985.** Hick, John: *On Grading Religions*, in: ders.: *Problems of Religious Pluralism.* New York 1985, 67–87.

- HICK 1989. Hick, John: An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent. Basingstoke/London 1989.
- HICK 1993a. Hick, John: An Inspiration Christology, in: ders.: Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion. New Haven 1993a, 35–57.
- HICK 1993b. Hick, John: Religion as «Skilful Means», in: ders.: Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion. New Haven 1993b, 119–136.
- HICK 1993c. Hick, John: The Buddha's Doctrine of the «Undetermined Questions», in: ders.: Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion. New Haven 1993c, 105–118.
- HICK 1993d. Hick, John: The Real and Its Personae and Impersonae, in: ders.: Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion. New Haven 1993d, 164–179.
- HICK 1994. Hick, John: Death and Eternal Life. Louisville 1994.
- HICK 1997. Hick, John: Five Misgivings, in: Swidler, Leonard/Mojzes, Paul (Hg.): The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter. Maryknoll 1997, 79–84.
- HICK 1999. Hick, John: The Fifth Dimension. An Exploration of the Spiritual Realm. Oxford 1999.
- HICK 2005a. Hick, John: The Metaphor of God Incarnate. London ²2005a [1993].
- HICK 2005b. Hick, John: The Next Step beyond Dialogue, in: Knitter, Paul F. (Hg.): The Myth of Religious Superiority. A Multifaith Exploration. Maryknoll 2005b, 3–12.
- HIGASHIBABA 2001. Higashibaba, Ikuo: Christianity in Early Modern Japan. Kirishitan Belief and Practice. Brill's Japanese Studies Library, Bd. 16. Leiden/Boston/Köln 2001.
- HINTERSTEINER 2001. Hintersteiner, Norbert: Traditionen überschreiten. Angloamerikanische Beiträge zur interkulturellen Traditionshermeneutik. Wien 2001.
- HIROTA 1990. Hirota, Dennis (Übers.): On Attaining the Settled Mind. *Anjin ketsujō shō*. Part 1, in: The Eastern Buddhist (NS) 23:2 (1990), 106–121.
- HIROTA 1991. Hirota, Dennis (Übers.): On Attaining the Settled Mind. *Anjin ketsujō shō*. Part 2, in: The Eastern Buddhist (NS) 24:1 (1991), 81–96.
- HIROTA 2000. Hirota, Dennis: Dialogic Engagement and Truth, in: ders. (Hg.): Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism. Creating a Shin Buddhist Theology in a Religiously Plural World. Albany 2000, 163–198.

- HIROTA 2014.** Hirota, Dennis: Christian Tradition in the Eyes of Asian Buddhists. The Case of Japan, in: Wilfred, Felix (Hg.): *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*. New York 2014, 411–427.
- HOCK 2011.** Hock, Klaus: *Einführung in die Interkulturelle Theologie*. Darmstadt 2011.
- HODGSON 2005.** Hodgson, Peter C.: The Spirit and Religious Pluralism, in: Knitter, Paul F. (Hg.): *The Myth of Religious Superiority. Multifaith Explorations of Religious Pluralism*. Maryknoll 2005, 135–150.
- HÖBSCH 2013.** Höbsch, Werner: *Hereingekommen auf den Markt. Katholische Kirche und Buddhismus in Deutschland*. Begegnung, Bd. 20. Paderborn 2013.
- HOFFMANN 2008.** Hoffmann, Alexander: *Kenosis im Werk Hans Urs von Balthasars und in der japanischen Kyoto-Schule. Ein Beitrag zum Dialog der Religionen*. Begegnung, Bd. 17. Bonn 2008.
- HOLT 1991.** Holt, John C.: *Buddha in the Crown. Avalokiteśvara in the Buddhist Traditions of Sri Lanka*. New York/Oxford 1991.
- HOLTH 1968.** Holth, Sverre: The Encounter between Christianity and Chinese Buddhism during the Nestorian Period, in: *Ching Feng 11:3* (1968), 20–29.
- HOMOLKA 2017.** Homolka, Walter: *Jewish Jesus Research and Its Challenge to Christology Today*. Jewish and Christian Perspectives Series, Bd. 30. Leiden/Boston 2017.
- HOMOLKA 2020.** Homolka, Walter: *Der Jude Jesus – eine Heimholung*. Freiburg/Basel/Wien 2020.
- HOOD 1990.** Hood, Robert E.: *Must God Remain Greek? Afro Cultures and God-Talk*. Minneapolis 1990.
- HOOFT 1965.** Hooft, Willem A. Visser't: *Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus?* Übers. Armin Boyens. Basel 1965.
- HOOKHAM 1992.** Hookham, Susan K.: *The Buddha Within. Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*. Bibliotheca Indo-Buddhica Series, Bd. 104. Delhi 1992 [1991].
- HOPKINS 2007.** Hopkins, Jeffrey (Übers.): *Nāgārjuna's Precious Garland. Buddhist Advice for Living and Liberation*. Ithaca/Boulder 2007 [1998].
- HOULDEN 2003.** Houlden, Leslie (Hg.): *Jesus in History, Thought, and Culture. An Encyclopedia*. 2 Bde. Santa Barbara/Denver/Oxford 2003.
- HOUSTON 1991.** Houston, G. W.: Jesus and His Missionaries in Tibet, in: *The Tibet Journal* 16:4 (1991), 8–27.
- HÜBBE-SCHLEIDEN 1890.** Hübbe-Schleiden, Wilhelm: *Jesus, ein Buddhist? Eine unkirchliche Betrachtung*. Braunschweig 1890.

- HÜTTENHOFF 2001. Hüttenhoff, Michael: Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien. Leipzig 2001.
- HUNT-PERRY/FINE 2000. Hunt-Perry, Patricia/Fine, Lyn: All Buddhism is Engaged: Thich Nhat Hanh and the Order of Interbeing, in: Queen, Christopher S. (Hg.): Engaged Buddhism in the West. Somerville 2000, 35–66.
- HURTADO 2005. Hurtado, Larry W.: How on Earth Did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus. Grand Rapids/Cambridge 2005.
- HUSTWIT 2016. Hustwit, J. R.: Myself, Only Moreso. Conditions for the Possibility of Transreligious Theology, in: Open Theology 2 (2016), 236–241.
- HUTTER 1995. Hutter, Manfred: Moderner Buddhismus in der Begegnung mit dem Christentum. Die religionswissenschaftliche und religionstheologische Bedeutung des Thai-Mönchs Buddhadasa Indapañño, in: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 3 (1995), 7–26.
- IIDA/GOLDSTONE 2018. Iida, Shōtarō/Goldstone, Jane (Übers.): The Sutra that Expounds the Descent of Maitreya Buddha and His Enlightenment (Taishō Volume 14, Number 454). Moraga ²2018 [2016].
- IMBACH 1989. Imbach, Josef: Wem gehört Jesus? Seine Bedeutung für Juden, Christen und Moslems. München 1989.
- INAGAKI 1981. Inagaki, Hisao: The Bodhisattva Doctrine as Conceived and Developed by the Founders of the New Sects in the Heian and Kamakura Periods, in: Kawamura, Leslie S. (Hg.): The Bodhisattva Doctrine in Buddhism. SR Supplements, Bd. 10. Waterloo 1981, 165–191.
- INAGAKI 1998. Inagaki, Hisao (Übers.): *Ōjōronchū*. T'an-luan's Commentary on Vasubandhu's Discourse on the Pure Land. A Study and Translation. Kyōto 1998.
- INAGAKI 2003. Inagaki, Hisao (Übers.): *Kyōgyōshinshō*: On Teaching, Practice, Faith, and Enlightenment by Shinran (Taishō Volume 83, Number 2646). Berkeley 2003.
- INAGAKI 2017. Inagaki, Hisao (Übers.): The Three Pure Land Sutras (Taishō Volume 12, Numbers 360, 365, 366). Revised Second Edition. Übers. mit Harold Stewart. Moraga ⁴2017.
- INGRAM 1973. Ingram, Paul O.: The Zen Critique of Pure Land Buddhism, in: Journal of the American Academy of Religion 41:2 (1973), 184–200.
- INGRAM 1988. Ingram, Paul O.: The Modern Buddhist-Christian Dialogue. Two Universalistic Religions in Transformation. Studies in Comparative Religion, Bd. 2. Lewiston/Queenston/Lampeter 1988.

- INGRAM 2000/1. Ingram, Paul O.: «Fruit Salad Can Be Delicious»: The Practice of Buddhist-Christian Dialogue, in: *CrossCurrents* 50:4 (2000–2001), 541–549.
- INGRAM 2009. Ingram, Paul O.: *The Process of Buddhist-Christian Dialogue*. Eugene 2009.
- INGRAM 2013. Ingram, Paul O.: Christian-Buddhist Dialogue, in: Cornille, Catherine (Hg.): *The Wiley Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Malden/Oxford/Chichester 2013, 376–393.
- INGRAM/STRENG 1986. Ingram, Paul O./Streng, Frederick J. (Hg.): *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*. Honolulu 1986.
- INOUE 2011. Inoue, Enryō: *The Temple of Philosophy* [1899]. Übers. Gerard Clinton Godart, in: Heisig, James W./Kasulis, Thomas P./Maraldo, John C. (Hg.): *Japanese Philosophy. A Sourcebook*. Nanzan Library of Asian Religion and Culture, Bd. 22. Honolulu 2011, 627–630.
- IRELAND 1997. Ireland, John D. (Übers.): *The Udāna and The Itivuttaka*. Two Classics from the Pāli Canon. Kandy 1997.
- ISHIBASHI 1943. Ishibashi, Tomonobu: Masaharu Anesaki. Ein kurzes Lebensbild, in: *Monumenta Nipponica* 6:1–2 (1943), i–x.
- ISHIHARA 1986. Ishihara, John S.: Śākyamuni Within the Jōdo Shinshū Tradition, in: *The Pacific World* 2 (1986), 31–35.
- ISHIHARA 1987a. Ishihara, John S.: A Shin Buddhist Social Ethics, in: *The Pure Land (NS)* 4 (1987a), 14–33.
- ISHIHARA 1987b. Ishihara, John S.: Luther and Shinran: *Simul Iustus et Peccator* and *Nishu Jinshin*, in: *Japanese Religions* 14:4 (1987b), 31–54.
- ISOMAE 2002. Isomae, Jun'ichi: *The Discursive Position of Religious Studies in Japan: Masaharu Anesaki and the Origins of Religious Studies*. Übers. Seth Jacobowitz, in: *Method and Theory in the Study of Religion* 14 (2002), 21–46.
- ITO 2012. Ito, Tomomi: *Modern Thai Buddhism and Buddhadaśa Bhikkhu. A Social History*. Singapur 2012.
- IVES 1995. Ives, Christopher (Hg.): *Divine Emptiness and Historical Fullness. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation with Masao Abe*. Valley Forge 1995.
- IVES 1996. Ives, Christopher: Introduction, in: Cobb, John B. Jr./Ives, Christopher (Hg.): *The Emptying God. A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Bibliotheca Indo-Buddhica Series, Bd. 170. Delhi 1996 [1990], xiii–xix.
- IWAMURA 2011. Iwamura, Jane N.: *Virtual Orientalism. Asian Religions and American Popular Culture*. New York 2011.

- IYER 2008. Iyer, Pico: *The Open Road. The Global Journey of the Fourteenth Dalai Lama*. New York 2008.
- JACKSON, C. 2010. Jackson, Carl T.: D. T. Suzuki, «Suzuki Zen», and the American Reception of Zen Buddhism, in: Storhoff, Gary/Whalen-Bridge, John (Hg.): *American Buddhism as a Way of Life*. Albany 2010, 39–56.
- JACKSON, P. 2003. Jackson, Peter A.: *Buddhadāsa. Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand*. Chiang Mai 2003 [1988].
- JACKSON, P. 2004. Jackson, Peter A.: *The Performative State: Semi-Coloniality and the Tyranny of Images in Modern Thailand*, in: *Sojourn* 19:2 (2004), 219–253.
- JACKSON, R. 2006. Jackson, Roger R.: *Triumphalism and Ecumenism in Thu'u bkwan's Crystal Mirror*, in: *Journal of the International Association of Tibetan Studies* 2 (2006), 1–23.
- JACKSON, R. 2009. Jackson, Roger R.: Editor's Introduction, in: *Thukten Losang Chökyi Nyima: The Crystal Mirror of Philosophical Systems. A Tibetan Study of Asian Religious Thought*. Übers. Geshé Lhundub Sopa. Hg. Roger R. Jackson. *The Library of Tibetan Classics*, Bd. 25. Somerville 2009, 1–23.
- JACKSON/MAKRANSKY 2000. Jackson, Roger R./Makransky, John (Hg.): *Buddhist Theology. Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*. Richmond 2000.
- JACOBY/TERRONE 2012. Jacoby, Sarah/Terrone, Antonio: *Tibetan and Himalayan Buddhism*, in: McMahan, David L. (Hg.): *Buddhism in the Modern World*. London/New York 2012, 89–111.
- JAN 1965. Jan, Yün-hua: *Buddhist Self-Immolation in Medieval China*, in: *History of Religions* 4:2 (1965), 243–268.
- JANG 1996. Jang, Wang Shik: *A Christian Response to «Jesus the Bodhisattva»*, in: *Buddhist-Christian Studies* 16 (1996), 188–190.
- JAYATILLEKE 2013. Jayatilleke, Kulatissa N.: *The Buddhist Attitude to Other Religions* [1966], in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Buddhism and Religious Diversity. Critical Concepts in Religious Studies*. Vol. 4: *Religious Pluralism*. London/New York 2013, 88–108.
- JEANROND 2002. Jeanrond, Werner G.: *Theological Hermeneutics. Development and Significance*. London ³2002.
- JENKINS, P. 2007a. Jenkins, Philip: *Christianity Moves South*, in: Wijzen, Frans/Schreiter, Robert (Hg.): *Global Christianity. Contested Claims*. *Studies in World Christianity and Interreligious Relations*, Bd. 43. Amsterdam/New York 2007a, 15–33.

- JENKINS, P. 2007b. Jenkins, Philip: The Next Christendom. The Coming of Global Christianity. Revised and Expanded Edition. New York 2007b.
- JENKINS, S. 2003. Jenkins, Stephen: Do Bodhisattvas Relieve Poverty?, in: Queen, Christopher/Prebish, Charles/Keown, Damien (Hg.): Action Dharma. New Studies in Engaged Buddhism. London/New York 2003, 38–49.
- JENKINS, S. 2016. Jenkins, Stephen: Walking into Compassion. The Three *Ālambana* of *Karuṇā*, in: The Cowherds (Hg.): Moonpaths. Ethics and Emptiness. New York 2016, 97–117.
- JERRYSON 2011. Jerryson, Michael K.: Buddhist Fury. Religion and Violence in Southern Thailand. New York 2011.
- JERRYSON 2015. Jerryson, Michael K.: Buddhists and Violence: Historical Continuity/Academic Incongruities, in: Religion Compass 9:5 (2015), 141–150.
- JERRYSON/JUERGENSMEYER 2010. Jerryson, Michael K./Juergensmeyer, Mark (Hg.): Buddhist Warfare. New York 2010.
- JIANG 2002. Jiang, Tao: A Buddhist Scheme for Engaging Modern Science: The Case of Taixu, in: Journal of Chinese Philosophy 29:4 (2002), 533–552.
- JINPA 2016. Jinpa, Thupten: The Buddhist Context, in: Dalai Lama: The Good Heart. A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus. Hg. Robert Kiely. Somerville 2016 [1996], 161–170.
- JOHANNES PAUL II. 1994. Johannes Paul II.: Die Schwelle der Hoffnung überschreiten. Hg. Vittorio Messori. Übers. Irene Esters. Hamburg 1994.
- JONES, C. 2004. Jones, Charles B.: Emptiness, Kenōsis, History, and Dialogue: The Christian Response to Masao Abe's Notion of «Dynamic *Śūnyatā*» in the Early Years of the Abe-Cobb Buddhist-Christian Dialogue, in: Buddhist-Christian Studies 24 (2004), 117–133.
- JONES, C. 2021a. Jones, Charles B.: Introductory Study, in: ders.: Taixu's «On the Establishment of the Pure Land in the Human Realm». A Translation and Study. London/New York/Oxford u. a. 2021a, 1–54.
- JONES, C. 2021b. Jones, Charles B.: Pure Land. History, Tradition, and Practice. Boulder 2021b.
- JONES, C. V. 2021a. Jones, Christopher V.: The Buddhist Self. On *Tathāgata-garbha* and *Ātman*. Honolulu 2021a.
- JONES, C. V. 2021b. Jones, Christopher V.: Translating the *Tīrthika*. Enduring «Heresy» in Buddhist Studies, in: Collett, Alice (Hg.): Translating Buddhism. Historical and Contextual Perspectives. Albany 2021b, 195–225.
- JONES, J. 1952. Jones, J. J. (Übers.): The Mahāvastu. Vol. II. Sacred Books of the Buddhists, Bd. 18. London 1952.

- JONGENEEL 2009.** Jongeneel, Jan A. B.: *Jesus Christ in World History. His Presence and Representation in Cyclical and Linear Settings.* Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 149. Frankfurt a. M./Berlin/Bern u. a. 2009.
- JOSEPH 2010.** Joseph, Simon J.: The Ascetic Jesus, in: *Journal for the Study of the Historical Jesus* 8 (2010), 146–181.
- JOSEPH 2012.** Joseph, Simon J.: Jesus in India? Transgressing Social and Religious Boundaries, in: *Journal of the American Academy of Religion* 80:1 (2012), 161–199.
- JOSEPHSON 2006.** Josephson, Joseph Å.: When Buddhism Became a «Religion»: Religion and Superstition in the Writings of Inoue Enryō, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 33:1 (2006), 143–168.
- JUERGENSMEYER 2004.** Juergensmeyer, Mark: *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus.* Übers. Franziska Mosthaf. Freiburg/Basel/Wien 2004.
- JUERGENSMEYER 2009.** Juergensmeyer, Mark: *Die Globalisierung religiöser Gewalt. Von christlichen Milizen bis al-Qaida.* Übers. Helmut Dierlamm/Thomas Pfeiffer. Hamburg 2009.
- KÄRKKÄINEN 2013.** Kärkkäinen, Veli-Matti: *Christ and Reconciliation. A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World.* Bd. 1. Grand Rapids/Cambridge 2013.
- KÄRKKÄINEN 2014.** Kärkkäinen, Veli-Matti: *Trinity and Revelation. A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World.* Bd. 2. Grand Rapids/Cambridge 2014.
- KÄRKKÄINEN 2015.** Kärkkäinen, Veli-Matti: *Creation and Humanity. A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World.* Bd. 3. Grand Rapids/Cambridge 2015.
- KÄRKKÄINEN 2016a.** Kärkkäinen, Veli-Matti: *Christology. A Global Introduction.* Second Edition. Grand Rapids 2016a.
- KÄRKKÄINEN 2016b.** Kärkkäinen, Veli-Matti: *Spirit and Salvation. A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World.* Bd. 4. Grand Rapids/Cambridge 2016b.
- KÄRKKÄINEN 2017.** Kärkkäinen, Veli-Matti: *Hope and Community. A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World.* Bd. 5. Grand Rapids/Cambridge 2017.
- KAISER 1996.** Kaiser, Stefan: *Translations of Christian Terminology into Japanese, 16–19th Centuries: Problems and Solutions,* in: Breen, John/Williams, Mark (Hg.): *Japan and Christianity. Impacts and Responses.* Basingstoke/London/New York 1996, 8–29.

- KAJIYAMA 2005.** Kajiyama, Yuichi: Transfer and Transformation of Merits in Relation to Emptiness, in: ders.: Studies in Buddhist Philosophy (Selected Papers). Hg. Katsumi Mimaki u. a. Kyoto 2005 [1989], 1–20.
- KAKU 2006.** Kaku, Takeshi: Rennyo's Position in Modern Shin Buddhist Studies. Soga Ryōjin's Reinterpretation. Übers. Maya Hara, in: Blum, Mark L./Yasutomi, Shin'ya (Hg.): Rennyo and the Roots of Modern Japanese Buddhism. New York 2006, 150–163.
- KALSKY 2000.** Kalsky, Manuela: Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen. Gütersloh 2000.
- KALU 1997.** Kalu Rinpoche: Luminous Mind. The Way of the Buddha. An Anthology of Teachings Compiled under the Direction of Lama Denis Töndrup. Übers. Maria Montenegro. Boston 1997 [1993].
- KALUPAHANA 2002.** Kalupahana, David J.: Miracles in Early Buddhism, in: Prof. Lily de Silva Felicitation Committee, Department of Pali and Buddhist Studies, University of Peradeniya, Sri Lanka (Hg.): Buddhist Studies in Honour of Professor Lily de Silva. Lily de Silva Felicitation Volume. Peradeniya 2002, 105–134.
- KAMENETZ 1994.** Kamenetz, Rodger: The Jew in the Lotus. A Poet's Rediscovery of Jewish Identity in Buddhist India. San Francisco 1994.
- KANG 1996.** Kang, Kun-Ki: A Buddhist Response to «Jesus the Bodhisattva», in: Buddhist-Christian Studies 16 (1996), 185–188.
- KANTOR 1999.** Kantor, Hans-Rudolf: Die Heilslehre im *Tiantai*-Denken des Zhiyi (538–597) und der philosophische Begriff des «Unendlichen» bei Mou Zongsan (1909–1995). Die Verknüpfung von Heilslehre und Ontologie in der chinesischen *Tiantai*. Opera Sinologica, Bd. 5. Wiesbaden 1999.
- KANTOWSKY 1994.** Kantowsky, Detlef (Hg.): Wegzeichen. Gespräche über buddhistische Praxis. Ulmer Kulturanthropologische Schriften, Bd. 2. Ulm 1994 [1991].
- KAPFERER 1991.** Kapferer, Bruce: A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka. Providence/Oxford/Washington ²1991.
- KAPLEAU 2000.** Kapleau, Philip: The Three Pillars of Zen. Teaching, Practice, and Enlightenment. New York 2000 [1965].
- KAPSTEIN 2000.** Kapstein, Matthew T.: The Tibetan Assimilation of Buddhism. Conversion, Contestation, and Memory. New York 2000.
- KAPSTEIN 2006.** Kapstein, Matthew T.: The Tibetans. Malden/Oxford/Carlton 2006.
- KAPSTEIN 2013.** Kapstein, Matthew T.: Foreign Contacts. Manicheism and Christianity, in: Schaeffer, Kurtis R./ders./Tuttle, Gray (Hg.): Sources of Tibetan Tradition. New York/Chichester 2013, 95–96.

- KARETZKY 2004.** Karetzky, Patricia Eichenbaum: Guanyin. Images of Asia. New York 2004.
- KARPP 1972.** Karpp, Heinrich: Textbuch zur altkirchlichen Christologie. Theologia und Oikonomia. Neukirchener Studienbücher, Bd. 9. Neukirchen-Vluyn 1972.
- KARWATH 1983.** Karwath, Walter: Buddhismus für das Abendland. III. Teil: Buddhismus und Christentum. Wien ²1983.
- KASCHEWSKY 1997.** Kaschewsky, Rudolf: Das Tibetbild im Westen vor dem 20. Jahrhundert, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland/Dodin, Thierry/Räther, Heinz (Hg.): Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien. Köln 1997, 16–30.
- KASIMOW/KEENAN/KEENAN 2003.** Kasimow, Harold/Keenan, John P./Keenan, Linda Klepinger (Hg.): Beside Still Waters. Jews, Christians, and the Way of the Buddha. Somerville 2003.
- KASPER 1984.** Kasper, Walter: Jesus der Christus. Mainz ⁹1984 [1974].
- KASULIS 1982.** Kasulis, Thomas P.: The Kyoto School and the West. Review and Evaluation, in: The Eastern Buddhist (NS) 15:2 (1982), 125–144.
- KASULIS 1998.** Kasulis, Thomas P.: Masao Abe as D. T. Suzuki's Philosophical Successor, in: Mitchell, Donald W. (Hg.): Masao Abe. A Zen Life of Dialogue. Boston/Rutland/Tokyo 1998, 251–259.
- KATZ 1989.** Katz, Nathan: Buddhist Images of Human Perfection. The Arahant of the Sutta Piṭaka Compared with the Bodhisattva and the Mahāsiddha. Delhi 1989 [1982].
- KATZ 2008.** Katz, Nathan: Buddhist-Jewish Relations, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist Attitudes to Other Religions. St. Ottilien 2008, 269–293.
- KAWAHARA/JOBST 1992.** Kawahara, M. Eihō/Jobst, C. Yuhō (Übers.): Kōbō Daishi Kūkai. Ausgewählte Schriften. Sokushin-jōbutsu-gi, Shōji-jissō-gi, Unji-gi, Hannya-shingyō-hiken. München 1992.
- KEEL 1995.** Keel, Hee-Sung: Understanding Shinran. A Dialogical Approach. Nanzan Studies in Asian Religions, Bd. 6. Fremont 1995.
- KEEL 1996.** Keel, Hee-Sung: Jesus the Bodhisattva: Christology from a Buddhist Perspective, in: Buddhist-Christian Studies 16 (1996), 169–185.
- KEEL 2005.** Keel, Hee-Sung: Denken und Handeln des Sōn. Zur Begründung des koreanischen Zen-Buddhismus durch Chinul. Studies in Oriental Religions, Bd. 53. Wiesbaden 2005.
- KEEL 2007.** Keel, Hee-Sung: Meister Eckhart. An Asian Perspective. Louvain Theological and Pastoral Monographs, Bd. 36. Louvain/Paris/Dudley 2007.

- KEENAN 1989a. Keenan, John P.: Mahāyāna Theology: How to Reclaim an Ancient Christian Tradition, in: Anglican Theological Review 71:4 (1989a), 377–394.
- KEENAN 1989b. Keenan, John P.: The Meaning of Christ. A Mahāyāna Theology. Maryknoll 1989b.
- KEENAN 1990. Keenan, John P.: The Doctrine of Buddha Nature in Chinese Buddhism – Hui-K'ai on Paramārtha, in: Griffiths, Paul J./ders. (Hg.): Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota. Reno 1990, 125–137.
- KEENAN 1993. Keenan, John P.: Mahāyāna Theology: A Dialogue with Critics, in: Buddhist-Christian Studies 13 (1993), 15–44.
- KEENAN 1994. Keenan, John P.: How Master Mou Removes Our Doubts. A Reader-Response Study and Translation of the *Mou-tzu Li-huo lun*. Albany 1994.
- KEENAN 1995. Keenan, John P.: The Gospel of Mark. A Mahāyāna Reading. Eugene 1995.
- KEENAN 2002. Keenan, John P.: A Mahayana Theology of Salvation History, in: Buddhist-Christian Studies 22 (2002), 139–147.
- KEENAN 2004. Keenan, John P.: A Mahāyāna Theology of the Real Presence of Christ in the Eucharist, in: Buddhist-Christian Studies 24 (2004), 89–100.
- KEENAN 2005. Keenan, John P.: The Wisdom of James. Parallels with Mahāyāna Buddhism. New York/Mahwah 2005.
- KEENAN 2009. Keenan, John P.: Grounding Our Faith in a Pluralist World – with a Little Help from Nāgārjuna. Eugene 2009.
- KEENAN 2010. Keenan, John P.: The Prospects for a Mahāyāna Theology of Emptiness: A Continuing Debate, in: Buddhist-Christian Studies 30 (2010), 3–27.
- KEENAN 2015. Keenan, John P.: The Emptied Christ of Philippians. Mahāyāna Meditations. Eugene 2015.
- KEENAN/KEENAN 2011. Keenan, John P./Keenan, Linda K.: I Am/No Self. A Christian Commentary on the *Heart Sūtra*. Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts, Bd. 5. Leuven/Paris/Walpole u. a. 2011.
- KELLENBERGER 1993. Kellenberger, James (Hg.): Inter-Religious Models and Criteria. Basingstoke/London 1993.
- KELLY 1978. Kelly, John N. D.: Early Christian Doctrines. Revised Edition. San Francisco 1978 [1960].
- KEMPER 2015. Kemper, Steven: Rescued from the Nation. Anagarika Dharmapala and the Buddhist World. Chicago/London 2015.
- KEOWN 1992. Keown, Damien: The Nature of Buddhist Ethics. New York 1992.

- KERN 1984/5.** Kern, Iso: Matteo Riccis Verhältnis zum Buddhismus, in: *Monumenta Serica* 36 (1984–1985), 65–126.
- KERN 1992.** Kern, Iso: Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts. Texte von Yu Shunxi (?–1621), Zhuhong (1535–1615), Yuanwu (1566–1642), Tongrong (1593–1679), Xingyuan (1611–1662), Zhixu (1599–1655). Schweizer Asiatische Studien, Bd. 11. Bern/Frankfurt a. M./New York u. a. 1992.
- KERN 2001.** Kern, Iso: Buddhist Perception of Jesus and Christianity in the Early Buddhist-Christian Controversies in China during the 17th Century, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Buddhist Perceptions of Jesus. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies* (St. Ottilien 1999). St. Ottilien 2001, 32–41.
- KETELAAR 1990.** Ketelaar, James E.: *Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan. Buddhism and Its Persecution*. Princeton 1990.
- KETELAAR 1991.** Ketelaar, James E.: Strategic Occidentalism: Meiji Buddhists at the World's Parliament of Religion, in: *Buddhist-Christian Studies* 11 (1991), 37–56.
- KHEMA 1992.** Ayya Khema: *Kleine Schritte auf dem Weg des Buddha. 12 Vorträge zur buddhistischen Praxis für die Nonnen und Anagarikas (Nonnen auf Zeit) auf Parappuduwa Nuns Island Sri Lanka*. Übers. Gudrun Heidecke. Uttenbühl 1992 [1988].
- KHEMA 1996.** Khema, Ayya: *Mysticism Is No Mystery*, in: *Eckhart Review* 5:1 (1996), 44–57.
- KHEMA 1997.** Ayya Khema: *Who Is My Self? A Guide to Buddhist Meditation. The Poṭṭhapāda Sutta, the Buddha's Words on Self and Consciousness, Interpreted and Explained*. Somerville 1997.
- KHEMA 2002.** Ayya Khema: *Mystik ist kein Mysterium. Buddhistische und christliche Meditation mit Ayya Khema*. Bern/München/Wien ²2002.
- KHEMA 2006.** Ayya Khema: *Die Mystik im Buddhismus*, in: Götz, Thomas Josef OSB/Gerold, Thomas (Hg.): *Die Mystik im Buddhismus und im Christentum und Aspekte des interreligiösen Dialogs*. St. Ottilien 2006, 7–12.
- KHEMA 2007.** Ayya Khema: *Ich schenke euch mein Leben. Die außergewöhnliche Lebensgeschichte einer deutschen buddhistischen Nonne*. Uttenbühl ²2007 [1997].
- KHEMA 2012.** Ayya Khema: *Weihnachten. Das Fest des Lichts aus buddhistischer Sicht*. Uttenbühl ⁴2012 [1994].
- KHEMA 2014.** Ayya Khema: *Nicht so viel denken, mehr lieben. Buddha und Jesus im Dialog*. Übers. Siegfried Christ. Uttenbühl ⁴2014 [1995].

- KHEMA 2015a.** Ayya Khema: Das Größte ist die Liebe. Die Bergpredigt und das Hohelied der Liebe aus buddhistischer Sicht. Uttenbühl ⁴2015a [1995].
- KHEMA 2015b.** Ayya Khema: Meditation. Das Herz der Religionen. Uttenbühl ⁶2015b [1998].
- KHORCHIDE/STOSCH 2016.** Korchide, Mouhanad/Stosch, Klaus von (Hg.): Streit um Jesus. Muslimische und christliche Annäherungen. Beiträge zur Komparativen Theologie, Bd. 21. Paderborn 2016.
- KHORCHIDE/STOSCH 2018.** Korchide, Mouhanad/Stosch, Klaus von: Der andere Prophet. Jesus im Koran. Freiburg/Basel/Wien 2018.
- KHOURY/GRUNDMANN/MÜLLER 2003.** Khoury, Adel T./Grundmann, Ekkehard/Müller, Hans-Peter (Hg.): Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe. Freiburg/Basel/Wien 2003.
- KIBLINGER 2003.** Kiblinger, Kristin B.: Identifying Inclusivism in Buddhist Contexts, in: *Contemporary Buddhism* 4:1 (2003), 79–97.
- KIBLINGER 2005.** Kiblinger, Kristin B.: Buddhist Inclusivism. Attitudes Towards Religious Others. Aldershot/Burlington 2005.
- KIBLINGER 2008.** Kiblinger, Kristin B.: Buddhist Stances Towards Others: Types, Examples, Considerations, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Buddhist Attitudes to Other Religions*. St. Ottilien 2008, 24–46.
- KIBLINGER 2010.** Kiblinger, Kristin B.: Relating Theology of Religions and Comparative Theology, in: Clooney, Francis X. SJ (Hg.): *The New Comparative Theology. Interreligious Insights from the Next Generation*. London/New York 2010, 21–42.
- KIERNAN 2017.** Kiernan, Ben: *Việt Nam. A History from Earliest Times to the Present*. New York 2017.
- KIESCHNICK 1997.** Kieschnick, John: *The Eminent Monk. Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Studies in East Asian Buddhism, Bd. 10. Honolulu 1997.
- KIM, B. 2000.** Kim, Bokin: Christ as the Truth, the Light, the Life, but a Way?, in: Gross, Rita M./Muck, Terry C. (Hg.): *Buddhists Talk about Jesus. Christians Talk about the Buddha*. New York/London 2000, 52–58.
- KIM, K. 1996.** Kim, Kwang-Won: Jesus und Bodhisattva, in: Riße, Günter/Sonnemans, Heino/Theß, Burkhard (Hg.): *Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres*. Paderborn 1996, 705–715.
- KIM, S. 1996.** Kim, Seung Chul: Jesus the Bodhisattva: Jesus as Predicate, in: *Buddhist-Christian Studies* 16 (1996), 192–193.
- KING, R. 2001.** King, Robert H.: *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh. Engaged Spirituality in an Age of Globalization*. New York/London 2001.

- KING, S. 1991. King, Sallie B.: *Buddha Nature*. Albany 1991.
- KING, S. 1996. King, Sallie B.: Thich Nhat Hanh and the Unified Buddhist Church of Vietnam: Nondualism in Action, in: Queen, Christopher S./dies. (Hg.): *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*. Albany 1996, 321–363.
- KING, S. 1998. King, Sallie B.: Transformative Nonviolence: The Social Ethics of George Fox and Thich Nhat Hanh, in: *Buddhist-Christian Studies* 18 (1998), 3–36.
- KING, S. 2000. King, Sallie B.: They Who Burned Themselves for Peace: Quaker and Buddhist Self-Immolators during the Vietnam War, in: *Buddhist-Christian Studies* 20 (2000), 127–150.
- KING, W. 1986a. King, Winston L.: *Death Was His Kōan. The Samurai-Zen of Suzuki Shōsan*. Berkeley 1986a.
- KING, W. 1986b. King, Winston L.: No-Self, No-Mind, and Emptiness Revisited, in: Ingram, Paul O./Streng, Frederick J. (Hg.): *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*. Honolulu 1986b, 155–176.
- KING, W. 2010. King, Winston L.: *Buddhism and Christianity. Some Bridges of Understanding*. Routledge Library Editions: Buddhism, Bd. 8. London/New York 2010 [1963].
- KING, W. 2015. King, Winston L.: *Theravāda Meditation. The Buddhist Transformation of Yoga*. Delhi 2015.
- KING/INGRAM 1999. King, Sallie B./Ingram, Paul O. (Hg.): *The Sound of Liberating Truth. Buddhist-Christian Dialogues in Honor of Frederick J. Streng*. Eugene 1999.
- KITAGAWA 1967. Kitagawa, Joseph M.: Daisetz Teitarō Suzuki (1870–1966), in: *History of Religions* 6:3 (1967), 265–269.
- KITAGAWA 1990. Kitagawa, Joseph M.: *Religion in Japanese History. Lectures on the History of Religions Sponsored by the American Council of Learned Societies (NS)*, Bd. 7. New York 1990 [1966].
- KITAMORI 1972. Kitamori, Kazoh: *Theologie des Schmerzes Gottes*. Übers. Tsuneaki Kato/Paul Schneiss. *Theologie der Ökumene*, Bd. 11. Göttingen 1972 [1946].
- KLATT 1982. Klatt, Norbert: *Literarkritische Beiträge zum Problem christlich-buddhistischer Parallelen. Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte*, Bd. 8. Köln 1982.
- KLEINE 2003a. Kleine, Christoph: Sterben für den Buddha, sterben wie der Buddha. Zu Praxis und Begründung ritueller Suizide im ostasiatischen Buddhismus, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11:1 (2003a), 3–43.

- KLEINE 2003b.** Kleine, Christoph: Üble Mönche oder wohltätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 11:2 (2003b), 235–258.
- KLEINE 2006.** Kleine, Christoph: «The Epitome of the Ascetic Life»: The Controversy over Self-Mortification and Ritual Suicide as Ascetic Practices in East Asian Buddhism, in: Freiburger, Oliver (Hg.): Asceticism and Its Critics. Historical Accounts and Comparative Perspectives. New York 2006, 153–177.
- KLEINE 2011.** Kleine, Christoph: Der Buddhismus in Japan. Geschichte, Lehre, Praxis. Tübingen 2011.
- KLIMKEIT 1979.** Klimkeit, Hans-Joachim: Das Kreuzessymbol in der zentralasiatischen Religionsbegegnung. Zum Verhältnis von Christologie und Buddhismologie in der zentralasiatischen Kunst, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 31:1 (1979), 99–115.
- KLIMKEIT 1986.** Klimkeit, Hans-Joachim: Die Begegnung von Christentum, Gnosis und Buddhismus an der Seidenstraße. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Geisteswissenschaften, Vorträge, Bd. 283. Opladen 1986.
- KLIMKEIT 1990.** Klimkeit, Hans-Joachim: Der Buddha. Leben und Lehre. Stuttgart/Berlin/Köln 1990.
- KLOPPENBORG 1974.** Kloppenborg, Ria: The Paccekabuddha. A Buddhist Ascetic. A Study of the Concept of the Paccekabuddha in Pāli Canonical and Commentarial Literature. Orientalia Rheno-Traiectina, Bd. 20. Leiden 1974.
- KLOPPENBORG 2004.** Kloppenborg, Ria: A Buddhist-Christian Encounter in Sri Lanka: The Pānadura Vāda, in: Sutcliffe, Steven J. (Hg.): Religion: Empirical Studies. A Collection to Mark the 50th Anniversary of the British Association for the Study of Religions. Aldershot/Burlington 2004, 179–191.
- KNITTER 1979.** Knitter, Paul F.: Jesus – Buddha – Krishna: Still Present?, in: Journal of Ecumenical Studies 16 (1979), 651–671.
- KNITTER 1996.** Knitter, Paul F.: Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility. Maryknoll 1996.
- KNITTER 1997a.** Knitter, Paul F.: Christomonismus in Karl Barths Beurteilung der nichtchristlichen Religionen, in: ders.: Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen. Hg. Bernd Jaspert. Frankfurt a. M./Paderborn 1997a, 47–72.
- KNITTER 1997b.** Knitter, Paul F.: Five Theses on the Uniqueness of Jesus, in: Swidler, Leonard/Mojzes, Paul (Hg.): The Uniqueness of Jesus. A Dialogue with Paul F. Knitter. Maryknoll 1997b, 3–16.

- KNITTER 1998a.** Knitter, Paul F.: Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie, in: Schwandt, Hans-Gerd (Hg.): *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung.* Frankfurt a. M. 1998a, 75–95.
- KNITTER 1998b.** Knitter, Paul F.: *Die Zukunft der Erde. Die gemeinsame Verantwortung der Religionen.* Übers. Susanne Schaup. München 1998b [1995].
- KNITTER 2008.** Knitter, Paul F.: *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions.* American Society of Missiology, Bd. 7. Maryknoll 2008 [1985].
- KNITTER 2009.** Knitter, Paul F.: *Introducing Theologies of Religions.* Maryknoll 2009 [2002].
- KNITTER 2011.** Knitter, Paul F.: Rita Gross: Buddhist-Christian Dialogue about Dialogue, in: *Buddhist-Christian Studies* 31 (2011), 79–84.
- KNITTER 2012a.** Knitter, Paul F.: A «Hypostatic Union» of Two Practices but One Person?, in: *Buddhist-Christian Studies* 32 (2012a), 19–26.
- KNITTER 2012b.** Knitter, Paul F.: *Ohne Buddha wäre ich kein Christ.* Übers. Gerlinde Baumann. Freiburg/Basel/Wien 2012b [2009].
- KNITTER/HAIGHT 2015.** Knitter, Paul F./Haight, Roger SJ: *Jesus and Buddha. Friends in Conversation.* Maryknoll 2015.
- KNITTER/NETLAND 2013.** Knitter, Paul F./Netland, Harold A.: Can Only One Religion Be True? A Dialogue, in: Stewart, Robert B. (Hg.): *Can Only One Religion Be True? Paul Knitter and Harold Netland in Dialogue.* Minneapolis 2013, 17–54.
- KOESTLER 1961.** Koestler, Arthur: *Von Heiligen und Automaten.* Übers. Hans Flesch-Brunningen. Bern/Stuttgart 1961.
- KOHN 1992.** Kohn, Livia: *Early Chinese Mysticism. Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition.* Princeton/Oxford 1992.
- KOHN 2002.** Kohn, Livia: Embodiment and Transcendence in Medieval Daoism, in: Malek, Roman SVD (Hg.): *The Chinese Face of Jesus Christ. Vol. 1. Monumenta Serica Monograph Series, Bd. 50/1.* Nettetal 2002, 65–86.
- KOHN 2013.** Kohn, Livia: One Dao – Many Ways. Daoist Approaches to Religious Diversity, in: Schmidt-Leukel, Perry/Gentz, Joachim (Hg.): *Religious Diversity in Chinese Thought.* New York 2013, 53–63.
- KOHSAKA 2003.** Kohsaka, Shiro: Deus – T'ien-chu – Deusu – Haneunim. Zur Rezeption des Christentums in Ostasien, in: Eisenhofer-Halim, Hannelore (Hg.): *Wandel zwischen den Welten. Festschrift für Johannes Laube.* Frankfurt a. M. 2003, 385–400.
- KOMJATHY 2013.** Komjathy, Louis: *The Daoist Tradition. An Introduction.* London/New York 2013.

- KOMULAINEN 2005.** Komulainen, Jyri: An Emerging Cosmotheandric Religion? Raimon Panikkar's Pluralistic Theology of Religions. Studies in Christian Mission, Bd. 30. Leiden/Boston 2005.
- KOPF 2015.** Kopf, Gereon: Zen, Erfahrung und Philosophie: Ueda Shizuteru und die Schöpfung einer Zen-Philosophie, in: Asiatische Studien 69:2 (2015), 363–390.
- KOVAN 2013.** Kovan, Martin: Thresholds of Transcendence: Buddhist Self-Immolation and Mahāyānist Absolute Altruism. Part One, in: Journal of Buddhist Ethics 20 (2013), 775–812.
- KOVAN 2014.** Kovan, Martin: Thresholds of Transcendence: Buddhist Self-Immolation and Mahāyānist Absolute Altruism. Part Two, in: Journal of Buddhist Ethics 21 (2014), 385–430.
- KRÄMER 2010.** Krämer, Hans M.: «This Deus is a Fool's Cap Buddha»: «The Christian Sect» as Seen by Early Modern Japanese Buddhists, in: Comparativ 20:4 (2010), 75–97.
- KRAMER/TANAKA 1990.** Kramer, Kenneth P./Tanaka, Kenneth K.: A Dialogue with Jōdo-Shinshū, in: Buddhist-Christian Studies 10 (1990), 177–186.
- KREBS 2009.** Krebs, Gerhard: Das moderne Japan 1868–1952. Von der Meiji-Restauration bis zum Friedensvertrag von San Francisco. Oldenbourg Grundriss der Geschichte, Bd. 36. München 2009.
- KREINER 2000.** Kreiner, Armin: Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen. Versuch einer Synthese aus christlicher Sicht, in: Koslowski, Peter (Hg.): Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen. Diskurs der Weltreligionen, Bd. 1. München 2000, 149–169.
- KREINER 2011.** Kreiner, Armin: Jesus, UFOs, Aliens. Außerirdische Intelligenz als Herausforderung für den christlichen Glauben. Freiburg i. Br. 2011.
- KREINER 2017.** Kreiner, Armin: Offenbarung und Vernunft im Licht der gegenwärtigen Fundamentaltheologie, in: Heinzmann, Richard/Selçuk, Mualla (Hg.): Glaube und Vernunft in Christentum und Islam. Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung, Bd. 6. Stuttgart 2017, 113–121.
- KRÜGER 2019.** Krüger, Madlen: Das Verhältnis von Buddhismus und Politik in Sri Lanka. Narrative Kontinuität durch Traditionskonstruktion. Religionswissenschaft, Bd. 22. Berlin 2019.
- KÜNG 1994.** Küng, Hans: Das Christentum. Wesen und Geschichte. München 1994.
- KÜSTER 1999.** Küster, Volker: Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell. Neukirchen-Vluyn 1999.

- KÜSTER 2010. Küster, Volker: A Dialogue in Pictures. Reform Buddhism and Christianity in the Works of Ven. Hatigammana Uttarananda/Sri Lanka, in: Exchange 39 (2019), 6–28.
- KUNST 1977. Kunst, Arnold: Some Aspects of the *Ekayāna*, in: Lancaster, Lewis (Hg.): *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze*. Berkeley Buddhist Studies Series, Bd. 1. Berkeley 1977, 313–326.
- KURODA 1981. Kuroda, Toshio: Shinto in the History of Japanese Religion, in: The Journal of Japanese Studies 7:1 (1981), 1–21.
- KUSCHEL 1994. Kuschel, Karl-Josef: Christologie – unfähig zum interreligiösen Dialog? Zum Problem der Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen, in: ders. (Hg.): *Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert*. Darmstadt 1994, 135–154.
- KWOK 1993. Kwok, Pui-Lan: Das chinesische nichtchristliche Christusverständnis, in: Concilium 29:2 (1993), 114–119.
- LAI, P. 2004. Lai, Pan-chiu: The Doctrines of the Trinity and Christology and Hua-yen Buddhism, in: Ching Feng (NS) 5:2 (2004), 203–225.
- LAI, P. 2009. Lai, Pan-chiu: Timothy Richard's Buddhist-Christian Studies, in: Buddhist-Christian Studies 29 (2009), 23–38.
- LAI, P. 2010. Lai, Pan-chiu: Reflections on the History of Buddhist-Christian Encounter in Modern China, in: Ruokanen, Miikka/Huang, Paulos (Hg.): *Christianity and Chinese Culture*. Grand Rapids/Cambridge 2010, 145–159.
- LAI, P. 2013. Lai, Pan-chiu: Reconsidering the Christian Understanding of Universal Salvation in Mahayana Buddhist Perspective, in: Ching Feng (NS) 12 (2013), 19–42.
- LAI, W. 1977. Lai, Whalen: Chinese Buddhist Causation Theories: An Analysis of the Sinitic Mahāyāna Understanding of *Pratitya-samutpāda*, in: Philosophy East and West 27:3 (1977), 241–264.
- LAI, W. 1978. Lai, Whalen: After the Reformation: Post-Kamakura Buddhism, in: Japanese Journal of Religious Studies 5:4 (1978), 258–284.
- LAI, W. 1979. Lai, Whalen W.: Nonduality of the Two Truths in Sinitic Mādhyamika: Origin of the «Third Truth», in: The Journal of the International Association of Buddhist Studies 2:2 (1979), 45–65.
- LAI, W. 1981a. Lai, Whalen W.: The Humanity of the Buddha: Is Mahayana «Docetic»? , in: Ching Feng 24:2 (1981a), 97–107.
- LAI, W. 1981b. Lai, Whalen: The Predocetic «Finite Buddhakāya» in the *Lotus Sūtra*: In Search of the Illusive Dharmakāya Therein, in: The Journal of the American Academy of Religion 49:3 (1981b), 447–469.
- LAI, W. 1986. Lai, Whalen: Why Is There not a Buddhō-Christian Dialogue in China?, in: Buddhist-Christian Studies 6 (1986), 81–96.

- LAI/SO 2007. Lai, Pan-chiu/So, Yuen-tai: Mahāyāna Interpretation of Christianity: A Case Study of Zhang Chunyi (1871–1955), in: Buddhist-Christian Studies 27 (2007), 67–87.
- LAI/WANG 2010/1. Lai, Pan-chiu/Wang, Tao: Buddhist-Christian Encounter in the Age of Science: A Case Study of Modern Chinese Buddhism, in: Ching Feng (NS) 10:1–2 (2010–2011), 45–66.
- LAMOTTE 1944. Lamotte, Étienne (Übers.): Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (*Mahāprajñāpāramitāsāstra*). Tome 1: Chapitres I–XV. Bibliothèque du Muséon, Bd. 18. Louvain 1944.
- LAMOTTE 1949. Lamotte, Étienne (Übers.): Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (*Mahāprajñāpāramitāsāstra*). Tome 2: Chapitres XVI–XXX. Bibliothèque du Muséon, Bd. 18. Löwen 1949.
- LAMOTTE 1987. Lamotte, Étienne: Religious Suicide in Early Buddhism, in: Buddhist Studies Review 4:2 (1987), 105–118.
- LAMOTTE 2003a. Lamotte, Étienne: Vajrapāṇi in India. Part 1, in: Buddhist Studies Review 20:1 (2003a), 1–30.
- LAMOTTE 2003b. Lamotte, Étienne: Vajrapāṇi in India. Part 2, in: Buddhist Studies Review 20:2 (2003b), 119–144.
- LAMPE 1977. Lampe, Geoffrey W. H.: God as Spirit. The Bampton Lectures, 1976. Oxford 1977.
- LANCASHIRE 1968/9. Lancashire, Douglas: Buddhist Reaction to Christianity in Late Ming China, in: Journal of the Oriental Society of Australia 6:1–2 (1968–1969), 82–102.
- LANG 1981. Lang, Karen C.: *Via Negativa* in Mahāyāna Buddhism and Gnosticism, in: The Eastern Buddhist (NS) 14:1 (1981), 43–60.
- LANGER 2007. Langer, Rita: Buddhist Rituals of Death and Rebirth. Contemporary Sri Lankan Practice and Its Origins. London/New York 2007.
- LANGER-KANEKO 1986. Langer-Kaneko, Christiane: Das Reine Land. Zur Begrenzung von Amida-Buddhismus und Christentum. Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Bd. 29. Leiden 1986.
- LAPIDE 1988. Lapidé, Pinchas: Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum. Gütersloh ³1988 [1976].
- LARGEN 2009. Largen, Kristin Johnston: What Christians Can Learn from Buddhism. Rethinking Salvation. Minneapolis 2009.
- LAUGHLIN 2014. Laughlin, Vivian A.: The Buddha and the Christ: Looking at Jesus through Buddhist Eyes, in: Journal of Adventist Mission Studies 10:1 (2014), 78–87.
- LAUMAKIS 2014. Laumakis, Stephen J.: The Dalai Lama's Dialogues, in: Journal of Dialogue Studies 2:1 (2014), 5–23.

- LAURES 1954. Laures, Johannes SJ: Takayama Ukon und die Anfänge der Kirche in Japan. Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte, Bd. 18. Münster 1954.
- LEE, J. 2017. Lee, Jinwol Young Ho: Buddhist-Christian Relations in Korea: A Buddhist Perspective, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist-Christian Relations in Asia. St. Ottilien 2017, 341–351.
- LEE, S. 2014. Lee, Sumi: The Meaning of «Mind-made Body» (S. *manomaya-kāya*, C. *yisheng shen*) in Buddhist Cosmological and Soteriological Systems, in: Buddhist Studies Review 31:1 (2014), 65–90.
- LEFEBURE 1993. Lefebure, Leo D.: The Buddha and the Christ. Explorations in Buddhist and Christian Dialogue. Maryknoll 1993.
- LEFEBURE 2017. Lefebure, Leo D.: Masao Abe and Comparative Theology, in: Pugliese, Marc A./Hwang, Alexander Y. (Hg.): Teaching Interreligious Encounters. New York 2017, 25–38.
- LEFEBURE 2021. Lefebure, Leo D.: «At One or not at One?» Christian Atonement in Light of Buddhist Perspectives, in: Cornille, Catherine (Hg.): Atonement and Comparative Theology. The Cross in Dialogue with Other Religions. New York 2021, 239–258.
- LEFEBURE/FELDMEIER 2011. Lefebure, Leo D./Feldmeier, Peter: The Path of Wisdom. A Christian Commentary on the *Dhammapada*. Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts, Bd. 4. Leuven/Paris/Walpole 2011.
- LEHTIPUU 2015. Lehtipuu, Outi: Debates over the Resurrection of the Dead. Constructing Early Christian Identity. New York 2015.
- LEIGHTON 2012. Leighton, Taigen D.: Faces of Compassion. Classic Bodhisattva Archetypes and Their Modern Expression. An Introduction to Mahayana Buddhism. Revised Edition. Somerville 2012.
- LEIRVIK 2010. Leirvik, Oddbjørn: Images of Jesus Christ in Islam. Second Edition. London/New York 2010.
- LEONG 2015. Leong, Kenneth S.: Jesus – der Zenlehrer. Das Herz seiner Lehre. Übers. Bernardin Schellenberger. Freiburg/Basel/Wien 2015.
- LEUCHTENBERGER 2013. Leuchtenberger, Jan C.: Conquering Demons. The «Kirishitan», Japan, and the World in Early Modern Japanese Literature. Michigan Monograph Series in Japanese Studies, Bd. 75. Ann Arbor 2013.
- LEVERING 2010. Levering, Miriam L.: Dahui Zonggao (1089–1163): The Image Created by His Stories about Himself and by His Teaching Style, in: Heine, Steven/Wright, Dale S. (Hg.): Zen Masters. New York 2010, 91–116.

- LI 2019. Li, Channa: Art. «Devadatta», in: Silk, Jonathan A. (Hg.): Brill's Encyclopedia of Buddhism. Vol. 2: Lives. Handbook of Oriental Studies, Section Two South Asia, Bd. 29/2. Leiden/Boston 2019, 141–155.
- LIDÉN 2011. Lidén, Johanna: Buddhist and Daoist Influences on Neo-Confucian Thinkers and Their Claim of Orthodoxy, in: *Orientalia Suecana* 60 (2011), 163–184.
- LIEN/SHARROCK 2014. Lien, Vu Hong/Sharrock, Peter D.: *Descending Dragon, Rising Tiger. A History of Vietnam*. London 2014.
- LIENEMANN 2008. Lienemann, Wolfgang: *Grundinformationen Theologische Ethik*. UTB, Bd. 3138. Göttingen 2008.
- LINDBECK 2009. Lindbeck, George A.: *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. 25th Anniversary Edition. Louisville 2009 [1984].
- LINDSEY 2007. Lindsey, William R.: *Fertility and Pleasure. Ritual and Sexual Values in Tokugawa Japan*. Honolulu 2007.
- LINDTNER 2005. Lindtner, Christian: *Geheimnisse um Jesus Christus. Das Neue Testament ist Buddhas Testament*. Internationale Literatur zur Erforschung politischer Hintergrundmächte, Bd. 10. Süderbrarup 2005 [2003].
- LING, S. 2010. Ling, Samuel Ngun: *Communicating Christ in Myanmar. Issues, Interactions, and Perspectives*. Second Edition. Yangon 2010 [2005].
- LING, S. 2014a. Ling, Samuel Ngun: *Christianity through Our Neighbors' Eyes: Rethinking the 200 Years Old American Baptist Missions in Myanmar*. Yangon 2014a.
- LING, S. 2014b. Ling, Samuel Ngun: *Communicating God and Christ in Myanmar*, in: ders./Nan, K. Zau (Hg.): *Theology under the Bo Tree. Contextual Theologies in Myanmar*. Contextual Theology Series, Bd. 1. Yangon 2014b, 287–308.
- LING, T. 1962. Ling, Trevor O.: *Buddhism and the Mythology of Evil. A Study in Theravāda Buddhism*. London 1962.
- LIU 1984. Liu, Ming-Wood: *The Problem of the Icchantika in the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 7:1 (1984), 57–81.
- LÖFFLER 2010. Löffler, Alexander SJ: *Religionstheologie auf dem Prüfstand. Jacques Dupuis im Dialog mit dem Zen-Meister Thich Nhat Hanh und dem Dalai Lama*. Religion in der Moderne, Bd. 21. Würzburg 2010.
- LÖWNER 2015. Löwner, Gudrun: *Christus in einem Nepalesischen Thangka Gemälde*, in: Rahner, Johanna/Strübind, Andrea (Hg.): *Begegnungen – Entgegnungen. Beiträge zur modernen Gottesfrage, kontextuellen Theologie*

- und Ökumene. Festgabe für Ulrike Link-Wieczorek zum 60. Geburtstag. Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, Bd. 102. Leipzig 2015, 110–118.
- LÖWNER 2018a. Löwner, Gudrun: Buddhist-Christian Dialogue in the Art of Ven. Hatigammana Uttarananda, in: dies.: Intercultural Dialogue in Art and Religion. Hg. Leonard Fernando. New Delhi 2018a, 95–114.
- LÖWNER 2018b. Löwner, Gudrun: Christian-Buddhist Dialogue in the Mirror of Asian Art – the Example of Sri Lanka, in: dies.: Intercultural Dialogue in Art and Religion. Hg. Leonard Fernando. New Delhi 2018b, 155–167.
- LÖWNER 2021. Löwner, Gudrun: Dialogue through and in Art, in: Harris, Elizabeth J./Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): A Visionary Approach. Lynn A. de Silva and the Prospects for Buddhist-Christian Encounter. St. Ottilien 2021, 137–170.
- LONG 2000. Long, Darui: An Interfaith Dialogue between the Chinese Buddhist Leader Taixu and Christians, in: Buddhist-Christian Studies 20 (2000), 167–189.
- LOPES 2011. Lopes, Richard: Indian Christology of the Way. Innsbrucker Theologische Studien, Bd. 86. Innsbruck/Wien 2011.
- LOPEZ 1990. Lopez, Donald S. Jr.: Sanctification on the Bodhisattva Path, in: Kieckhefer, Richard/Bond, George D. (Hg.): Sainthood. Its Manifestations in World Religions. Berkeley/Los Angeles/New York 1990 [1988], 172–217.
- LOPEZ 1998. Lopez, Donald S. Jr.: Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West. Chicago/London 1998.
- LOPEZ 2006. Lopez, Donald S. Jr.: The Madman's Middle Way. Reflections on Reality of the Tibetan Monk Gendun Chopel. Chicago/London 2006.
- LOPEZ 2008. Lopez, Donald S. Jr.: Buddhism and Science. A Guide for the Perplexed. Chicago/London 2008.
- LOPEZ 2010. Lopez, Donald S. Jr.: Jesus in Buddhism. Closing Reflection, in: Barker, Gregory A./Gregg, Stephen E. (Hg.): Jesus Beyond Christianity. The Classic Texts. New York 2010, 263–271.
- LOPEZ 2013. Lopez, Donald S. Jr.: From Stone to Flesh. A Short History of the Buddha. Chicago/London 2013.
- LOPEZ/JINPA 2017. Lopez, Donald S. Jr./Jinpa, Thupten: Dispelling the Darkness. A Jesuit's Quest for the Soul of Tibet. Cambridge/London 2017.
- LOPEZ/MCCRACKEN 2014. Lopez, Donald S. Jr./McCracken, Peggy: In Search of the Christian Buddha. How an Asian Sage Became a Medieval Saint. New York/London 2014.

- LOPEZ/ROCKEFELLER 1992. Lopez, Donald S. Jr./Rockefeller, Steven C. (Hg.): *The Christ and the Bodhisattva*. Bibliotheca Indo-Buddhica Series, Bd. 109. Delhi 1992 [1987].
- LOTH/MILDENBERGER/TWORUSCHKA 1986. Loth, Heinz-Jürgen/ Mildenberger, Michael/Tworuschka, Udo (Hg.): *Christentum im Spiegel der Weltreligionen*. Kritische Texte und Kommentare. Stuttgart ³1986.
- LUBER/BECK/NEUBERT 2015. Luber, Markus/Beck, Roman/Neubert, Simon (Hg.): *Christus und die Religionen*. Standortbestimmung der Missions-theologie. Weltkirche und Mission, Bd. 5. Regensburg 2015.
- LUDWIG 2008. Ludwig, Klemens: *Dalai Lama. Botschafter des Mitgefühls*. München 2008.
- LÜTKEHAUS 2004. Lütkehaus, Ludger (Hg.): *Nirwana in Deutschland*. Von Leibniz bis Schopenhauer. München 2004.
- LUTZ 2001. Lutz, Jessie G.: *China and Protestantism: Historical Perspectives, 1807–1949*, in: Uhalley, Stephen Jr./Wu, Xiaoxin (Hg.): *China and Christianity. Burdened Past, Hopeful Future*. Armonk/London 2001, 179–193.
- LUZ/MICHAELS 2002. Luz, Ulrich/Michaels, Axel: *Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich*. München 2002.
- MACÉ 2012. Macé, François: *Immolations in Japan*, in: *Revue d'Etudes Tibétaines* 25 (2012), 191–201.
- MACHIDA 1996. Machida, Soho: *The Holy Spirit through a Buddhist Lens*, in: *Buddhist-Christian Studies* 16 (1996), 87–98.
- MACHIDA 2000. Machida, Soho: *Jesus, Man of Sin: Toward a New Christology in the Global Era*, in: Gross, Rita M./Muck, Terry C. (Hg.): *Buddhist Talk about Jesus. Christians Talk about the Buddha*. New York/London 2000, 59–73.
- MACQUARRIE 1995. Macquarrie, John: *The Mediators. Nine Stars in the Human Sky*. London 1995.
- MADSEN 2007. Madsen, Richard: *Democracy's Dharma. Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. Berkeley/Los Angeles/London 2007.
- MAGLIOLA 2014. Magliola, Robert: *Facing up to Real Doctrinal Difference. How Some Thought-Motifs from Derrida Can Nourish the Catholic-Buddhist Encounter*. Kettering 2014.
- MAKRANSKY 1997. Makransky, John: *Buddhahood Embodied. Sources of Controversy in India and Tibet*. Albany 1997.
- MAKRANSKY 2005a. Makransky, John: *Buddha and Christ as Mediators of the Transcendent: A Buddhist Perspective*, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Buddhism and Christianity in Dialogue. The Gerald Weisfeld Lectures* 2004. Norwich 2005a, 176–199.

- MAKRANSKY 2005b.** Makransky, John: Buddhist Analogues of Sin and Grace. A Dialogue with Augustine, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 15:1 (2005b), 5–15.
- MAKRANSKY 2008.** Makransky, John: Buddhist Inclusivism: Reflections Toward a Contemporary Buddhist Theology of Religions, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Buddhist Attitudes to Other Religions*. St. Ottilien 2008, 47–68.
- MAKRANSKY 2009.** Makransky, John: Buddhist Perspectives on Truth in Other Religions: Past and Present, in: Cornille, Catherine (Hg.): *Criteria of Discernment in Interreligious Dialogue*. Interreligious Dialogue Series, Bd. 1. Eugene 2009, 205–230.
- MAKRANSKY 2011.** Makransky, John: Thoughts on Why, How, and What Buddhists Can Learn from Christian Theologians, in: *Buddhist-Christian Studies* 31 (2011), 119–133.
- MAKRANSKY 2014.** Makransky, John: What Christian Liberation Theology and Buddhism Need to Learn from Each Other, in: *Buddhist-Christian Studies* 34 (2014), 117–134.
- MALA 2006.** Mala, Guilaine: A Mahayanist Rewriting of the History of China by Mgon Po Skyabs in the *Rgya Nag Chos 'Byung*, in: Cuevas, Bryan J./Schaeffer, Kurtis R. (Hg.): *Power, Politics, and the Reinvention of Tradition. Tibet in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Brill's Tibetan Studies Library, Bd. 10/3. Leiden/Boston 2006, 145–169.
- MALALGODA 1976.** Malalgoda, Kitsiri: *Buddhism in Sinhalese Society 1750–1900. A Study of Religious Revival and Change*. Berkeley/Los Angeles/London 1976.
- MALEK 2002.** Malek, Roman SVD (Hg.): *The Chinese Face of Jesus Christ*. Vol. 1. Monumenta Serica Monograph Series, Bd. 50/1. Nettetal 2002.
- MARTIN 2020.** Martin, Jerry L. (Hg.): *Theology without Walls. The Transreligious Imperative*. London/New York 2020.
- MASEFIELD 1987.** Masefield, Peter: *Divine Revelation in Pali Buddhism*. Colombo 1987 [1986].
- MASUTANI 1976.** Masutani, Fumio: A Comparative Study of Buddhism and Christianity [1957], in: McKain, David W. (Hg.): *Christianity: Some Non-Christian Appraisals*. Westport 1976 [1964], 133–152.
- MATSUNAGA 1969.** Matsunaga, Alicia: *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*. Rutland/Tokio 1969.
- MATSUNAGA/MATSUNAGA 1974.** Matsunaga, Daigan/Matsunaga, Alicia: The Concept of Upāya in Mahāyāna Buddhist Philosophy, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 1:1 (1974), 51–72.

- MATSUNAGA/MATSUNAGA 1987.** Matsunaga, Alicia/Matsunaga, Daigan: Foundation of Japanese Buddhism. Vol. 1: The Aristocratic Age. Los Angeles/Tokyo ³1987 [1974].
- MATSUNAGA/MATSUNAGA 1993.** Matsunaga, Alicia/Matsunaga, Daigan: Foundation of Japanese Buddhism. Vol. 2: The Mass Movement (Kamakura and Muromachi Periods). Los Angeles/Tokyo ⁵1993 [1976].
- MAY 2007.** May, John D'Arcy (Hg.): Converging Ways? Conversion and Belonging in Buddhism and Christianity. St. Ottilien 2007.
- MAY 2010.** May, John D'Arcy: Sympathy and Empathy. The Compassionate Bodhisattva and the Love of Christ, in: Gort, Jerald D./Jansen, Henry/Stoker, Wessel (Hg.): Crossroad Discourses between Christianity and Culture. Currents of Encounter, Bd. 38. Amsterdam/New York 2010, 395–411.
- MAY 2014.** May, John D'Arcy: Buddhologie und Christologie. Unterwegs zu einer kollaborativen Theologie. Salzburger Theologische Studien, Bd. 50. Innsbruck/Wien 2014.
- MAYER 1985.** Mayer, Oskar: Zur Genesis neuzeitlicher Religionskritik in Japan. Fukansai Fabian, Japanismus und japanisches Christentum. Frankfurt a. M. 1985.
- MCCARGO 2009.** McCargo, Duncan: Thai Buddhism, Thai Buddhists and the Southern Conflict, in: Journal of Southeast Asian Studies 40:1 (2009), 1–10.
- MCGRATH 2014.** McGrath, Alister E.: Emil Brunner. A Reappraisal. Malden/Oxford/Chichester 2014.
- MCGRATH 2017a.** McGrath, Alister E.: Christian Theology. An Introduction. Malden/Oxford/Chichester ⁶2017a.
- MCGRATH 2017b.** McGrath, Alister E. (Hg.): The Christian Theology Reader. Malden/Oxford/Chichester ⁵2017b.
- MCKAIN 1976.** McKain, David W. (Hg.): Christianity: Some Non-Christian Appraisals. Westport 1976 [1964].
- MCMAHAN 2008.** McMahan, David L.: The Making of Buddhist Modernism. New York 2008.
- MENSCHING 1978.** Mensching, Gustav: Buddha und Christus – ein Vergleich. Stuttgart 1978.
- MERRIGAN/HAERS 2000.** Merrigan, Terrence/Haers, Jacques (Hg.): The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Bd. 152. Leuven/Paris/Sterling 2000.
- MERTON 1968.** Merton, Thomas: Zen and the Birds of Appetite. New York 1968.

- MESHAL/PIRBHAI 2011.** Meshal, Reem A./Pirbhai, M. Reza: Islamic Perspectives on Jesus, in: Burkett, Delbert (Hg.): *The Blackwell Companion to Jesus*. Malden/Oxford/Chichester 2011, 232–249.
- MEYER 2003.** Meyer, Wendelin OFM (Übers.): *Thomas von Kempen. Die Nachfolge Christi*. Kevelaer 2003.
- MILlicAN 1923.** Millican, Frank R.: Tai Hsü and Modern Buddhism, in: *The Chinese Recorder* 54 (1923), 326–334.
- MITCHELL 1991.** Mitchell, Donald W.: *Spirituality and Emptiness. The Dynamics of Spiritual Life in Buddhism and Christianity*. New York/Mahwah 1991.
- MITCHELL 1998.** Mitchell, Donald W. (Hg.): Masao Abe. *A Zen Life of Dialogue*. Boston/Rutland/Tokyo 1998.
- MITCHELL/WISEMAN 1998.** Mitchell, Donald W./Wiseman, James A. OSB (Hg.): *The Gethsemani Encounter. A Dialogue on the Spiritual Life by Buddhist and Christian Monastics*. New York 1998.
- MIYAZAKI 2003.** Miyazaki, Kentarō: Roman Catholic Mission in Pre-Modern Japan, in: Mullins, Mark R. (Hg.): *Handbook of Christianity in Japan. Handbook of Oriental Studies, Section Five: Japan, Bd. 10*. Leiden/Boston 2003, 1–18.
- MOHR 2000.** Mohr, Michel: Emerging from Nonduality. Kōan Practice in the Rinzai Tradition since Hakuin, in: Heine, Steven/Wright, Dale S. (Hg.): *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*. New York 2000, 244–279.
- MOHR 2010.** Mohr, Michel: The Use of Traps and Snares: Shaku Sōen Revisited, in: Heine, Steven/Wright, Dale S. (Hg.): *Zen Masters*. New York 2010, 183–216.
- MOJSISCH 1999.** Mojsisch, Burkhard (Übers.): Kann Gottes Nicht-Sein gedacht werden? Die Kontroverse zwischen Anselm von Canterbury und Gaunilo von Marmoutiers. *Excerpta Classica*, Bd. 4. Mainz 21999.
- MOLTMANN 1984.** Moltmann, Jürgen (Hg.): *Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*. Neukirchen-Vluyn 1984.
- MORGAN 2003.** Morgan, Peggy: Art. «Buddhism», in: Houlden, Leslie (Hg.): *Jesus in History, Thought, and Culture. An Encyclopedia*. Vol. 1. Santa Barbara/Denver/Oxford 2003, 142–147.
- MORGAN 2011.** Morgan, Peggy: Buddhist Perspectives on Jesus, in: Burkett, Delbert (Hg.): *The Blackwell Companion to Jesus*. Malden/Oxford/Chichester 2011, 267–282.
- MROZIK 2007.** MroziK, Susanne: *Virtuous Bodies. The Physical Dimensions of Morality in Buddhist Ethics*. New York 2007.
- MROZIK 2009.** MroziK, Susanne: A Robed Revolution: The Contemporary Buddhist Nun's (*Bhikṣuṇī*) Movement, in: *Religion Compass* 3:3 (2009), 360–378.

- MÜLLER, F. 1876. Müller, Friedrich Max: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Strassburg ²1876.
- MÜLLER, G. 1993. Müller, Gotelind: Buddhismus und Moderne. Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um ein zeitgemässes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts. Münchener Ostasiatische Studien, Bd. 63. Stuttgart 1993.
- MÜLLER, U. 1990. Müller, Ulrich B.: Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Doketismus. Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 140. Stuttgart 1990.
- MÜLLER/SERRETTI 2001. Müller, Gerhard L./Serretti, Massimo (Hg.): Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen. Sammlung Horizonte (Neue Folge), Bd. 35. Freiburg 2001.
- MÜNCH 1998. Münch, Armin: Dimensionen der Leere. Gott als Nichts und Nichts als Gott im christlich-buddhistischen Dialog. Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 16. Münster 1998.
- MÜNCH 2004. Münch, Armin: «Am Kreuz wurde Jesus zum Buddha.» Jesus im Buddhismus, in: Zager, Werner (Hg.): Jesus in den Weltreligionen. Judentum – Christentum – Islam – Buddhismus – Hinduismus. Neukirchen-Vluyt 2004, 87–114.
- MÜRMELE 2001. Mürmel, Heinz: Ceylonese Buddhist Modernism on Jesus and Christianity, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist Perceptions of Jesus. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies (St. Ottilien 1999). St. Ottilien 2001, 60–79.
- MUNGELLO 2013. Mungello, David E.: The Great Encounter of China and the West, 1500–1800. Fourth Edition. Lanham/Boulder/New York u. a. 2013.
- MURAKAMI 1940. Murakami, Naojirō: Vorwort, in: Voss, Gustav SJ/Cieslik, Hubert SJ (Übers.): *Kirishito-ki* und *Sayo-yoroku*. Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jahrhunderts. Tokyo 1940, I–IV.
- MURANO 2000. Murano, Senchū (Übers.): *Kaimokushō* or Liberation from Blindness by Nichiren (Taishō Volume 84, Number 2689). Berkeley 2000.
- MUßNER 2009. Mußner, Franz: Traktat über die Juden. Göttingen 2009 [1979].
- NAGAO 1981. Nagao, Gadjin M.: The Bodhisattva Returns to this World, in: Kawamura, Leslie S. (Hg.): The Bodhisattva Doctrine in Buddhism. SR Supplements, Bd. 10. Waterloo 1981, 61–79.
- NAGAO 1991. Nagao, Gadjin: Mādhyamika and Yogācāra. A Study of Mahāyāna Philosophies. Collected Papers of G. M. Nagao. Hg./Übers. Leslie S. Kawamura. Albany 1991.

- NAGEL 1998. Nagel, Bruno: Beyond a Personal God? Shizuteru Ueda's Zen Buddhist Interpretation of Meister Eckhart, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 8:1 (1998), 74–98.
- ÑĀNAMOLI 2013. Bhikkhu Ñānamoli (Übers.): The Path of Purification (*Visuddhimagga*) by Bhadantācariya Buddhaghosa. Onalaska 2013 [1975].
- ÑĀNAMOLI/BODHI 2015. Bhikkhu Ñānamoli/Bhikkhu Bodhi (Übers.): The Middle Length Discourses of the Buddha. A Translation of the *Majjhima Nikāya*. Somerville ⁴2015.
- NATTIER 1988. Nattier, Jan: The Meanings of the Maitreya Myth. A Typological Analysis, in: Sponberg, Alan/Hardacre, Helen (Hg.): *Maitreya, the Future Buddha*. Cambridge/New York/Melbourne 1988, 23–47.
- NATTIER 1991. Nattier, Jan: Once Upon a Future Time. *Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*. Nanzan Studies in Asian Religions, Bd. 1. Berkeley 1991.
- NATTIER 2005. Nattier, Jan: A Few Good Men. The Bodhisattva Path according to *The Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*. Honolulu 2005 [2003].
- NEELIS 2011. Neelis, Jason: Early Buddhist Transmission and Trade Networks. Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia. *Dynamics in the History of Religion*, Bd. 2. Leiden/Boston 2011.
- NETLAND 1997. Netland, Harold A.: Dissonant Voices. Religious Pluralism and the Question of Truth. Vancouver 1997 [1991].
- NETLAND 2015. Netland, Harold A.: Christianity and Religious Diversity. Clarifying Christian Commitments in a Globalizing Age. Grand Rapids 2015.
- NG, Y. 1993. Ng, Yu-Kwan: T'ien-t'ai Buddhism and Early Mādhyamika. Honolulu 1993.
- NG, Z. 2007. Ng, Zhiru: The Making of a Savior Bodhisattva. Dizang in Medieval China. *Studies in East Asian Buddhism*, Bd. 21. Honolulu 2007.
- NHAT HANH 1967. Nhat Hanh, Thich: Vietnam. Lotus in a Sea of Fire. New York 1967.
- NHAT HANH 1993. Nhat Hanh, Thich: Love in Action. Writings on Nonviolent Social Change. Berkeley 1993.
- NHAT HANH 1999. Nhat Hanh, Thich: Going Home. Jesus and Buddha as Brothers. New York 1999.
- NHAT HANH 2003. Nhat Hanh, Thich: Opening the Heart of the Cosmos. Insights on the Lotus Sutra. Berkeley 2003.
- NHAT HANH 2006. Nhat Hanh, Thich: Understanding Our Mind. Berkeley 2006.
- NHAT HANH 2007. Nhat Hanh, Thich: Living Buddha, Living Christ. New York 2007 [1995].

- NHAT HANH 2017a. Nhat Hanh, Thich: Mein Leben ist meine Lehre. Autobiographische Geschichten und Weisheiten eines Mönchs. Übers. Ursula Richard. München 2017a.
- NHAT HANH 2017b. Nhat Hanh, Thich: The Other Shore. A New Translation of the Heart Sutra with Commentaries. Berkeley 2017b.
- NHAT HANH/BERRIGAN 2001. Nhat Hanh, Thich/Berrigan, Daniel SJ: The Raft Is Not the Shore. Conversations Toward a Buddhist-Christian Awareness. Maryknoll 2001 [1975].
- NICHOLS 2019. Nichols, Michael D.: Malleable Māra. Transformations of a Buddhist Symbol of Evil. Albany 2019.
- NISHIDA 1999. Nishida, Kitarō: Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan. Übers./Hg. Rolf Elberfeld. Darmstadt 1999.
- NISHITANI 1986. Nishitani, Keiji: Was ist Religion? Übers. Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt a. M. 1986.
- NITSCHKE 2008. Nitsche, Bernhard: Homeomorphic Equivalents as Chances of Interreligious Understanding, in: Pavan, Milena Carrara/Acharya, Kala (Hg.): Raimon Panikkar. His Legacy and Vision. Mumbai/New Delhi 2008, 167–180.
- NITSCHKE 2015. Nitsche, Bernhard: Personale Elemente und göttliche Transzendenz im Mahāyāna Buddhismus. Eine christliche Exegese oder Eisegeese?, in: Stosch, Klaus von/Röllicke, Hermann-Josef/Rumel, Daniel (Hg.): Buddhismus und Komparative Theologie. Beiträge zur Komparativen Theologie, Bd. 17. Paderborn 2015, 135–158.
- NITTA 1985. Nitta, Yoshiyuki: Die anti-christlichen Schriften in Japan im 17. Jahrhundert, in: Naundorf, Gert/Pohl, Karl-Heinz/Schmidt, Hans-Hermann (Hg.): Religion und Philosophie in Ostasien. Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag. Würzburg 1985, 331–342.
- NOBEL 1958. Nobel, Johannes (Übers.): *Suvarṇaprabhāṣottama-Sūtra*. Das Goldglanz-Sūtra. Ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus. I-tsing's chinesische Version und ihre tibetische Übersetzung. Bd. 1. Leiden 1958.
- NORMAN 2020. Norman, Alexander: The Dalai Lama. An Extraordinary Life. London/Sydney/Auckland u. a. 2020.
- NORMANN 1967. Normann, Friedrich: Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts. Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 32. Münster 1967.
- NOSCO 1989. Nosco, Peter (Hg.): Confucianism and Tokugawa Culture. Princeton/Oxford 1989 [1984].
- NOTOVITCH 1894. Notovitch, Nicolas: Die Lücke im Leben Jesu. Stuttgart/Leipzig/Berlin u. a. 1894.

- NOTZ 1984. Notz, Klaus-Josef: Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zur religiösen Akkulturationsproblematik. Europäische Hochschulschriften, Reihe 23 Theologie, Bd. 223. Frankfurt a. M./Bern/New York 1984.
- NOWOTNY 1976. Nowotny, Fausta: Der Pāli-Kanon. Dokumente der Geistesgeschichte, Bd. 2. Köln 1976.
- NÜSSEL 2012. Nüssel, Friederike: Die Sühnevorstellung in der klassischen Dogmatik und ihre neuzeitliche Problematisierung, in: Frey, Jörg/Schröter, Jens (Hg.): Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament. UTB, Bd. 2953. Tübingen 2012, 73–94.
- NYANAPONIKA 1982. Nyanaponika: Christianity: Another Positive Approach, in: Dialogue (NS) 9:1–3 (1982), 40–42.
- NYANAPONIKA 2015. Nyanaponika: Buddhism and the God Idea, in: ders.: The Vision of Dhamma. Buddhist Writings of Nyanaponika Thera. Hg. Bhikkhu Bodhi. Onalaska 2015 [1986], 292–298.
- NYANATILOKA 2015. Nyanatiloka (Übers.): *Dhammapada*. Worte des Buddha. Wörtliche metrische Übersetzung der ältesten buddhistischen Spruchsammlung. Uttenbühl 2015.
- NYANATILOKA/NYANAPONIKA 2017. Nyanatiloka/Nyanaponika (Übers.): *Milindapañha*. Der legendäre Dialog zwischen König Milinda und dem Mönch Nāgasena. Uttenbühl 2017 [1998].
- OBEYESEKERE 1976. Obeyesekere, Gananath: Personal Identity and Cultural Crisis. The Case of Anagārika Dharmapala of Sri Lanka, in: Reynolds, Frank E./Capps, Donald (Hg.): The Biographical Process. Studies in the History and Psychology of Religion. Religion and Reason, Bd. 11. Mouton/The Hague/Paris 1976, 221–252.
- O'COLLINS 2020. O'Collins, Gerald SJ: Christology and Buddhist-Christian Dialogue: Prerequisites, in: Kodithuwakku, Indunil J. (Hg.): Building a Culture of Compassion. Essays Celebrating 25 Years of the Vesak Message to Buddhists. In Dialogue, Bd. 12. Vatikanstadt 2020, 135–148.
- ODIN 1987. Odin, Steve: *Kenōsis* as a Foundation for Buddhist-Christian Dialogue. The Kenotic Buddhology of Nishida and Nishitani of the Kyoto School in Relation to the Kenotic Christology of Thomas J. J. Altizer, in: The Eastern Buddhist (NS) 20:1 (1987), 34–61.
- ODIN 1990. Odin, Steve: The Middle Way of Emptiness in Modern Japanese Philosophy and the Zen Oxherding Pictures, in: The Eastern Buddhist (NS) 23:1 (1990), 26–44.

- OFFERMANN 2002. Offermanns, Jürgen: Der lange Weg des Zen-Buddhismus nach Deutschland. Vom 16. Jahrhundert bis Rudolf Otto. Lund Studies in History of Religions, Bd. 16. Lund 2002.
- OGDEN 1992. Ogden, Schubert M.: Is There Only One True Religion or Are There Many? Dallas 1992.
- O'GRADY 2010. O'Grady, John: Beyond Immanence: A Buddhological Observing of Grace. Univ. Diss. University of Dublin. Dublin 2010.
- O'HANLON 1988. O'Hanlon, Daniel J.: The Third International Buddhist-Christian Conference. Buddhism and Christianity: Toward the Human Future, in: Buddhist-Christian Studies 8 (1988), 171–172.
- OHASHI 2014. Ohashi, Ryōsuke (Hg.): Die Philosophie der Kyōto Schule. Welten der Philosophie, Bd. 2. Freiburg/München ³2014.
- OHLIG 2014. Ohlig, Karl-Heinz: Haben wir drei Götter? Vom Vater Jesu zum «Mysterium» der Dreifaltigkeit. Kvelaer 2014.
- OHNUMA 2007. Ohnuma, Reiko: Head, Eyes, Flesh, and Blood. Giving Away the Body in Indian Buddhist Literature. New York/Chichester 2007.
- O'LEARY 1996. O'Leary, Joseph S.: Religious Pluralism and Christian Truth. Edinburgh 1996.
- O'LEARY 1997. O'Leary, Joseph S.: The Significance of John Keenan's Mahāyāna Theology, in: The Eastern Buddhist (NS) 30:1 (1997), 114–132.
- O'LEARY 2002. O'Leary, Joseph S.: Toward a Buddhist Interpretation of Christian Truth, in: Cornille, Catherine (Hg.): Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity. Maryknoll 2002, 29–43.
- O'LEARY 2010. O'Leary, Joseph S.: Skillful Means as a Hermeneutical Concept, in: Cornille, Catherine/Conway, Christopher (Hg.): Interreligious Hermeneutics. Interreligious Dialogue Series, Bd. 2. Eugene 2010, 163–183.
- O'LEARY 2015. O'Leary, Joseph S.: Conventional and Ultimate Truth. A Key for Fundamental Theology. Notre Dame 2015.
- O'LEARY 2018. O'Leary, Joseph S.: Buddhist Nonduality, Paschal Paradox. A Christian Commentary on The Teaching of Vimalakīrti (*Vimalakīrtinirdeśa*). Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts, Bd. 7. Leuven/Paris/Bristol 2018.
- O'LEARY 2019. O'Leary, Joseph S.: Skillful Means as Hermeneutical Strategy, in: ders.: Reality Itself. Philosophical Challenges of Indian Mahāyāna. Entre le Visible et L'Invisible, Bd. 2. Nagoya 2019, 140–160.
- O'LEARY 2021. O'Leary, Joseph S.: Rethinking Jesus the Christ in Light of Gotama the Buddha, in: Harris, Elizabeth J./Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): A Visionary Approach. Lynn A. de Silva and the Prospects for Buddhist-Christian Encounter. St. Ottilien 2021, 217–235.

- OLSON 1987. Olson, Carl: Tillich's Dialogue with Buddhism, in: *Buddhist-Christian Studies* 7 (1987), 183–195.
- OMMERBORN 2005. Ommerborn, Wolfgang: Einführung in den Konfuzianismus, in: *Zeitschrift für Qigong Yangsheng* (2005), 51–69.
- OOMS 1986. Ooms, Herman: «Primeval Chaos» and «Mental Void» in Early Tokugawa Ideology. Fujiwara Seika, Suzuki Shōsan and Yamazaki Ansai, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 13:4 (1986), 245–260.
- OOMS 1998. Ooms, Herman: Tokugawa Ideology. Early Constructs, 1570–1680. *Michigan Classics in Japanese Studies*, Bd. 18. Ann Arbor 1998 [1985].
- ORNATOWSKI 1997. Ornatowski, Gregory K.: Transformations of «Emptiness»: On the Idea of *Śūnyatā* and the Thought of Abe and the Kyoto School of Philosophy, in: *Journal of Ecumenical Studies* 34:1 (1997), 92–114.
- OSBORN 1987. Osborn, Eric: Anfänge christlichen Denkens. Justin, Irenäus, Tertullian, Klemens. Übers. Johannes Bernard. Düsseldorf 1987 [1981].
- OSTEN-SACKEN 1978. Osten-Sacken, Peter von der: Nachwort. Von der Notwendigkeit theologischen Besitzverzichts, in: Ruether, Rosemary: Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus. Übers. Ulrike Berger. Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog, Bd. 7. München 1978 [1974], 244–251.
- OUTCALT 2014. Outcalt, Todd: The Other Jesus. Stories from World Religions. Lanham/London 2014.
- OVERMYER 1976. Overmyer, Daniel L.: Folk Buddhist Religion. Dissenting Sects in Late Traditional China. Harvard East Asian Series, Bd. 83. Cambridge/London 1976.
- OVERMYER 2009. Overmyer, Daniel L.: Protestant Christianity in China: Perspectives from the History of Chinese Religions and Early Christianity in the Roman World, in: *The China Review* 9:2 (2009), 41–61.
- PACEY 2005. Pacey, Scott: A Buddhism for the Modern World: Interpretations of *Renjian Fojiao* in Contemporary Taiwan, in: *Asian Studies Review* 29 (2005), 61–77.
- PAGELS 1993. Pagels, Elaine: Christology in Dialogue with Gnosticism, in: Berkey, Robert F./Edwards, Sarah A. (Hg.): *Christology in Dialogue*. Cleveland 1993, 66–78.
- PAGELS 2006. Pagels, Elaine: The Gnostic Gospels. London 2006 [1979].
- PAGELS 2007. Pagels, Elaine: Introduction, in: Nhat Hanh, Thich: *Living Buddha, Living Christ*. New York 2007 [1995], xix–xxvii.
- PAINE 2004. Paine, Jeffery: Re-Enchantment. Tibetan Buddhism Comes to the West. New York/London 2004.

- PALLIS 1989.** Pallis, Marco: Spektrum buddhistischer Leitgedanken. Übers. Irene Hoening. Dietikon 1989.
- PALMER 2001.** Palmer, Martin: The Jesus Sutras. Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity. New York 2001.
- PANIKKAR 1971.** Panikkar, Raimon: Faith and Belief: A Multireligious Experience. An Objectified Autobiographical Fragment, in: Anglican Theological Review 53:4 (1971), 219–237.
- PANIKKAR 1975.** Panikkar, Raimon: Verstehen als Überzeugtsein, in: Gadamer, Hans-Georg/Vogler, Paul (Hg.): Neue Anthropologie. Bd. 7: Philosophische Anthropologie. Zweiter Teil. Stuttgart/München 1975, 132–167.
- PANIKKAR 1986.** Panikkar, Raimon: Der unbekannte Christus im Hinduismus. Übers. Heike Riße. Mainz 1986 [1964].
- PANIKKAR 1992.** Panikkar, Raimon: Gottes Schweigen. Die Antwort des Buddha für unsere Zeit. Übers. Susanne Schaup. München 1992 [1970].
- PANIKKAR 1993.** Panikkar, Raimon: Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung. Übers. Susanne Schaup. München 1993 [1973].
- PANIKKAR 1999.** Panikkar, Raimon: The Intrareligious Dialogue. Revised Edition. Mahwah 1999.
- PANNENBERG 1991.** Pannenberg, Wolfhart: Systematische Theologie. Bd. 2. Göttingen 1991.
- PARACHIN 2000.** Parachin, Janet W.: Educating for an Engaged Spirituality: Dorothy Day and Thich Nhat Hanh as Spiritual Exemplars, in: Religious Education 95:3 (2000), 250–268.
- PARAMORE 2009a.** Paramore, Kiri: Anti-Christian Ideas and National Ideology: Inoue Enryō and Inoue Tetsujirō's Mobilization of Sectarian History in Meiji Japan, in: Sungkyun Journal of East Asian Studies 9:1 (2009a), 107–144.
- PARAMORE 2009b.** Paramore, Kiri: Ideology and Christianity in Japan. Routledge/Leiden Series in Modern East Asian Politics and History, Bd. 4. London/New York 2009b.
- PARAMORE 2016.** Paramore, Kiri: Japanese Confucianism. A Cultural History. New Approaches to Asian History, Bd. 14. Cambridge 2016.
- PARK 2014.** Park, Jin Y. (Übers.): Kim Iryōp. Reflections of a Zen Buddhist Nun. Honolulu 2014.
- PARK 2017.** Park, Jin Y.: Women and Buddhist Philosophy. Engaging Zen Master Kim Iryōp. Honolulu 2017.
- PARRATT 2005.** Parratt, John: Introduction, in: ders. (Hg.): An Introduction to Third World Theologies. Cambridge/New York 2005 [2004], 1–15.

- PARRATT 2012.** Parratt, John: *The Other Jesus. Christology in Asian Perspective.* Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 156. Frankfurt a. M. 2012.
- PARRINDER 1997.** Parrinder, Geoffrey: *Avatar and Incarnation. The Divine in Human Form in the World's Religions.* Oxford/Rockport 1997 [1970].
- PATON 1976.** Paton, David M. (Hg.): *Breaking Barriers.* Nairobi 1975. The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches, Nairobi, 23 November–10 December, 1975. London/Grand Rapids 1976.
- PATTON 2019.** Patton, Laurie L.: *Who Owns Religion? Scholars and Their Publics in the Late Twentieth Century.* Chicago/London 2019.
- PAYULPITACK 1991.** Payulpitack, Suchira: *Buddhadasa's Movement: An Analysis of Its Origins, Development, and Social Impact.* Univ. Diss. Universität Bielefeld. Bielefeld 1991.
- PEARS 2010.** Pears, Angie: *Doing Contextual Theology.* London/New York 2010.
- PEEBLES 1955.** Peebles, J. M.: *The Great Debate. Buddhism and Christianity Face to Face. Being an Oral Debate Held at Panadura between the Rev. Migettuwatte Gunananda, a Buddhist Priest, and the Rev. David De Silva, a Wesleyan Clergyman.* Reprint. Colombo 1955.
- PELIKAN 1985.** Pelikan, Jaroslav: *Jesus through the Centuries. His Place in the History of Culture.* New Haven/London 1985.
- PETERS 2001.** Peters, F. E.: *Jesus in Islam*, in: Meyer, Marvin/Hughes, Charles (Hg.): *Jesus Then and Now. Images of Jesus in History and Christology.* Harrisburg 2001, 260–270.
- PETTIT 1999.** Pettit, John W.: Review «Paul Williams: Altruism and Reality», in: *Journal of Buddhist Ethics* 6 (1999), 120–137.
- PFÜLLER 2012.** Pfüller, Wolfgang: *Interreligiöse Perspektiven. Studien zur Religionstheologie und zur Komparativen Theologie. Interreligiöse Begegnungen*, Bd. 10. Berlin 2012.
- PHAN 2004.** Phan, Peter C.: *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue.* Maryknoll 2004.
- PHAN 2010.** Phan, Peter C.: *An Interfaith Christology: A Possibility and Desideratum?*, in: Vigil, José María (Hg.): *Toward a Planetary Theology. Along the Many Paths of God*, Bd. 5. Montreal 2010, 117–123.
- PHAN/TAN 2013.** Phan, Peter C./Tan, Jonathan Y.: *Interreligious Majority-Minority Dynamics*, in: Cheetham, David/Pratt, Douglas/Thomas, David (Hg.): *Understanding Interreligious Relations.* New York 2013, 218–240.
- PHILLIPS-ANDERSON/PHILLIPS-ANDERSON 2017.** Phillips-Anderson, Michael/Phillips-Anderson, Rachel: *Writing a Love Letter to Your (Perceived)*

- Enemy: Thích Nhất Hạnh and the Rhetoric of Nonviolence, in: *Essachess* 10:1 (2017), 73–90.
- PHONGPHIT 1978. Phongphit, Michael S.: *The Problem of Religious Language. A Study of Buddhadasa Bhikkhu and Ian Ramsey as Models for a Mutual Understanding of Buddhism and Christianity*. Univ. Diss. Hochschule für Philosophie München. München 1978.
- PIERCE 2005. Pierce, Brian J. OP: *We Walk the Path Together. Learning from Thich Nhat Hanh and Meister Eckhart*. Maryknoll 2005.
- PIERIS 1986. Pieris, Aloysius SJ: *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen. Theologie der Dritten Welt*, Bd. 9. Freiburg/Basel/Wien 1986.
- PIERIS 1989. Pieris, Aloysius SJ: *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*. Übers. Wolfgang Siepen. Mainz 1989.
- PIERIS 1994. Pieris, Aloysius SJ: *Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum. Theologie der Dritten Welt*, Bd. 19. Übers. Ursula Faymonville. Freiburg 1994.
- PIETILÄ 1910. Pietilä, Antti J.: *Drei Versuchungsgeschichten: Zarathustra, Buddha, Christus*. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae Serie B*, Bd. 3. Helsinki 1910.
- PITMAN 2014. Pitman, David: *Twentieth Century Christian Responses to Religious Pluralism. Difference is Everything*. Farnham/Burlington 2014.
- PITTENGER 1977. Pittenger, Norman: *Christology in Process Theology*, in: *Theology* 80 (1977), 187–193.
- PITTMAN 1993. Pittman, Don A.: *The Modern Buddhist Reformer T'ai-hsü on Christianity*, in: *Buddhist-Christian Studies* 13 (1993), 71–83.
- PITTMAN 2001. Pittman, Don A.: *Toward a Modern Chinese Buddhism. Taixu's Reforms*. Honolulu 2001.
- PLANTINGA 1999. Plantinga, Richard J. (Hg.): *Christianity and Plurality. Classical and Contemporary Readings*. Oxford/Malden 1999.
- PÖHLMANN 2005. Pöhlmann, Horst G.: *Begegnungen mit dem Buddhismus. Dialoge, Erfahrungen und Grundsatzüberlegungen. Ein Beitrag zum interreligiösen Gespräch*. Frankfurt a. M. 2005.
- POLAK 2011. Polak, Grzegorz: *Reexamining Jhāna: Towards a Critical Reconstruction of Early Buddhist Soteriology*. Lublin 2011.
- POMPLUN 2009. Pomplun, Trent: *Jesuit on the Roof of the World. Ippolito Desideri's Mission to Tibet*. New York 2009.
- POPE-LEVISON/LEVISON 1992. Pope-Levison, Priscilla/Levison, John R.: *Jesus in Global Contexts*. Louisville 1992.

- POWERS 2007.** Powers, John: Introduction to Tibetan Buddhism. Revised Edition. Ithaca/Boulder ²2007 [1995].
- POWERS 2009.** Powers, John: A Bull of a Man. Images of Masculinity, Sex, and the Body in Indian Buddhism. Cambridge/London 2009.
- POWERS 2018.** Powers, John: Thich Nhat Hanh, in: ders. (Hg.): The Buddhist World. London/New York 2018 [2016], 606–616.
- PREBISH/BAUMANN 2002.** Prebish, Charles S./Baumann, Martin (Hg.): Westward Dharma. Buddhism beyond Asia. Berkeley/Los Angeles/London 2002.
- PROTHERO 1996a.** Prothero, Stephen: Henry Steel Olcott, Anagarika Dharmapala and the Maha Bodhi Society, in: Theosophical History 6:3 (1996a), 96–106.
- PROTHERO 1996b.** Prothero, Stephen: The White Buddhist. The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott. Bloomington/Indianapolis 1996b.
- PRUDEN 1991.** Pruden, Leo M. (Übers.): *Abhidharmakośabhāṣyam* of Vasubandhu. Bd. 2. Translated into French by Louis de La Vallée Poussin. Berkeley 1991.
- PYE 1978.** Pye, Michael: Skilful Means. A Concept in Mahayana Buddhism. London 1978.
- PYE 1986.** Pye, Michael: Tradition and Authority in Shin Buddhism, in: The Pure Land (NS) 3 (1986), 37–48.
- PYE 1990.** Pye, Michael: Skillful Means and the Interpretation of Christianity, in: Buddhist-Christian Studies 10 (1990), 17–22.
- PYE 2003a.** Pye, Michael: Die geschickten Mittel im *Lotos-Sutra* und im interreligiösen Vergleich, in: Hōrin 10 (2003a), 151–169.
- PYE 2003b.** Pye, Michael: Modern Japan and the Science of Religions, in: Method and Theory in the Study of Religion 15 (2003b), 1–27.
- PYE 2008.** Pye, Michael: Suzuki Daisetsu's View of Buddhism and the Encounter between Eastern and Western Thought, in: The Eastern Buddhist (NS) 39:2 (2008), 1–25.
- QUINTMAN 2010.** Quintman, Andrew (Übers.): Tsangnyön Heruka: The Life of Milarepa. New York/Toronto/London u. a. 2010.
- QULI 2008.** Quli, Natalie: Multiple Buddhist Modernisms: *Jhāna* in Convert Theravāda, in: Pacific World 10:1 (2008), 225–249.
- RAAB 2021.** Raab, Joseph Q.: Opening New Horizons. Seeds of a Theology of Religious Pluralism in Thomas Merton's Dialogue with D. T. Suzuki. Eugene 2021.
- RACE/HEDGES 2009.** Race, Alan/Hedges, Paul (Hg.): Christian Approaches to Other Faiths. A Reader. London 2009.

- RACE/KNITTER 2019.** Race, Alan/Knitter, Paul F. (Hg.): New Paths for Interreligious Theology. Perry Schmidt-Leukel's Fractal Interpretation of Religious Diversity. Maryknoll 2019.
- RADICH 2015.** Radich, Michael: The *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* and the Emergence of *Tathāgatagarbha* Doctrine. Hamburg Buddhist Studies, Bd. 5. Hamburg 2015.
- RAGUIN 2002.** Raguin, Yves SJ: China's First Evangelization by the 7th and 8th Century Eastern Syrian Monks. Some Problems Posed by the First Chinese Expressions of the Christian Traditions, in: Malek, Roman SVD (Hg.): The Chinese Face of Jesus Christ. Vol. 1. Monumenta Serica Monograph Series, Bd. 50/1. Nettetal 2002, 159–179.
- RAHNER 1967.** Rahner, Karl SJ: «Ich glaube an Jesus Christus». Zur Deutung eines Glaubensartikels, in: ders.: Schriften zur Theologie. Bd. 8. Zürich/Köln 1967, 213–217.
- RAHNER 1968.** Rahner, Karl SJ: Art. «Jesus Christus (Fundamentaltheologische Überlegungen, Dogmatische Vermittlung)», in: ders./Darlap, Adolf (Hg.): Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis. Bd. 2. Freiburg/Basel/Wien, 1968, 920–957.
- RAHNER 1976.** Rahner, Karl SJ: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg/Basel/Wien 1976.
- RAHNER 2008.** Rahner, Karl SJ: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen [1961], in: Dehn, Ulrich (Hg.): Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog. Frankfurt a. M. 2008, 76–96.
- RAHULA 2014.** Rahula, Walpola: What the Buddha Taught. London 2014 [1959].
- RAMSAY 2016.** Ramsay, Zara: Religion, Politics and the Meaning of Self-Sacrifice for Tibet, in: Contemporary South Asia 24:1 (2016), 75–93.
- RAWLINGS-WAY 2008.** Rawlings-Way, Olivia M. F.: Religious Interbeing: Buddhist Pluralism and Thich Nhat Hanh. Univ. Diss. University of Sydney. Sydney 2008. https://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/13156/1/RELIGIOUS_INTERBEING_BUDDHIST_PLURALISM_AND_THICH_NHAT_HANH.pdf (27.03.2023).
- RAY 2002.** Ray, Reginald A.: Secret of the Vajra World. The Tantric Buddhism of Tibet. The World of Tibetan Buddhism, Bd. 2. Boston/London 2002.
- REICHELT 1923.** Reichelt, Karl Ludvig: A Conference of Chinese Buddhist Leaders, in: The Chinese Recorder 55:11 (1923), 667–669.
- REICHELT 1954.** Reichelt, Karl Ludvig: The Transformed Abbot. Übers. G. M. Reichelt/A. P. Rose. London 1954.

- REIS-HABITO 1993.** Reis-Habito, Maria: The Bodhisattva Guanyin and the Virgin Mary, in: *Buddhist-Christian Studies* 13 (1993), 61–69.
- REPP 2003.** Repp, Martin: Die Begegnung zwischen Europa und Ostasien anhand der Auseinandersetzungen um die christliche Gottesvorstellung, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 45:1 (2003), 71–100.
- REPP 2005.** Repp, Martin: Religionsgespräche zwischen Jesuiten und Buddhisten im Japan des 16./17. Jahrhunderts, in: Simon, Benjamin/Wrogemann, Henning (Hg.): *Konviviale Theologie. Festgabe für Theo Sundermeier zum 70. Geburtstag.* Frankfurt a. M. 2005, 41–53.
- REPP 2017.** Repp, Martin: Buddhist-Christian Relations in Japan: An Overview, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Buddhist-Christian Relations in Asia.* St. Ottilien 2017, 209–242.
- REPP 2019.** Repp, Martin: Die Begegnung der Jesuiten-Missionare mit Buddhisten und Konfuzianern im 16./17. Jh. in Japan und China. Eine Untersuchung zu theoretischen Verhältnisbestimmungen und praktischem Verhalten, in: Deeg, Max/Freiberger, Oliver/Kleine, Christoph (Hg.): *Religionsbegegnung in der asiatischen Religionsgeschichte. Kritische Reflexionen über ein etabliertes Konzept.* *Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft*, Bd. 12. Göttingen 2019, 241–261.
- REYNOLDS 1983.** Reynolds, Frank E.: Theravāda-Eschatologie, in: Duerr, Hans P. (Hg.): *Sehnsucht nach dem Ursprung. Zu Mircea Eliade.* Frankfurt a. M. 1983, 457–466.
- REYNOLDS 2005.** Reynolds, Frank E.: The Several Bodies of the Buddha. Reflections on a Neglected Aspect of Theravāda Tradition, in: Williams, Paul (Hg.): *Buddhism. Critical Concepts in Religious Studies.* Vol. 2: *The Early Buddhist Schools and Doctrinal History; Theravāda Doctrine.* London/New York 2005, 229–241.
- RIESNER 1998.** Riesner, Rainer: Essener und Urgemeinde in Jerusalem. Neue Funde und Quellen. *Biblische Archäologie und Zeitgeschichte*, Bd. 6. Gießen ²1998.
- RIGSBY 2014.** Riggsby, Curtis A.: Three Strands of Nothingness in Chinese Philosophy and the Kyoto School: A Summary and Evaluation, in: *Dao* 13 (2014), 469–489.
- RILEY 1997.** Riley, Gregory J.: *One Jesus, Many Christs. How Jesus Inspired Not One True Christianity, but Many. The Truth About Christian Origins.* San Francisco 1997.
- RINEHART 2012.** Rinehart, Larry: The Notion of *Upāya* as Ecumenical Paradigm, in: *Journal of Ecumenical Studies* 47:4 (2012), 604–608.

- RITTELMAYER 1909. Rittelmeyer, Friedrich: Buddha oder Christus? Tübingen 1909.
- RITZINGER 2013. Ritzinger, Justin R.: If We Build It, He Will Come: Eschatology, Hope, and the Reinvention of Maitreya in Modern China, in: Harris, Elizabeth J. (Hg.): Hope: A Form of Delusion? Buddhist and Christian Perspectives. St. Ottilien 2013, 207–227.
- RITZINGER 2017. Ritzinger, Justin R.: Anarchy in the Pure Land. Reinventing the Cult of Maitreya in Modern Chinese Buddhism. New York 2017.
- ROBINSON, J. 1979. Robinson, John A. T.: Truth is Two-Eyed. London 1979.
- ROBINSON, N. 1991. Robinson, Neal: Christ in Islam and Christianity. Albany 1991.
- ROCKEFELLER 1992. Rockefeller, Steven C.: Epilogue, in: Lopez, Donald S. Jr./ders. (Hg.): The Christ and the Bodhisattva. Bibliotheca Indo-Buddhica Series, Bd. 109. Delhi 1992 [1987], 257–261.
- RÖTTING 2001. Rötting, Martin: Berge sind Berge. Flüsse sind Flüsse. Begegnung mit dem koreanischen Zen-Buddhismus. Ein Beitrag zum buddhistisch-christlichen Dialog. St. Ottilien 2001.
- RÖTTING 2007. Rötting, Martin: Interreligiöses Lernen im buddhistisch-christlichen Dialog. Lerntheoretischer Zugang und qualitativ-empirische Untersuchung in Deutschland und Südkorea. St. Ottilien 2007.
- ROGERS/ROGERS 1991. Rogers, Minor L./Rogers, Ann T.: Rennyo. The Second Founder of Shin Buddhism. With a Translation of His Letters. Nanzan Studies in Asian Religions, Bd. 3. Berkeley 1991.
- ROGERS/ROGERS 2016. Rogers, Ann T./Rogers, Minor L. (Übers.): *Rennyo Shōnin Ofumi: The Letters of Rennyo* (Taishō Volume 74, Number 2668). Moraga ²2016.
- ROIGER 1993. Roiger, Heinz (Hg.): Erkennen, nicht tadeln, ändern. Eine Festschrift zum 70. Geburtstag der Ehrw. Ayya Khema. Uttenbühl 1993.
- ROYLE 1974. Royle, Edward: Victorian Infidels. The Origins of the British Secularist Movement 1791–1866. Manchester 1974.
- RUDOLPH 1990. Rudolph, Kurt: Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. UTB, Bd. 1577. Göttingen ³1990 [1977].
- RÜHRUP 2005. Rührup, Carsten: Christologische Konzeptionen der Pluralistischen Religionstheologie. Systematische Darstellung und Diskussion. Europäische Hochschulschriften, Reihe 23: Theologie, Bd. 812. Frankfurt a. M. 2005.
- RUPARELL 2013. Ruparell, Tinu: Inter-Religious Dialogue and Interstitial Theology, in: Cornille, Catherine (Hg.): The Wiley Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue. Malden/Oxford/Chichester 2013, 117–132.

- RZEPKOWSKI 1971a.** Rzepkowski, Horst: Daisetz T. Suzuki und das Christentum, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 23:1 (1971a), 104–116.
- RZEPKOWSKI 1971b.** Rzepkowski, Horst: Das Menschenbild bei Daisetz Teitaro Suzuki. Gedanken zur Anthropologie des Zen-Buddhismus. Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, Bd. 12. St. Augustin 1971b.
- RZEPKOWSKI 1973.** Rzepkowski, Horst: Leben für Zen. Daisetz Teitaro Suzuki (1870–1966). Sankt Augustin 1973.
- SADDHATISSA 1971.** Saddhatissa, Hammalawa: The Buddha's Way. New York 1971.
- SAEKI 1951.** Saeki, P. Yoshirō: The Nestorian Documents and Relics in China. Second Edition. Tokyo 1951 [1937].
- SAID 2003.** Said, Edward W.: Orientalism. London 2003 [1978].
- SAMARTHA 1970.** Samartha, Stanley J.: Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien. Übers. Friso Melzer. Stuttgart 1970.
- SAMARTHA 1990.** Samartha, Stanley J.: The Holy Spirit and People of Other Faiths, in: The Ecumenical Review 42:3–4 (1990), 250–263.
- SAMUEL 2012.** Samuel, Geoffrey: Introducing Tibetan Buddhism. Abingdon/New York 2012.
- SAMUELS 1997.** Samuels, Jeffrey: The Bodhisattva Ideal in Theravāda Buddhist Theory and Practice: A Reevaluation of the Bodhisattva-Śrāvaka Opposition, in: Philosophy East and West 47:3 (1997), 399–415.
- SANDERS 1993.** Sanders, Ed P.: The Historical Figure of Jesus. London 1993.
- SANGHAMITTA 1998.** Sanghamitta (Hg.): Grenzenloses Sein. Gedenkschrift für Ayya Khema. Uttenbühl 1998.
- SANGHARAKSHITA 2014.** Sangharakshita: Anagarika Dharmapala. A Biographical Sketch and other *Maha Bodhi* Writings. Ledbury 2014.
- SANNEH 2016.** Sanneh, Lamin: Bible Translation, Culture, and Religion, in: ders./McClymond, Michael J. (Hg.): The Wiley Blackwell Companion to World Christianity. Malden/Oxford/Chichester 2016, 265–281.
- SANTIKARO 1994.** Santikaro Bhikkhu: Preface, in: Buddhādāsa Bhikkhu: Heartwood of the Bodhi Tree. The Buddha's Teaching on Voidness. Übers. Dhammavicayo. Hg. Santikaro Bhikkhu. Boston 1994, XV–XX.
- SANTIKARO 1996.** Santikaro Bhikkhu: Buddhadasa Bhikkhu: Life and Society through the Natural Eyes of Voidness, in: Queen, Christopher S./King, Sallie B. (Hg.): Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia. Albany 1996, 147–193.
- SANTIKARO 2001.** Santikaro: Jesus and Christianity in the Life and Work of Buddhādāsa Bhikkhu, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist Perceptions

- of Jesus. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies (St. Ottilien 1999). St. Ottilien 2001, 80–103.
- SANTOS 2002. Santos, José M. Pinto dos: A 17th Century Buddhist Treatise Refuting Christianity, in: Bulletin of Portuguese-Japanese Studies 4 (2002), 91–110.
- SCHAIK 2013. Schaik, Sam van: Tibet. A History. New Haven/London 2013 [2011].
- SCHAIK 2016. Schaik, Sam van: The Spirit of Tibetan Buddhism. The Sacred Literature Series. New Haven/London 2016.
- SCHALK 2003. Schalk, Peter (Hg.): Religion im Spiegelkabinett. Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus. Acta Universitatis Upsaliensis, Bd. 22. Uppsala 2003.
- SCHEDNECK 2007. Schedneck, Brooke: Buddhist Life Stories, in: Contemporary Buddhism 8:1 (2007), 57–68.
- SCHEUER 2007. Scheuer, Jacques: The Buddha's Entering into *Nirvāṇa* and the Death of Christ, in: O'Grady, John/Scherle, Peter (Hg.): Ecumenics from the Rim. Explorations in Honour of John D'Arcy May. Theology, Ethics and Interreligious Relations, Bd. 1. Berlin 2007, 295–301.
- SCHLÜTTER 2008. Schlütter, Morten: How Zen Became Zen. The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China. Studies in East Asian Buddhism, Bd. 22. Honolulu 2008.
- SCHMIDT-LEUKEL 1986. Schmidt-Leukel, Perry: Zur Funktion der Gleichnisrede bei Buddha und Jesus, in: Münchener Theologische Zeitschrift 37:2 (1986), 116–133.
- SCHMIDT-LEUKEL 1992. Schmidt-Leukel, Perry: «Den Löwen brüllen hören». Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft. Beiträge zur Ökumenischen Theologie, Bd. 23. Paderborn/München/Wien u. a. 1992.
- SCHMIDT-LEUKEL 1993. Schmidt-Leukel, Perry: Mystische Erfahrung und logische Kritik bei Nāgārjuna. Zum Verhältnis von meditativer, begrifflicher und existentieller Welttranszendenz im Buddhismus, in: Kreiner, Armin/ders. (Hg.): Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion. Festschrift für Heinrich Döring. Paderborn 1993, 371–393.
- SCHMIDT-LEUKEL 1996. Schmidt-Leukel, Perry: Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: Schwager, Raymund (Hg.): Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie. Quaestiones Disputatae, Bd. 160. Freiburg/Basel/Wien 1996, 11–49.

- SCHMIDT-LEUKEL 1997. Schmidt-Leukel, Perry: Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, Bd. 1. Neuried 1997.
- SCHMIDT-LEUKEL 1998. Schmidt-Leukel, Perry: Gautama und Amida-Buddha. Das Buddha-Bild bei Shinran Shōnin, in: ders. (Hg.): Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit. München 1998, 119–139.
- SCHMIDT-LEUKEL 1999. Schmidt-Leukel, Perry: Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens. München 1999.
- SCHMIDT-LEUKEL 2001a. Schmidt-Leukel, Perry: Buddhist Perceptions of Jesus. Introductory Remarks, in: ders. (Hg.): Buddhist Perceptions of Jesus. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies (St. Ottilien 1999). St. Ottilien 2001a, 8–30.
- SCHMIDT-LEUKEL 2001b. Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist Perceptions of Jesus. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies (St. Ottilien 1999). St. Ottilien 2001b.
- SCHMIDT-LEUKEL 2003. Schmidt-Leukel, Perry: Das Bodhisattva-Ideal bei Shinran, in: Hörin 10 (2003), 199–215.
- SCHMIDT-LEUKEL 2004a. Schmidt-Leukel, Perry: War and Peace in Buddhism, in: ders. (Hg.): War and Peace in World Religions. The Gerald Weisfeld Lectures 2003. London 2004a, 33–56.
- SCHMIDT-LEUKEL 2004b. Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): War and Peace in World Religions. The Gerald Weisfeld Lectures 2003. London 2004b.
- SCHMIDT-LEUKEL 2005a. Schmidt-Leukel, Perry: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh 2005a.
- SCHMIDT-LEUKEL 2005b. Schmidt-Leukel, Perry: Inkommensurabilität oder Komplementarität? Zu den Kriterien wechselseitiger Beurteilung von Christentum und Buddhismus, in: Bernhardt, Reinhold/ders. (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung. Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 1. Zürich 2005b, 211–232.
- SCHMIDT-LEUKEL 2005c. Schmidt-Leukel, Perry: Intimate Strangers: An Introduction, in: ders. (Hg.): Buddhism and Christianity in Dialogue. The Gerald Weisfeld Lectures 2004. Norwich 2005c, 1–26.
- SCHMIDT-LEUKEL 2005d. Schmidt-Leukel, Perry: Response to John Makransky, in: ders. (Hg.): Buddhism and Christianity in Dialogue. The Gerald Weisfeld Lectures 2004. Norwich 2005d, 200–206.

- SCHMIDT-LEUKEL 2006. Schmidt-Leukel, Perry: The Unbridgeable Gulf? Towards a Buddhist-Christian Theology of Creation, in: ders. (Hg.): Buddhism, Christianity and the Question of Creation. Karmic or Divine? Aldershot/Burlington 2006, 111–178.
- SCHMIDT-LEUKEL 2008. Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist Attitudes to Other Religions. St. Ottilien 2008.
- SCHMIDT-LEUKEL 2009a. Schmidt-Leukel, Perry: Buddha and Christ as Mediators of the Transcendent, in: ders.: Transformation by Integration. How Inter-Faith Encounter Changes Christianity. London 2009a, 124–145.
- SCHMIDT-LEUKEL 2009b. Schmidt-Leukel, Perry: Comparative Theology. Limits and Prospects, in: ders.: Transformation by Integration. How Inter-Faith Encounter Changes Christianity. London 2009b, 90–104.
- SCHMIDT-LEUKEL 2009c. Schmidt-Leukel, Perry: In Defense of Syncretism, in: ders.: Transformation by Integration. How Inter-Faith Encounter Changes Christianity. London 2009c, 67–89.
- SCHMIDT-LEUKEL 2009d. Schmidt-Leukel, Perry: Multireligious Identity. Problems and Considerations, in: ders.: Transformation by Integration. How Inter-Faith Encounter Changes Christianity. London 2009d, 46–66.
- SCHMIDT-LEUKEL 2009e. Schmidt-Leukel, Perry: Uniqueness. A Pluralistic Reading of John 14.6, in: ders.: Transformation by Integration. How Inter-Faith Encounter Changes Christianity. London 2009e, 146–158.
- SCHMIDT-LEUKEL 2011. Schmidt-Leukel, Perry: Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie, in: Evangelische Theologie 71:1 (2011), 4–16.
- SCHMIDT-LEUKEL 2012a. Schmidt-Leukel, Perry: Buddhist and Christian Attitudes to Suffering, in: Merrigan, Terrence/Glorieux, Frederik (Hg.): «Godhead Here in Hiding». Incarnation and the History of Human Suffering. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Bd. 234. Leuven/Paris/Walpole 2012a, 197–216.
- SCHMIDT-LEUKEL 2012b. Schmidt-Leukel, Perry: Der methodologische Agnostizismus und das Verhältnis der Religionswissenschaft zur wissenschaftlichen Theologie, in: Berliner Theologische Zeitschrift 29:1 (2012b), 48–72.
- SCHMIDT-LEUKEL 2013a. Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhism and Religious Diversity. Critical Concepts in Religious Studies. 4 Bde. London/New York 2013a.
- SCHMIDT-LEUKEL 2013b. Schmidt-Leukel, Perry: Christianity and the Religious Other, in: Cheetham, David/Pratt, Douglas/Thomas, David (Hg.): Understanding Interreligious Relations. New York 2013b, 118–147.
- SCHMIDT-LEUKEL 2013c. Schmidt-Leukel, Perry: Compassion im Buddhismus, in: Wege zum Menschen 65:2 (2013c), 127–144.

- SCHMIDT-LEUKEL 2013d. Schmidt-Leukel, Perry: Interreligiöse Theologie und die Theologie der Zukunft, in: Bernhardt, Reinhold/ders. (Hg.): Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme. Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 11. Zürich 2013d, 23–42.
- SCHMIDT-LEUKEL 2013e. Schmidt-Leukel, Perry: Die Vorstellung einer universalen Offenbarung aus der Perspektive von Hinduismus und Buddhismus, in: Zager, Werner (Hg.): Universale Offenbarung? Der eine Gott und die vielen Religionen. Leipzig 2013e, 45–64.
- SCHMIDT-LEUKEL 2014. Schmidt-Leukel, Perry: Gott im Hinduismus, in: Mühling, Markus (Hg.): Gott und Götter in den Weltreligionen. Christentum, Judentum, Islam, Hinduismus, Konfuzianismus, Buddhismus. Grundwissen Christentum, Bd. 5. Göttingen 2014, 143–177.
- SCHMIDT-LEUKEL 2015. Schmidt-Leukel, Perry: Die Bedeutung des «Heiligen» für die Erklärung von Religion, in: Gantke, Wolfgang/Serikov, Vladislav (Hg.): Das Heilige als Problem der gegenwärtigen Religionswissenschaft. Theion, Bd. 30. Frankfurt a. M. 2015, 75–90.
- SCHMIDT-LEUKEL 2016. Schmidt-Leukel, Perry: Christ as Bodhisattva: A Case of Reciprocal Illumination, in: ders./Nehring, Andreas (Hg.): Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology. Comparison Revisited. London/New York 2016, 204–219.
- SCHMIDT-LEUKEL 2017a. Schmidt-Leukel, Perry: Buddhismus verstehen. Geschichte und Ideenwelt einer ungewöhnlichen Religion. Übers. Hans-Georg Türstig. Gütersloh 2017a.
- SCHMIDT-LEUKEL 2017b. Schmidt-Leukel, Perry: Religious Pluralism and Interreligious Theology. The Gifford Lectures – An Extended Edition. Maryknoll 2017b.
- SCHMIDT-LEUKEL 2017c. Schmidt-Leukel, Perry: Theravāda Buddhist Approaches to Religious Diversity. An Overview, in: Grosshans, Hans-Peter/Ling, Samuel Ngun/ders. (Hg.): Buddhist and Christian Attitudes to Religious Diversity. Yangon 2017c, 59–75.
- SCHMIDT-LEUKEL 2019. Schmidt-Leukel, Perry: Buddha Mind – Christ Mind. A Christian Commentary on the *Bodhicaryāvatāra*. With a New Translation by Ernst Steinkellner and Cynthia Peck-Kubaczek. Christian Commentaries on Non-Christian Sacred Texts, Bd. 9. Leuven/Paris/Bristol 2019.
- SCHMIDT-LEUKEL 2020a. Schmidt-Leukel, Perry: Simul Bodhisattva et Ichan-tika: A Christian Reflection on *Jinen*, in: The Japan Mission Journal 74:1 (2020a), 16–26.

- SCHMIDT-LEUKEL 2020b. Schmidt-Leukel, Perry: To See a World in a Flower. A Fractal Interpretation of the Relation between Buddhism and Christianity. Beijing 2020b.
- SCHMIDT-LEUKEL 2022a. Schmidt-Leukel, Perry: The Demonization of the Other through the Narrative of Māra's Defeat (*māravijaya*), in: Jones, Christopher V. (Hg.): Buddhism and Its Religious Others. Historical Encounters and Representations. Proceedings of the British Academy, Bd. 243. Oxford 2022a, 155–175.
- SCHMIDT-LEUKEL 2022b. Schmidt-Leukel, Perry: Viewing Jesus. Christology in Light of Muslim and Shin-Buddhist Insights, in: Buddhist-Christian Studies 42 (2022b), 359–373.
- SCHMIDT-LEUKEL/GENTZ 2013. Schmidt-Leukel, Perry/Gentz, Joachim (Hg.): Religious Diversity in Chinese Thought. New York 2013.
- SCHMIED 2001. Schmied, Karl: Jesus in Recent Buddhist Writings Published in the West, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist Perceptions of Jesus. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies (St. Ottilien 1999). St. Ottilien 2001, 130–139.
- SCHMITHAUSEN 1973. Schmithausen, Lambert: Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 57 (1973), 161–186.
- SCHMITHAUSEN 1978. Schmithausen, Lambert: Zur Struktur der erlösenden Erfahrung im indischen Buddhismus, in: Oberhammer, Gerhard (Hg.): Transzendenzenerfahrung, Vollzugshorizont des Heils. Das Problem in indischer und christlicher Tradition. Arbeitsdokumentation eines Symposiums. Publications of the De Nobili Research Library, Bd. 5. Wien 1978, 97–119.
- SCHMITHAUSEN 1996. Schmithausen, Lambert: Buddhismus und Glaubenskriege, in: Herrmann, Peter (Hg.): Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart. Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg, Bd. 83. Göttingen 1996, 63–92.
- SCHMITHAUSEN 1997. Schmithausen, Lambert: The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics, in: Journal of Buddhist Ethics 4 (1997), 1–74.
- SCHMITHAUSEN 1999. Schmithausen, Lambert: Aspects of the Buddhist Attitude towards War, in: Houben, Jan E. M./Kooij, Karel R. van (Hg.): Violence Denied. Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History. Brill's Indological Library, Bd. 16. Leiden/Boston/Köln 1999, 45–67.
- SCHMITHAUSEN 2000a. Schmithausen, Lambert: Gleichmut und Mitgefühl. Zu Spiritualität und Heilsziel des älteren Buddhismus, in: Bsteh, Andreas

- (Hg.): Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Fünfte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Studien zur Religionstheologie, Bd. 5. Mödling 2000a, 119–136.
- SCHMITHAUSEN 2000b. Schmithausen, Lambert: Mitleid und Leerheit. Zu Spiritualität und Heilsziel des Mahāyāna, in: Bsteh, Andreas (Hg.): Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Fünfte Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Studien zur Religionstheologie, Bd. 5. Mödling 2000b, 437–455.
- SCHMITHAUSEN 2003a. Schmithausen, Lambert: Einige besondere Aspekte der «Bodhisattva-Ethik» in Indien und ihre Hintergründe, in: Hörin 10 (2003a), 21–46.
- SCHMITHAUSEN 2003b. Schmithausen, Lambert: Zum Problem der Gewalt im Buddhismus, in: Khoury, Adel T./Grundmann, Ekkehard/Müller, Hans-Peter (Hg.): Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe. Freiburg/Basel/Wien 2003b, 83–98.
- SCHMITHAUSEN 2007a. Schmithausen, Lambert: Nichtselbst, Leerheit und altruistische Ethik im *Bodhicaryāvatāra*, in: Preisendanz, Karin (Hg.): Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass. Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Bd. 351. Wien 2007a, 551–572.
- SCHMITHAUSEN 2007b. Schmithausen, Lambert: Zur Frage, ob ein Bodhisattva unter bestimmten Voraussetzungen in einer neutralen Geisteshaltung (*avyākṛta-citta*) töten darf, in: Klaus, Konrad/Hartmann, Jens-Uwe (Hg.): Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn. Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Bd. 66. Wien 2007b, 423–440.
- SCHNEIDER 2019. Schneider, Mathias: Demonic or Divine? Theravāda Buddhist Interpretations of Jesus, in: Buddhist-Christian Studies 39 (2019), 259–270.
- SCHNEIDER 2021a. Schneider, Mathias: Die regulative Kraft des interreligiösen Dialogs am Beispiel buddhistisch-christlicher Begegnungen, in: Jahn, Sarah J./Stander-Dulisch, Judith (Hg.): Vielfalt der Religionen. Ein Praxishandbuch zur Regulierung religiöser Pluralität in Nordrhein-Westfalen. Frankfurt a. M. 2021a, 294–310.
- SCHNEIDER 2021b. Schneider, Mathias: Mindfulness, Buddha-Nature, and the Holy Spirit: On Thich Nhat Hanh's Interpretation of Christianity, in: Buddhist-Christian Studies 41 (2021b), 279–293.
- SCHNEIDER 2022. Schneider, Mathias: Who Owns Jesus? Reflections from Buddhist-Christian Dialogue on Christology, in: Interreligious Insight 20:2 (2022), 36–43.

- SCHOENWERTH 1997. Schoenwerth, Christine (Übers.): Theragāthā. Die Psalmen der Mönche des Buddha Gotama. Utting 1997.
- SCHOMERUS 1931. Schomerus, Hilko W.: Buddha und Christus. Ein Vergleich zweier großer Weltreligionen. Halle-Saale 1931.
- SCHOONENBERG 1974. Schoonenberg, Piet SJ: Versuch einer christlich-theologischen Sicht des Hinduismus, in: Oberhammer, Gerhard (Hg.): Offenbarung, geistige Realität des Menschen. Arbeitsdokumentation eines Symposiums zum Offenbarungsbegriff in Indien. Publications of the De Nobili Research Library, Bd. 2. Wien 1974, 171–187.
- SCHOONENBERG 1992. Schoonenberg, Piet SJ: Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie. Regensburg 1992.
- SCHOUTEN 2008. Schouten, Jan P.: Jesus as Guru. The Image of Christ Among Hindus and Christians in India. Currents of Encounter, Bd. 36. Amsterdam/New York 2008.
- SCHREIBER 2015. Schreiber, Stefan: Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn 2015.
- SCHREITER 1992. Schreiter, Robert J. CPPS (Hg.): Faces of Jesus in Africa. London 1992.
- SCHREITER 2004. Schreiter, Robert J. CPPS: Constructing Local Theologies. Maryknoll ¹²2004 [1985].
- SCHRIMPF 2000. Schrimpf, Monika: Zur Begegnung des japanischen Buddhismus mit dem Christentum in der Meiji-Zeit (1868–1912). Studies in Oriental Religions, Bd. 48. Wiesbaden 2000.
- SCHRIMPF 2005. Schrimpf, Monika: Selbst- und Fremdwahrnehmung in der Auseinandersetzung japanischer Reformbuddhisten mit dem Christentum in der Meiji-Zeit (1868–1912), in: Berner, Ulrich/Bochinger, Christoph/Hock, Klaus (Hg.): Das Christentum aus der Sicht der Anderen. Religionswissenschaftliche und missionswissenschaftliche Beiträge. Beiheft der Zeitschrift für Mission, Bd. 3. Frankfurt a. M. 2005, 105–132.
- SCHRIMPF 2008. Schrimpf, Monika: The Pro- and Anti-Christian Writings of Fukun Fabian (1565–1621), in: Japanese Religions 33:1–2 (2008), 35–54.
- SCHROEDER 2004. Schroeder, John W.: Skillful Means. The Heart of Buddhist Compassion. Buddhist Tradition Series, Bd. 54. Delhi 2004 [2001].
- SCHURHAMMER 1929. Schurhammer, Georg SJ: Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551. «Mitteilungen» der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Bd. 24, Teil A. Tokyo 1929.
- SCHUSTER 2017. Schuster, Dirk: «Dem politischen Zeitgeschehen vollkommen interessenlos gegenüber». Deutsche Buddhisten im «Dritten Reich» am

- Beispiel der Buddhistischen Gemeinde Berlin, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 25:1 (2017), 53–70.
- SCHWAGER 1998. Schwager, Raymund (Hg.): Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand. Quaestiones Disputatae, Bd. 170. Freiburg/Basel/Wien 1998.
- SCOTT 1985. Scott, David: Christian Responses to Buddhism in Pre-Medieval Times, in: Numen 32:1 (1985), 88–100.
- SEAGER 1999. Seager, Richard H.: Buddhism in America. New York/Chichester 1999.
- SECKLER 1981. Seckler, Max: Dei verbum religiose audiens: Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis, in: Petuchowski, Jakob J./Strolz, Walter (Hg.): Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis. Quaestiones Disputatae, Bd. 92. Freiburg/Basel/Wien 1981, 214–236.
- SEIDENSTÜCKER 1909. Seidenstücker, Karl: Buddhismus, Christentum und Abendland, in: Die Buddhistische Welt 3:4 (1909), 29–33.
- SENEVIRATNE 1999. Seneviratne, H. L.: The Work of Kings. The New Buddhism in Sri Lanka. Chicago/London 1999.
- SEYDEL 1882. Seydel, Rudolf: Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht. Leipzig 1882.
- SHAKYA 1999. Shakyas, Tsering: The Dragon in the Land of Snows. A History of Modern Tibet since 1947. London 1999.
- SHARF 1993. Sharf, Robert H.: The Zen of Japanese Nationalism, in: History of Religions 33:1 (1993), 1–43.
- SHARF 1995. Sharf, Robert H.: Whose Zen? Zen Nationalism Revisited, in: Heisig, James W./Maraldo, John C. (Hg.): Rude Awakenings. Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism. Honolulu 1995, 40–51.
- SHARF 2002. Sharf, Robert H.: Coming to Terms with Chinese Buddhism. A Reading of the *Treasure Store Treatise*. Studies in East Asian Buddhism, Bd. 14. Honolulu 2002.
- SHARF 2005. Sharf, Robert H.: Art. «D. T. Suzuki», in: Jones, Lindsay (Hg.): Encyclopedia of Religion. Second Edition. Bd. 13. Detroit/New York/San Francisco u. a. 2005, 8884–8887.
- SHARMA 1983/4. Sharma, Arvind: How Is the Buddha Different from an Arahant in Theravada Buddhism, in: Buddhist Studies Review 1:1 (1983–1984), 16–24.
- SHARMA 1990. Sharma, Arvind: «Skill in Means» in Early Buddhism and Christianity, in: Buddhist-Christian Studies 10 (1990), 23–33.

- SHARMA 2005. Sharma, Arvind: Religious Studies and Comparative Methodology. The Case for Reciprocal Illumination. Albany 2005.
- SHARPE 1984. Sharpe, Eric J.: Karl Ludwig Reichelt. Missionary, Scholar and Pilgrim. Hong Kong 1984.
- SHAW, M. 1994. Shaw, Miranda: Passionate Enlightenment. Women in Tantric Buddhism. Princeton/Chichester 1994.
- SHAW, S. 2019. Shaw, Sarah: Meditation and Contemplation in the Buddhist Tradition, in: Harris, Elizabeth/O'Grady, John (Hg.): Meditation in Buddhist-Christian Encounter. A Critical Analysis. St. Ottilien 2019, 111–141.
- SHENGYAN 2010. Shengyan (Sheng Yen): A Man of Contradictions, in: Barker, Gregory A./Gregg, Stephen E. (Hg.): Jesus beyond Christianity. The Classic Texts. New York 2010, 250–257.
- SHENK 2005. Shenk, Wilbert R.: Contextual Theology: The Last Frontier, in: Sanneh, Lamin/Carpenter, Joel A. (Hg.): The Changing Face of Christianity. Africa, the West, and the World. New York 2005, 191–212.
- SHETH 2002. Sheth, Noel SJ: Hindu *Avatāra* and Christian Incarnation: A Comparison, in: *Philosophy East and West* 52:1 (2002), 98–125.
- SHIM 1996. Shim, Jae-Ryong: A Comment on «Jesus the Bodhisattva», in: *Buddhist-Christian Studies* 16 (1996), 191–192.
- SILVA, K. 2016. Silva, K. M. de: A History of Sri Lanka. Colombo 2016.
- SILVA, L. 1978. Silva, Lily de: Cetovimutti, Paññāvimutti and Ubhatobhāgavimutti, in: *Pali Buddhist Review* 3:3 (1978), 118–145.
- SILVA, L. 1992. Silva, Lily de: The Buddha and Christ as Religious Teachers. The Wheel Publication, Bd. 380. Kandy 1992.
- SILVA, L. 2013. Silva, Lily de: Buddha, the Eightfold Path and Other Religions [1988], in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhism and Religious Diversity. Critical Concepts in Religious Studies. Vol. 4: Religious Pluralism. London/ New York 2013, 117–129.
- SILVA, L. A. 1970. Silva, Lynn A. de: Why Believe in God? The Christian Answer in Relation to Buddhism. Dialogue Publications, Bd. 2. Colombo 1970.
- SILVA, L. A. 1975. Silva, Lynn A. de: Anatta and God, in: *Dialogue (NS)* 11:3 (1975), 106–115.
- SILVA, L. A. 1979. Silva, Lynn A. de: The Problem of the Self in Buddhism and Christianity. London/Basingstoke 1979 [1975].
- SILVA, L. A. 1998a. Silva, Lynn A. de: Buddhismus und Christentum – notwendige Relativierungen, in: ders.: Mit Buddha und Christus auf dem Weg. Hg. Petrus Höhensteiger. Theologie der Dritten Welt, Bd. 24. Freiburg/Basel/Wien 1998a, 148–184.

- SILVA, L. A. 1998b.** Silva, Lynn A. de: Christliche Theologie im Kontext des Buddhismus, in: ders.: *Mit Buddha und Christus auf dem Weg*. Hg. Petrus Höhensteiger. Theologie der Dritten Welt, Bd. 24. Freiburg/Basel/Wien 1998b, 123–146.
- SIMMER-BROWN 2001.** Simmer-Brown, Judith: *Dakini's Warm Breath. The Feminine Principle in Tibetan Buddhism*. Boston/London 2001.
- SIMMER-BROWN 2009.** Simmer-Brown, Judith: «Without Bias» – The Dalai Lama in Dialogue, in: Cornille, Catherine (Hg.): *Criteria of Discernment in Interreligious Dialogue*. Interreligious Dialogue Series, Bd. 1. Eugene 2009, 231–254.
- SINKE 1991.** Sinke, Joos: God and Absolute Nothingness, in: *Buddhist-Christian Studies* 11 (1991), 289–296.
- SINZELLE 2021.** Sinzelle, Jeremie: Suicide by Self-Immolation: Historical Overview, in: Alfonso, César A./Chandra, Prabha S./Schulze, Thomas G. (Hg.): *Suicide by Self-Immolation. Biopsychosocial and Transcultural Aspects*. Cham 2021, 15–29.
- SIVARAKSA 1986.** Sivaraksa, Sulak: Das Christentum in der Sicht des Buddhismus, in: *Concilium* 22:1 (1986), 37–39.
- SMALL 2016.** Small, Jeffrey: Gott als Grund des Seins: Tillich und der Buddhismus im Dialog. Die Wirkung von Paul Tillichs Theologie auf den christlich-buddhistischen Dialog. Übers. Thomas A. Pilscheur/Thorsten Hallscheidt, in: Pilscheur, Thomas A. (Hg.): *Grundlagen für einen buddhistisch-christlichen Dialog*. Basel 2016, 299–407.
- SMART 1963.** Smart, Ninian: The Work of the Buddha and the Work of Christ, in: Brandon, S. G. F. (Hg.): *The Saviour God. Comparative Studies in the Concept of Salvation Presented to Edwin Oliver James*. Manchester 1963, 160–173.
- SMART/KONSTANTINE 1991.** Smart, Ninian/Konstantine, Steven: *Christian Systematic Theology in a World Context*. London 1991.
- SMITH 1975.** Smith, Wilfred Cantwell: Conflicting Truth Claims: A Rejoinder, in: Hick, John (Hg.): *Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions*. London 1975, 156–162.
- SMITH 1976a.** Smith, Wilfred Cantwell: Comparative Religion: Whither – and Why?, in: Oxtoby, Willard G. (Hg.): *Religious Diversity. Essays by Wilfred Cantwell Smith*. New York/Hagerstown/San Francisco u. a. 1976a, 138–157.
- SMITH 1976b.** Smith, Wilfred Cantwell: The Christian in a Religiously Plural World, in: Oxtoby, Willard G. (Hg.): *Religious Diversity. Essays by*

- Wilfred Cantwell Smith. New York/Hagerstown/San Francisco u. a. 1976b, 3–21.
- SMITH 1981. Smith, Wilfred Cantwell: Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion. Philadelphia 1981.
- SMITH 1991. Smith, Wilfred Cantwell: The Meaning and End of Religion. Reprint. Minneapolis 1991 [1962].
- SMITH 1997. Smith, Wilfred Cantwell: Modern Culture from a Comparative Perspective. Hg. John W. Burbidge. Albany 1997.
- SNELLGROVE 2004. Snellgrove, David: Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors. Revised Edition. Bangkok 2004 [1987].
- SNELLGROVE 2010. Snellgrove, David: The *Hevajra Tantra*. A Critical Study. Bangkok 2010 [1959].
- SNELLGROVE/RICHARDSON 1986. Snellgrove, David/Richardson, Hugh: A Cultural History of Tibet. Boston/London 1986 [1968].
- SNODGRASS 2003. Snodgrass, Judith: Presenting Japanese Buddhism to the West. Orientalism, Occidentalism, and the Columbian Exposition. Chapel Hill/London 2003.
- SNODGRASS 2007. Snodgrass, Judith: *Budda No Fukuin*: The Deployment of Paul Carus's *Gospel of Buddha* in Meiji Japan, in: Derris, Karen/Gummer, Natalie (Hg.): Defining Buddhism(s). A Reader. London/Oakville 2007, 155–175.
- SO 2017. So, Yuen-tai: Buddhist-Christian Relations in China: An Overview, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist-Christian Relations in Asia. St. Ottilien 2017, 355–373.
- SÖEN 1895. Sōen, Shaku: A Japanese Translation of «The Gospel of Buddha», in: The Open Court 9 (1895), 4404–4405.
- SÖEN 1987. Sōen, Shaku: Zen for Americans. Übers. Daisetsu Teitarō Suzuki. New York 1987 [1906].
- SOGA 2011. Soga, Ryōjin: Shakyamuni, Subjective and Objective, in: Heisig, James W./Kasulis, Thomas P./Maraldo, John C. (Hg.): Japanese Philosophy. A Sourcebook. Nanzan Library of Asian Religion and Culture, Bd. 22. Honolulu 2011, 273–275.
- SOGA 2017. Soga, Ryōjin: A Savior on Earth. The Meaning of Dharmākara Bodhisattva's Advent, in: Bragt, Jan van (Übers.): A Soga Ryōjin Reader. Hg. Wamae Muriuki. Studies in Japanese Philosophy, Bd. 12. Nagoya 2017, 193–205.
- SPAE 1980. Spae, Joseph J. CICM: Buddhist-Christian Empathy. Chicago/Tokyo 1980.

- SPERLING 2001. Sperling, S. David: Jewish Perspectives on Jesus, in: Meyer, Marvin/Hughes, Charles (Hg.): *Jesus Then and Now. Images of Jesus in History and Christology*. Harrisburg 2001, 251–259.
- SPONBERG/HARDACRE 1988. Sponberg, Alan/Hardacre, Helen (Hg.): *Maitreya, the Future Buddha*. Cambridge/New York/Melbourne 1988.
- STABILE 2013. Stabile, Susan J.: *Growing in Love and Wisdom. Tibetan Buddhist Sources for Christian Meditation*. New York 2013.
- STAGGS 1983. Staggs, Kathleen M.: «Defend the Nation and Love the Truth». Inoue Enryō and the Revival of Meiji Buddhism, in: *Monumenta Nipponica* 38:3 (1983), 251–281.
- STARKEY 1985. Starkey, Peggy: Agape: A Christian Criterion for Truth in the Other World Religions, in: *International Review of Mission* 74 (1985), 425–463.
- STEDE 1914. Stede, Wilhelm (Übers.): *Die Gespenstergeschichten des Peta Varthu*. Leipzig 1914.
- STEINECK 1997. Steineck, Christian (Übers.): *Quellentexte des japanischen Amida-Buddhismus*. *Studies in Oriental Religions*, Bd. 39. Wiesbaden 1997.
- STEINKELLNER 1981. Steinkellner, Ernst (Übers.): Śāntideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (*Bodhicaryāvatāra*). Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 34. Düsseldorf/Köln 1981.
- STIX 1900. Stix, Heinrich S.: *Christus oder Buddha? Parallelstellen aus dem Neuen Testament und den heiligen Schriften Indiens*. Leipzig 1900.
- STONE 1995. Stone, Jacqueline I.: Medieval Tendai *Hongaku* Thought and the New Kamakura Buddhism. A Reconsideration, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 22:1–2 (1995), 17–48.
- STONE 1999. Stone, Jacqueline I.: *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*. *Studies in East Asian Buddhism*, Bd. 12. Honolulu 1999.
- STRAIN 2014. Strain, Charles R.: *The Prophet and the Bodhisattva. Daniel Berrigan, Thich Nhat Hanh, and the Ethics of Peace and Justice*. Eugene 2014.
- STRATHERN 2007. Strathern, Alan: *Kingship and Conversion in Sixteenth-Century Sri Lanka. Portuguese Imperialism in a Buddhist Land*. University of Cambridge Oriental Publications, Bd. 66. Cambridge 2007.
- STREETER 1932. Streeter, Burnett H.: *The Buddha and the Christ. An Exploration of the Meaning of the Universe and of the Purpose of Human Life. The Bampton Lectures for 1932*. Port Washington/London 1932.
- STRENG 1986. Streng, Frederick J.: Selfhood without Selfishness: Buddhist and Christian Approaches to Authentic Living, in: Ingram, Paul O./Streng, Frederick J. (Hg.): *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*. Honolulu 1986, 177–194.

- STRONG 1983.** Strong, John S.: Filial Piety and Buddhism: The Indian Antecedents to a «Chinese» Problem, in: Slater, Peter/Wiebe, Donald (Hg.): Traditions in Contact and Change. Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions. Waterloo 1983, 171–186.
- STRONG 2004.** Strong, John S.: Relics of the Buddha. Buddhisms: A Princeton University Press Series, Bd. 7. Princeton/Woodstock 2004.
- STRONG 2010.** Strong, John S.: «The Devil was in that Little Bone»: The Portuguese Capture and Destruction of the Buddha's Tooth-Relic, Goa, 1561, in: Past and Present 206, Supplement 5 (2010), 184–198.
- STRÜNKMANN 1910.** Strüinkmann, Karl: Buddhismus und Christentum, in: Die Buddhistische Welt 4:3 (1910), 59–64.
- STUDHOLME 2002.** Studholme, Alexander: The Origins of *Oṃ Mañipadme Hūṃ*. A Study of the *Kāraṇḍavyūha Sūtra*. Albany 2002.
- SUBHADRA 1896.** Subhadra Bhikshu (Friedrich Zimmermann): Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gótamo. Nach den heiligen Schriften der südlichen Buddhisten zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen. Braunschweig ⁵1896 [1888].
- SUGIRTHARAJAH 1993.** Sugirtharajah, R. S. (Hg.): Asian Faces of Jesus. Maryknoll 1993.
- SUGIRTHARAJAH 1997.** Sugirtharajah, R. S.: The Magi from Bengal and Their Jesus: Indian Construals of Christ During Colonial Times, in: Porter, Stanley E./Hayes, Michael A./Tombs, David (Hg.): Images of Christ. Ancient and Modern. London 1997, 144–158.
- SUGIRTHARAJAH 2018.** Sugirtharajah, R. S.: Jesus in Asia. Cambridge/London 2018.
- SUZUKI 1907.** Suzuki, Daisetsu Teitarō: Outlines of Mahāyāna Buddhism. London 1907.
- SUZUKI 1927.** Suzuki, Daisetsu Teitarō: Essays in Zen Buddhism. First Series. London 1927.
- SUZUKI 1963.** Suzuki, Daisetsu Teitarō: Buddhism and Other Religions, in: Jung, Moses/Nikhilananda, Swami/Schneider, Herbert W. (Hg.): Relations Among Religions Today. A Handbook of Policies and Principles. Leiden 1963, 35–37.
- SUZUKI 1973.** Suzuki, Daisetsu Teitarō: Collected Writings on Shin Buddhism. Hg. The Eastern Buddhist Society. Kyōto 1973.

- SUZUKI 1986. Suzuki, Daisetsu Teitarō: An Autobiographical Account, in: Abe, Masao (Hg.): *A Zen Life: D. T. Suzuki Remembered*. New York/Tokyo 1986, 13–26.
- SUZUKI 1998. Suzuki, Daisetsu Teitarō: *Studies in the Lankavatara Sutra*. One of the Most Important Texts of Mahayana Buddhism, in Which almost All Its Principal Tenets Are Presented, Including the Teaching of Zen. New Delhi 1998 [1930].
- SUZUKI 2002. Suzuki, Daisetsu Teitarō: *Mysticism: Christian and Buddhist*. London/New York 2002 [1957].
- SWANSON 1989. Swanson, Paul L.: *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy*. The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism. Berkeley 1989.
- SWANSON 1996. Swanson, Paul L.: Absolute Nothingness and Emptiness in Nishitani Keiji. An Essay from the Perspective of Classical Buddhist Thought, in: *The Eastern Buddhist* (NS) 29:1 (1996), 99–108.
- SWEARER 1973. Swearer, Donald K.: Thai Buddhism: Two Responses to Modernity, in: Smith, Bardwell L. (Hg.): *Tradition and Change in Theravada Buddhism: Essays on Ceylon and Thailand in the 19th and 20th Centuries*. Contributions to Asian Studies, Bd. 4. Leiden 1973, 78–93.
- SWEARER 1977. Swearer, Donald K.: *Dialogue: The Key to Understanding Other Religions*. Philadelphia 1977.
- SWEARER 2006. Swearer, Donald K.: The Ecumenical Vision of Buddhadasa Bhikkhu and His Dialogue with Christianity, in: Keown, Damien (Hg.): *Buddhist Studies from India to America. Essays in Honor of Charles S. Prebish*. London/New York 2006, 236–249.
- SWEET 2006. Sweet, Michael J.: Jesus the World-Protector: Eighteenth-Century Gelukpa Historians View Christianity, in: *Buddhist-Christian Studies* 26 (2006), 173–178.
- SWIDLER 1983. Swidler, Leonard: The Dialogue Decalogue. Ground Rules for Interreligious Dialogue, in: *Journal of Ecumenical Studies* 20:1 (1983), 1–4.
- SWIDLER 1990a. Swidler, Leonard: *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*. Minneapolis 1990a.
- SWIDLER 1990b. Swidler, Leonard: What Is Dialogue?, in: ders./Mojzes, Paul (Hg.): *Attitudes of Religions and Ideologies toward the Outsider. The Other. Religions in Dialogue*, Bd. 1. Lewiston/Queenston/Lampeter 1990b, 25–45.
- SWIDLER 1993. Swidler, Leonard: *Der umstrittene Jesus*. Gütersloh 1993 [1991].
- SWITZER 1985. Switzer, A. Irwin III: *D. T. Suzuki. A Biography*. Hg. John Snelling. London 1985.
- TAIVĀNE 2019. Taivāne, Elizabete: Hesychasm and Tibetan Buddhism: Anthropological Patterns and Experiential Parallels, in: Harris, Elizabeth J./

- O'Grady, John (Hg.): *Meditation in Buddhist-Christian Encounter: A Critical Analysis*. St. Ottilien 2019, 309–347.
- TAIXU 1928. Taixu: *Lectures in Buddhism*. Paris 1928.
- TAIXU 2021. Taixu: *On the Establishment of the Pure Land in the Human Realm (Jianshe renjian jingtu lun)*. Übers. Charles B. Jones, in: Jones, Charles B.: Taixu's «On the Establishment of the Pure Land in the Human Realm». A Translation and Study. London/New York 2021, 57–125.
- TAKASAKI 2000. Takasaki, Jikidō: *The Tathāgatagarbha Theory Reconsidered. Reflections on Some Recent Issues in Japanese Buddhist Studies*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 27:1–2 (2000), 73–83.
- TAKASAKI 2014. Takasaki, Jikido (Übers.): *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra). Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*. Delhi 2014 [1966].
- TAKAYANAGI 1996. Takayanagi, Shunichi: «Jesus(frage)» among Contemporary Buddhist Thinkers in Japan, in: Risse, Günter/Sonnemans, Heino/Theß, Burkhard (Hg.): *Wege der Theologie: An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels zur Vollendung des 65. Lebensjahres*. Paderborn 1996, 717–724.
- TAKEDA 1989. Takeda, Ryūsei: *Response to Gordon Kaufman*, in: *Buddhist-Christian Studies* 9 (1989), 213–229.
- TAKEDA 1994. Takeda, Ryūsei: *The Pure Land Buddhist Notion of Faith*, in: *Buddhist-Christian Studies* 14 (1994), 43–53.
- TAKIZAWA 1973. Takizawa, Katsumi: *Zen-Buddhismus und Christentum im gegenwärtigen Japan*, in: Yagi, Seiichi/Luz, Ulrich (Hg.): *Gott in Japan. Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen, Schriftstellern*. München 1973, 139–159.
- TAMAMURO 1997. Tamamuro, Fumio: *On the Suppression of Buddhism*. Übers. Adam L. Kern, in: Hardacre, Helen/Kern, Adam L. (Hg.): *New Directions in the Study of Meiji Japan. Brill's Japanese Studies Library, Bd. 6*. Leiden/New York/Köln 1997, 499–505.
- TAMBIAH 1992. Tambiah, Stanley J.: *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chicago/London 1992.
- TAMURA 1984. Tamura, Yoshirō: *Critique of Original Awakening Thought in Shōshin and Dōgen*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 11:2–3 (1984), 243–266.
- TAMURA 1987. Tamura, Yoshirō: *Japanese Culture and the Tendai Concept of Original Enlightenment*, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 14:2–3 (1987), 203–210.

- TÀRRECH 2010.** Tàrrech, Armand Puig i: Jesus: An Uncommon Journey. Studies on the Historical Jesus. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, Bd. 288. Tübingen 2010.
- TATZ 2016.** Tatz, Mark (Übers.): The Skill in Means (*Upāyakauśalya*) Sūtra. Delhi 2016 [1994].
- TAUSCHER 1998.** Tauscher, Helmut: Die Buddha-Wirklichkeit in den späteren Formen des mahāyānistischen Buddhismus, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit. München 1998, 93–118.
- TAY 1976.** Tay, C. N.: Kuan-Yin: The Cult of Half Asia, in: History of Religions 16:2 (1976), 147–177.
- TEDESCO 1997.** Tedesco, Frank: Questions for Buddhist and Christian Cooperation in Korea, in: Buddhist-Christian Studies 17 (1997), 179–195.
- TEEUWEN/RAMBELLI 2003a.** Teeuwen, Mark/Rambelli, Fabio (Hg.): Buddhas and Kami in Japan. *Honji Suijaku* as a Combinatory Paradigm. London/New York 2003a.
- TEEUWEN/RAMBELLI 2003b.** Teeuwen, Mark/Rambelli, Fabio: Introduction. Combinatory Religion and the *Honji Suijaku* Paradigm in Pre-Modern Japan, in: dies. (Hg.): Buddhas and Kami in Japan. *Honji Suijaku* as a Combinatory Paradigm. London/New York 2003b, 1–53.
- TEISER/STONE 2009.** Teiser, Stephen F./Stone, Jacqueline I.: Interpreting the *Lotus Sūtra*, in: dies. (Hg.): Readings of the *Lotus Sūtra*. New York/Chichester 2009, 1–61.
- TENNENT, J. 1850.** Tennent, James E.: Christianity in Ceylon. Introduction and Progress under the Portuguese, the Dutch, the British, and American Missions: With an Historical Sketch of the Brahmanical and Buddhist Superstitions. London 1850.
- TENNENT, T. 2002.** Tennent, Timothy C.: Christianity at the Religious Roundtable. Evangelicalism in Conversation with Hinduism, Buddhism, and Islam. Grand Rapids 2002.
- TERAKAWA 2000.** Terakawa, Shunsho: Das Tathagata-Bild Shinrans, in: Barth, Hans-Martin/Minoura, Eryo/Pye, Michael (Hg.): Buddhismus und Christentum. Jodo Shinshu und Evangelische Theologie. III. Internationales Rudolf-Otto-Symposium am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg in Zusammenarbeit mit der Otani-Universität, Kyoto. Hamburg 2000, 72–83.
- THANGARAJ 1994.** Thangaraj, M. Thomas: The Crucified Guru. An Experiment in Cross-Cultural Christology. Nashville 1994.

- THATAMANIL 2006.** Thatamanil, John J.: *The Immanent Divine. God, Creation, and the Human Predicament. An East-West Conversation.* Minneapolis 2006.
- THEIßEN/MERZ 2011.** Theißen, Gerd/Merz, Annette: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch.* Göttingen/Oakville ⁴2011.
- THELLE 1981.** Thelle, Notto R.: Two Great Deaths: Jesus and Buddha. Reflections on an Emotional Gap, in: *Japanese Religions* 12:1 (1981), 51–56.
- THELLE 1982.** Thelle, Notto R.: Foe and Friend: The Changing Image of Christ in Japanese Buddhism, in: *Japanese Religions* 12:2 (1982), 19–46.
- THELLE 1983.** Thelle, Notto R.: Jesus in Japanese Religions, in: *The Japan Christian Quarterly* 49 (1983), 23–30.
- THELLE 1987.** Thelle, Notto R.: *Buddhism and Christianity in Japan. From Conflict to Dialogue, 1854–1899.* Honolulu 1987.
- THELLE 1996.** Thelle, Notto R.: Christianity Encounters Buddhism in Japan: A Historical Perspective, in: Breen, John/Williams, Mark (Hg.): *Japan and Christianity. Impacts and Responses.* Basingstoke/London/New York 1996, 94–106.
- THELLE 2003a.** Thelle, Notto R.: The Christian Encounter with Japanese Buddhism, in: Mullins, Mark R. (Hg.): *Handbook of Christianity in Japan. Handbook of Oriental Studies, Section Five: Japan, Bd. 10.* Leiden/Boston 2003a, 227–247.
- THELLE 2003b.** Thelle, Notto R.: «The Conversion of the Missionary»: Changes in Buddhist-Christian Relations in Early Twentieth-Century China, in: *Ching Feng (NS)* 4:2 (2003b), 131–156.
- THELLE 2005a.** Thelle, Notto R.: A Christian Monastery for Buddhist Monks. Part I: Karl Ludvig Reichelt's Sacred Mountains, in: *Ching Feng (NS)* 6:1 (2005a), 1–35.
- THELLE 2005b.** Thelle, Notto R.: A Christian Monastery for Buddhist Monks. Part II: Buddhist Rhetoric in Karl Ludvig Reichelt's Christian Liturgies, in: *Ching Feng (NS)* 6:2 (2005b), 131–177.
- THELLE 2006.** Thelle, Notto R.: God's Vow: A Pure Land Perspective on the Cross of Christ, in: *Ching Feng (NS)* 7:1–2 (2006), 153–163.
- THOMAS 1989.** Thomas, Madathilparampil M.: *Christus im neuen Indien. Reform-Hinduismus und Christentum. Theologie der Ökumene, Bd. 23.* Hg./Übers. Anneliese Gensichen/Hans-Werner Gensichen. Göttingen 1989.
- THOMASSEN 2014.** Thomassen, Einar: Jesus in the New Testament Apocrypha, in: Hammer, Olav (Hg.): *Alternative Christs.* New York 2014 [2009], 33–50.
- THOMPSON 2010.** Thompson, Ross: *Buddhist Christianity. A Passionate Openness.* Winchester/Washington 2010.

- THUKEN 2009. Thuken Losang Chökyi Nyima: The Crystal Mirror of Philosophical Systems. A Tibetan Study of Asian Religious Thought. Übers. Geshé Lhundub Sopa. Hg. Roger R. Jackson. The Library of Tibetan Classics, Bd. 25. Somerville 2009.
- THUNDY 1993. Thundy, Zacharias P.: Buddha and Christ. Nativity Stories and Indian Traditions. Studies in the History of Religions, Bd. 60. Leiden/New York/Köln 1993.
- THURBER 1961. Thurber, L. Newton: Hendrik Kraemer and the Christian Encounter with Japanese Buddhism, in: Japanese Religions 2:2–3 (1961), 76–90.
- THURMAN 1991. Thurman, Robert A. F. (Übers.): The Holy Teaching of Vimalakīrti. A Mahāyāna Scripture. Delhi 1991 [1976].
- THURMAN 1992. Thurman, Robert A. F.: The Buddhist Messiahs: The Magnificent Deeds of the Bodhisattvas, in: Lopez, Donald S. Jr./Rockefeller, Steven C. (Hg.): The Christ and the Bodhisattva. Bibliotheca Indobuddhica Series, Bd. 109. Delhi 1992 [1987], 65–97.
- THURSTON 2007. Thurston, Bonnie B. (Hg.): Merton and Buddhism. Wisdom, Emptiness, and Everyday Mind. Louisville 2007.
- TILAKARATNE 2020. Tilakaratne, Asanga: Buddhology and Buddhist Christian Dialogue, in: Kodithuwakku, Indunil J. K. (Hg.): Building a Culture of Compassion. Essays Celebrating 25 Years of the Vesak Message to Buddhists. In Dialogo, Bd. 12. Vatikanstadt 2020, 149–167.
- TILICH 1963. Tillich, Paul: Christianity and the Encounter of the World Religions. New York 1963.
- TILICH 1987. Tillich, Paul: Systematische Theologie I/II. Übers. A. Rathmann. Berlin/New York ⁸1987 [1951].
- TISO 2016. Tiso, Francis V.: Rainbow Body and Resurrection. Spiritual Attainment, the Dissolution of the Material Body, and the Case of Khenpo A Chö. Berkeley 2016.
- TIYAVANICH 2007. Tiyanavich, Kamala: Sons of the Buddha. The Early Lives of Three Extraordinary Thai Masters. Somerville 2007.
- TOKUNAGA 1993. Tokunaga, Michio: Mahāyāna Essence as Seen in the Concept of «Return to This World», in: Pacific World (NS) 9 (1993), 1–10.
- TOPMILLER 2006. Topmiller, Robert J.: The Lotus Unleashed. The Buddhist Peace Movement in South Vietnam, 1964–1966. Lexington 2006 [2002].
- TOWNSEND 2012. Townsend, Mark: Jesus through Pagan Eyes. Bridging Neopagan Perspectives with a Progressive Vision of Christ. Woodbury 2012.
- TOYNBEE/IKEDA 1982. Toynbee, Arnold/Ikeda, Daisaku: Wähle das Leben! Ein Dialog. Übers. Karl Berisch. Düsseldorf 1982 [1976].

- TRACY 1989.** Tracy, David: *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism.* New York 1989 [1981].
- TRAN 2018.** Tran, Anh Q.: *Gods, Heroes, and Ancestors. An Interreligious Encounter in Eighteenth-Century Vietnam.* New York 2018.
- TREVITHICK 2006.** Trevithick, Alan: *The Revival of Buddhist Pilgrimage at Bodh Gaya (1811–1949). Anagarika Dharmapala and the Mahabodhi Temple.* Delhi 2006.
- TRIMONDI/TRIMONDI 1999.** Trimondi, Victor/Trimondi, Victoria: *Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus.* Düsseldorf 1999.
- TSCHIRN 1904.** Tschirn, Gustav: *Buddha und Christus.* Bamberg ²1904.
- TSOMO 2004.** Tsomo, Karma Lekshe (Hg.): *Buddhist Women and Social Justice. Ideals, Challenges, and Achievements.* Albany 2004.
- TSOMO 2018.** Tsomo, Karma Lekshe: *Imagining Enlightenment: Icons and Ideology in Vajrayāna Buddhist Practice,* in: *Journal of Dharma Studies* 1 (2018), 31–43.
- TSUJIMURA/BUCHNER 2008.** Tsujimura, Kōichi/Buchner, Hartmut (Übers.): *Der Ochs und sein Hirte. Eine altchinesische Zen-Geschichte erläutert von Meister Daizohkutsu R. Ohtsu mit japanischen Bildern aus dem 15. Jahrhundert.* Stuttgart ¹⁰2008.
- TUCKER 1998.** Tucker, Mary E.: *Religious Dimensions of Confucianism: Cosmology and Cultivation,* in: *Philosophy East and West* 48:1 (1998), 5–45.
- TWEED 1999.** Tweed, Thomas A.: *Night-Stand Buddhists and Other Creatures: Sympathizers, Adherents, and the Study of Religion,* in: Williams, Duncan R./Queen, Christopher S. (Hg.): *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship.* Richmond 1999, 71–90.
- TWORUSCHKA 2008.** Tworuschka, Udo (Hg.): *Die Weltreligionen und wie sie sich gegenseitig sehen.* Darmstadt 2008.
- TWORUSCHKA 2015.** Tworuschka, Udo: *Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft.* Darmstadt 2015.
- TWORUSCHKA/TWORUSCHKA 2018.** Tworuschka, Monika/Tworuschka, Udo: *Die großen Religionsstifter. Buddha, Jesus und Muḥammad – ein Vergleich.* Stuttgart 2018.
- TYLER 1984.** Tyler, Royall: *The Tokugawa Peace and Popular Religion: Suzuki Shōsan, Kakugyō Tōbutsu, and Jikigyō Miroku,* in: Nosco, Peter (Hg.): *Confucianism and Tokugawa Culture.* Princeton/Oxford 1984, 92–119.
- UEDA, S. 1965.** Ueda, Shizuteru: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und*

- ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus. Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft, Bd. 3. Gütersloh 1965.
- UEDA, S. 1971. Ueda, Shizuteru: Der Buddhismus und das Problem der Säkularisierung. Zur gegenwärtigen geistigen Situation in Japan, in: Schatz, Oskar (Hg.): *Hat die Religion Zukunft?* Graz/Wien/Köln 1971, 255–275.
- UEDA, S. 1976. Ueda, Shizuteru: Der Tod im Zen-Buddhismus, in: Schwartländer, Johannes (Hg.): *Der Mensch und sein Tod*. Kleine Vandenhoeck-Reihe, Bd. 1426. Göttingen 1976, 162–172.
- UEDA, S. 1982. Ueda, Shizuteru: Die Bewegung nach oben und die Bewegung nach unten: Zen-Buddhismus im Vergleich mit Meister Eckhart, in: Portmann, Adolf/Ritsema, Rudolf (Hg.): *Aufstieg und Abstieg*. Eranos-Jahrbuch, Bd. 50. Frankfurt a. M. 1982, 223–272.
- UEDA, S. 2000. Ueda, Shizuteru: Gottesbegriff, Menschenbild und Weltanfang im Buddhismus, in: Koslowski, Peter (Hg.): *Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen*. Diskurs der Weltreligionen, Bd. 1. München 2000, 51–65.
- UEDA, S. 2001. Ueda, Shizuteru: *Jesus in Contemporary Japanese Zen*. With Special Regards to Keiji Nishitani. Übers. Clement Edathumparampil/Perry Schmidt-Leukel/Karolina Weening, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Buddhist Perceptions of Jesus*. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies (St. Ottilien 1999). St. Ottilien 2001, 42–58.
- UEDA, S. 2011a. Ueda, Shizuteru: Das In-der-Doppelwelt-Wohnen. Der Ort des Menschen nach dem Zen, in: ders.: *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*. Welten der Philosophie, Bd. 6. Freiburg/München 2011a, 72–98.
- UEDA, S. 2011b. Ueda, Shizuteru: Leere und Fülle – Śūnyatā im Mahāyāna-Buddhismus. Zum Selbstgewahrnis des wahren Selbst, in: ders.: *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*. Welten der Philosophie, Bd. 6. Freiburg/München 2011b, 11–37.
- UEDA, S. 2011c. Ueda, Shizuteru: Meister Eckhart und Zen, in: ders.: *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*. Welten der Philosophie, Bd. 6. Freiburg/München 2011c, 171–192.
- UEDA, Y. 1984a. Ueda, Yoshifumi: The Mahayana Structure of Shinran's Thought, Pt. 1, in: *The Eastern Buddhist* (NS) 17:1 (1984a), 57–78.
- UEDA, Y. 1984b. Ueda, Yoshifumi: The Mahayana Structure of Shinran's Thought, Pt. 2, in: *The Eastern Buddhist* (NS) 17:2 (1984b), 30–54.

- UEDA/HIROTA 1989. Ueda, Yoshifumi/Hirota, Dennis: Shinran. An Introduction to His Thought. With Selections from the Shin Buddhism Translation Series. Kyōto 1989.
- UNNO 1994. Unno, Taitetsu: San-lun, T'ien-T'ai, and Hua-yen, in: Takeuchi, Yoshinori (Hg.): Buddhist Spirituality. Indian, Southeast Asian, Tibetan, and Early Chinese. World Spirituality, Bd. 8. New York 1994, 343–365.
- URAY 1995. Uray, Géza: Tibet's Connections with Nestorianism and Manichaeism in the 8th-10th Centuries, in: Steinkellner, Ernst/Tauscher, Helmut (Hg.): Contributions on Tibetan Language, History and Culture. Proceedings of the Csoma de Kőrös Symposium Held at Velm-Vienna, Austria, 13–19 September 1981. Bd. 1. Delhi 1995 [1983], 399–429.
- URBANIAK 2014. Urbaniak, Jakub: Suffering in the Mystical Traditions of Buddhism and Christianity, in: HTS Theological Studies 70:1 (2014), 1–9.
- USARSKI 1991. Usarski, Frank: Die Debatte um buddhistisch-christliche Parallelen als religionsgeographisches Argumentationsfeld – ein disziplingeschichtlicher Rückblick, in: Büttner, Manfred/Kohler, Ewald (Hg.): Geosciences/Geowissenschaften. Proceedings of the Symposium of the XVIIIth International Congress of History of Science at Hamburg-Munich, 1.–9. August 1989, III. Teil. Bochum 1991, 107–134.
- USARSKI 2001. Usarski, Frank: The Perception of Jesus and Christianity among Early German Buddhists, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist Perceptions of Jesus. Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies (St. Ottilien 1999). St. Ottilien 2001, 106–129.
- USARSKI 2009. Usarski, Frank: Merkmale der frühen deutschen Buddhismusrezeption. Ein revidierter systematischer Aufriß, in: Hase, Thomas/Graul, Johannes/Neef, Katharina u. a. (Hg.): Mauss, Buddhismus, Devianz. Festschrift für Heinz Mürmel zum 65. Geburtstag. Marburg 2009, 233–252.
- USTORF 2010. Ustorf, Werner: The Cultural Origins of «Intercultural» Theology, in: Friedli, Richard/Jongeneel, Jan A. B./Koschorke, Klaus u. a. (Hg.): Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity. Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Bd. 150. Frankfurt a. M. 2010, 81–104.
- VALEA 2008. Valea, Ernest M.: The Buddha and the Christ. Reciprocal Views. Charleston 2008.
- VALEA 2015. Valea, Ernest M.: Buddhist-Christian Dialogue as Theological Exchange. An Orthodox Contribution to Comparative Theology. Eugene 2015.

- VALIGNANO 1944. Valignano, Alessandro SJ: *Historia del Principio y Progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542–64)*. Hg. Josef Wicki SJ. Bibliotheca Instituti Historici SJ, Bd. 2. Rom 1944.
- VERHOEVEN 1998. Verhoeven, Martin J.: *Americanizing the Buddha: Paul Carus and the Transformation of Asian Thought*, in: Prebish, Charles S./Tanaka, Kenneth K.: *The Faces of Buddhism in America*. Berkeley/Los Angeles/London 1998, 207–227.
- VERMES 2000. Vermes, Geza: *The Changing Faces of Jesus*. London/New York/Camberwell u. a. 2000.
- VERMES 2001. Vermes, Geza: *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*. London 2001 [1973].
- VICTORIA 1999. Victoria, Brian A.: *Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz*. Übers. Theo Kierdorf. Berlin 1999.
- VÖLKER 2016. Völker, Fabian: *On All-Embracing Mental Structures: Towards a Transcendental Hermeneutics of Religion*, in: Schmidt-Leukel, Perry/Nehring, Andreas (Hg.): *Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology. Comparison Revisited*. London/New York 2016, 142–160.
- VOORST 2000. Voorst, Robert E. Van: *Jesus Outside the New Testament. An Introduction to the Ancient Evidence*. Grand Rapids/Cambridge 2000.
- VOSS 1945. Voss, Gustav SJ: *Early Japanese Isolationism*, in: *Pacific Historical Review* 14:1 (1945), 13–35.
- VOSS/CIESLIK 1940. Voss, Gustav SJ/Cieslik, Hubert SJ (Übers.): *Kirishito-ki und Sayo-yoroku*. Japanische Dokumente zur Missionsgeschichte des 17. Jahrhunderts. Tokyo 1940.
- VROOM 2021. Vroom, Annewieke: *Revealing a Buddha Misunderstood: Masao Abe's Changing Discussions of Jesus Christ*, in: Harris, Elizabeth J./Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *A Visionary Approach*. Lynn A. de Silva and the Prospects for Buddhist-Christian Encounter. St. Ottilien 2021, 331–355.
- WADDELL 1994. Waddell, Norman (Übers.): *The Essential Teachings of Zen Master Hakuin. A Translation of the Sōkkō-roku Kaien-fusetsu*. Boston/London 1994.
- WAGNER 1960. Wagner, Siegfried: *Die Essener in der wissenschaftlichen Diskussion. Vom Ausgang des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Eine wissenschaftsgeschichtliche Studie*. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 79. Berlin 1960.
- WALDENFELS 2013. Waldenfels, Hans: *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Begegnung, Bd. 19. Paderborn 2013.

- WALDVOGEL-FREI 2009. Waldvogel-Frei, Bruno: Das Lächeln des Dalai Lama ... und was dahintersteckt. Witten ³2009.
- WALSHE 1986. Walshe, Maurice: Buddhism and Christianity: A Positive Approach (with Some Notes on Judaism). The Wheel Publication, Bd. 275/276. Kandy 1986. www.bps.lk/olib/wh/wh275_Walshe_Buddhism-and-Christianity.pdf (30.03.2023).
- WALSHE 1995. Walshe, Maurice (Übers.): The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the *Dīgha Nikāya*. Somerville 1995 [1897].
- WALTER 2004. Walter, Mariko N.: Art. «Ancestors», in: Buswell, Robert E. Jr. (Hg.): Encyclopedia of Buddhism. New York/Detroit/San Diego u. a. 2004, 20–23.
- WANGCHUK 2007. Wangchuk, Dorji: The Resolve to Become a *Buddha*. A Study of the *Bodhicitta* Concept in Indo-Tibetan Buddhism. Studia Philologica Buddhica, Bd. 23. Tokyo 2007.
- WARD 1991. Ward, Keith: A Vision to Pursue. Beyond the Crisis in Christianity. London 1991.
- WARD 1994. Ward, Keith: Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions. New York 1994.
- WARD 1996. Ward, Keith: Religion and Creation. New York 1996.
- WARD 1998. Ward, Keith: Religion and Human Nature. New York 1998.
- WARD 2000. Ward, Keith: Religion and Community. New York 2000.
- WARD 2013. Ward, Keith: God. A Guide for the Perplexed. London 2013 [2002].
- WATSON 1993. Watson, Burton (Übers.): The Zen Teachings of Master Lin-chi. A Translation of the *Lin-Chi Lu*. Boston/London 1993.
- WAYMAN 1985. Wayman, Alex (Übers.): Chanting the Names of *Mañjuśrī*. The *Mañjuśrī-Nāma-Saṃgīti*. Sanskrit and Tibetan Texts. Boston/London 1985.
- WAYMAN 1990a. Wayman, Alex: Buddha as Savior [1980], in: ders.: Buddhist Insight. Hg. George Elder. Buddhist Traditions, Bd. 7. Delhi 1990a [1984], 11–28.
- WAYMAN 1990b. Wayman, Alex: The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism. Buddhist Traditions, Bd. 9. Delhi 1990b [1973].
- WEBER 1994. Weber, Claudia: Wesen und Eigenschaften des Buddha in der Tradition des Hinayāna-Buddhismus. Studies in Oriental Religions, Bd. 30. Wiesbaden 1994.
- WEBER-BROSAMER/BACK 2005. Weber-Brosamer, Bernhard/Back, Dieter M. (Übers.): Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen. Beiträge zur Indologie, Bd. 28. Wiesbaden ²2005.

- WECKER 1908.** Wecker, Otto: Christus und Buddha. Biblische Zeitfragen, erste Folge, Bd. 9. Münster 1908.
- WEDEMEYER 1998.** Wedemeyer, Bernd: Völkische Körperkultur in Niedersachsen in der Weimarer Republik. Das Beispiel Dr. Karl Strünckmann, in: Langenfeld, Hans/Nielsen, Stefan (Hg.): Beiträge zur Sportgeschichte Niedersachsens. Teil 2: Weimarer Republik. Schriftenreihe des Niedersächsischen Instituts für Sportgeschichte Hoya e. V., Bd. 12. Göttingen 1998, 175–184.
- WEENING 2007.** Weening, Carolina: D. T. Suzuki – From *Genesis* to Jesus, in: O’Grady, John/Scherle, Peter (Hg.): *Ecumenics from the Rim. Explorations in Honour of John D’Arcy May. Theology, Ethics and Interreligious Relations*, Bd. 1. Berlin 2007, 335–341.
- WEINSTEIN 2006.** Weinstein, Stanley: Continuity and Change in the Thought of Rennyo, in: Blum, Mark L./Yasutomi, Shin’ya (Hg.): *Rennyo and the Roots of Modern Japanese Buddhism*. New York 2006, 49–58.
- WELCH 1968.** Welch, Holmes: *The Buddhist Revival in China*. Harvard East Asian Series, Bd. 33. Cambridge 1968.
- WENDTE 2015.** Wendte, Martin: Viele Kulturen – ein Christus. Wie normativ sind westliche Christologien im globalen Kontext?, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 57:2 (2015), 155–178.
- WENGST 1972.** Wengst, Klaus: Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums. *Studien zum Neuen Testament*, Bd. 7. Gütersloh 1972.
- WERNER 2016.** Werner, Karel: Love and Devotion in Buddhism, in: ders. (Hg.): *Love Divine. Studies in Bhakti and Devotional Mysticism*. Durham Indological Series, Bd. 3. London/New York 2016 [1993], 37–52.
- WESSELS 1990.** Wessels, Anton: *Images of Jesus. How Jesus Is Perceived and Portrayed in Non-European Cultures*. Übers. John Vriend. London 1990.
- WESTERHOFF 2009.** Westerhoff, Jan: *Nāgārjuna’s Madhyamaka. A Philosophical Introduction*. New York 2009.
- WESTERHOFF 2018.** Westerhoff, Jan: *The Golden Age of Indian Buddhist Philosophy*. New York 2018.
- WETZEL 2019.** Wetzel, Sylvia: *Erwachen und Erlösung. Eine Buddhistin interpretiert das Christentum*. Ostfildern 2019.
- WEZLER 1983.** Wezler, Albrecht: Bemerkungen zum Inklusivismus-Begriff Paul Hackers, in: Oberhammer, Gerhard (Hg.): *Inklusivismus. Eine indische Denkform*. Publications of the De Nobili Research Library, Occasional Papers, Bd. 2. Wien 1983, 61–91.
- WHALEN-BRIDGE 2015.** Whalen-Bridge, John: *Tibet on Fire. Buddhism, Protest, and the Rhetoric of Self-Immolation*. Basingstoke/New York 2015.

- WHELAN 1996.** Whelan, Christal (Übers.): *The Beginning of Heaven and Earth. The Sacred Book of Japan's Hidden Christians*. Honolulu 1996.
- WHITEHEAD 1990.** Whitehead, Alfred North: *Wie entsteht Religion?* Übers. Hans G. Holl. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 847. Frankfurt a. M. 1990 [1926].
- WILES 1977.** Wiles, Maurice: *Myth in Theology*, in: Hick, John (Hg.): *The Myth of God Incarnate*. London 1977, 148–166.
- WILFRED 2014.** Wilfred, Felix (Hg.): *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*. New York 2014.
- WILLIAMS 1989.** Williams, Paul: *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*. London/New York 1989.
- WILLIAMS 1991.** Williams, Paul: *Some Dimensions of the Recent Work of Raimundo Panikkar: A Buddhist Perspective*, in: *Religious Studies* 27:4 (1991), 511–521.
- WILLIAMS 2000a.** Williams, Paul: *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Tradition*. With Anthony Tribe. London/New York 2000a.
- WILLIAMS 2000b.** Williams, Paul: *Some Mahāyāna Buddhist Perspectives on the Body*, in: Coakley, Sarah (Hg.): *Religion and the Body. Cambridge Studies in Religious Traditions*, Bd. 8. Cambridge 2000b [1997], 205–230.
- WILLIAMS 2006a.** Williams, Paul: *Buddhism from a Catholic Perspective*. Catholic Truth Society Explanations Series, Bd. 22. London 2006a.
- WILLIAMS 2006b.** Williams, Paul: *Mein Weg zu Buddha und zurück. Warum ich wieder Christ bin*. Übers. Katrin Krips-Schmidt. München 2006b [2002].
- WILLIAMS 2007.** Williams, Paul: *Buddhism, God, Aquinas and Morality: An Only Partially Repentant Reply to Perry Schmidt-Leukel and José Cabezón*, in: May, John D'Arcy (Hg.): *Converging Ways? Conversion and Belonging in Buddhism and Christianity*. St. Ottilien 2007, 117–154.
- WILLIAMS 2009.** Williams, Paul: *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*. Second Edition. London/New York 2009.
- WILLIAMS 2011.** Williams, Paul: *Catholicism and Buddhism*, in: D'Costa, Gavin (Hg.): *The Catholic Church and the World Religions. A Theological and Phenomenological Account*. London/New York 2011, 141–177.
- WILSON, J. 2014.** Wilson, Jeff: *Mindful America. The Mutual Transformation of Buddhist Meditation and American Culture*. New York 2014.
- WILSON, L. 2003.** Wilson, Liz: *Human Torches of Enlightenment: Autocremation and Spontaneous Combustion as Marks of Sanctity in South Asian Buddhism*, in: dies. (Hg.): *The Living and the Dead. Social Dimensions of Death in South Asian Religions*. Albany 2003, 29–50.

- WINICHAKUL 2015. Winichakul, Thongchai: Buddhist Apologetics and a Genealogy of Comparative Religion in Siam, in: *Numen* 62 (2015), 76–99.
- WIRZ 1941. Wirz, Paul: *Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon*. Bern 1941.
- WITANACHCHI 2002. Witanachchi, C. W.: Dr. Lily de Silva, Professor Emeritus, in: Prof. Lily de Silva Felicitation Committee, Department of Pali and Buddhist Studies, University of Peradeniya, Sri Lanka (Hg.): *Buddhist Studies in Honour of Professor Lily de Silva*. Lily de Silva Felicitation Volume. Peradeniya 2002, xii–xxviii.
- WITTGENSTEIN 2006. Wittgenstein, Ludwig: *Tractatus logico-philosophicus*, *Tagebücher 1914–1916*, *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe, Bd. 1. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 501. Frankfurt a. M. 2006 [1984].
- WONG 2002. Wong, Joseph H.: *Tao – Logos – Jesus: Lao Tzu, Philo and John Compared*, in: Malek, Roman SVD (Hg.): *The Chinese Face of Jesus Christ*. Vol. 1. Monumenta Serica Monograph Series, Bd. 50/1. Nettetal 2002, 87–125.
- WORSSAM 2019. Worssam, Nicholas A.: *Meditation in Theravāda Buddhism and the Hesychast Tradition of Christianity*, in: Harris, Elizabeth J./O’Grady, John (Hg.): *Meditation in Buddhist-Christian Encounter: A Critical Analysis*. St. Ottilien 2019, 275–307.
- WORSSAM 2020. Worssam, Nicholas A.: «Have This Mind in You»: A Study of the Relationship between Pauline Christology and the *Tathāgatagarbha* Tradition of Mahayana Buddhism, in: *Buddhist-Christian Studies* 40 (2020), 217–232.
- WRIGHT 2000. Wright, Dale S.: *Kōan History. Transformative Language in Chinese Buddhist Thought*, in: Heine, Steven/Wright, Dale S. (Hg.): *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*. New York 2000, 200–212.
- WRIGHT 2009. Wright, Dale S.: *The Six Perfections. Buddhism and the Cultivation of Character*. New York 2009.
- WROGEMANN 2011. Wrogemann, Henning: *Das schöne Evangelium inmitten der Kulturen und Religionen. Streifzüge im Gebiet der Missions- und Religionswissenschaft*. Neuendettelsau 2011.
- WROGEMANN 2015. Wrogemann, Henning: *Theologie Interreligiöser Beziehungen. Religionstheologische Denkwege, kulturwissenschaftliche Anfragen und ein methodischer Neuansatz. Lehrbuch Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft*, Bd. 3. Gütersloh 2015.
- XING 2005. Xing, Guang: *The Concept of the Buddha. Its Evolution from Early Buddhism to the Trikāya Theory*. London/New York 2005.

- YAMADA 2000.** Yamada, Yukio: T'an-luan's Theory of Two Kinds of Dharma-Body as Found in Shinran's *Wago* Writings, in: *Pacific World* (Third Series) 2 (2000), 99–113.
- YAMPOLSKY 1971.** Yampolsky, Philip B. (Übers.): *The Zen Master Hakuin: Selected Writings. Records of Civilization: Sources and Studies*, Bd. 86. New York/London 1971.
- YANDELL/NETLAND 2009.** Yandell, Keith/Netland, Harold: *Buddhism. A Christian Exploration and Appraisal*. Downers Grove 2009.
- YAO 2000.** Yao, Xinzhong: *An Introduction to Confucianism*. New York 2000.
- YAO/GOMBRICH 2017.** Yao, Yu-Shuang/Gombrich, Richard: Christianity as Model and Analogue in the Formation of the «Humanistic» Buddhism of Tàì Xū and Hsīng Yūn, in: *Buddhist Studies Review* 34:2 (2017), 205–237.
- YASUI 1981.** Yasui, Takeshi: *Christus und Buddha. Versuch einer christologischen Annäherung zum Thema des interreligiösen Dialogs anhand des Johannesevangeliums und der Schriften des Zen-Meisters Dōgen*. Univ. Diss. Johannes-Gutenberg-Universität Mainz. Mainz 1981.
- YESHE 1987.** Yeshe, Thubten: *Silent Mind. Holy Mind*. Hg. Jonathan Landaw. Ulverston/South Yarra 1987.
- YESHE 1998.** Yeshe, Thubten: *Die Grüne Tara. Weibliche Weisheit. Grundlagen des buddhistischen Tantra*. Übers./Hg. Sylvia Wetzel. München 1998.
- YESHE 2001.** Yeshe, Thubten: *Introduction to Tantra. The Transformation of Desire. Revised Edition*. Hg. Jonathan Landaw. Somerville 2001 [1987].
- YESHE 2003.** Yeshe, Thubten: *Der Buddha des Mitgefühls. Erklärungen zur Meditationspraxis von Chenrezig*. Übers. Claudia Wellnitz. Hg. Robina Courtin. München 2003.
- YESHE 2006.** Yeshe, Thubten: *The Essence of Tibetan Buddhism. The Three Principal Aspects of the Path and Introduction to Tantra*. Hg. Nicholas Ribush. Boston ³2006 [2001].
- YOKOTA 1994.** Yokota, John S.: Process Thought and Shin Buddhism, in: *The Pure Land* (NS) 10–11 (1994), 251–265.
- YOKOTA 2000a.** Yokota, John S.: A Call to Compassion, in: Hirota, Dennis (Hg.): *Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism. Creating a Shin Buddhist Theology in a Religiously Plural World*. Albany 2000a, 199–221.
- YOKOTA 2000b.** Yokota, John S.: Understanding Amida Buddha and the Pure Land. A Process Approach, in: Hirota, Dennis (Hg.): *Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism. Creating a Shin Buddhist Theology in a Religiously Plural World*. Albany 2000b, 73–100.

- YOKOTA 2002. Yokota, John S.: Shin Buddhism and the Christian-Buddhist Dialogue: What Is to Be Gained?, in: *The Pure Land* (NS) 18–19 (2002), 138–158.
- YOKOTA 2004. Yokota, John S.: Nāgārjuna, Shinran, and Whitehead, in: Hino, Shoun/Wada, Toshihiro (Hg.): *Three Mountains and Seven Rivers*. Prof. Musashi Tachikawa's Felicitation Volume. Delhi 2004, 249–272.
- YOKOTA 2005. Yokota, John S.: Where beyond Dialogue? Reconsiderations of a Buddhist Pluralist, in: Griffin, David R. (Hg.): *Deep Religious Pluralism*. Louisville 2005, 91–107.
- YONG 2004. Yong, Amos: The Holy Spirit and the World Religions: On the Christian Discernment of Spirit(s) «after» Buddhism, in: *Buddhist-Christian Studies* 24 (2004), 191–207.
- YONG 2011. Yong, Amos: On Doing Theology and Buddhology. A Spectrum of Christian Proposals, in: *Buddhist-Christian Studies* 31 (2011), 103–118.
- YOON/JONES 2017. Yoon, Young-Hae/Jones, Sherwin: Broken Buddhas and Burning Temples: A Re-examination of Anti-Buddhist Violence and Harassment in South Korea, in: *Buddhist Studies Review* 34:2 (2017), 239–258.
- YOUNG, R. 1989. Young, Richard F.: *Deus Unus or Dei Plures Sunt?* The Function of Inclusivism in the Buddhist Defense of Mongol Folk Religion against William of Rubruck (1254), in: *Journal of Ecumenical Studies* 26:1 (1989), 100–137.
- YOUNG, R. 1991. Young, Richard F.: The «Christ» of the Japanese New Religions, in: *The Japan Christian Quarterly* 57:1 (1991), 18–28.
- YOUNG, R. 1995. Young, Richard F.: The Carpenter-Prêta: An Eighteenth-Century Sinhala-Buddhist Folktale about Jesus, in: *Asian Folklore Studies* 54 (1995), 49–68.
- YOUNG, S. 2004. Young, Serenity: *Courtesans and Tantric Consorts. Sexualities in Buddhist Narrative, Iconography, and Ritual*. New York/London 2004.
- YOUNG/SENANAYAKA 1998. Young, Richard F./Senanayaka, G. S. B.: *The Carpenter-Heretic. A Collection of Buddhist Stories about Christianity from 18th-Century Sri Lanka*. Colombo 1998.
- YOUNG/SOMARATNA 1996. Young, Richard F./Somaratna, G. P. V.: *Vain Debates. The Buddhist-Christian Controversies of Nineteenth-Century Ceylon*. Publications of the De Nobili Research Library, Bd. 23. Wien 1996.
- YU, J. 2018. Yu, Jimmy: Reflections on Self-Immolation in Chinese Buddhist and Daoist Traditions, in: Kitts, Margo (Hg.): *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation. Religious Perspectives on Suicide*. New York 2018, 264–279.
- YU, X. 2003. Yu, Xue: Buddhist-Christian Encounter in Modern China: Taixu's Perspective on Christianity, in: *Ching Feng* (NS) 4:2 (2003), 157–201.

- YÜ 2001. Yü, Chün-fang: Kuan-yin. The Chinese Transformation of Avalokiteśvara. New York/Chichester 2001.
- ZAGER 2004. Zager, Werner (Hg.): Jesus in den Weltreligionen. Judentum – Christentum – Islam – Buddhismus – Hinduismus. Neukirchen-Vluyn 2004.
- ZEHNER 1992. Zehner, Joachim: Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht. Studien zum Verstehen fremder Religionen, Bd. 3. Gütersloh 1992.
- ZIMMERMANN 2002. Zimmermann, Michael: A Buddha Within: The *Tathāgatarbhasūtra*. The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India. Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica, Bd. 6. Tokyo 2002.
- ZIOLKOWSKI 2020. Ziolkowski, Grzegorz: A Cruel Theater of Self-Immolations. Contemporary Suicide Protests by Fire and Their Resonances in Culture. Übers. Jan Szelagiewicz. London/New York 2020.
- ZÖLLNER, H. 2006. Zöllner, Hans-Bernd: Buddhadasa Bhikkhu (1906–1993). Buddhismus im Garten der Befreiung. Religionswissenschaft, Bd. 12. Frankfurt a. M. 2006.
- ZÖLLNER, H. 2017. Zöllner, Hans-Bernd: Theravāda Buddhist Attitudes towards Christianity, in: Grosshans, Hans-Peter/Ling, Samuel Ngun/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Buddhist and Christian Attitudes to Religious Diversity. Yangon 2017, 109–161.
- ZÖLLNER, R. 2017. Zöllner, Reinhard: Geschichte der japanisch-koreanischen Beziehungen. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Reihe zur Geschichte Asiens, Bd. 5. München 2017.
- ZOPA 2010. Zopa, Thubten Rinpoche (Übers.): Je Tsongkhapa. The Three Principles of the Path. Portland 2010.
- ZOTZ 1991. Zotz, Volker: Der Buddha im Reinen Land. Shin-Buddhismus in Japan. Diederichs Gelbe Reihe, Bd. 92. München 1991.
- ZOTZ 1998. Zotz, Volker: Rennyo nach 500 Jahren. Zur Aktualität eines buddhistischen Meisters der Muromachi-Zeit, in: Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 163–164 (1998), 5–21.
- ZOTZ 2000. Zotz, Volker: Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur. Berlin 2000.
- ZOTZ 2015. Zotz, Volker: Der Konfuzianismus. Wiesbaden 2015.
- ZOTZ 2017. Zotz, Volker: Zum Verhältnis von Buddhismus und Nationalsozialismus, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 25:1 (2017), 6–29.
- ZÜRCHER 1971. Zürcher, Erik: The First Anti-Christian Movement in China (Nanking, 1616–1621), in: Pestman, P. W. (Hg.): Acta Orientalia Neerlandica. Proceedings of the Congress of the Dutch Oriental Society Held

in Leiden on the Occasion of Its 50th Anniversary, 8th–9th May 1970.
Leiden 1971, 188–195.

ZÜRCHER 1997. Zürcher, Erik: Confucian and Christian Religiosity in Late Ming China, in: *The Catholic Historical Review* 83:4 (1997), 614–653.

ZÜRCHER 2007. Zürcher, Erik: *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. Third Edition.* Sinica Leidensia, Bd. 11. Leiden 2007 [1959].

Personen- und Quellenregister

Das Register enthält die Namen historischer und im Text genannter Personen sowie zitierter oder genannter Quellentexte (*kursiv*). Die Autorinnen und Autoren der in den Fußnoten angegebenen Literatur sind nicht in das folgende Register aufgenommen.

Abe, Masao	32, 158, 212, 223–228, 230–232, 235– 241, 245f., 253, 323, 327f., 331, 333, 368f., 395, 399– 401, 404f., 408, 430f., 438, 505, 511
<i>Abhidhānottaratantra</i>	377
<i>Abhidharmakośabhāṣya</i>	77
<i>Abhisamayālaṃkāra</i>	377
Adams, William	161
<i>Adversus Haereses</i>	443
Ālāra Kālāma	121
Aleni, Giulio	407
Alopen	268f.
Altan Khan	345
Altizer, Thomas	231
<i>Amitāyurdhyānasūtra</i>	243
Amore, Roy C.	135
Ānanda	306, 333
Andrade, António de	340
Anesaki, Masaharu	185f., 409
<i>Āṅguttara Nikāya</i>	69, 77f., 88, 100, 109, 111, 124, 150, 171, 432, 460
<i>Anjin ketsujō shō</i>	249–252
Anjirō	159, 407
Anselm von Canterbury	495
Aronson, Harvey B.	432
Asaṅga	111, 365
Askari, Hasan	483
Asōka	63, 107
Atiśa	357
Atthadassi, Bentara	54, 57, 139, 142, 148
Augustin	456
Augustin, George	438
<i>Avadānakalpalatā</i>	428
<i>Avataṃsakasūtra</i>	105, 199, 202, 206, 304
<i>Ayakūta-Jātaka</i>	69
Baekelmans, Peter	529
Baier, Karl	478
Báñez, Domingo	168
Barker, Gregory A.	393
Barrows, John Henry	194
Barth, Hans-Martin	443
Barth, Karl	151, 236, 241f., 526
<i>Bateren tsuihō no fumi</i>	164
<i>Baterenki</i>	163
<i>Bauddha Prajñapti</i>	54
Baumann, Martin	129
Bechert, Heinz	61
Benn, James A.	313, 465
Bennett, Clinton	24
Benz, Ernst	212
Bernhardt, Reinhold	459, 527, 532
Berrigan, Daniel	303
<i>Biyan lu</i>	216

- Blackburn, Anne M.39
 Blavatsky, Helena P.58, 64f.
 Blofeld, John.....100
 Bloom, Alfred158, 220, 246,
 262–267, 318, 323, 327f.,
 333–335, 392, 400–402,
 404f., 410, 412
 Bodhi, Bhikkhu117, 144
Bodhicaryāvatāra207, 209,
 351, 354f., 361–363, 366,
 461, 463f.
 Bodhidharma216
Bodhisattvabhūmi.....365
 Bonhoeffer, Dietrich302
 Boon-Itt, Bantoon103
 Borg, Marcus J.....135, 138,
 474, 507
 Borowitz, Eugene B.231
 Bourgeault, Cynthia.....473
 Bragt, Jan van323
 Brassard, Francis464
 Brinkman, Martien E.....152,
 491, 493, 497
 Brück, Michael von.....73, 212,
 444
 Brunner, Emil.....526
 Bruns, J. Edgar.....135
 Brüsewitz, Oskar.....312
Bu de yi280
 Buddhadāsa, Bhikkhu28, 31,
 37, 95f., 98–110, 112–114,
 118, 120, 123, 126f., 140f.,
 144–147, 150–153, 155,
 213, 321, 325, 332, 391,
 399, 400f., 403, 405f.,
 411f., 414, 424, 438, 504,
 509, 512f., 520f.
 Buddhaghosa45, 99, 189,
 209, 316, 361
Buddhavaṃsa.....109
 Bultmann, Rudolf.....133
 Buri, Fritz21
 Buswell, Robert E. Jr.....214
 Butschkus, Horst254
 Cabezón, José Ignacio326,
 350, 358f., 377, 387, 428,
 508
 Cabral, Francisco241
 Caesar, Julius390
 Candasiri, Ajahn119
 Candrakīrti357
Carpenter-Heretic30, 37,
 40–43, 45–49, 54, 56f., 69,
 71, 85, 142, 148, 153, 155,
 171, 399f., 403f., 407, 412
 Carus, Paul137, 187, 197,
 200
 Cea, Abraham Vélez de53,
 144
Cheng weishi lun.....309
 Chinul488
 Chulalongkorn (Rāma V.)97
 Chung, Hyun Kyung.....488
 Clark, Anthony E.....418f., 422,
 453, 466, 470
 Cleary, Jonathan C.204
 Clooney, Francis X.439
 Cobb, John B. Jr.....22, 157,
 224, 231, 246, 253–256,
 259, 324, 368, 370, 391,
 513
 Collins, Steven.....88
Commonitorium451
Contra Celsum55

- Cornille, Catherine 17, 19,
24f., 321, 328, 395, 417,
443, 493, 501, 503
- Crosby, Kate 189
- Crossan, John Dominic 466
- Dahlke, Paul 129
- Dahui Zonggao 213f., 216,
221
- Dalai Lama 26, 34, 118, 208,
337f., 345–358, 360, 380–
384, 388, 390f., 397, 399–
401, 404f., 411, 423, 430,
440, 464, 516
- Danz, Christian 437
- Daochuo 261
- Daodejing* 292
- Dasheng qixin lun* 173–175,
180, 277, 283, 305
- De Imitatione Christi* 465
- Deng, Xiaoping 360
- Deqing, Hanshan 274
- Derrett, J. Duncan M. 135
- Deshimaru, Taisen 117
- Desideri, Ippolito 340
- Devadatta 96
- Dhammānanda, Bōvala
50–54, 74, 94, 139, 142f.,
146, 148, 391, 407
- Dhammapada* 82, 140, 142,
507
- Dharmapāla, Anagārika
30, 37, 57–72, 74, 85, 90,
133, 137–139, 141–143,
148f., 153, 155, 173, 194,
209, 278, 288, 307, 317,
337, 399, 401, 403, 407,
411, 435, 457, 511f.
- Dharmasiri, Gunapala 31, 37,
73–75, 79–82, 84–86, 91,
105, 139, 141–144, 148f.,
153, 155, 391, 399, 406,
410f., 511f.
- Dhavamony, Mariasusai 24
- Diḡha Nikāya* 41, 51, 68f.,
75f., 82, 91f., 106, 110,
150, 235, 259, 306, 333,
339
- Dōgen 311, 516
- Drummond, Richard H. 254
- Dumoulin, Heinrich 117
- Dunne, Carrin 18
- Dunne, John S. 502, 517
- Durt, Hubert 206
- Eckel, Malcolm David 431
- Edkins, Joseph 283
- Eliade, Mircea 497
- Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi
117
- Eusden, John Dykstra 23
- Evagrius Ponticus 508
- Faure, Bernard 196
- Fazang 305
- Feldmeier, Peter 507
- Fernández, Juan 168
- Fernando, Antony 486, 513–
515, 521f., 524
- Ferreira, Christovão 163f.,
167, 411
- Feulner, Rüdiger 472f.
- Fonner, Michael G. 512, 520,
524
- Foulks, Beverly 274, 279
- Franz von Assisi 465
- Fredericks, James L. 439
- Frey, Jörg 458

- Freydank, Bruno
Siehe Seidenstücker, Karl
- Friedli, Richard.....493
- Fromm, Erich196
- Fukan, Fabian.....29, 157, 167–
 171, 278, 322, 392, 399,
 411, 435
- Furukawa, Rösen187
- Geffré, Claude487
- Gendün Chöpel337
- Genshin261
- Gentz, Joachim281
- Gethin, Rupert90, 92f., 107
- Gilkey, Langdon Brown.....456
- Ginsberg, Allen196
- Glasenapp, Helmuth von235
- Glüer, Winfried283
- Gogerly, Daniel John50, 53,
 56
- Gojō ofumi*250
- Gokoku shinron*183
- Gombojab.....342
- Gombrich, Richard F.....108
- Gómez, Luis O.444
- Govinda, Lama Anagārika
 128, 355
- Griffin, David R.255
- Griffiths, Paul J.....16, 27, 66,
 74, 142, 154
- Grimm, Georg.....116, 129,
 132f.
- Grönbold, Günter.....137
- Gross, Rita M.23, 34, 117,
 338, 367–373, 375, 377–
 380, 383f., 386–388, 392,
 395f., 399, 401f., 404f.,
 413, 502
- Grub mtha' shel gyi me long*
 342
- Grüenschloss, Andreas...24, 393,
 401
- Guṇānanda, Mohoṭṭivattē ...30,
 54–58, 139, 142, 148, 155,
 411, 511
- Gunasekara, Victor A.139
- Ha Daiusu*.....167–169, 171,
 182
- Ha Kirishitan*172f., 176–178
- Habermas, Gary R.428
- Haight, Roger408, 434, 444,
 469, 474, 479, 482, 486,
 497–500, 510, 522, 524,
 526f., 529
- Hakuin Ekaku ..213f., 216, 245
- Halbfass, Wilhelm45, 76f.
- Hammer, Olav.....65
- Harris, Elizabeth J....23, 38, 50,
 138, 140, 320
- Harris, Stephen E.....207, 363
- Harrison, Paul.....199
- Hartmann, Eduard von.....128
- Harvey, Peter82, 174, 199,
 384
- Hecker, Hellmuth.....119
- Hedges, Paul.....462, 486, 490,
 516–518
- Hegel, Georg Wilhelm
 Friedrich.....128
- Heidegger, Martin195
- Heiler, Friedrich212
- Heim, S. Mark...308, 352, 418,
 453–455, 460f., 464f., 480
- Henrix, Hans Hermann.....24,
 393
- Herder, Johann Gottfried ...128

- Herodes56, 330, 454
 Heruka, Tsangnyön154
Hevajratantra377
 Hick, John370, 421, 423,
 427, 434f., 441f., 447, 457,
 460, 510
 Hirota, Dennis.....260
 Hisamatsu, Shin'ichi212,
 223, 245
 Hita, Tenzin Ösel360
 Ho Chi Minh301
 Hōnen 243f., 249f., 261
 Hong, Xiuquan.....284
 Hooft, Willem A. Visser't ...451
 Huang, Zhen280
 Hübbe-Schleiden, Wilhelm
 137
 Huineng100
 Hurtado, Larry W.....424
 Hüttenhoff, Michael496
 Ignatius von Antiochia465
 Ikeda, Daisaku219
 Inoue, Enryō.....184, 187, 194,
 409
 Irenäus von Lyon443, 465
 Ishihara, John S.
Siehe Yokota, John S.
 Ishin, Sūden.....164
Itivuttaka110, 150f., 229
 Ito, Tomomi.....100
 Jackson, Peter A.100f.
 Jacoby, Sarah379
 Jacolliot, Louis136
 Jayatilleke, Kulatissa N.....52,
 74, 81
 Jetsun Khandro Rinpoche...368
 Jingjing (Adam)269
 Jiyu-Kennett, Hōun.....194
 João a S. Tomás (João Poinset)
 168
 Johannes Paul II.....347, 380
 Jones, Charles B.....295
 Jones, Christopher V.....45
 Jongeneel, Jan A.B.468
 Judas Iskariot42
 Juliana von Norwich465
 Kabilsingh, Chatsumarn115
Kaimokushō476
Kālacakratāntra112
 Kalsky, Manuela489
 Kamalaśīla.....357
 Kang, Kun-Ki528
 Kant, Immanuel.....128, 185
 Kantor, Hans-Rudolf.....218
Kāraṇḍavyūhasūtra343, 385
 Kärkkäinen, Veli-Matti143,
 418, 453f., 460, 468
 Karwath, Walter133
 Kasper, Walter509
 Katz, Nathan115
 Keel, Hee-Sung....29, 179, 258,
 443, 486–488, 496, 504,
 506f., 509–511, 513, 516,
 528f.
 Keenan, John P...443, 486, 492
 Keller, Catherine.....231
 Kemper, Steven.....57, 71
Kengiroku163f.
 Keown, Damien.....432
 Kern, Iso.....272f., 275f., 278f.
 Kerouac, Jack.....196
 Keyt, George.....27
 Khema, Ayya31, 37,
 114–120, 122–124, 126–
 128, 140, 144–148, 150–
 152, 220, 321, 325, 332,

- 390, 392, 399–401, 405f.,
414, 424, 473, 520
- Khong, Chan315
- Kiblinger, Kristin Beise114,
191, 224, 307
- Kim, Bokin181
- Kim, Iryöp180f.
- King, Martin Luther Jr.303,
314
- King, Sallie B.300, 312, 315
- King, Ursula117
- King, Winston L.512
- Kirishitan monogatari*163f.,
166, 169
- Kirishito-ki*161
- Kitagawa, Joseph M.166
- Kitamori, Kazō488f.
- Kiyozawa, Manshi246
- Klatt, Norbert135
- Kleine, Christoph314
- Klimkeit, Hans-Joachim269
- Knitter, Paul F.369f., 373,
378, 419f., 434, 459, 479,
486, 495, 499f., 510, 522,
524–527, 529f., 532
- Koestler, Arthur195
- Kohn, Livia292
- Konfuzius ...184, 188, 282, 287
- Kraemer, Hendrik203
- Krämer, Hans M.173
- Kreiner, Armin433, 494
- Kristiyāni Prajñapti*53
- Kṣemendra428
- Kūkai147, 311, 529
- Küng, Hans231
- Kunsang, Lama27
- Kuoan Shiyuan214
- Küster, Volker489
- Kyōgyōshinshō*251, 257, 261,
265
- Lai, Pan-chiu287, 509
- Lai, Whalen73, 212, 444,
462
- Lam tso nam sum*360
- Laozi287, 292
- Laughlin, Vivian A.24
- Lefebure, Leo D.443, 507
- Leibniz, Gottfried Wilhelm
128
- Leirvik, Oddbjørn530
- Leong, Kenneth S.197
- Liezi342
- Lincoln, Abraham193
- Lindbeck, George A.437
- Lindtner, Christian135
- Ling, Samuel Ngun25, 486,
504, 513–516, 520, 524
- Ling, Trevor O.74
- Lingfeng zong lun*279
- Linji lu*232f.
- Linji Yixuan232
- Liuzu tanjing (Plattform-Sūtra)*
99
- Löffler, Alexander307, 440,
447
- Lopez, Donald S. Jr.148, 380
- Lotus-Sūtra*176f., 180, 185,
188–190, 269, 283, 306,
313, 315, 339, 445, 462
- Luther, Martin241
- Lütkehaus, Ludger128
- Machida, Soho330, 454
- Magliola, Robert418, 453
- Mahāparinirvāṇasūtra*220,
265, 447, 476

- Mahāprajñāpāramitāsāstra*
 207, 209, 291
Mahāratnakūṭasūtra385
Mahāvastu343
Mahāyānasamgraha111
 Mai, Nhat Chi299f.
Maitreyavyākaraṇa295
Majjhima Nikāya44, 47, 67,
 81, 87, 100, 108, 121f.,
 145, 150–152, 189, 208,
 259, 269, 309, 441, 461
 Makransky, John117, 352,
 383, 395, 401, 456
Mañjuśrībuddhakṣetraguṇavyūha
 385
Mañjuśrīnāmasaṃgīti385
 Mao Zedong346
 Maria Magdalena57
 Marques, Manuel340
 Masutani, Fumio332
Mattōshō248
 Maximus Confessor508
 May, John D'Arcy17, 444,
 486, 499, 516f., 525f., 529,
 532
 Mayer, Oskar168
 McMahan, David L.60
 Meister Eckhart117, 122,
 124, 200, 212, 222, 441,
 488, 528
 Mensching, Gustav120, 254
 Merton, Thomas196, 303,
 347f.
 Metteyya, Ananda
 (Allan Bennett)59
 Milarepa154
Milarepe Namtar154
Milindapañha40, 93, 109,
 141, 152, 461
 Millican, Frank R.294f.
 Moltmann, Jürgen231, 489
 Mongkut (Rāma IV.)97
 Morgan, Peggy24, 354
 Morrison, Robert407
 Mose228
Mouzi lihuo lun170
 Mozi342
 Muck, Terry C.23, 368
 Muḥammad18, 188, 228,
 353, 414
Mūlamadhyamakakārikā217,
 229, 238
 Müller, Friedrich Max.22
 Münch, Armin24
 Mungello, David E.272
 Murakami, Naojirō161
 Mußner, Franz406
 Mutter Teresa347
Myōtei mondō167
 Nagao, Gadjin M.234
 Nāgārjuna135, 191, 212,
 217, 226, 228f., 238, 257,
 261
 Nattier, Jan462
 Netland, Harold A.418f.,
 422f., 426, 434, 453, 485
 Neumann, Karl Eugen129
 Ngo, Dinh Diem301f., 314,
 316
 Nhat Hanh, Thich...26, 28, 33,
 158, 208, 220, 289, 297–
 318, 320, 323f., 327f., 331,
 333, 355, 364f., 367, 390f.,
 395, 397, 399, 400f., 403–
 405, 408, 410–412, 414,

- 423, 438, 447, 455, 464f.,
467, 473, 513, 516
- Nichiren248, 311, 475
- Niebuhr, Reinhold.....302
- Nietzsche, Friedrich128
- Nishida, Kitarō197, 211f.,
219, 221, 227, 230, 242,
254, 330
- Nishitani, Keiji212–220,
226, 230–232, 240, 259,
304, 431, 476
- Notovitch, Nicolas.....136
- Nowotny, Fausta.....87
- Nyanaponika82, 104, 117,
128
- Nyanatiloka128f.
- O’Leary, Joseph S.442, 486,
492, 505, 510, 516, 519,
528
- Oda, Nobunaga160
- Odin, Steve.....217
- Ogden, Schubert M.153,
231, 458
- Ohnuma, Reiko206, 208,
464
- Ōjōron chū248, 257
- Okamura-Bekku, Mihoko...204
- Olcott, Henry Steel.....58
- Ōnū sudoin ūi hoesang180f.
- Orategama214
- Orategama zokushū.....214
- Origenes55
- Ōuchi, Seiran.....188
- Pagels, Elaine467
- Paine, Jeffery.....359
- Panikkar, Raimon448f., 496,
499, 513
- Parrinder, Geoffrey146, 443
- Paulus137, 220, 230, 261,
523, 525
- Pelagius.....456
- Perry, Matthew Calbraith ...178
- Petavatthu*462f.
- Petrus (Apostel)194
- Petrus Lombardus495
- Phan, Peter C.....532
- Pi fo lun*.....275
- Pi xie ji*274
- Pieris, Aloysius27, 73, 86,
139f., 390, 486, 504, 506f.,
512, 532
- Pilatus, Pontius136
- Pittman, Don A.290, 293
- Pöhlmann, Horst Georg67
- Prajñā269
- Prajñākaramati.....363
- Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*
239
- Proslogion*495
- Pye, Michael192
- Quang Duc, Thich299, 302,
311–313, 315f.
- Qur’ān*103, 490
- Rachevsky, Zina.....359
- Rahner, Karl152, 191, 444,
470–472, 478f., 491, 497,
511, 524, 526
- Rahula, Walpola149
- Ratnagotravibhāga*
(*Uttaratantra*).....126
- Ratnameghasūtra*207
- Ratnāvalī*.....191
- Reichelt, Karl Ludvig288,
290f., 293
- Rennyō250
- Repp, Martin273

- Ṛgveda*385
Rgya nag chos 'byung342
 Ricci, Matteo270–273, 364, 407
 Richard, Timothy283
 Rinehart, Larry441
 Ritzinger, Justin R.295
 Robinson, John A.T.495
 Rockefeller, Steven C.415
 Roloff, Carola
 (Jampa Tsedroen)356
 Rose, Seraphim465
 Ruchun, Luochuan277
 Ruether, Rosemary Radford
 117
 Ruggieri, Michele270
 Runcie, Robert347
 Ryōgen182
 Saddhatissa, Hammalawa89
 Said, Edward W.60
Sakiyō chabanashi182
 Samuel, Geoffrey374
Samyutta Nikāya83, 101, 105, 108, 110, 150, 233
Sanjū-shi ka no kotogaki175
 Śaṅkara304
 Śāntideva ...207, 209, 315, 351, 354f., 362f., 366, 522f.
 Santikaro98
Sanwei mengdu zan269
 Saraṇaṃkara, Vāliṇiṭṭa39
Sarvatathāgatatattvasaṃgraha
 339
Sattvaṣaḍhāvadāna428
 Schelling, Friedrich Wilhelm
 Joseph128
 Schillebeeckx, Edward497
 Schlegel, Friedrich128
 Schmidt-Leukel, Perry ...23, 69, 105, 111, 125, 151, 207, 224, 258, 334, 344, 351, 361, 386, 421, 437, 449, 455f., 459, 462f., 470, 478, 486, 498f., 501f., 508, 511, 515, 522–524, 526f., 532
 Schmithausen, Lambert67, 233, 384, 431, 475
 Scholem, Gershom115, 119, 124
 Schomerus, Hilko Wiardo
 130
 Schoonenberg, Piet19, 21, 449
 Schopenhauer, Arthur128f.
 Schreiber, Stefan427
 Seckler, Max420
 Seidenstücker, Karl116, 129, 131–133, 136
Sententiae495
 Sessō Sōsai173
 Seydel, Rudolf135
 Shandao261
 Sharf, Robert H.196
 Sharma, Arvind503
Sheng chao po xie ji277
 Sheng Que280
 Shengyan289
 Shinran241, 243f., 248–251, 257f., 261, 263, 265, 311, 334f., 463f., 488, 528
 Shōtoku Taishi488
Śikṣāsamuccaya207, 279, 315, 354, 363, 382
 Silva, David de56
 Silva, Lily de31, 37, 73, 85–94, 105f., 140f., 143f.,

- 148f., 153f., 208, 400f.,
406, 410f., 464, 474
- Silva, Lynn A. de.....73f., 86,
140, 390, 477f., 486, 504–
507, 512–514, 516, 532
- Sirimannē, F.S.55f.
- Sivaraksa, Sulak.....98
- Smart, Ninian.....74
- Smith, Wilfred Cantwell.....15,
21, 449, 495, 498, 501f.,
530, 532f.
- Snellgrove, David.....444
- Snyder, Gary.....196
- So, Yuen-tai287
- Soeiro, João.....407
- Sōen, Shaku32, 59, 158,
186–188, 191–195, 197,
201, 288, 307, 320, 323,
400, 403, 405
- Soga, Ryōjin158, 246–249,
252f., 266, 334f., 400
- Sokkōroku kaien fusetsu*.....214
- Sokrates184, 414
- Sokushin jōbutsu gi*147
- Somaratna, G.P.V.....54, 57
- Sōnam Gyatso.....345
- Sot'aesan (Pak Chungbin)...181
- Stabile, Susan J.373
- Starkey, Peggy.....435
- Steindl-Rast, David.....525f.
- Steinke, Martin (Tao Chün)
128, 130
- Strümkmann, Karl137
- Subhadra, Bhikschu129,
135f.
- Sugirtharajah, R.S.397
- Sukhāvativyūhasūtra*
(*Amitābhasūtra*).....243
- Sukhāvativyūhasūtra (längeres)*
243f., 251, 262
- Sumaṅgala, Hikkaḍuvē57
- Suttanipāta*44, 69, 150f., 343
- Suvarṇaprabhāsottamasūtra*
200, 203
- Suzuki, Daisetsu Teitarō26,
29, 32, 117, 137, 157f.,
187, 193, 195–206, 208–
212, 223, 240, 245, 254,
278, 293, 307, 323, 329,
333, 355, 390, 401, 405,
409, 411, 448, 457, 462
- Suzuki, Shōsan.....157, 172f.,
176–178, 276, 278, 322,
328, 435
- Swanson, Paul L.....217
- Sweet, Michael J.24, 342,
344f.
- Swidler, Leonard.....450
- Taiji jashūron*.....173
- Taixu33, 158, 187, 208,
285f., 288–298, 308, 320,
322f., 327, 331, 399, 404f.,
407, 411
- Takeda, Ryūsei.....253, 264
- Takeuchi, Yoshinori.....212
- Takizawa, Katsumi.....242
- Tam giao chu vong*.....301
- Tanabe, Hajime212, 223
- Tanaka, Kenneth K.....264
- Tanluan248, 257, 261
- Tàrrech, Armand Puig i474
- Tenchi hajimari no koto*.....163,
330
- Tennent, James Emerson50
- Tennent, Timothy C.430
- Teresa von Ávila.....122, 465

- Terrone, Antonio379
 Thelle, Notto R.24, 518
Theragāthā.....306
 Thomas (Apostel)137
 Thomas von Aquin415, 441,
 479, 511
 Thomas von Kempen.....464
 Thompson, Ross373, 453
 Thuken Losang Chökyi Nyima
 34, 338, 341–345, 381, 384
 Thundy, Zacharias P.135
 Thurman, Robert A.F.364
 Tilakaratne, Asanga.....82
 Tillich, Paul16, 302–304,
 308, 324, 479, 497, 511,
 513, 530
 Tokugawa, Hidetada.....164
 Tokugawa, Ieyasu161f.,
 164f.
 Tokugawa, Yoshinobu178
 Tominaga, Nakamoto244
 Torres, Cosme de.....168
 Toynbee, Arnold.....219
 Toyotomi, Hideyoshi.....161,
 165
 Tracy, David.....231, 491
 Tran, Anh Q.301
 Trungpa, Chögyam.....368
 Tsomo, Karma Lekshe115
 Tsongkhapa Losang Drakpa
 360
Udāna151f., 229, 514
 Uddaka Rāmaputta121
 Ueda, Shizuteru32, 158,
 211–214, 216, 219–223,
 231f., 237, 323, 327f., 331,
 333, 369, 399f., 408, 412,
 476
 Ulliana, John98f.
Upāyakauśalyasūtra475
 Urbaniak, Jakub.....464
 Usarski, Frank.....138
 Uttarananda, Hatigammana
 27
 Valea, Ernest M.418f., 423,
 429f., 438–440, 453f., 466–
 468, 476
 Valignano, Alessandro.....241
 Vasubandhu.....77, 261
 Vermes, Géza427
Vessantara-Jātaka.....55
Vimalakīrtinirdeśa189, 191,
 488
Vimuttimagga.....83
 Vincenz von Lérins451
Visuddhimagga45, 99, 152,
 209, 316, 361
 Vivero, Don Rodrigo de.....161
 Vroom, Annewieke224, 241
 Wagner, Richard.....128
 Walshe, Maurice514
 Ward, Keith.....481, 483, 501
 Washington, George193
 Wathayanakun, Haj Prayun
 99
 Watts, Alan196
 Wetzel, Sylvia353
 Whitehead, Alfred North
 254f., 533
 Wilhelm von Rubruk.....270
 Williams, Paul418f., 424,
 428, 439f., 445, 453f.,
 460f., 464, 466–468, 470,
 485
 Wirz, Paul.....48
 Wittgenstein, Ludwig.....408

- Wrogemann, Henning.....438,
 467
 Wuzong (Kaiser)270
 Xavier, Francisco de159f.,
 168, 270, 407
 Xing Yun289
 Xing, Guang200
 Xu, Guangqi407
 Xuanzang309
Xuting mishisuo jing268
 Yandell, Keith418f., 423,
 426, 453, 485
 Yang, Guangxian280f.
 Yang, Wenhui283
 Yasukuni, Tan'un183
 Yeshe, Thubten...34, 338, 359–
 361, 363–367, 373, 375,
 380f., 383–388, 390, 399,
 404f., 410, 412
 Yinshun289
 Yokota, John S.158, 246,
 253f., 256–262, 320, 323f.,
 327, 391, 395, 399, 401,
 405, 408, 410
 Yong, Amos416
 Young, Richard Fox54, 57
 Young, Serenity376
 Younghusband, Francis337
 Yu, Shunxi273
Yuimagyō gisho488
Yuishinshō mon'i248, 257,
 261
 Zhang, Chunyi ...33, 158, 285–
 287, 331, 392, 404, 407,
 411
 Zhengyan289
 Zhenke, Zibo274
 Zhixu, Ouyi33, 158, 182,
 274–282, 308, 322, 329,
 355, 399, 407, 411, 463
 Zhiyi217f., 228
Zhiyue lu214
 Zhu Xi166, 170
 Zhuangzi342
 Zhuhong, Yunqi273f., 277
 Zimmermann, Friedrich
 Siehe Subhadra, Bhikschu
 Zopa, Thubten Rinpoche....360
 Zürcher, Erik273

Beiträge zu einer Theologie der Religionen

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und
Hansjörg Schmid

In der Reihe «Beiträge zu einer Theologie der Religionen» (BThR) bereits erschienen:

- I. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, 2005.
- II. Reinhold Bernhardt: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, 2006.
- III. Reinhold Bernhardt / Thomas Kuhn (Hg.): Religionsfreiheit. Schweizerische Perspektiven, 2007.
- IV. Uwe Gerber: Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert, 2008.
- V. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, 2008.
- VI. Bernhard Nitsche: Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkar's Denken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive? 2008.
- VII. Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, 2009.
- VIII. Mathias Tanner / Felix Müller / Frank Mathwig / Wolfgang Lienemann (Hg.): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, 2009.
- IX. Sung Ryul Kim: Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der «pluralistischen Religionstheologie» und das Problem des Synkretismus, 2010.
- X. Walter Dietrich / Wolfgang Lienemann (Hg.): Religionen, Wahrheitsansprüche, Konflikte. Theologische Perspektiven, 2010.
- XI. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme, 2013.

- XII. Reinhold Bernhardt / Ernst Furlinger (Hg.): Öffentliches Ärgernis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der Schweiz, 2015.
- XIII. Verena Grüter: Klang – Raum – Religion. Ästhetische Dimensionen interreligiöser Begegnung am Beispiel des Festivals Musica Sacra International, 2017.
- XIV. Reinhold Bernhardt / Verena Grüter (Hg.): Musik in interreligiösen Begegnungen, 2019
- XV. Sigrid Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religions-theologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen, 2019.
- XVI. Reinhold Bernhardt: Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen, 2019.
- XVII. Ernst Furlinger / Senad Kusur (Hg.): Islam und religiöser Pluralismus. Grundlagen einer dialogischen muslimischen Religionstheologie, 2019.
- XVIII. Reinhold Bernhardt / Hansjörg Schmid (Hg.): Konflikttransformation als Weg zum Frieden. Christliche und islamische Perspektiven, 2020.
- XIX. Katrin Visse: Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch, 2020.
- XX. Reinhold Bernhardt: Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Studien als Impulsgeber für die heutige Reflexion, 2020.
- XXI. Katja Voges: Religionsfreiheit im christlich-muslimischen Dialog. Optionen für ein christlich motiviertes und dialogorientiertes Engagement, 2021.
- XXII. Tobias Specker: Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche Offenbarungstheologie und islamische Positionen zur Unnach-ahmlichkeit des Koran, 2021.
- XXIII. Reinhold Bernhardt: Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie, 2021.
- XXIV. Alexander Löffler: Christsein mit Zen. Religiöse Zweisprachigkeit als christliche Glaubenspraxis, 2022.
- XXV. Reinhold Bernhardt: Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im Kontext der Religionstheologie, 2023.