

KLEINE BEITRÄGE

VOM VERGLEICH ZUR VERSTÄNDIGUNG

*Die unstete Geschichte der Vergleiche
zwischen Buddhismus und Christentum, 1880–1980*

von John May

Der erste große christliche Humanist, Klemens von Alexandrien (ca. 200 n. Chr.), erwähnt in seinen *Stromata* (I, 15:71,6), daß die Inder die Gebote des Buddha befolgen und ihn wegen seiner Tugendhaftigkeit als einen Gott verehren.¹ Diese Feststellung ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswert: erstens, weil es uns überrascht, daß ein frühchristlicher Autor vom Buddhismus und von indischer Spiritualität überhaupt gehört hatte, zumal dies die einzige ausdrückliche Erwähnung solcher Dinge im gesamten frühchristlichen Schrifttum ist; und zweitens, weil dieses Wissen um den Buddha wohl nicht zufällig in Alexandrien, diesem Umschlagplatz der vielfältigen geistigen Strömungen der hellenistischen Welt, vorhanden war. Wie wir gleich sehen werden, ist die Bemerkung des Klemens möglicherweise die winzige Spitze eines beträchtlichen aber bisher unerkannt gebliebenen Eisbergs; aber ihre Einmaligkeit ist bezeichnend für das faktische und vollkommene Unwissen der Christen seit der Antike bis ins 19. Jahrhundert, daß es so etwas wie den Buddhismus überhaupt gab.

Das Ausmaß dieses Unwissens illustriert auf geradezu ironische Weise die Tatsache, daß die Buddhallegende jahrhundertlang als die Geschichte der Heiligen Barlaam und Joasaph (lat. Josaphat) im christlichen Volke sehr beliebt war, im Heiligenkalender der Kirche aufgenommen wurde und sogar über die Erzählungen der Missionare zu den ahnungslosen Konvertiten in China und Japan in christlicher Verkleidung zurückkehrte! (vgl. AMORE, 1978: 119–120; DUMOULIN, 1978: 29–30; PIERIS, 1980: 61–62). Gelegentlich geäußerter Verdacht an der Echtheit der Heiligenlegende konnte erfolgreich unterschlagen werden, bis E. KUHN zeigte, daß der Name Joasaph über arab. Judasaf auf *bodhisat*, die Volkstümliche Abkürzung für *bodhisattva* (den ‚werdenden Buddha‘) zurückging während Barlaam über Bilauhar aus *bhagavan* (einer Ehrenbezeichnung für den ‚Erhabenen‘) abzuleiten ist.

Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, daß die ersten Meldungen der Asienmissionare über Shaka, Fo, Butsu, Bosatsu, Hotoke, Shakamuni und Buddha wie Berichte über verschiedene Gottheiten anmuteten, die sich noch nicht von der unüberschaubaren Vielfalt indischer Religiosität abhoben. Erst langsam dämmerte es den Europäern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, daß es sich um Bezeichnungen für die zentrale Gestalt der vorherrschenden Religionsgemeinschaft Asiens handelte, und gegen Ende des Jahrhunderts mußte der große Oxforder Sanskritist MONIER-WILLIAMS die offensichtlich weit verbreitete Meinung zurückweisen, die Buddhisten seien den Christen zahlenmäßig weit überlegen (MONIER-WILLIAMS, 1889: xiv–xviii). Schon ehe es möglich war, die Religion Indiens aus verlässlichen Übersetzungen der Urtexte kennenzulernen, hatte HEGEL manch treffsicheres Urteil über sie gefällt, und bekanntlich konnte sein philosophischer Gegner SCHOPENHAUER den Anspruch erheben, die Grundsätze seiner Philosophie stimmten mit denen des Buddhismus überein. Seit dieser Zeit übt der Buddhismus einen bescheidenen aber nicht mehr wegzudenkenden Einfluß auf das europäische Geistesleben aus.

¹ Eisi de tōn Indōn hoi tois Boutta peithomenoi paraggelmasin, hon di' hyperbolēn semnotētōs hōs theon tetimēkasi (Sources chrétiennes, S. 102).

Kaum waren die Umriss der buddhistischen Lehre in Europa bekannt, erschien eine Flut von Veröffentlichungen, die auf dürftiger textkritischer Grundlage die abwegigsten Vergleiche zwischen Buddhismus und Christentum anstellten (sie werden aufgeführt und kompromisslos abgelehnt von GARBE, 1914: 13). Andererseits zeigten sich kompetente Indologen wie MONIER-WILLIAMS (1889) dem Überlegenheitsanspruch des Christentums mit seinem Offenbarungsdenken zu sehr verhaftet, als daß sie die religiösen und ethischen Eigentümlichkeiten des Buddhismus gebührend würdigen könnten; noch HARDY (1926: 167–180) fällt aus christlicher Überzeugung vernichtende Urteile über den religiösen Wert der Pāli-Texte. Doch die Auseinandersetzung des Westens mit dem Buddhismus hatte begonnen, und sie konnte weder zurückgedrängt noch auf der Ebene allzu leichtfertiger Vergleiche belassen werden. Im folgenden möchte ich drei Hauptphasen dieser Auseinandersetzung nachzeichnen und aus ihrem Verlaufe einige Schlüsse für die Begegnung zwischen Christen und Buddhisten heute ziehen.

1. DIE HISTORISCHE PHASE

Die erste wissenschaftlich verwertbare Kunde von dem Buddhismus in Europa traf zusammen mit dem Höhepunkt der historisch-kritischen Methode, die auf genaue Quellenforschung und historische Rekonstruktion bestand. Für Althilologen war die schier uferlose Literatur Indiens ein ungeahntes Betätigungsfeld, und im Falle des Buddhismus stellten sich sehr bald frappierende Ähnlichkeiten mit einer Reihe von Texten des Neuen Testaments und der Apokrypha ein. Die Frage einer möglichen Beeinflussung des Christentums durch den Buddhismus lag nahe, und sie wurde geradezu zum Hauptthema der ersten Vergleiche zwischen den zwei Religionen. Eine Forschungsrichtung, zuerst von DE BUNSEN (1880) vertreten und von ARTHUR LILLIE (1887) begeistert aufgegriffen, sah die aus Josephus und anderen antiken Zeugnissen bekannte Gemeinde der Essener als den Ort, an dem Jesus Kontakt mit indischem Gedankengut gehabt haben könnte. Andere jedoch, vor allem RUDOLF SEYDEL (1882, 1884) arbeiteten mit unmittelbaren Textvergleichen, wobei SEYDEL nicht weniger als 51 Textparallelen zwischen dem Pāli-Kanon und dem Neuen Testament festzustellen meinte. Als bald zeigte KELLOGG (1885), daß solche Textvergleiche eine zweifelhafte textkritische Grundlage hatten, aber selbst ein kritischer Gelehrter wie VAN DEN BERGH VAN EYSINGA (1901) hielt an sechs dieser Parallelen als gesichert fest (vgl. GARBE, 1914: 15; AMORE, 1978: 97–99). Dennoch gab es weitere unglückliche Versuche, auf ungesicherter textkritischer Basis Vergleiche anzustellen, z. B. von FABER (1913), was Gelehrte von der Statur eines WINDISCH oder eines DE LA VALLÉE POUSSIN gegenüber dem ganzen Unterfangen skeptisch einstimme.

Einen ersten Lichtblick bot die gründliche und umfassende Studie von GARBE (1914), der ursprünglich zu den Skeptikern gehört hatte, aber aufgrund der Pionierarbeit von ALBERT EDMUNDS (1902; vgl. GARBE, 1914: 19, Anm. 1) sich in der Lage sah, folgende vier Texte als ohne jeden Zweifel von buddhistischen Parallelen abhängig anzusehen: die Prophezeiung des Simeon im Tempel (Lk 2,25ff., parallel zur Prophezeiung des Heiligen Asita über die künftige Buddhaschaft des Säuglings Gautama in der Einleitung zu den Jātakas oder Geburtslegenden); die Versuchung Jesu in der Wüste durch Satan (Mt 4,1ff., parallel zur Versuchung des gerade erleuchteten Buddhas durch Māra, Mahāvagga I, 11 & 13; vgl. AMORE, 1978: 32ff., der die Version aus Sutta-Nipāta 3,2 heranzieht); der Wandel des Petrus auf dem Wasser (Mt 14,25ff., mit unzähligen Parallelen in der indischen Literatur, vor allem aber im Jātaka-Kommentar 190, wo ein Jünger so lange über die Fluten wandelt, wie er seine Betrachtung des Buddha aufrechterhält, vgl. AMORE, 1978: 93–94); und die Vermehrung des Brotes zur Speisung der Menge (Mk 6,35ff., für die es eine Parallele in Jātaka 78 gibt, vgl. AMORE, 1978: 102–103 und GARBE, 1914: 48–61). Damit waren die ehrgeizigeren Parallelisierungen von EDMUNDS auf ein

kritisch zu verantwortendes Maß zurückgestutzt, ohne jedoch eine tragbare Grundlage für eine wesentliche Beeinflussung des Christentums durch den Buddhismus abzugeben. Die kritische Zusammenfassung von THOMAS (1949: 237–248) schien die historische Debatte abzuschließen, denn die von HARDY (1926: 162–167) gezogenen Vergleiche dienen eher der Illustration oder der Erbauung als dem Erweise historischer Zusammenhänge.

Doch die neue Studie von ROY C. AMORE (1978) hat die ganze historische Frage neu aufgeworfen. Beeindruckt durch die immer wieder festgestellte Ähnlichkeit etwa der Lehre des Dhammapada und der Berpredigt hat AMORE versucht, unter Berücksichtigung der Datierung der Texte – die bekanntlich im Falle des Buddhismus z. T. Jahrhunderte auseinanderliegen – und der historisch plausiblen Wege einer möglichen Verbreitung buddhistischer Ideen bis hin zu Ägypten und Palästina, die vielfältigen und zweifellos frappierenden Parallelen im buddhistischen und frühchristlichen Schrifttum in einen historischen Zusammenhang zu bringen. Seine Hypothese ist, daß Q, die Spruchquelle, aus der Matthäus und Lukas Material für ihre Evangelien bezogen, unter starkem buddhistischen Einfluß gestanden haben muß. Er ist sich bewußt, daß die Anwesenheit weiterer buddhistischer Parallelen im matthäischen und lukanischen Sondergut sowie im Johannesevangelium (vgl. BRUNS, 1971) gegen die Hypothese in dieser undifferenzierten Form spricht (vgl. AMORE, 1978: 165–176); doch je später der christliche Text, desto wahrscheinlicher wird buddhistischer Einfluß, denn die von Buddhisten wie Christen ausgelösten missionarischen Bewegungen müssen sich verschiedentlich getroffen haben. Aber im Kern geht es um zentrale Inhalte der Botschaft Jesu, die nach AMORE nicht aus hebräisch-jüdischen, sondern wenn überhaupt nur aus indisch-buddhistischen Quellen zu erklären sind. Für AMORES These spricht, daß die Interaktionen zwischen christlichen und buddhistischen Einflüssen in der Antike mannigfacher gewesen sein müssen als in literarischen Zeugnissen beider Traditionen nachzuweisen ist. Es fragt sich nur, ob verbale Textvergleiche oder gar Parallelen in den Erzählstrukturen der Evangelien und der Buddhallegenden eine ausreichende Basis für die Annahme einer historischen Beeinflussung bieten. Zur Tragweite dieser Anfrage möchte ich am Schluß zurückkehren.

2. DIE PHASE DER VERTIEFUNG

Die drei Phasen in den Vergleichen zwischen Buddhismus und Christentum, die ich nachzuweisen versuche, haben sich keineswegs chronologisch abgelöst; vielmehr waren die späteren die früheren überlagert, ohne ihren Weiterbestand ausdrücklich in Frage zu stellen. So setzte bereits um die Jahrhundertwende eine zweite Phase ein, die ich als ‚Vertiefung‘ der Auseinandersetzung gekennzeichnet habe. Damit meine ich, daß die Arbeiten von Gelehrten wie NEUMANN (1891), BERTHOLET (1909) und WECKER (1910), gefolgt von späteren Autoren wie GRIMM (1928), SCHOMERUS (1931) und STREETER (1933), bei aller wissenschaftlichen Objektivität eine tiefgehende Sympathie für den Buddhismus an den Tag legen, die sie veranlaßt, grundsätzlichere Fragen als die der bloßen historischen Beeinflussung anzuschneiden. So stellte STREETER, ein namhafter Exeget, der im Osten weit gereist war, seine *Bampton Lectures* auf die von Wissenschaft und Technik bestimmte Weltanschauung des modernen Menschen ab (was ihn zum Vorläufer meiner dritten Phase macht) und fragt, wie der Buddhismus bei der religiösen Begegnung dieses grundsätzlich neuen Lebensgefühls das Christentum unterstützen und ergänzen könnte. Die Parallelen, die er aufstellt, sind oft mehr intuitiv als objektiv, und seine Systematisierungen der großen Weltreligionen ergeben immer, daß das Christentum die krönende oder ausgleichende Synthese darstellt, aber er ist sich bewußt, daß beide Traditionen der Evolution unterliegen, und seine Ausführungen zur Frage des Leidens oder zur Aufgabe

der Moral, obwohl sehr allgemein gehalten, stellten eine Bereicherung der bisher üblichen rein theologischen Betrachtungsweise dar.

In diese Phase der Vertiefung fallen auch mehrere Einzelstudien zu bestimmten zentralen Begriffen der beiden Religionen, wie Leiden (MENSCHING, 1924), Liebe (WEINRICH, 1935), Leben (KENNTNER, 1939), Glauben (DAMMANN, 1965), Selbst (DE SILVA, 1974). Zeitschriftenaufsätze, die ab etwa 1880 die zwei Traditionen allgemein verglichen und um 1900 angingen, Vergleiche mit so unterschiedlichen Gestalten wie Darwin, Kant, Franziskus von Assisi, Luther (vgl. BUTSCHKUS, 1940) und Plotinus anzustellen, waren ab etwa 1950 zunehmend philosophischen Themen gewidmet, bei denen Aspekte des Buddhismus mit den Lehren von Whitehead, Heidegger, Jaspers, Schweitzer, Schopenhauer und Nietzsche in Beziehung gesetzt wurden (für nähere Angaben siehe MINESHIMA, 1977: 11–22). Nach dieser unvermeidlichen Auseinandersetzung mit dem europäischen Existentialismus folgten dann Arbeiten über spezifisch buddhistische Themen wie *śūnyatā* (das Nichts) und *anattā* (kein Selbst).

Doch die größere Aufmerksamkeit und die solidesten Arbeiten waren zweifellos dem für den Buddhismus absolut zentralen und für das Christentum keineswegs peripheren Thema der Mystik gewidmet. Hier hörte der bisher fast ganz überwiegende Einbahnverkehr auf, und zu westlichen Gelehrten wie OTTO (1926) und DUMOULIN (1966) gesellten sich autoritative und anerkennende Stimmen aus dem Osten (SUZUKI, 1957; UEDA, 1965). Es gab viele Begegnungen und Gesprächsaufzeichnungen von Christen wie HUGO ENOMIYA-LASALLE, WILLIAM JOHNSTON und THOMAS MERTON, die sich der Disziplin buddhistischer Meditation unterwarfen, mit dem Ergebnis einer gegenseitigen Belebung monastischer Traditionen.

Im Zuge einer langen Tradition, die zu einer Abhandlung von CHATTOPADHYĀYA (1883) zurückreicht und den großen RADHAKRISHNAN (1939) einbegreift, beteiligten sich immer mehr Nichteuropäer an der Diskussion (vgl. MASUTANI, 1957; NISHITANI, 1960; MINESHIMA, 1977, und mehrere Aufsätze von MASAO ABE). Christliche Theologen wagten sich auf das für sie völlig unsichere Parkett der Auseinandersetzung mit dem Buddhismus, vorsichtig vorantastend wie TILlich und RAHNER, aber auch mit der erstaunlichen Sensibilität und umfassenden Dokumentation eines HENRI DE LUBAC (1951, 1952). Es kam sogar zu leicht lesbaren Einführungen in das Gebiet des Dialogs (DUMOULIN, 1978). Immer mehr Gelehrte versuchten nicht nur punktuelle, sondern umfassende Vergleiche zwischen den zwei Systemen, zunächst noch ohne eine klar durchdachte Vergleichsgrundlage und mit allzu großer Berücksichtigung christlich-konfessioneller Gesichtspunkte, wie im Falle des Katholiken SIEGMUND (1968), aber auch im Rahmen brauchbarer Informationen und einer einigermaßen überschaubaren Systematik, wie bei MENSCHING (1978). Doch auch diese Arbeiten haben noch vieles von dem ‚bloßen Vergleich‘ an sich, etwas Äußerliches und Abstraktes. Nur langjährige Erfahrung im buddhistischen Milieu und intensive Begegnung mit denkenden und meditierenden Buddhisten kann die Vertiefung des Dialogs vorantreiben, Eigenschaften, die die grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Philosophen der Kyōto-Schule von WALDENFELS (1976) und den breit angelegten Dialogüberblick von SPAE (1980) auszeichnen. Zumindest im Bereich des japanischen Mahāyāna ist die Grundlage einer vertieften geistigen Auseinandersetzung damit geschaffen; es ist zu hoffen, daß die ebenfalls durch Erfahrung, Sachkenntnis und Systematik ausgezeichneten Arbeiten von DE SILVA (1974) und PIERIS (1980) zu vergleichbaren Ergebnissen im Bereich des Theravāda führen. In dieser vertiefenden Phase der Begegnung zwischen Buddhisten und Christen spielen Vergleiche nur noch eine untergeordnete Rolle: sie schaffen eine erste Begriffserklärung, von der aus die eigentliche Verständigung im Dialog angestrebt wird. Auf das nähere Verhältnis zwischen Vergleich und Verständigung müssen wir im Schlußteil zurückkommen.

3. DIE PHASE DER AKTUALISIERUNG

Ungefähr Anfang der sechziger Jahre, zuerst greifbar im etwas abenteuerlichen Versuch von ALTIZER (1961), unter dem Einfluß von NIETZSCHE das christliche Gottesbild mit buddhistischen Elementen völlig umzugestalten – oder, wie einige meinten, ganz wegzudenken –, setzt eine neue Phase der christlichen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus ein. Der inhaltliche Vergleich wird jetzt an den Rand gedrängt, und auch der Dialog als solcher steht nicht mehr im Mittelpunkt, sondern es geht darum, Verständigung mehr indirekt durch Herausarbeitung gemeinsamer oder komplementärer Relevanz für die Lösung allgemeiner menschlicher Probleme herbeizuführen. Im Gefolge von STREETER (1933), aber auf viel soliderer methodologischer Grundlage, versuchten Autoren wie KING (1962), die Beiträge der zwei Traditionen zu Fragen wie der Stellung des Gottesbegriffs, des Sinnbegriffs und der Kategorien der Ethik in den beiden Systemen zu bestimmen; eine viel beachtete buddhistische Stimme in dieser Debatte, die heftige Reaktionen in seinem Heimatland Sri Lanka auslöste, war die von DHARMASIRI (1974).

Die Konturen dieser Phase sind immer noch nicht sehr klar, aber zwei Richtungen lassen sich ausmachen. Einmal zeichnet sich ein ‚dreieckiger‘ Ansatz ab, in dem Themen wie ‚der Mensch‘ (DE KRESTER, 1956) oder ‚die Zukunft der Menschheit‘ (FOX, 1972) von buddhistischen und christlichen Gesichtspunkten her behandelt werden. Das wachsende Interesse nachdenklicher Naturwissenschaftler wie CARL FRIEDRICH VON WEIZSÄCKER in Deutschland und FRIJTOF CAPRA in Amerika an den geistigen Entsprechungen zwischen der modernen Physik und der buddhistischen Weltansicht könnte diese Tendenz stärken. Eine andere Variante dieses Dreiecksverhältnisses stellt der Versuch engagierter asiatischer Christen wie PIERIS (1980) dar, die möglichen Beiträge der beiden Glaubensrichtungen zum Aufbau einer sozialistischen Gesellschaftsordnung herauszuarbeiten. Doch alle diese Ansätze sind letztlich von einer ausgearbeiteten ‚Hermeneutik der Verständigung‘ abhängig. Was heißt das, kommunikations- und erkenntnistheoretisch, wenn Anhänger zwei so verschiedener Glaubensgemeinschaften im Gespräch aufeinander zugehen, sowohl für ihre persönliche Überzeugung wie auch für ihr Verhältnis zur eigenen Tradition? Einen ersten Schritt zur Klärung solcher Fragen hat die von PYE und MORGAN (1973) vorgeschlagene und am Beispiel Christentum und Buddhismus durchgespielte ‚vergleichende Hermeneutik‘ geleistet. Neuere Arbeiten führender Religionswissenschaftler wie RAIMUNDO PANIKKAR, NINIAN SMART und WILFRED CANTWELL SMITH versprechen, daß diese Richtung auch im Falle des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum ausgebaut und inhaltlich vertieft werden könnte.

4. ZUR HERMENEUTIK UND LOGIK DER VERSTÄNDIGUNG

Unter dieser anspruchsvollen Überschrift können lediglich ein paar Fragen formuliert werden, die sich aus dem bisherigen Überblick ergeben. Die Frage, die wir an die erste, historische Phase der Entwicklung stellten, lautete: Sind Textvergleiche eine hinreichende Basis, nicht nur für die völlig legitime Hypothese historischer Beeinflussung, die sich noch als sehr fruchtbar erweisen könnte und im Falle einer Verifizierung für den Dialog äußerst wichtig wäre, sondern auch für die Systemvergleiche, die eher in die zweite, vertiefende Phase fallen? Die Textvergleiche, die bisher geboten wurden, beruhen trotz einer zunehmend gesicherten kritischen Redaktionsgeschichte auf der – im texttheoretischen Sinne – rein semantischen Grundlage verbaler Parallelen und lehrmäßiger Ähnlichkeiten, freilich im Rahmen einer historischen Argumentation; die pragmatische Komponente der jeweiligen Entstehungssituation, literarischen Kontexte und Kommunikationsabsichten (der verschiedenen Redakteure und der Religionsstifter) ist weniger berücksichtigt worden.

Eine solche Erweiterung der historischen Fragestellung könnte sie mit der systematischen Frage der Systemvergleiche besser vermitteln. Um dies zu leisten, ist es unbedingt notwendig, sich auf das in der jeweiligen (damaligen wie heutigen) Redesituation Gemeinte und dessen Geltung für die Betroffenen (was mit seiner Wahrheit nicht gleichgesetzt zu werden braucht!) vorbehaltlos einzulassen (PANIKKAR geht so weit, daß er sagt: sich zu ihm bekehren!²). Hinzukommt, daß die Funktion des Vergleichs bei Verstehen und Verständigung genauer reflektiert werden muß. Anthropologen reden von einem konstitutiven ‚Ethnozentrismus‘ der eigenen, ‚systemimmanenten‘ Überzeugungen, seien es hinsichtlich des eigenen Glaubens oder der wissenschaftlichen Methode; denn nur in bezug auf diese können wir überhaupt anfangen, fremde Kulturen und die gegenläufigen Überzeugungen, die sie begründen, zu verstehen. Der mit einer Haltung der ‚sympathetic objectivity‘ (NINIAN SMART) vollzogene Vergleich ist ein erster Schritt über diesen Ethnozentrismus hinaus, aber das Verstehen des Fremden, soll es zur Verständigung mit den Vertretern der fremden Ansichten über eine mögliche gemeinsame Verstehensgrundlage führen, kann beim bloßen Vergleich nicht stehenbleiben. Denn diese Grundlage kann nicht einseitig und im voraus abstrakt konstruiert, sondern nur in der Begegnung zwei immanenter Selbstverständnisse gemeinsam entdeckt werden.

Die Phase der Aktualisierung könnte in dieser Hinsicht eine wichtige Rolle spielen, indem sie die Suche nach Ergänzungen und die Klärung von Gegensätzen im Hinblick auf beiderseits als aktuell empfundene Probleme begünstigt – auch ein Schritt über den bloßen Vergleich hinaus. Wenn nicht aus der immanenten Logik des eigenen Lehrsystems, dann spätestens angesichts solcher Fragestellungen entdecken beide Gesprächspartner, daß ihre Traditionen sich schon immer ‚aktualisiert‘, sich den jeweiligen Zeitumständen angepaßt haben bei gleichzeitiger Behauptung, daß die Kontinuität mit den Ursprüngen bewahrt bleibe. Dies heißt nichts anderes, als daß sie eine je eigene pragmatische Interpretationslehre, wenn nicht gar eine theoretisch reflektierte Hermeneutik entwickelt haben.

Das Bewußtwerden der Frage, wie gegenwärtiges (und historisches) ‚Glaubenswissen‘ mit ursprünglichem (und ggf. gegenwärtig geltendem) ‚Glaubenssinn‘³ zusammenhängt, fördert die Bereitschaft, sich auf den Anspruch des Gesprächspartners einzulassen und sich seinem Einfluß auszusetzen. Was bisher selbstverständliche Voraussetzung des eigenen religiösen Lebens war, tritt ins Bewußtsein und wird im günstigsten Fall zur Grundlage der Begegnung, weil man erfährt, daß dieses Grundsätzliche (‚faith‘) nicht unbedingt von systemimmanenten Lehrmeinungen (‚beliefs‘) abhängt. Solche Einsicht ist wichtig, denn die bisher m. W. nur von NINIAN SMART⁴ und WILLIAM A. CHRISTIAN⁵ untersuchte Logik der interreligiösen Verständigung verlangt, daß ich meinem Gesprächspartner nicht nur die Inhalte meiner Glaubensüberzeugung beschreibe, sondern mich zu ihnen vor ihm bekenne, wobei es sich im Falle des Buddhismus um einen fast ausschließlich als ‚mystisch‘ zu bezeichnenden Sprachgebrauch handelt, im Falle des Christentums dagegen um eine auf Gottesdienst ausgerichtete und in der Menschwerdung Gottes gründende Redeweise. Doch einander ausschließende Aussagen auf der Ebene des Glaubenswissens (‚Ich kann die *karman*-Lehre nicht akzeptieren‘; ‚Ich glaube an einen persönlichen Gott‘ mit entsprechender Bejahung bzw. Verneinung von

² R. PANIKKAR, *The Intrareligious Dialogue*, New York 1978, 9; vgl. 27.

³ Dies ist mein Versuch, die sorgfältig entworfene Terminologie von W. CANTWELL SMITH, *Faith and Belief*, Princeton 1979, zu überetzen.

⁴ N. SMART, *Reasons and faiths: An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian*, London 1958.

⁵ W. A. CHRISTIAN, *Oppositions of Religious Doctrines: A Study in the Logic of Dialogue among Religions*, London 1972.

buddhistischer Seite) müssen nicht unbedingt eine Verständigung auf der grundsätzlichen Ebene des Glaubenssinns ausschließen (etwa ‚Wir glauben beide, es lohnt sich zu leben, zu lieben, sich ethisch verantwortlich zu verhalten‘). Wenn das den Dogmatikern auf beiden Seiten ein denkbar dürftiges Ergebnis erscheint, so ist es angesichts der heutigen Situation der Menschheit recht viel. Und ohne daß historische Forschung auf buddhistischem wie christlichem Gebiet von ihrer eigentlichen Aufgabe der Wissensvermehrung durch die hier skizzierte Anwendung auf den Dialog abzulenken wäre, dürfte sie von einer verstärkten Berücksichtigung des umfassenden Sinnes religiöser Überlieferungen nur Gewinn ziehen.

SUMMARY

Attempts to compare Buddhism and Christianity fall into three main phases: an historical phase based on textual parallels, allegedly pointing to historical dependence; a phase of deepening understanding which led to comparisons of the belief-systems as such; and a more recent phase applying insights derived from both traditions to contemporary problems. This development highlights the need of a ‚comparative hermeneutics‘ and a ‚logic of dialogue‘ in order to make explicit the presuppositions on which each tradition derives its present convictions from its origins and confronts them with those of its partner in dialogue.

*Ausgewählte, chronologische Bibliographie der Vergleiche zwischen Buddhismus und Christentum, 1880–1980**

- 1880 DE BUNSEN, E., *The Angel-Messiah of Buddhists, Essenes, and Christians*, London: Longmans, Green & Co.
- 1882 SEYDEL, R., *Das Evangelium von Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre*, Leipzig
- 1883 CHATTOPADHYAYA, N., „Buddhismus und Christentum“, *Indische Essays*, Zürich
- 1884 SEYDEL, R., *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien*, Leipzig
- 1885 KELLOGG, S. H. *The Light of Asia and the Light of the World: A Comparison of the Legend, the Doctrine and the Ethics of the Buddha with the Story, the Doctrine and the Ethics of Christ*, London: Macmillan
- 1887 LILLIE, A., *Buddhism in Christendom, or Jesus the Essene*, London: Kegan Paul
- 1889 MONIER-WILLIAMS, M., *Buddhism in its Connexion with Brāhmanism and Hinduism, and in its Contrast with Christianity*, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series XLV
- 1891 NEUMANN, K. E., *Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehren*, Leipzig
- 1893 LILLIE, A., *The Influence of Buddhism on Primitive Christianity*, London: Sonnenschein
- 1901 VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, G. A., *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, Göttingen

* Dieser Auswahl liegen die ausführlicheren Bibliographien von MINESHIMA (1977) und SPAE (1980) zugrunde, die allerdings in ihren Angaben nicht immer miteinander übereinstimmen; wo ich solche Angaben nicht unabhängig prüfen konnte, habe ich die im Datum frühere und die in der Formulierung wahrscheinlichere aufgenommen.

- 1902 EDMUNDS, A. J., *Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the Originals, being gospel parallels from the pâli texts*, Philadelphia (Edited with English notes on Chinese versions dating from the early Christian centuries by Masaharu Anesaki, I 1908⁴, II 1909⁴)
- 1902 BERTHOLET, A. *Buddhismus und Christentum*, Tübingen: Mohr
- 1909 LILLIE, A., *India in Primitive Christianity*
- 1910 WECKER, O., *Christus und Buddha*, Münster/Westf.
- 1913 FABER, G., *Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen, das Problem ihrer gegenseitigen Beeinflussung untersucht*, Leipzig
- 1914 GARBE, R., *Indien und das Christentum. Eine Untersuchung der religionswissenschaftlichen Zusammenhänge*, Tübingen: Mohr (Siebeck)
- 1922 HAAS, H., *Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum*, Leipzig: Hinrichs
- 1924 MENSCHING, G., *Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum*, Berlin: Töpelmann
- 1926 OTTO, R., *West-östliche Mystik*, Gotha: Klotz
- 1926 HARDY, E., *Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken*, 3. Ausgabe besorgt von R. Schmidt, Münster/Westf.: Aschendorff
- 1927 GODDARD, D., *Was Jesus Influenced by Buddhism? Comparative Study of Life and Thoughts of Gotama and Jesus*, Thetford, Vermont
- 1928 GRIMM, G., *Buddha und Christus*, Leipzig: Neuer Geist
- 1931 SCHOMERUS, H. W., *Buddha und Christus. Ein Vergleich zweier großer Weltreligionen*, Halle-Saale: Waisenhaus
- 1933 STREETER, B. H., *The Buddha and the Christ: An Exploration of the Meaning of the Universe and of the Purpose of Human Life*, London: Macmillan
- 1935 SCHWEITZER, A., *Die Weltanschauungen der indischen Denker (Mystik und Ethik)*, München: Beck
- 1935 WEINRICH, F., *Die Liebe im Buddhismus und im Christentum*, Berlin
- 1939 KENNTNER, K., *Die Wandlungen des Lebensbegriffes im Urbuddhismus und im Christentum*, Bonn: Köllen
- 1939 RADHAKRISHNAN, S., *Eastern Religions and Western Thought*, London: Oxford University Press
- 1940 BUTSCHKUS, H., *Luthers Religion und ihre Entsprechung im japanischen Amida-Buddhismus*, Emsdetten: Lechte
- 1949 THOMAS, E. J., *The Life of Buddha as Legend and History*, London: Routledge & Kegan Paul
- 1951 DE LUBAC, H., *Aspects du Bouddhisme*, Paris: Seuil
- 1952 DE LUBAC, H., *La recontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris: Aubier
- 1956 DE KRESTER, B., *Man in Buddhism and Christianity*, Calcutta: YMCA Publishing House
- 1957 SUZUKI, D. T., *Mysticism Christian and Buddhist*, London: George Allen & Unwin
- 1957 MASUTANI, B. F., *A Comparative Study of Buddhism and Christianity*, Tokyo: EIIB
- 1960 NISHITANI, K., *Der Buddhismus und das Christentum*, Wiesbaden
- 1961 ALTIZER, T. J. J., *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology*, Philadelphia: Westminster Press
- 1962 KING, W. L., *Buddhism and Christianity: Some Bridges of Understanding*, Philadelphia: Westminster Press
- 1965 DAMMANN, E., Hrg., *Glaube, Liebe, Leiden in Christentum und Buddhismus*, Stuttgart

- 1965 UEDA, S., *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit: Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Confrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, Gütersloh: Mohn
- 1966 DUMOULIN, H., *Östliche Meditation und christliche mystik*, München: Alber
- 1968 SIEGMUND, G., *Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines Dialogs*, Frankfurt/M.: Knecht
- 1971 BRUNS, J. E., *The Christian Buddhism of St. John: New Insights into the Fourth Gospel*, New York: Paulist Press
- 1972 FOX, D. A., *Buddhism, Christianity, and the Future of Man*, Philadelphia: Westminster Press
- 1973 PYE, M. & MORGAN, R., ed., *The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity*, The Hague-Paris: Mouton
- 1974 FRANK, F., *The Christ = Buddha*, Maryknoll: Orbis Books
- 1974 DHARMASIRI, G., *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God*, Colombo: Lake House
- 1974 DE SILVA, L. A., *The Problem of the Self in Buddhism and Christianity*, Colombo; London: Macmillan, 1979
- 1976 WALDENFELS, H., *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg: Herder
- 1977 MINESHIMA, H., ed., *Jōdokyō to Kirisutokyō*, Tokyo: Sankibōbusshorin
- 1978 AMORE, R. C., *Two Masters, One Message. The Lives and Teachings of Gautama and Jesus*, Nashville: Abingdon
- 1978 DUMOULIN, H., *Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung*, Freiburg: Herder
- 1978 MENSCHING, G., *Buddha und Christus – ein Vergleich*, Stuttgart: Klett
- 1979 OSTASIEN-INSTITUT, *Auf der Suche nach Ansatzpunkten für einen christlichen Dialog mit Buddhisten*, Bonn
- 1979 WILLIAMS, J. G., *Yeshua Buddha*, Wheaton, Ill.: Quest Books
- 1980 SPAE, J. J., *Buddhist-Christian Empathy*, Chicago: The Chicago Institute of Theology and Culture / Tokyo: Oriens Institute for Religious Research
- 1980 PIERIS, A., „Western Christianity and Asian Buddhism: A Theological Reading of Historical Encounters“, Colombo: *Dialogue* NS Vol. VII, No. 2, 49–85