So beginnt das Weizenkorn zu keimen, schon bevor es in die Erde fiel. Die entsetzlichste Todesnacht, von der wir wissen, neigt sich ihrem Ende entgegen. Der Leidensgefährte, der Jesus zu rechtfertigen und, mutiger noch, um Hilfe zu bitten wagte, stirbt, für beides belohnt, geborgen und getröstet. Brechenden Auges erblickt Jesus die Umrisse des gegen allen Anschein heraufkommenden Reichs. So wird sein Tod von der Gewißheit erhellt: „Es ist vollbracht!" (Joh 19, 30). Wir aber ermessen, welch weiten Weg der mit Jesus ans Kreuz Geschlagene durchmaß, wohin dieser Weg ihn führte und daß er, bei aller Entlegenheit, zugleich der unsere ist.

Fragen an das Christentum aus buddhistischer Sicht*

Heinrich Dumoulin SJ, Tokyo

Das Thema, um das es geht, scheint zunächst verhältnismäßig leicht zu behandeln zu sein, aber bei seinem Verfolg führt es zu schwierigen, vielleicht noch auf lange Zeit hin nicht völlig lösbaren Problemen. Wir kennen heute viele Fragen der Buddhisten an uns Christen aus der Erfahrung, weil wir ja mit den Buddhisten im Gespräch sind. Miteinander sprechen heißt aber einander fragen. Und so stellen wir uns gegenseitig in den buddhistisch-christlichen Konferenzen, die wir in Japan regelmäßig miteinander haben, viele Fragen und kommen niemals ganz bis zum Ende.

Was fragen die Buddhisten uns Christen nun besonders? Unschwer ließe sich ein Katalog von gut formulierten Gesprächsthemen aufführen, angefangen von Sünde und Gnade, über Gebet, religiöse Erfahrung, Mystik hin zu den zentralen Glaubenswahrheiten von Christus und Trinität. Selbstverständlich fehlen auch die konkreten Zeitfragen bezüglich der Welt von heute, Krieg und Frieden, Bevölkerungsexplosion und Verelendung der Menschen nicht. Bezüglich all dieser Themen haben die Buddhisten ihre Fragen, die sie gerne ans Christentum richten und mit den Christen besprechen.

---

* Den folgenden Vortrag hat der Verf. im Februar 1974 bei der evangelischen theologischen Fakultät in München gehalten.

Eine Episode aus meiner japanischen Studentenzeit kann vielleicht etwas helfen, den Ansatzpunkt der im Thema angesprochenen Fragen zu verdeutlichen. Während ich noch vor dem Zweiten Weltkrieg an der damals Kaiserlichen Universität in Tokyo japanische Religionsgeschichte und Buddhismus studierte, hatte ich allerlei Kontakte mit meinen japanischen buddhistischen Kommilitonen. Wir studierten und plauderten zusammen. Am häufigsten war ich mit zwei jungen Zen-Studenten zusammen, von denen der eine im Krieg gefallen ist, der andere gegenwärtig als Universitätsprofessor wirkt. Wenn wir – wir würden heute sagen – zum zwischenreligiösen Gespräch, d. h. zum Thema Buddhismus und Christentum kamen, versicherten mir meine Freunde immer wieder, das Christentum sei bestimmt nicht schlecht, und dann sagten sie halblächelnd, es sei so etwas wie Hīnayāna (das Zen gehört bekanntlich zum Mahāyāna-Buddhismus). Es war mir sofort klar, daß sie meinten, wie das Mahāyāna dem Hīnayāna, so sei der Buddhismus, oder genau gesagt, so sei das Zen dem Christentum überlegen. Aber die Überlegenheit des Mahāyāna über das Hīnayāna gründet nach Mahāyāna-Ansicht darin, daß die Hinayanisten nur das je eigene individuelle Heil zum Ziel nehmen, während das Mahāyāna (und in hervorragendem Maße das Zen) das Heil aller Lebewesen, ja kosmisch gesehen, das Heil des Universums anstrebt. Diese Zen-Jünger waren nicht damit einverstanden, daß die Christen die Erlangung ihres persönlichen Heils zum Ziel ihres religiösen Lebens machen. Es paßte dies nicht zu ihrer zen-buddhistischen Weltanschauung und noch weniger zu ihrem zen-buddhistischen Lebensgefühl. Sie meinten hier eine Art von Individualismus oder Anthropozentrismus wahrzunehmen und vermißten das solidarische Eingehen in den Kosmos, das ihnen religiös wesentlich ist. Hier ist aus buddhistischer Sicht eine erste Frage an das Christentum gestellt, nämlich die Frage, ob das Christentum mit seinem Heilsindividualismus nicht die Situation des Menschen im Kosmos verkürzt. Zugleich meinen Buddhisten, und meine zen-buddhistischen Freunde sprachen dies offen aus, daß der Gott, von denen die Christen ihr individuelles Heil erwarten, eine zweitrangige religiöse Vorstellung repräsentiert. Er ist ein anthropomorpher Gott, der die Menschen erschaffen und erlöst hat und somit auf einer menschlichen Stufe steht. Meine zen-buddhistischen Freunde empfanden diese christliche Vorstellungswelt als hinayanistisch, obgleich sich selbstverständlich im Hīnayāna-Buddhismus auch nicht eine Spur solcher Vorstellungen findet. Im Vollgefühl ihrer Überzeugung von der Überlegenheit der zenistischen Alleinsmystik erschien ihnen jede Abweichung von der erleuchteten geistigen Einheitsschau als minderwertig und im besten Fall als Hilfsmittel oder Notbehelf dienlich.

I. Das Grundproblem: der Vorwurf einer anthropomorphen Gottesvorstellung

Indem wir der Frage jener Studenten nachgehen, kommen wir zum zentralen Vorwurf, den die Buddhisten als Frage an die Christen richten. Es ist der *Vorwurf des religiösen Anthropomorphismus.* Sie sehen diesen zuerst und vor allem in der christlichen Gottesvorstellung, konstatieren ihn aber auch in den religiösen Haltungen und Übungen der Christen: Wie kann eine geistig und kulturell so hochstehende Religion wie die christliche eine so niedrige, halb mythische Gottesvorstellung hegen?

In jüngster Zeit haben der thailändische Mönch Buddhadāsa und der japanische Zen-Buddhist Masao Abe, also ein Vertreter des südlichen Theravada-Buddhismus und ein Anhänger des nördlichen Mahāyāna-Buddhismus, ihre Fragen an das Christentum in dieser Richtung mit Sympathie, aber deutlich ausgesprochen. Beide bejahen als religiöse Menschen die Transzendenz und kennen eine letzte, höchste Wirklichkeit, aber beide wehren sich mit Entschiedenheit gegen den persönlichen Gottesbegriff, den sie für anthropomorph und für philosophisch widerspruchsvoll, in jedem Falle aber für unannehmbar halten. Die Frage des persönlichen Gottesglaubens wird von ihnen wie von den Buddhisten im allgemeinen auf verschiedenen Ebenen formuliert.

In der Bibel sehen sie vor allem den anthropomorphen Charakter der christlichen Gottesidee ausgedrückt. Und zwar scheint ihnen der Gott der Bibel gerade deshalb, weil er als Person gezeichnet ist, wie menschliche Personen denkt, spricht und handelt, ganz und gar dem menschlichen Bereich verhaftet. Zweifellos ist Gott in der Schrift weitgehend anthropomorph gezeichnet. Der Bundesgott des Alten Testamentes ist eine Gestalt voller Menschlichkeit, er verhandelt mit den Menschen, zürnt und straft, verzeiht und belohnt nach menschlicher Weise. Aber auch im Neuen Testament überwiegen die anthropomorphen Züge. Wenn Gott als Vater, König oder Hirt erscheint, so sind auch solche Vorstellungen längst von der Psychologie und Religionswissenschaft als anthropomorph aufgedeckt. Deshalb muß das Gottesbild der Bibel, insofern es wörtlich genommen wird, begreiflicherweise auf Widerstand stoßen. Die Buddhisten, die die biblischen Aussagen vielfach nach ihrem Wortlaut für das christliche Gottesbild schlechthin halten, können nicht anders als diesen allzu menschlichen, persönlichen Gott ablehnen. Mit der gleichen Strenge verurteilen sie in ihrer eigenen Religion Bestrebungen, die den Buddha zu einem personalisierten Zentrum für religiöse Verehrung machen.

In der Geschichte der Religionen erscheint die anthropomorphe Gottesvorstellung als eine Hilfsvorstellung, deren sich der Mensch je nach seinem

kulturellen Entwicklungsgrad in seinem religiösen Leben mit Nutzen bedient. Die Buddhisten haben solche Hilfen in ihrer Lehre von der „gemäßen Auskunft" (Sanskr.: *upāya,* jap.: *hōben*) anerkannt. Anthropomorphe Vorstellungen können menschlichen Bedürfnissen entsprechen, müssen aber im Fortschritt der Menschheitsentwicklung korrigiert werden. Weshalb, so fragen die Buddhisten, korrigieren die Christen ihre Vorstellung vom persönlichen Vatergott nicht?

Vom Standpunkt der christlichen Theologie läßt sich auf diese Frage der Buddhisten gewiß unschwer antworten. Man kann mit ihrem Einverständnis rechnen, wenn man auf die entmythologisierenden Bemühungen der modernen christlichen Exegese hinweist. Die Buddhisten sind ja heute auch damit befaßt, ihre Religion im Zuge der Modernisierung zu entmythologisieren. Allerdings dürfte es nicht ganz leicht sein, sich im Falle der christlichen Lehre über die annehmbaren Grenzen der Entmythologisierung zu einigen und zu einem befriedigenden Einverständnis über den wesentlichen Lehrinhalt der christlichen Heiligen Schrift zu gelangen.

Deshalb ist es vielleicht besser, die Frage im Gespräch mit dem östlichen Partner von einer anderen Seite her anzugehen. Der Buddhist spricht, durch tausendjährige Tradition belehrt, vom absoluten Wesen vorzüglich in negativen Termini. Auch dem Christentum ist die negative Ausdrucksweise bezüglich des Höchsten Wesens keineswegs fremd. Die christliche Theologie weiß seit früher Zeit, daß der Mensch über Gott nur analoge Aussagen machen kann. Sie versteht die symbolische, figürliche Rede der Schrift als eine Sprechweise, die der Vermittlung religiöser Wahrheiten gemäß ist. Alles, was mit menschlicher Sprache über Gott gesagt werden kann, bedarf der radikalen Korrektur durch die Verneinung endlicher Maße einerseits und durch die Überhöhung in die unaussprechliche Dimension des Absoluten anderseits. Diese Einsicht, auf der die negative Theologie beruht, ist in unseren Tagen erneut ins Blickfeld der Theologen getreten. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Dietrich Bonhoeffer betont die „Unaussprechlichkeit des Namens Gottes", Karl Rahner spricht vom „unsagbaren Geheimnis Gottes". Das Wissen der negativen Theologie ist schon nicht mehr Sonderbesitz der Theologen und Mystiker, sondern Gemeingut der Christen, die zwar deshalb nicht aufhören, sich der überlieferten Symbole und Vergleiche zu bedienen (und dies mit Recht, weil diese Symbole und Vergleiche die Menschennatur im tiefsten ansprechen und eine Wahrheit vermitteln), aber zugleich genau wissen, daß alle Formen und Bilder in Bezug auf Gott unzulänglich sind, weil das göttliche Wesen formlos und bildlos, geheimnisvoll und unaussprechlich ist. Die negative Theologie beruht nicht bloß auf der Unaussprechlichkeit der mystischen Erfahrung, sondern gründet letztlich in der Unendlichkeit des göttlichen Wesens selbst.

Die negative Theologie ist dem Buddhismus wohl vertraut. Auch begreifen die Buddhisten leicht, daß durch den Weg der Negationen aller Anthropomorphismus im Gottesbild ausgeräumt wird. Aber, so werden Buddhisten weiter fragen, kann das Höchste Wesen, wie es auf dem negativen Weg erfaßt wird, personal verstanden und ein persönlicher Gott genannt werden? Wäre es nicht richtiger, sich damit zu begnügen, vom Absoluten oder von der letzten Wirklichkeit zu sprechen? Hier ist im zwischenreligiösen Gespräch zu klären, daß „personal" und „anthropomorph" keineswegs gleichzusetzende Begriffe sind. Die negative Theologie entkleidet das Personverständnis aller anthropomorphen Züge, ohne es indes zu zerstören. Die Buddhisten können und werden an diesem Punkt ernst zu nehmende, aus der ihnen wohlbekannten religiösen Praxis der Christen hergenommene Einwände machen. Wir verfolgen das Gespräch, das sich hier zwischen dem buddhistischen und christlichen Partner entwickeln kann, vorerst nicht weiter. Es kann tief in das Geheimnis der Person hineinführen.

II. Anfragen an das Verständnis Gottes als Person

Die Frage nach dem persönlichen Gottesverständnis wird von Buddhisten auf verschiedener Ebene gestellt und erörtert. Das religiöse Gottesbild der Bibel ist in seiner Fragwürdigkeit sowohl nach der exegetischen wie auch nach der metaphysisch-theologischen Seite dem Buddhisten nicht ohne weiteres verständlich. Doch nehmen moderne Buddhisten nicht weniger Anstoß an der Art und Weise, wie Christen einen *philosophischen Personbegriff* in ihre Religion und in ihr Glaubensleben hineinbeziehen. Sie sind gewohnt, in ihrem philosophischen Denken mit dem Personbegriff notwendig eine Begrenzung zu verbinden. „Wenn Gott eine ‚Person' ist . . ., so ist er etwas Begrenztes . . .", erklärt Buddhadāsa und führt aus, daß vom höchsten Wesen keine Attribute, keine Form, keine Charakteristika ausgesagt werden können[1]. Die Bedenken der Buddhisten gegen den landläufigen, ungenügenden Personbegriff sind zweifellos berechtigt, sie werden auch im Westen anerkannt. Die Frage, die die Buddhisten hier aus ihrer Sicht an das Christentum stellen, muß ernstgenommen werden. Der philosophische Personbegriff bedarf der Klärung.

Das Gespräch mit den östlichen Philosophen kann dieser Klärung dienlich sein. Die von Kitarō Nishida begründete, buddhistisch inspirierte soge-

---

[1] Bhikku Buddhadāsa Indepanno, *Christianity and Buddhism*, Bangkok 1967, 74. Er schreibt: „Gott ist in der religiösen Sprache des Buddhismus weder eine Person noch nur Geist oder nur Körper, noch auch Körper und Geist zusammen, sondern unpersönliche, eines jeglichen Selbst bare Natur, ohne Attribute, Form oder Gestalt".

nannte Kyōto-Schule der japanischen Philosophie hat sich eindringlich mit dem philosophischen Personverständnis des Westens befaßt. Keiji Nishitani, zur Zeit der führende Denker dieser Schule, macht in einem wichtigen Essay über „Das Personale und das Unpersonale in der Religion" geltend, daß die christliche Auffassung vom persönlichen Gott wesentlich mit der theologischen Weltsicht verknüpft ist, gemäß der Gottes Führung über dem Universum waltet und Menschen und Menschheitsgeschichte zum vorgeplanten Ziel hinführt. Diese Weltsicht sei indes durch die moderne Naturwissenschaft in Frage gestellt. Die Weltordnung, die viele Jahrhunderte lang unbezweifelt als der Ausdruck des persönlichen Willens Gottes galt, wurde in der Neuzeit als „ohne Beziehung zur Persönlichkeit Gottes" und als „durch die menschliche Vernunft völlig kontrollierbar" erwiesen. Die so errungene neue Weltsicht ist, wie Nishitani meint, „mit der Idee der ‚Persönlichkeit' unvereinbar"[2].

Der negativen Argumentation läßt Nishitani die Darlegung seiner metaphysischen Überzeugung folgen, welche sagt, daß der Personbegriff die Vollkommenheit Gottes nicht auszudrücken vermag. Dem Personalen muß, wie er glaubt, ein Tieferes, Grundlegendes, Transpersonales vorausgehen, aus dem sich die Persönlichkeit ableitet. Er spricht von einer „persönlichen Unpersönlichkeit"; das Unpersönliche ist ihm das Letzte und Gründende[3].

Diese Auffassung beruht auf einer philosophischen Vorentscheidung. Warum sich der japanische Philosoph so entschieden hat? Einmal und zuerst, so darf angenommen werden, aus einer östlichen Geisteshaltung heraus, die beim Zen-Buddhisten durch die mahayanistische Philosophie des indischen Denkers Nāgārjuna geprägt ist. Der seiner Entscheidung vorgegebene Standpunkt ist der des „absoluten Nichts", das alle Seinsweisen, auch die Seinsweisen der Person übersteigt. Über diese philosophische Option läßt sich diskutieren, aber eine solche Diskussion wird schwerlich mit rationalen Argumenten allein ein zwingendes Ergebnis erzielen. Insofern jede Philosophie auf einer Option beruht, sind jeweils Vorentscheidungen in den grundlegenden Einsichten philosophischer Systeme eingeschlossen.

In Nishitani's Kritik an der Vorstellung von einem persönlichen Gott scheint aber noch ein anderes Moment auf, das sich unmittelbar an das westliche Denken richtet. Als personales Wesen, so meint Nishitani, muß

---

[2] Keiji Nishitani, *The Personal and the Impersonal in Religion*, in: The Eastern Buddhist (Kyōto) III, 1 (Juni 1970), 13.

[3] A. a. O. 17. Nishitani spricht auch von „Transpersonalität". Paul Tillich schreibt: „Das ‚*esse ipsum*' der klassischen christlichen Lehre von Gott ist eine transpersonale Kategorie, die es dem christlichen Gesprächspartner erleichtert, die Bedeutung des ‚absoluten Nichts' im buddhistischen Denken zu verstehen". Vgl. Paul Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, Stuttgart 1964, 42.

Gott ein Gegenüber als den Gegenstand seiner Entscheidung zur Wahl haben. Deshalb sei mit dem Personbegriff notwendig eine Dualität gegeben. Dieses Argument kennt auch Abe, der ebenfalls in der philosophischen Kyōto-Schule geistig beheimatet ist. Er sieht seine Ansicht in der christlichen Trinitätstheologie bestätigt. „Im Christentum ist noch eine Unterscheidung zwischen einem Selbst und einem anderen, zwischen dem Zeuger und dem Gezeugten ... Solange eine Zweiheit und Unterscheidung bleibt, kann Gott nicht das wahre Absolute sein"[4]. Der buddhistische Standpunkt faßt also die Einheit des Absoluten so auf, daß das Personsein einen Abfall von der Vollkommenheit des höchsten Einen bedeutet. Ohne philosophische Erörterung stellt Buddhadāsa fest, daß die Idee des persönlichen Gottes „ein anderes Seiendes" fordert, das neben Gott oder Gott gegenüber steht, jedenfalls aber die souveräne Einzigkeit Gottes herabmindert[5].

Nishitani bekundet großes Interesse, ja eine aufrichtige Achtung für die absolute Transzendenz des Gottes der Bibel. Aber mit dem philosophischen Personbegriff kann er sich nicht befreunden. In seiner metaphysischen Sicht steht hinter und über der Person das absolute Nichts, das „ein lebendiges Nichts" ist. Die Persönlichkeit ist „eine Maske des absoluten Nichts". Das absolute Nichts ist die absolute Selbstheit und in absoluter Nicht-Zweiheit der Grund für das personale Sein[6]. Abe spricht vom „offenen *topos* des absoluten Nichts, wo alle relativen Dinge ihre relativen Rollen ausüben, indem jedes seine eigene Besonderheit behält"[7]. Dieses letzte Zitat führt zum Ausgangspunkt unserer Erwägung zurück. Wir sahen die philosophische Kritik der Buddhisten am Personbegriff von der Annahme ausgehen, daß Personsein eine Besonderheit und Begrenzung des Seins bedeutet.

Die Beziehung zwischen Sein und Person kann aber auch so aufgefaßt werden, daß das Personale nicht wie eine begrenzende Bestimmung zum Sein hinzukommt, sondern daß das Sein selbst in seinem Grunde personal ist. In dieser Sicht sind transzendenter Seinsgrund und Person in gleicher Weise übergegenständlich und untrennbar eins. Dieses personale Seinsverständnis scheint dem westlichen Denken ebenso angemessen zu sein wie der fernöstliche Denkstil das Gründen im absoluten Nichts bevorzugt. Die Grunderfahrung des Seins wird, so möchte es scheinen, gemäß den geschichtlichen Kulturen verschieden ausgelegt. Im abendländischen Raum hat sich unter christlichem Einfluß ein personales Seinsverständnis herausgebildet, das in unseren Tagen neu reflektiert wird. J. B. Lotz faßt die

---

[4] *Buddhism and Christianity as a Problem of today*, in: Japanese Religions (Kyōto) III, 3 (Herbst 1963), 24.
[5] *Dhamma – the World Saviour*, Bangkok o. J., 34.
[6] *The Personal and the Impersonal in Religion*, in: The Eastern Buddhist (Kyōto) III, 2 (Oktober 1970), 82 ff.
[7] A. a. O. 29.

Grundüberzeugung der personalen Seinsphilosophie in die prägnanten Sätze: „Zuinnerst ist das Sein personal, weshalb es nur in den Personen im vollen Sinne Sein ist, während die Sachen nur gemindert an ihm teilnehmen. Folglich bildet die Person den Kern und das Ziel der Wirklichkeit . . ."[8].

In der personalen Philosophie wird die phänomenologische Methode zur personologischen Methode[9]. Die Philosophen dieser Schule legen die Seinserfahrung als eine personale Ich-Du-Erfahrung aus und postulieren aufgrund der endlichen Du-Erfahrung ein unendliches, absolutes Du. Dabei ist freilich zu bedenken, daß die Ich-Du-Beziehung nicht den Selb-stand der Person konstituiert. Aber die Person ist *in* ihrem Selb-stand grundsätzlich offen zur Mitteilung. Das absolute, höchste Sein, das diese Offenheit besitzt, ist unendliche Person, unendliches Du, zu dem sich die endlichen Personen in einem letzten Überstieg hinspannen. Einer Hermeneutik des Seins, welche solcherart die Wirklichkeit personal auslegt, kann eine tiefe Berechtigung nicht abgesprochen werden. So gesehen, liegt der transzendente Grund nicht hinter der Person, sondern ist selber personal: Sein heißt Person-sein.

III. Gottesverständnis und biblischer Schöpfungsglaube

Die buddhistisch-christliche Auseinandersetzung erreicht im Gespräch mit der japanischen buddhistischen Kyōto-Schule einen gewissen Höhepunkt, zum mindesten was die gedankliche Schärfe und metaphysische Tiefe betrifft. Aber diese Schule ist keine bloß theoretische, akademische Angelegenheit, sondern sie artikuliert in philosophischen Termini den Lebensstrom, der den gesamten Buddhismus durchfließt. Im populären Buddhismus äußert sich die Ablehnung der christlichen Vorstellung vom persönlichen Vatergott am schärfsten in der *Kritik am biblischen Schöpfungsglauben.* Buddhadāsa erschrickt geradezu vor der vermenschlichten Gottesvorstellung, die er im Genesisbericht bemerkt, und legt auf vielen

---

[8] Art. *Personalismus* in: *LThK* VIII (Freiburg 1963), 293.
Vgl. Art. *Sein* in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II (München 1963), 540. In dieser Sicht hat das Sein seinen vollen Ausdruck in der menschlichen und (in eminenter Weise, aber analog) in der göttlichen Person. Doch fällt auf das sachhafte, geminderte Sein der Dinge ein Lichtschimmer des Personalen. Von hierher ließe sich vielleicht philosophisch die Teilhardsche Konzeption des personalisierten Universums angehen.

[9] Heribert Mühlen sucht in Anwendung der personologischen Methode aufzuweisen, daß „die innere Dynamik des personalen Sich-Verhaltens . . . über jegliche Einschränkung, d. h. also auch über die Beschränkung anderer Personen hinaustendiert auf das unbeschränkte Du hin". So in: *Das unbegrenzte Du. Auf dem Wege zu einer Personologie,* in: *Wahrheit und Verkündigung,* Festschrift Michael Schmaus, München-Paderborn-Wien 1967, 1283.

Seiten den alttestamentlichen Schöpfungsbericht in einem von ihm dharmisch genannten geistigen Sinne aus. Durch ein Werk wie die Erschaffung der sichtbaren Welt würde Gott, der „eine so geheimnisvolle Macht jenseits der Beschreibung durch menschliche Zunge" ist, sich selbst erniedrigen. „Ein wahrer Gott sollte sich mit der Erschaffung der inneren Welt im menschlichen Bewußtsein befassen, um den Gottestitel zu verdienen. Hätte er sich mit der Erschaffung der materiellen Welt oder einer Welt des Fleisches beschäftigt, so hätte er sich selbst zu einem absolut sinnlosen Gott erniedrigt"[10].

Soweit die Einwände Buddhadāsa's gegen den christlichen Schöpfungsglauben den Anthropomorphismus der Bibel und der in ihr gründenden christlichen Glaubensvorstellungen betreffen, können wir auf das im vorigen Gesagte verweisen. Das unsagbare Geheimnis Gottes, um das die negative Theologie kreist, umschließt auch die Schöpfung; sie ist wie Gott in ihrem Wesen Geheimnis. „Es ist für den Menschen unmöglich, die Tätigkeit Gottes des Schöpfers adäquat zu erfassen, so wie der Mensch unmöglich Gott selbst zu fassen vermag, weil die Schöpfertätigkeit mit dem Schöpfer identisch ist"[11].

Die Zen-Buddhisten bringen ein neues Moment in ihre Kritik am biblischen Schöpfungsbericht hinein, indem sie ein ausgesprochenes Interesse für die in der christlichen Theologie seit alters her beliebte Formulierung „creatio ex nihilo" bekunden. Sie bringen gern die Schöpfung „aus nichts" mit dem Nichts ihrer Metaphysik zusammen. Abe legt ganz im Sinne der klassischen christlichen Theologie dar, daß das „nichts" im Ausdruck „*creatio ex nihilo*" das Fehlen einer vorexistierenden Materie besagt und den christlichen Schöpfungsbegriff von dem der griechischen Philosophie trennt; ferner, daß das „nichts" der christlichen Schöpfungslehre nicht in einem dialektischen Gegensatz zum Sein steht, sondern schlicht das Nichtvorhandensein von Sein aussagt. Die Schöpfung erweist „den christlichen Glauben an die absolute Transzendenz Gottes . . ., daß Gottes Seinsmacht jegliche Art von Nichts übersteigt"[12]. Doch stößt, wie Abe weiter ausführt, das Nichts der buddhistischen Metaphysik bis zu einer noch tieferen Schicht vor, wo im „Absoluten Nichts" sowohl Sein wie Nicht-sein gründet, wo alle Unterscheidung aufhört und keine Dualität mehr bestehen kann. Bezüglich des Vorwurfes der Dualität, der bei den philosophisch argumentierenden Zen-Buddhisten am schwersten wiegt, kann der grundsätzliche Unterschied zwischen der buddhistischen und christlichen Sicht nicht übersehen werden.

---

[10] *Christianity and Buddhism*, 83. Vgl den ganzen Abschnitt 79–93.
[11] D. J. Ehr, Art. *Creation, Theology of*, in: *New Catholic Encyclopedia* IV (New York 1967), 423.
[12] A. a. O. 12. Vgl. die ausführliche Diskussion der *creatio ex nihilo*, 10–21.

Das Einheitsideal, das dem Christen vorschwebt, ist, wie Ratzinger treffend bemerkt, „eine Zweiheit-in-Einheit, oder besser: eine Zweiheit von (Ursprungs-)Einheit her auf (Liebes-)Einheit hin“[13].

Das buddhistisch-christliche Gespräch bezüglich der Schöpfung und des Schöpfergottes kann an Tiefe und gegenseitigem Verständnis gewinnen, wenn es den Sinngehalt der biblischen Aussage nicht so sehr philosophisch als vielmehr in religiöser Gläubigkeit zu ermitteln sucht. Abe betont, von der Barthschen Theologie inspiriert, daß die christliche Schöpfungslehre *christologisch* verstanden werden muß. Gemäß einem viel zitierten Wort Karl Barths ist die Schöpfung der äußere Grund für den Bund und der Bund der innere Grund für die Schöpfung. Dies bedeutet, daß der in der Bibel bezeugte Bund zwischen Jahwe und Israel in Christus seine Erfüllung hat, daß auch die Schöpfung durch das Wort auf Christus hin ausgerichtet ist. Karl Rahner begründet das christologische Verständnis der Schöpfungslehre in „einer theologischen Anthropologie“, in der „der Mensch ... das in der Schöpfung als Bedingung der göttlichen Selbstmitteilung eigentlich Gemeinte ist“, und folgert, daß „eine theologische Schöpfungslehre ... auf die Christologie hingeordnet sein muß“[14].

Der christologische Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung ist in den zwei Grundmotiven des Wortes und der Liebe ausgedrückt. „Der christliche Glaube an den Schöpfergott“, so führt Abe mit Berufung auf Karl Barth aus, „ist nicht unmittelbar, sondern durch den Glauben an die von Jesus Christus durch sein Kreuzesleiden gewirkte Erlösung vermittelt. Gott, der Vater Jesu Christi, so wird geglaubt, hat durch die gleiche Liebe die Welt erschaffen, die in der Inkarnation des Logos die Erlösung des Menschen bewirkt hat“[15]. In der Barthschen Sicht kommt die in Christus zentrierte Einheit des göttlichen Werkes stark zum Ausdruck. Die christliche Überlieferung und das orthodoxe Judentum haben bei der Interpretation der biblischen Schöpfungslehre auch andere Momente zur Geltung gebracht. Es ist hier nicht der Ort, die Schöpfungstheologie Karl Barths zu erörtern, aber wir müssen es dankenswert empfinden, wenn Buddhisten sich heute so eindringlich mit den besten Werken der christlichen Theologie der Gegenwart befassen.

Es ist vielleicht charakteristisch für die fernöstliche Geisteshaltung, die das göttliche Wesen nicht nach Art der griechischen Philosophie in einer Transzendenz unbeweglicher Ferne, sondern lebendig nah zur Welt und zum Menschen sehen möchte, wenn Abe von der christologischen Schöpfungstheologie Barths ausgehend die Kenosis des Christos (Phil 2, 7 f) auf

---

[13] Art. *Schöpfung* in: *LThK* IX 461.
[14] Art. *Schöpfungslehre* in: *LThK* IX 472.
[15] A. a. O. 10.

den Gott der Schöpfung ausdehnt und im Schöpfungswirken Gottes eine Art göttlicher Selbstentäußerung sieht. Die treibende Bewegkraft ist Gottes Liebe, aber Gott nimmt, wie Abe meint, dabei die Nichtigkeit auf sich. Deshalb „sollte der christliche Gott nicht als ein dem Nicht-sein und der Negativität ferner Gott, sondern als ein Nicht-sein und Selbstnegierung aus freiem Willen annehmender Gott verstanden werden ... Obgleich selbst-genügend, leugnet Gott aus Liebe sich selbst und schafft die von ihm verschiedene Welt"[16]. Weil diese Selbstleugnung in Gottes Wesen, nämlich in seiner Agapē-Liebe, gründet, geht sie der Selbstleugnung Gottes in der Schöpfung voraus. Die Selbstleugnung stößt Gott nicht von außen her zu, sondern ist ihm innerlich zu eigen.

Das Motiv der Selbstentäußerung findet sich in anderem Zusammenhang bei Nishitani, der ebenfalls von Phil 2, 7 f angeregt ist. Den Grund für die im Pauluswort von Christus ausgesagte sich-selbst-entäußernde Liebe findet er in der Agapē-Liebe „des himmlischen Vaters, der über Gute und Böse seine Sonne aufgehen läßt und Gerechten und Sündern Regen spendet" (Mt 5, 45). Er zeigt sich zutiefst beeindruckt von diesem Wort der Bergpredigt und schließt aus dieser nicht-unterscheidenden Liebe des Vaters, „die alle Dinge in ihrer konkretesten Form umfaßt", daß „in Gott selbst der Inhalt des ‚Sich-selbst-entäußert-habens' eingeschlossen ist". Diese selbstlose Liebe ist, wie Nishitani ausführt, das Charakteristikum des Werkes des Sohnes Christus, „im Falle des Vaters ist sie seine ursprüngliche Natur"[17]. Der Selbstlosigkeit Gottes, „der sich selbst entleert hat", entspricht, so Nishitani, der buddhistische Begriff der „Leere" (sūnyatā), bekanntlich ein Hauptbegriff der mahayanistischen Philosophie. Wie in der Bergpredigt die Selbstentäußerung und verzeihende Erlöserliebe Gottes miteinander verbunden sind und vom Menschen die radikalste Nächstenliebe bis zur Feindesliebe fordern, so begründet im Buddhismus, wie Nishitani weiter zeigt, das Nichts der Ich-losen Leere das große Mit-Leiden des Buddha, das die Norm für alles zwischenmenschliche Verhalten ist[18].

Die christliche Theologie sieht in der Aussage Phil 2, 7 f die paulinische Deutung des Geheimnisses Christi, seines Weges der Selbstentäußerung bis zum Kreuzestod und der Auferstehung. In bezug auf Gott spricht sie nicht von Entäußerung im strikten Sinne, sondern von der Herablassung der schenkenden Liebe Gottes. Nur im Pietismus wird m. W. die Selbstherablassung Gottes in der Schöpfung gelegentlich eine „Herunterlassung", eine „Demütigung" oder ein „Knechtsdienst" Gottes geheißen[19],

[16] A. a. O. 21.
[17] *The Personal and the Impersonal in Religion*, in: The Eastern Buddhist III, 1, 14 f.
[18] Ebd.
[19] So Zinzendorf, Hamann, Bezzel, s. G. Gloege, Art. *Schöpfung IV B. Dogmatisch* in: *RGG* V, Tübingen 1961, 1485.

aber es bleibt fraglich, ob eine Ähnlichkeit der Motivierung zwischen solchen Äußerungen und den Gedankengängen japanischer Buddhisten angenommen werden kann. Das unsagbare Geheimnis Gottes, dies dürfen wir nie vergessen, läßt sich ebenso wenig in einem philosophisch erstellten Gottesbegriff, der die Unveränderlichkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit und die transzendente Weltüberlegenheit des göttlichen Wesens ausdrückt, wie in symbolischen, uneigentlichen Redeweisen ausschöpfen. Ist es nicht bemerkenswert, daß japanische Buddhisten in der Bibel Schätze entdecken, die vielen Christen verborgen sind? Die Wahrheit von der Selbstentäußerung, die in der Person und im Erlöserleiden Christi gezeigt ist, gestattet insofern eine Ausweitung auf das Wesen Gottes, als Christus auf den Vater hin transparent ist und Gottes Wesen widerspiegelt. Sind Buddhisten, wenn sie die Selbstentäußerung in der biblischen Gottesoffenbarung erwägen, nicht unbewußt vom Geheimnis des Personalen angezogen? Denn die Selbstentäußerung, wie die Bibel sie versteht, erweist im letzten den Personkern Gottes, seine Liebe.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Theologie des japanischen evangelischen Theologen Kitamori Kazō vom „Schmerz Gottes". Der Schmerz Gottes ist nach Kitamori dadurch verursacht, daß Gott den Nicht-Liebenswerten, nämlich den Sünder liebt und seinen geliebten Sohn ins Leiden hingibt. In seiner ausführlichen Würdigung dieses Werkes betont der katholische Theologe Nemeshegyi das göttliche Paradox, das in seiner Unbegreiflichkeit unberührt bleiben muß: „Wir sollten alle biblischen und metaphysischen Prädikate Gottes stehen lassen; sie sind von Gott gegebene Wegweiser zu seinem unergründlichen Geheimnis, in dem Dinge, die in unserem begrenzten Universum einander entgegenstehen, zusammenfallen. Der Mensch muß von Gott als leidendem und sich-freuendem, unveränderlichem und bereuendem, handelndem und ruhendem sprechen. Er ist leuchtende Dunkelheit als Licht"[20]. In diesen tiefsinnigen Sätzen ist die innerliche Verbindung von Bibel, negativer Theologie und Mystik angedeutet.

Wir haben die Zentralfrage der Buddhisten an das Christentum, so wie sie sich aus buddhistischer Sicht auf verschiedenen Ebenen darstellt, in großen Umrissen zu zeichnen versucht und sind dabei in tiefe theologische Fragen hineingeraten. Im Anschluß an die Frage nach dem persönlichen Gott ergeben sich für den Buddhisten noch eine Anzahl praktischer Fragen der religiösen Übung und Haltung, die der Christ gegenüber seinem Gott und Schöpfer, seinem Herrn und Erlöser vollzieht. Insbesondere stellen sich Fragen bezüglich der spirituellen Grundakte des Gebetes und der Reue. Buddhisten empfinden hier oft so etwas wie eine Art von Haß-Liebe, sie

[20] P. Nemeshegyi in: *The Japan Missionary Bulletin XXI* (1967), 188.

fühlen sich einerseits stark angezogen, aber dann auch wieder ebenso heftig abgestoßen, und es ist für sie schwer, den Christen in diesen religiösen Vollzügen ganz zu verstehen. Diese Fragen der religiösen Praxis bedürfen einer eigenen, sorgfältigen Erwägung, die sich bestimmt als lohnend erweisen wird.

Ein kurzes Postscriptum sei diesen Ausführungen hinzugefügt. Kurz nach meiner Rückkehr nach Japan konnte ich bei der diesjährigen Vortragsreihe über den „Dialog zwischen Zen-Buddhismus und Christentum" (veranstaltet vom Forschungsinstitut für fernöstliche Religionen der Sophia Universität Tokyo) einige der oben dargelegten Gedanken wiederum konkret erfahren. Der buddhistische Professor Kôshirô Tamaki von der Universität Tokyo, den wir für den Schlußvortrag eingeladen hatten, wählte sich das Thema „Zen und der Heilige Geist". Konnte man seinem Vortrag mit einiger Spannung entgegenwarten, so zeigte der japanische Buddhist eine intime Kenntnis der johanneischen und der paulinischen Pneuma-Lehre und stieß tief in die Kernfragen des buddhistisch-christlichen Dialogs vor. Selbstverständlich berührte er auch die negative Theologie, aber am tiefsten beeindruckte, wie er deren Gegenpol ins Gespräch brachte und die Notwendigkeit des Sich-äußerns des pneumatischen Lebens aufwies. Dem Schweigen und der Unaussprechlichkeit, so anziehend diese Momente des geistlichen Tuns auch sein mögen und so sehr sie gerade heute viele westliche Menschen zur östlichen Spiritualität hinziehen, muß in notwendiger Polarität, so betonte Tamaki, die Äußerung im Wort gegenüberstehen, deren wesensgemäße Form ihm in der Schrift des Neuen Testamentes aufgeleuchtet war. Wo einem Buddhisten diese Erfahrung aufging, öffnet sich eine ganz neue Möglichkeit für das gemeinsame Wahrheitssuchen im zwischenreligiösen Gespräch.