

Ende jedes Kapitels untergebracht ist, identifiziert er die Quellen, weist auf Parallelen hin und gibt andere nützliche Erklärungen. Bedauern wird man, daß die Übersetzung des Buches Job in Versform fehlt, weil sie eben nicht in der Salmantiner Handschrift enthalten ist. Auf's Ganze gesehen kann man den Autor zu dieser vorzüglichen Edition nur beglückwünschen. Sie macht ein Hauptwerk des Salmantiner Meisters wieder in seiner ursprünglichen Gestalt zugänglich. Die äußere Präsentation der beiden Bände ist sehr ansprechend; zur leichteren Benutzung des Werkes hätte man sich nur noch Seitentitel und Indices gewünscht.

K. REINHARDT

KERN, ISO, *Buddhistische Kritik am Christentum im China des 17. Jahrhunderts* (Schweizer Asiatische Studien, Monographien 11). Bern: Lang 1992. 418 S.

Die sehr umstrittene Monographie von Gernet „Chine et christianisme. Action et reaction“ (1982), 1984 ins Deutsche übersetzt unter dem Titel „Christus kam bis nach China. Eine Begegnung und ihr Scheitern“, die, ausgehend von der Resonanz nicht-christlicher Quellen auf die jesuitische Verkündigung von Ricci an, eine eigentliche Begegnung in Frage stellte, erfährt durch diese Arbeit eine entscheidende Korrektur. Was Gernet vor allem entging, war die Tatsache, daß chinesische Kritik an der von den Jesuiten vorgetragenen christlichen Lehre durchweg durch Buddhisten oder ihnen nahestehende Autoren geschieht (45 f.; ebd. Anm. 141 weitere Kritik an Gernet). Sie ist daher nicht einfach, wie dies bei G. geschieht, als Kritik „des gebildeten China“ zu bezeichnen, nicht als Auseinandersetzung von „China und Christentum“, sondern von (jeweils damaligem) „Buddhismus und Christentum“. Der Verfasser erweist sich dabei als vorzüglicher und differenzierter Kenner sowohl der chinesischen Geistesgeschichte wie der buddhistischen Tradition. In seinen Kommentaren zu den Texten weist er immer wieder auf die Pluralität der Richtungen und die schulmäßige Bedingtheit von Positionen hin, die keineswegs immer „den Buddhismus“ repräsentieren; und daß er von pauschalen Gegenüberstellungen angeblich in sich homogener und sich nie verstehender Kulturwelten à la Gernet Abstand nimmt, macht seine Urteile überzeugender, zumindest ernstzunehmender.

Es werden Texte von 7 Autoren biographisch und inhaltlich kommentiert und dann in Übersetzung vorgestellt. Sie gehören zeitlich den Phasen 1608–1615 und 1634–1643 an. Die Gegnerschaft der Buddhisten gegen die christliche Verkündigung datiert nicht von Anfang an. Eine ihrer Voraussetzungen war die seitens Riccis erst 1595 erfolgte klare Distanzierung vom Buddhismus und Hinwendung zum Konfuzianismus, zugleich mit dem Ablegen des Mönchsgewandes und dem Anlegen des Literatengewandes. Aber auch jetzt tendierte man von buddhistischer Seite noch eher zur „Vereinnahmung“ hin. Erst durch die wachsenden Fortschritte der christlichen Predigt wuchs auf buddhistischer Seite die Überzeugung von ihrer Gefährlichkeit, wobei angesichts der traditionell buddhistischen Absage an alle Formen der Aggressivität bis zu einer kämpferischen Auseinandersetzung nicht unerhebliche Hemmschwellen zu überschreiten waren (5–8). Die anfangs, gerade Ricci gegenüber, noch relativ vornehme Form der Auseinandersetzung wird, gerade ab 1634, zunehmend schärfer, polemischer, aggressiver. – Dabei werden die Unterschiede zum Konfuzianismus verwischt. Dies lag einmal an der ideologischen Basis der „Einheit der 3 Lehren“ (Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus), die sich von der Tang- bis zur Ming-Zeit herausgebildet hatte, war aber sicher auch taktisch-politisch motiviert; es findet ja seine Parallele auch im jesuitischen Werben um den Konfuzianismus seit Ricci: beide Seiten suchten den „wahren“ Konfuzianismus als Bundesgenossen zu gewinnen. Unmittelbare Zielscheibe der Polemik von buddhistischer Seite sind dabei die Schriften der Jesuiten, insbesondere Riccis „wahre Lehre vom Herrn des Himmels“, aber auch Aleni und andere jesuitische Autoren. – Die Palette der Kontroverspunkte reicht ziemlich weit. Zentraler Gegensatz ist die Überzeugung von einem personalen und weltranszendenten Gott einerseits, einem allen Menschen immanenten Absoluten andererseits. Durchweg auf Ablehnung stößt die Verbindung des Absoluten mit und sein Eingreifen in die Geschichte (79, 85, 225, 228 f., 255 f.), aber auch die Transzendenz der Erlösung im Christentum und die Nicht-Identität des Absoluten mit dem letzten Grund des eigenen Selbst (127,

129f., 135f., 156f., 167f., 173f.). Das Problem des Ursprungs des Übels gilt als im christlichen Glauben an einen höchsten Schöpfer und „Himmelsherrn“ ungelöst (226f., 257, 271). Einen weiteren Punkt der Auseinandersetzung stellt die Reinkarnationslehre dar (87–89, 267f., 275–281), in der praktischen Moral wird vor allem die christliche Lehre vom Wesensunterschied von Mensch und Tier und die daraus folgende Erlaubtheit der Tötung von Tieren angegriffen (68–74, 86f., 90–92, 131f., 246, 274, 281–283). – Dabei drängt sich dem Rezensenten die Feststellung auf, daß eigentliche Mißverständnisse im größeren Sinne nur selten auftauchen (so z. B. 259f. Anm. 184f.). Im allgemeinen scheint es Ricci und den anderen Jesuiten durchaus gelungen zu sein, das europäische katholische Christentum des 16./17. Jh.s (eine Beschränkung, auf die gerade der Autor mit Recht Wert legt!) verständlich zu artikulieren, so daß die Gegner nicht einen Popanz bekämpften. Auch dies spricht gegen die überzogene These Gernets, daß eine Begegnung nicht stattfand und alles letztlich ein großes Mißverständnis war.

In einer sehr beachtlichen Schlußzusammenfassung (290–298) bemüht sich der Autor um ein Fazit. Zunächst einmal legt er Wert auf die Feststellung, daß in dieser Kontroverse weder das konkrete Christentum noch der konkrete Buddhismus einfach identisch sind mit Christentum und Buddhismus überhaupt. Es gibt bei beiden Traditionselemente, die dabei nicht zum Zuge kamen. In anderen Epochen konnte das Gewicht der Kontroversen ganz anders gelagert sein: so weist er auf die interessante Tatsache hin, daß bei der Auseinandersetzung des nestorianischen Christentums mit dem Buddhismus um die Jahrtausendwende der christliche Auferstehungsglaube zentraler Kontroverspunkt war, während er diesmal hinter dem Gerichtsgedanken zurücktrat (290). Wichtig ist weiter für die Erfassung des Wesens der Kontroverse die Unterscheidung zwischen der bildhaften und begrifflichen Artikulationsebene und der „religiösen Tiefenschicht“ religiöser Erfahrung. Eine Reihe von Kontroverspunkten weist der Autor der ersteren Ebene zu. Aber es bleiben auch Divergenzen in der religiösen Tiefenschicht selbst. Gemeinsam ist hier zunächst einmal beiden die Überzeugung von der Erlösungsbedürftigkeit der empirischen Welt und vor allem des vordergründigen egoistischen Ichs. Aber in der Frage, wie diese Ebene überstiegen wird, zeigt sich erst die Divergenz. Im Christentum geschieht diese Transzendierung weder über die Natur noch über die Tiefe des eigenen Selbst (wie bei den Buddhisten), sondern in der Richtung des Du und des personalen Gegenübers (295). Es handele sich hier um unterschiedliche Grunddimensionen religiöser Erfahrung. – Dem kann der Rezensent voll zustimmen, nicht uneingeschränkt jedoch den dann vom Autor gemachten Einschränkungen. Diese für die konkreten Autoren des 17. Jh.s gültige Gegenüberstellung betreffe, so der Autor, nicht Christentum und Buddhismus schlechthin. Denn beide enthielten in ihrem Erbe auch das jeweils andere Moment: so der „Seelenfunken“ und die „Spitze des Geistes“ in der christlichen Mystik einerseits, das Moment des sich erbarmenden Du und des erlösenden Leidens für andere (Bodhisatva) im Buddhismus andererseits. Letzteres kann der Rezensent natürlich in seiner Tragweite und Repräsentativität für die gesamte buddhistische Tradition nicht beurteilen. Was jedoch die christliche Spiritualität betrifft, so muß darauf hingewiesen werden, daß hier eine prinzipiell unumkehrbare Priorität des Dialogischen, der Du-Beziehung besteht (des Du Gottes bzw. des Gottmenschen, und dies wiederum nie ohne Beziehung zum konkreten Du des Nächsten) und daß nur innerhalb dieser umfangreichen Transzendierung auf das Du hin die eigene „Tiefe“ als Gegenwart Gottes erfahren werden kann, sofern es sich wirklich um genuin christliche Glaubenserfahrung handelt. M. a. W.: der Heilige Geist kann nur im Gegenüber zum Du Jesu Christi erfahren werden.

Jedenfalls bietet diese Darstellung, im Gegensatz zum kulturrelativistisch orientierten Werk Gernets, über ihren historischen Wert hinaus auch interessante und anregende Impulse für den interreligiösen Dialog.

KL. SCHATZ S. J.