

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following review:

Author: Freiburger, Oliver
Title: "Schmidt-Leukel, Perry: Das himmlische Geflecht: Buddhismus und Christentum – ein anderer Vergleich"
Published in: Zeitschrift für Religionswissenschaft: ZfR
Berlin: de Gruyter
Volume: 30 (2)
Year: 2022
Pages: 367 - 372
ISSN: 2194-508X
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/zfr-2022-0012>

The article is used with permission of [De Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Rezensionen

Perry Schmidt-Leukel: *Das himmlische Geflecht: Buddhismus und Christentum – ein anderer Vergleich* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2022), 416 S. ISBN 978-3-579-07183-1, 26.00 €.

Besprochen von **Oliver Freiberger:** The University of Texas at Austin, Asian Studies & Religious Studies, Austin, USA, E-Mail: of@austin.utexas.edu

<https://doi.org/10.1515/zfr-2022-0012>

Buddhismus und Christentum sind seit dem 19. Jahrhundert beliebte Gegenstände von Religionsvergleichen, sowohl in der Religionswissenschaft als auch unter christlichen und buddhistischen Autor:innen. Perry Schmidt-Leukel legt nun, wie der Untertitel korrekt anzeigt, einen *anderen* Vergleich vor, der sich einer Essenzialisierung der beiden Religionen verweigert. Er stellt im ersten Kapitel fest: „Heute ist es in der Religionswissenschaft unbestritten, dass es so etwas wie das Christentum oder den Buddhismus im Sinne homogener Entitäten nicht gibt“ (25). Er betont die „intrareligiöse Vielgestaltigkeit und Wandelbarkeit religiöser Traditionen“ (29) und stellt die plausible These auf, „dass sich innerhalb beider Religionen solche Unterschiede finden, die jenen gleichen oder ähneln, die man häufig als die zentralen Unterschiede zwischen beiden Traditionen benannt hat und häufig immer noch benennt“ (351f.).

Es ist ein großes Verdienst des Buches, diese These anhand zahlreicher Beispiele aus beiden Religionen überzeugend zu belegen. In sechs Kapiteln (Kap. 3–8), die mit ihren 260 Seiten den Hauptteil des Buches bilden, behandelt Schmidt-Leukel jene oft genannten, vermeintlich grundsätzlichen Unterschiede und zeigt, dass es das vermeintlich „Andere“ in beiden Traditionen gibt. Die Themen sind Weltflucht und Weltzuwendung (Kap. 3: „In der Welt“); impersonale und personale Transzendenzvorstellungen (Kap. 4: „Letzte Wirklichkeit“); Verblendung und Sünde (Kap. 5: „Was stimmt nicht mit uns?“); Erwachen und Inkarnation (Kap. 6: „Hoffnungsträger“); Selbsterlösung und Fremderlösung (Kap. 7: „Der Weg“); und Heilsvorstellungen (Kap. 8: „Hinterm Horizont“). Jedes Kapitel beginnt mit einer Vorstellung früherer (essenzialisierender) Vergleiche, die einen zentralen Unterschied beider Religionen in dem jeweiligen Thema ausmachten – z.B. den Buddhismus als weltflüchtige und das Christentum als weltzugewandte Religion darstellten (Kap. 3) –, gefolgt von der Präsentation zahlreicher Stimmen aus beiden Religionen, die auch die jeweils andere Perspektive repräsentieren. Vieles ist Expert:innen vermutlich bekannt und – soweit ich das für die Teile, die ich besser kenne, beurteilen kann – hier gut zusammenge-

fasst. Kein Punkt wird ausführlich einer tiefgehenden Forschung unterzogen, weshalb Expert:innen in bestimmten Detailinterpretationen durchaus anderer Meinung sein könnten, aber das kann kaum die Einsicht erschüttern, auf die es hier ankommt, nämlich dass beide Traditionen überaus heterogen sind. Nach der Lektüre dieser Kapitel, die viele bekannte Stereotype entlarven, wird es Lesenden schwerfallen, ein Wesen des Buddhismus oder des Christentums zu identifizieren – außer natürlich mittels einer normativen, religiös-dogmatischen Setzung.

Diejenigen, die sich intensiv mit diesen Religionen beschäftigen, wird die Heterogenität generell nicht überraschen. Aber das Besondere an diesem Buch ist der Vergleich innerbuddhistischer und innerchristlicher Vielfalt. Durch die Gegenüberstellung in einem transhistorischen und interkulturellen Analyserahmen (*cross-cultural scope*) findet man in der jeweils anderen Tradition Aspekte, die dort zuvor weniger offensichtlich waren. Ich habe dieses Vorgehen als illuminativen Vergleichsmodus bezeichnet, und Schmidt-Leukels Vorgehen, das in beide Richtungen geht, kann man als „reziproke Illumination“ (Arvind Sharma) verstehen.¹

Die weitere Analyse der Vergleichsmethode wirft allerdings Fragen auf. Die Tertia Comparationis sind durch die Kapitelthemen (Kap. 3–8, siehe oben) klar formuliert, aber die Comparanda lassen sich nicht so leicht identifizieren. Im Allgemeinen sind es „Christentum“ und „Buddhismus“, die verglichen werden, aber der Vergleich, in dem viele Stimmen aus Geschichte und Gegenwart sowie aus verschiedenen Weltgegenden angeführt werden, dekonstruiert genau diese Klassifikation. Wie geht man in einer Vergleichsstudie mit derart heterogenen Comparanda um? Ein Ansatz, dem Schmidt-Leukel aber nicht folgt, bestünde darin, auf der Mikro- oder Mesebene konkrete Diskurse, Debatten und Konflikte innerhalb der beiden Traditionen zu vergleichen, um Ähnlichkeiten und Unterschiede in den religiösen Argumentationsmustern und dem Umgang mit dem jeweils Anderen zu analysieren.² Man könnte weiterhin vergleichen, unter welchen Bedingungen und aus welchen Gründen sich eine bestimmte Position in den jeweiligen historischen Situationen durchgesetzt hat. Wenn in solchen Kontro-

1 Siehe zu Analyserahmen (*scopes*) und Modi des Vergleichs Oliver Freiberger, *Considering Comparison: A Method for Religious Studies* (New York: Oxford University Press, 2019), 126–131 und 143–150. Siehe nun auch Oliver Freiberger, *Religionsvergleich: Ansätze, Kritik, Praxis* (Baden-Baden: Nomos, 2022). Zu Sharmas Vorschlag siehe Arvind Sharma, *Religious Studies and Comparative Methodology: The Case for Reciprocal Illumination* (Albany: State University of New York Press, 2005).

2 Siehe zum Diskursvergleich Oliver Freiberger, *Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte: Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Texte* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), 229–258, und Freiberger, *Considering Comparison*, 167–172.

versen, wie es zuweilen der Fall ist, der Gegenpartei die Übereinstimmung mit dem Kern (oder Wesen) der betreffenden Religion abgesprochen wird, steht die übergreifende Klassifizierung noch stärker in Frage. Wenn sich etwa zwei Gruppierungen gegenseitig vorwerfen, keine Christen zu sein, wie rechtfertigen wir es religionswissenschaftlich, beide unter dem Begriff „Christentum“ einzuordnen – und sie dann einer ähnlichen Situation im „Buddhismus“ gegenüberzustellen? Wenn wir Essenzialisierung ablehnen und die Diversität hervorheben, ist die jeweilige Identität der religiösen Traditionen für die behandelten Themen so kaum mehr zu greifen. Ein konsequenter Schritt wäre, „Buddhismus“ und „Christentum“ als lediglich abstrakte Begriffe zu behandeln, die religionswissenschaftlich betrachtet kaum analytischen Wert besitzen und nur als vage und vorläufige Oberbegriffe für pragmatische Zwecke geeignet sind (z.B. für Vorlesungstitel wie „Einführung in den Buddhismus“).

Schmidt-Leukel geht jedoch einen anderen Weg. Statt Diskurse und Kontroversen zu vergleichen, macht er eine Komplementarität aus. Innerhalb jeder Tradition hätten die divergierenden Tendenzen das Potenzial, „einander zu ergänzen und sich vor einseitigen Konzeptionen [...] zu bewahren – auch wenn es diese Extreme in beiden Traditionen zweifellos immer wieder gab und noch gibt“ (136). Er vermutet, „dass es in beiden und vermutlich in allen großen Religionen so etwas wie eine innere Dynamik zur Synthese gegenläufiger Tendenzen gibt“ und dass „eine solche Dynamik auf eine je größere Vollständigkeit hin[zielt]“ (16). Für ihn löst sich also die Identität der einzelnen Religion durch die Erforschung der inneren Vielgestaltigkeit nicht auf, sondern wird durch diese Idee der komplementären Synthese gestärkt.

Die Idee der Komplementarität ist eng verknüpft mit dem größeren Rahmen, in den Schmidt-Leukel seinen Vergleich stellt und der in den Kapiteln 1 und 2 sowie 9 entfaltet wird. Diesen Rahmen bildet seine Theorie der fraktalen Interpretation religiöser Diversität, die er erstmals in seinen Gifford Lectures 2015 vorstellte und der inzwischen bereits ein Sammelband mit (überwiegend positiven) Reaktionen aus der pluralistischen und komparativen Theologie gewidmet wurde.³ Diese Theorie – die hier nicht erschöpfend zusammengefasst werden kann – wendet den Begriff „fraktal“ des Mathematikers Benoît Mandelbrot auf religiöse Vielfalt an. Wie das Blatt eines Farns aus immer kleineren Blättern besteht, deren Formen alle dasselbe Muster besitzen, repliziert sich die Vielfalt der Religionen (interreligiös) in bestimmten strukturellen Mustern in jeder einzel-

³ Perry Schmidt-Leukel, *Religious Pluralism and Interreligious Theology: The Gifford Lectures – An Extended Edition* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 2017); Alan Race und Paul Knitter, Hg., *New Paths for Interreligious Theology: Perry Schmidt-Leukel's Fractal Interpretation of Religious Diversity* (Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 2019).

nen Religion (intrareligiös) bis hinab zum religiösen Individuum, das ebenfalls verschiedene Strömungen in sich trägt (intrasubjektiv). Man kann den Vergleich in diesem Buch auch als Versuch verstehen, die Fraktal-Theorie mit umfangreichem empirischem Material aus Buddhismus und Christentum zu belegen. Dieses Vorhaben, dessen Maßstab (*scale*) die Makroebene von Religionen darstellt,⁴ ergänzt den illuminativen Modus der Kapitel 3–8 um einen übergreifenden taxonomischen Vergleichsmodus.

Während die Feststellung religiöser Vielfalt überaus wichtig und nützlich ist, wirft die präsentierte fraktale Interpretation auch Fragen auf. Wenn sich Diversität nach bestimmten Mustern in den Religionen repliziert, unterscheiden sich diese Muster von Religion zu Religion? Anders gefragt, wenn eine Religion wie ein Farn ist, ist eine andere wie ein Baum? Wie bestimmen wir dann diese religions-spezifischen Muster? Landen wir so wieder bei einer Art von Essenzialisierung? Einerseits wehrt sich Schmidt-Leukel gegen jede Form von Essenzialisierung, andererseits sagt er auch: „Christentum und Buddhismus unterscheiden sich tatsächlich in gewissen hervorstechenden Merkmalen, auch wenn diese Merkmale nicht in allen ihren Ausprägungen und zu allen Zeiten als dominant hervortreten“ (354). Es stellt sich die Frage, wie man vor dem Hintergrund der präsentierten Diversität und Komplementarität innerhalb der Traditionen solche „hervorstechenden Merkmale“ identifizieren soll – d. h., anders als normativ.

Oder ist es lediglich die Diversität der Religionen selbst, die sich repliziert? Dann könnte man fragen, inwieweit die Identität jeder einzelnen Religion, die ja in dem Begriff Diversität vorausgesetzt ist, überhaupt bestimmt werden kann. Denn wenn jede Religion gegensätzliche Positionen zu allen möglichen Fragen enthält, wie die Kapitel 3–8 eindrücklich zeigen, müsste man sie dann nicht als historisch mehr oder weniger kontingent gewachsene Traditionen betrachten, die nur aus der Sicht (mancher) religiöser Menschen eine kohärente Einheit bilden (können)? Wenn sich also aus historisch-empirischer Perspektive das Konzept distinkter Religionen als analytisch wenig fruchtbar erweist, braucht man dann eine fraktale Interpretation religiöser Vielfalt?

Schmidt-Leukel würde dies emphatisch bejahen, denn es geht ihm darum, religiöse Vielfalt zu erklären. Seiner Ansicht nach können sich aus der fraktalen Betrachtungsweise zwei gleichermaßen plausible Hypothesen ergeben: Entweder man geht, wie er es tut, mit einem theologischen Ansatz davon aus, dass es eine letzte, transzendente Realität, auf die sich die vielen, diversen religiösen Erscheinungen beziehen, wirklich gibt. Oder man interpretiert, mit einem naturalisti-

⁴ Siehe zum Mikro-, Meso- und Makro-Maßstab (*scale*) des Vergleichs *Freiberger, Considering Comparison*, 131–143.

schen oder atheistischen Ansatz, die fraktalen Muster „als Strukturen einer großen Menschheitsillusion“ (84). Er akzeptiert nicht, dass es einen Religionsvergleich geben kann, der an der Frage nach der letzten Erklärung von Religion schlicht kein Interesse hat und somit weder der einen noch der anderen Hypothese folgt. In der Diskussion meines Modells des religionswissenschaftlichen Vergleichs unterstellt er, die Religionswissenschaft „unterscheidet sich in ihrer faktischen Arbeit nicht von einer naturalistischen oder atheistischen Deutung, weigert sich aber zu großen Teilen, dies einzuräumen und sich explizit zu einem ‚methodologischen Atheismus‘ oder ‚Naturalismus‘ zu bekennen“, wohingegen „ein theologisch verfasster Religionsvergleich seine methodologischen Prämissen und Arbeitshypothesen offen[legt]“ (39).⁵ Eine agnostische Haltung in dieser Frage hält er für unmöglich. Doch weder liefert er Belege für die angeblich atheistische Grundhaltung religionswissenschaftlicher Studien – welche ja auch klar identifizierbare atheistische Schlussfolgerungen ergeben müssten –, noch legt er eine überzeugende Begründung für die Prämisse vor, dass ein produktives vergleichendes Studium von Religion nur mit einer der beiden Hypothesen möglich sei.⁶

Aber diese Debatte spielt hier nur eine Nebenrolle, denn das Ziel des Buches ist explizit theologisch, und die primäre Zielgruppe sind Leser:innen, die an einem religionstheologischen Ansatz interessiert sind, der über konventionelle exklusivistische und inklusivistische Theologien hinausgeht.⁷ Die fraktale Inter-

5 Letztere Gegenüberstellung ist m.E. schief. Der Offenlegung von methodologischen Prämissen – und der Reflexion über persönliche, kulturelle und akademische Faktoren der eigenen Situiertheit, wie auch ich sie fordere – ist nicht damit Genüge getan, zu erklären, dass man an eine transzendente Wirklichkeit glaube oder nicht glaube. Die Situiertheit von Forschenden – und auch ihre Agency – ist viel zu komplex, als dass man sie auf diesen einen Aspekt reduzieren könnte (siehe Freiburger, *Considering Comparison*, 96–103).

6 Er erklärt apodiktisch: „Es macht aber gerade hinsichtlich des Verständnisses von Religion einen fundamentalen Unterschied, ob es sich bei Religion um eine großflächige Illusion oder um den Ausdruck einer Offenheit des menschlichen Geistes für eine transnaturale Wirklichkeit handelt“ (37). Das ist nur auf den ersten Blick plausibel, denn entscheidend ist hier, wie man den Ausdruck „Verständnis von Religion“ definiert. Ich würde behaupten, dass man sehr viel über Religion lernen kann, ohne sich eine der beiden Hypothesen zu eigen zu machen. Die Wahrheitsfrage ist für religionswissenschaftliche Fragestellungen, wie ich sie verstehe, irrelevant. Würde eine Gemeinschaft aus dem Gegenstandsbereich der Religionswissenschaft herausfallen, wenn man zweifelsfrei beweisen könnte, dass ihre angebliche Offenbarung frei erfunden ist? Sicher nicht, denn wir untersuchen, wie sich Menschen zu dem verhalten, was sie für wahr halten. Dafür ist eine Hypothese über die Existenz oder Nicht-Existenz transzendenter Wirklichkeit unnötig und womöglich sogar hinderlich.

7 „Genau diese [fraktale] Art der Betrachtung religiöser Vielfalt erweist sich als ausgesprochen fruchtbar für das Ziel, Theologie interreligiös zu betreiben“ (79).

pretation religiöser Vielfalt, die nun eine theoretische Grundlage für Schmidt-Leukels über Jahrzehnte entwickelte, pluralistische interreligiöse Theologie bildet, soll durch den Vergleich von Buddhismus und Christentum in diesem Buch empirisch gestützt werden. Im letzten Kapitel führt er überzeugend aus, welche positiven Folgen ein pluralistisches Verständnis für interreligiöse Lernprozesse haben kann. Er bemerkt: „Wenn ernsthafte interreligiöse Studien dazu führen, dass sich Religionen als intern ausgesprochen vielfältige und gerade darin aber als anderen Religionen ähnliche Gebilde verstehen, und wenn sich diese Vielfalt in einem signifikanten Ausmaß als komplementär deuten lässt, dann überträgt sich der ökumenische Geist auf die größere, nämlich interreligiöse Ökumene“ (366).

Man kann abschließend fragen, ob Schmidt-Leukels Ansatz eine neue Variante klassischer Religionsphänomenologie darstellt. Es gibt einige Parallelen, etwa die Annahme der Existenz einer transzendenten Wirklichkeit, die Vorstellung der in allen Religionen (nicht nur in einer Religion!) potenziell vorhandenen heilbringenden Transzendenzerkenntnis, der Antrieb, eine groß angelegte Theorie von Religion „als solcher“ zu entwickeln, die sich in deren zahllosen Phänomenen spiegelt, und die Abneigung gegenüber naturalistischen bzw. reduktionistischen Erklärungsversuchen. Was Schmidt-Leukels Ansatz aber deutlich von älteren Religionsphänomenologien unterscheidet, ist seine explizite und weitgehend konsequente Weigerung, Religionen zu essenzialisieren. Der Vergleich der vielen thematischen Gegensätze, die sich zugleich jeweils innerhalb der buddhistischen und der christlichen Tradition finden, bildet auch für Religionswissenschaftler:innen eine instruktive Lektüre, die zahlreiche überraschende Erkenntnisse bereithält. Somit ist das Buch auch eine reiche Fundgrube für diejenigen, die Lehrveranstaltungen zu all den genannten Themen anbieten.