



MAGNUS STRIET · FREIBURG

## FASZINATION BUDDHISMUS ODER DER GLAUBE AN CHRISTUS?

*Ein anthropologischer Diskurs*

### I.

Das Phänomen ist nicht neu, es zeichnet sich bereits seit dem 19. Jahrhundert in intellektuellen und künstlerischen Kreisen deutlich ab.<sup>1</sup> Immer mehr Menschen der Zivilisationen des Westens stillen ihre religiöse Sehnsucht, indem sie sich Traditionen der indisch-asiatischen Geisteswelt zuwenden. Die Gründe hierfür sind vielfältig. Während die Monotheismen unter Gewaltverdacht stehen<sup>2</sup>, gilt im Blick des Westens der Buddhismus als Religion des Ausgleichs und der Friedfertigkeit.<sup>3</sup> Die historischen Hypothesen des Christentums zeigen in Europa nachhaltige Wirkung.

Zwischen den verschiedenen Spielarten des Buddhismus wird dabei zumindest in der populären Rezeption kaum unterschieden. Auch ist häufig nicht deutlich, ob es nicht eher der pluralitätsoffene und integrative Hinduismus ist, der im Westen fasziniert und als Buddhismus verstanden wird. Die buddhistische Geisteswelt wird vor allem durch den Dalai Lama und den Zen-Buddhismus verkörpert, der durch seine Meditationspraktiken anzieht. Wärme und Innerlichkeit auf der einen Seite, Ruhe in der Hektik des Alltags und Freiheit vom Konsumismus auf der anderen Seite – das ist es, was von Menschen des Westens in der Religion gesucht und in dem, was unter Buddhismus verstanden wird, gefunden wird. Und dies scheinbar in klarer Abgrenzung von einem Christentum, dem gerade diese Fähigkeit, mit sich in Einklang leben zu können, abgesprochen wird. Das Christentum – und gemeint sind die Kirchen in ihren institutionalisierten Formen – gilt als verkrustet, als spirituell verarmt und zu theoretisch, während eine lebendige und unverbrauchte Spiritualität in den vielzähligen fernöstlichen Religiositäten vermutet wird. Hinzu kommt, dass in einer

*Magnus Striet, Dr. theol., geboren 1964 in Rheine/Westfalen, seit 2004 Professor für Fundamentaltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.*

ökonomisierten – wenn man so will pelagianisch säkularisierten – Welt, in der die Selbstsorge zum neuen Diktat der Lebenskunst wird, sich buddhistische Techniken des Selbst passgenau in das Gesamtgefüge des Lebens einschmiegen. Es ist in die Verantwortung der einzelnen gestellt, ein gutes Leben zu führen und glücklich zu werden. In verdeckter Form wiederholt sich die Leistungsgesellschaft in dieser religiösen Praxis.

Diese Buddhismusfaszination steht in eigentümlichem Kontrast zur verbliebenen Präsenz des Christlichen. Sind christliche Traditionen noch religionsproduktiv, so vor allem in der Gestalt von Personen, die der Mystik zugerechnet werden.<sup>4</sup> Signifikant ist allerdings, dass sich die Gestalten der christlichen Mystik als Vertreter einer Vorstellung von einem Einswerden mit einem Göttlichen zeigen. Vom Verschmelzen mit dem Göttlichen ist die Rede. Im Hintergrund steht die Annahme eines Welt, Natur und Mensch umfassenden All-Einen, das religiös ausgedeutet wird. Freilich kann diese religiöse Ausdeutung die Vorstellung eines sich durch Personalität auszeichnenden Gottes, der als ein «Du» begegnet, entbehren. Inkarnation wird zu einer allgemein menschlichen Chiffre, man kann auch umgekehrt formulieren: Inkarnation wird zu einem allgemein göttlichen Prinzip, das in verschiedensten religiösen Gestaltungen seinen geschichtlichen Ausdruck findet. Die Differenz zwischen dem Göttlichen und der Welt, der Natur und den Menschen hebt sich auf.

Sollten diese Wahrnehmungen stimmen, dann schwindet auch innerchristlich das Bewusstsein, dass die von Paulus angesprochene «Torheit» des Kreuzes die Inkarnation als ein *singuläres* Ereignis umschließt, dass es nämlich der *eine* und *einzig*e Sohn Gottes gewesen ist, der sich in die Welt und ihre Geschichte «einfleischte». Das ursprüngliche Christentum behauptet ja gerade nicht eine allgemeine Gottheit der Menschheit, sondern den einen Sohn Gottes, der zwar wahrhaft Mensch war, in allem uns gleich außer der Sünde, der aber wegen seines besonderen Verhältnisses zum Vater doch auch uns nicht gleich war und ist.<sup>5</sup> Die Fremdheit dieses «Dogmas», sein Wahrheitsanspruch, irritiert und passt wenig in eine Zeit, der Reflexionsansprüche in Sachen Religion zutiefst verdächtig sind. Dem «Dogma» wird eine kalte, andere Wahrheit ausschließende Rationalität unterstellt. Der allgemeinen Synkretismustendenz der Gegenwart läuft der Wahrheitsanspruch des Dogmas entgegen.

Allerdings ist kaum bewusst, dass zumal der ursprüngliche Theravadda-Buddhismus ein ausgeprägtes philosophisches Bewusstsein entwickelte, schärfer muss man sagen: Dass dieser Buddhismus philosophische Weltanschauung («theoria») war und ist, der aus Einsicht in das Leben dem Menschen eine bestimmte Lebenseinstellung empfiehlt, die es durch entsprechende Praktiken einzuüben gilt. So ist der historische Gautama ein Lehrer der Überzeugung, dass das Leben Leiden ist und der Mensch sich



aus dem Kreislauf des Leidens befreien kann. Die Buddha-Natur anzunehmen ist die Aufgabe eines jeden Menschen – oder aber der Kreislauf des Leidens perpetuiert sich. Ob die abendländische Faszination für den Buddhismus nicht zu einem guten Teil selbst gestrickt ist, aus schlichter Unkenntnis seiner theoretischen Hintergrundannahmen lebt, ist noch sehr die Frage. Weder dass zumindest der ursprüngliche Buddhismus eine Religion ohne Gott und in diesem Sinne ein strenger Atheismus ist, noch aber dass Erlösung hier etwas gänzlich anderes meint als in den jüdisch-christlichen Traditionen, denen es um Rettung und Vollendung des Menschen, ja aller Menschen geht, scheint zumindest in populären Religionsphänomenen bekannt zu sein.

Aber auch wenn dieses womöglich nicht gewusst ist und die Faszination für die indisch-asiatischen Religiositäten aus einem Gemisch von mitgeschleppten alten Hoffnungen aus jüdisch-christlichem Geist und einer fremden, aber das menschliche Selbst eben auch neu konzentrierenden Spiritualität speist, so könnte dies alles auch ein Indiz dafür sein, dass der anthropologische Text, der vorausgesetzt werden muss, um einen rettenden Gott überhaupt in den Relevanzhorizont des Menschen und in seine religiöse Selbstthematization gelangen zu lassen, verloren geht. Dieser Gottesverlust, in dessen Hintergrund vage Ideen eines Göttlichen durchaus noch überleben können, entsteht keineswegs aus der neuzeitlichen Hochschätzung des freien Subjekts. Biblisches Gottesbewusstsein und Subjektwürde haben sich komplementär entwickelt, so dass auch die Neuzeit sich letztlich aus dem Geist des Glaubens an den die Würde des Menschen unbedingt achtenden Gott Israels und Jesu Christi entwickelt. Gleichzeitig ist aber auch die Möglichkeit des Gottesverlustes in der Unruhe biblischer Gottsuche angelegt.<sup>6</sup>

## II.

Denn über religiöse Phänomene, die menschlich oberflächlich und erfahrungsnaiv sind, darf nicht hinwegtäuschen, dass es ernsthafte Motive gibt, die Menschen sich bewusst aus den christlichen Traditionen verabschieden lassen. Es sind Theodizeemotive gewesen, die das Enttäuschungspotenzial des Glaubens an einen in seiner Allmacht barmherzigen und gerechten Gott freigesetzt haben. Die sich in der abendländischen Geistesgeschichte immer weiter anschärfende Theodizeediskussion nachzuzeichnen, ist hier nicht möglich. An deren Ende steht für eine breite Strömung der Tod Gottes. Samuel Beckett lässt in seinem «Endspiel» nur noch lapidar konstatieren «Er existiert nicht, der Lump.» Aber was heißt schon lapidar? In diesem Satz fasst sich die ganze Melancholie und Trostlosigkeit der Menschen zusammen, die zwar glauben möchten, es aber schlicht nicht mehr können, weil ihnen das Leben mit seinen abgründigen Erfahrungen

Gott hat abhanden kommen lassen. Nietzsches neuer Mensch, der mit seinem heroischen Ästhetizismus dem Nihilismus die Stirn bietet, ist eine nur wenigen mögliche Lebensoption. Unabhängig von seiner moralisch-ethisch prekären Seite scheint der sein Leben nur noch spielende und so sich und in eins damit das Leben im Ganzen verklärende Mensch kaum realistisch zu sein. Es gibt eine tiefe Sehnsucht nach Rettung im Menschen. Fraglich ist nur, ob sie sich real auf einen Gott erstreckt, der zu retten vermag, oder ob sie an sich selbst verzweifelt und sich dann alternativ religiös zu stillen sucht. Stimmt diese Vermutung, so würde sich die breite Faszination buddhistischen Denkens im Westen auch aus der Enttäuschung des Glaubens an einen personalen, in seiner Allmacht handeln könnenden Gott erklären. Es würde nachvollziehbar werden, warum ein Gautama als Lehrer von Wahrheit und Weisheit gesucht wird, nicht aber ein Gott, der nicht oder nur schwer zu erfahren ist. Im Buddhismus gibt es keinen Gott, der den Menschen dadurch zu enttäuschen vermag, dass er die Bitte des Menschen unerhört verhallen lässt. So betrachtet, gibt sich der Buddhismus bescheidener, schwächt aber damit auch den Erwartungshorizont des Menschen ab.

Die Logik, durchaus glauben zu wollen, aber nicht mehr zum können, und dies im Wissen darum, nun ungetröstet bleiben zu müssen, findet sich immer wieder in der Gegenwartsliteratur. Nur ein Beispiel soll hier Erwähnung finden. An ihm zeichnet sich ab, wohin sich die religiöse Sehnsucht nun orientiert, nämlich nach Tibet oder nach Indien. Das Beispiel spielt zwar im hinduistischen Kontext, dürfte aber auch die Faszination buddhistischer Lebensweisheiten erklären. Hier wird gesucht, was eine Alternative sein könnte zu den alten, sich immer wieder ins Bewusstsein drängenden Sehnsüchten. Die religiöse Kindheit will nicht aufhören, auch wenn deren Vorstellungswelten dem erwachsen gewordenen und durch Erfahrungen geprägten Menschen unglaubwürdig geworden sind.

Als Beispiel soll der Text *Meine Fahrten nach Indien* des Schriftstellers Josef Winkler dienen, dessen übergreifendes Thema der Tod ist.<sup>7</sup> Beeindruckend schildert Winkler die Bestattungsriten am Einäscherungsplatz des Harishchandra-Ghats, die durch und durch ritualisierten Verbrennungen der Toten. Es ist vor allem die gewollte Normalität des Todes, die fremd ist. Tränen werden nicht gezeigt, weil man glaubt, dass «Trauern und Wehklagen dem Verstorbenen Unglück bringt» (76). Diese Normalität kontrastiert sich mit Kindheitserinnerungen aus dem Heimatdorf des Erzählers in Kärnten. Während in Indien «sich Leben und Tod beim hinduistischen Bestattungsritual» am Einäscherungsplatz vermischen, Kinder «mit ihren sich höher und höher ziehenden seidenen Papierdrachen zwischen den Scheiterhaufen» laufen, der Tod gerade nicht «geleugnet» und «gefürchtet», «sondern als lang erwarteter Gast willkommen geheißen» werde

(88f), hob man in seinem Heimatdorf bei der Stallarbeit den Kopf, wenn die Totenglocke erklang, war «froh, selber noch am Leben zu sein». Und immer habe es geheißten, dass der Tote, ob er nun zwanzig oder achtzig war, «allzu früh von uns gegangen» sei. (89) Der Erzähler wird die eingeübte Todesangst nicht los, wird nur dann und wann von ihr erlöst, wenn ein nepalesischer Priesterjunge ihm Gebete auf Sanskrit aufsagte – und sie dabei «ununterbrochen auf die auf der dunkelgewordenen dünnen, welligen Haut der flussabwärts ziehenden, nie enden wollenden brennenden Öllämpchen schauten», sie «manchmal den Kopf erhoben und weitentfernten, unruhig flackernden Feuer vom Einäscherungsplatz des Manikarnika Ghats wahrnahmen» (90). Es gibt keine menschliche Selbstbeschreibung, in die nicht eine Stellungnahme zum Tod einfließt. So sagt auch jede religiöse Äußerung etwas über die Einstellung zum Tod aus. Ist das Dasein Leiden und besteht Erlösung darin, aus dem Kreislauf des Leidens durch «Erleuchtung» auszubrechen, ja *ist* die «Erleuchtung» Erlösung, so verliert sich der Stachel des Todes. Die Erwartung des Menschen reduziert sich darauf, sich in Techniken einzuüben, die dem Menschen das Leiden am Leiden, an der Gewissheit des Todesgeschicks erträglich machen. Wie stark die hinduistischen Religionsvarianten diese Konsequenz ziehen, kann hier dahingestellt bleiben. Der Buddhismus in seiner konsequentesten Form jedenfalls denkt Erlösung als gänzlich Erlöschen des Ich, das die Quelle allen Leids ist.

### III.

Man kann den Text von Josef Winkler bestätigend für Karl Rahners These lesen, dass Theologie immer Anthropologie ist und umgekehrt. Aber schärfer lässt sich auch die soteriologische Differenz kaum fassen, die sich zwischen Gautama und Jesus Christus abspielt. Rahners theologische Anthropologie macht geltend, dass sich transzendental in jeder anthropologischen Selbstbeschreibung bereits christologische Aussagen finden lassen. Die Hoffnung des Menschen, die sich im Glauben an Gottes geschichtliche Selbstmitteilung in Christus gründet, kann nur zum Ausdruck kommen, weil der Mensch immer schon auf sie hin begnadet ist. Aus der Perspektive des Glaubens an einen Gott, der das Heil aller will, wird man dies kaum anders denken können. Wenn nämlich Gott als Schöpfer aller Menschen sich zugleich als Freund aller Menschen bestimmt hat, dann darf allen Menschen eine frei zu aktualisierende Ansprechbarkeit für diesen Gott unterstellt werden: *Gratia supponit naturam*.

Auf der geschichtlichen Phänomenebene betrachtet scheinen die Verhältnisse gleichwohl komplexer zu sein. Zunächst wird man die Überzeugung, dass Theologie immer auch Anthropologie sei und umgekehrt, dahingehend modifizieren müssen, dass jede religiöse Selbstäußerung

Anthropologie ist und umgekehrt. Es ist ja keineswegs so, dass die religiöse Selbstbeschreibung des Menschen notwendig auf einen «Text» zuläuft, der dem Evangelium vom Mensch gewordenen Gott entspricht. Dies zeigt der religionswissenschaftliche Vergleich mit buddhistischen Geisteswelten eindrücklich. Gibt man die Pluralität religiöser Selbstbeschreibungsmöglichkeiten zu und verdichtet man die in den verschiedenen Religionen sich artikulierenden religiösen Erfahrungen auf ein allen unterstelltes Gemeinsames, so geschieht dies um den Preis semantischer Armut. Was dann als gemeinsame Basis des Religiösen postuliert und soteriologisch zum Ausruf gebracht wird, das läuft auf die letztlich vage Rede hinaus, es gehe darum «eigentlich» zu werden und den Menschen aus seiner Selbstzentriertheit zu lösen. Letztendlich wird Erlösung auf allgemein menschliche Chiffren depotenziert. Die Funktion von Religion begründet ihre Wahrheit. Ermöglicht es eine Religion, aus der Ichbezogenheit auszubrechen und zum Humanitätsverstärker zu werden, so soll sie «wahr» sein.

Aber müsste nicht erst einmal begrifflich geklärt werden, ob die menschliche Hoffnung sich wirklich darauf reduzieren lässt, dass die Knechtschaft des Selbstischen aufhört? Hat die religiöse Artikulation menschlicher Sehnsucht nicht umfassender zu sein, soll der Mensch sich in seinem ihm möglichen Hoffnungshorizont nicht willkürlich verengen? Die Hoffnung auf Gerechtigkeit etwa auch noch für die Toten, dann die Hoffnung, dass ein Gott sei, der das menschliche Begonnene und bruchstückhaft Gebliedene vollende, sind solche Hoffnungen, ohne die das Menschsein des Menschen verarmen würde. Der religionstheologische Dialog, der in einer Welt, die längst auch regional globalisiert und deshalb religiös pluralisiert ist, unausweichlich ist, hat deshalb anthropologisch anzusetzen. Die Frage nach der Hoffnung, die den Menschen erfüllen kann, im interreligiösen Dialog – freilich mit der gebotenen Demut – zu besprechen, entspringt nicht einem Kulturimperialismus, sondern ist Ausdruck einer universalen Menschenverbundenheit.

Aber auch der Diskurs um Jesus Christus oder Gautama ist so anzusetzen. Dabei reicht es nicht aus, eine Beschreibung des Menschen zu unternehmen, sondern es muss die Frage Kants gestellt werden: Was darf ich hoffen? Allerdings ist auch diese Frage nicht beliebig zu beantworten. In der Glaubensgeschichte Israels hat sich das Gottesbewusstsein vereindeutigt, als es immer entschiedener mit den Abgründen der Menschheitsgeschichte konfrontierte. So gelangte es zu dem Glauben, dass Gott nicht nur ein Gott der Lebenden, sondern auch der Toten sei. Denn wenn Gott Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ist, so doch zumal für die um seiner Gerechtigkeit willen Gestorbenen. Dieser Rettungs- und Erlösungsglaube wurde immer weiter universalisiert bis zur Frage, ob Gott sogar das Heil aller Menschen wollen könne. Gleichzeitig sah sich der Mensch mit der Frage konfrontiert,

ob es nicht seine zutiefst menschliche Pflicht sei, für alle Menschen auf Bewahrung und Vollendung ihrer Identität zu hoffen.<sup>8</sup> Der Glaube, dass die Möglichkeit hierfür zumindest offen steht, ist gebunden an einen Gott, der Tote zum Leben zu erwecken vermag. Der christliche Glaube setzt auf einen Gott, der sich im Lebensweg Jesu als ein solcher Gott erwiesen hat; er geht so weit, dass er in der Auferweckung Jesu das Versprechen der Auferweckung aller Menschen erkennt.

Kann Gautama angesichts dieser dem Menschen möglichen Hoffnung eine Alternative sein? Ja ist die offensichtlich von vielen mit Ängsten und Überforderungen geplagten Zeitgenossen in der Religion gesuchte Gelassenheit nicht gerade in diesem Glauben zu finden? Es ist dies zwar keine am Menschenschicksal desinteressierte Gelassenheit, aber eine, die am Ende Gott selbst die Vollendung seiner Schöpfung überlässt. Es ist eine Gelassenheit, die nicht erarbeitet werden muss, sondern die in einer Zusage gründet, die offenbar geworden und deshalb geglaubt werden kann. Der christliche Glaube ist konstitutiv auf Gottes Handeln rückbezogen, der sich in Jesus in singulärer Weise inkarniert hat. Die Pointe dieses Glaubens verfehlt, wer Gautama und Jesus auf eine Ebene stellen und vergleichen wollte.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> V. ZOTZ, *Auf den glückseligen Inseln. Buddhismus in der deutschen Kultur*, Berlin 2000; sehr aufschlussreich ist auch die Einführung von L. LÜTKEHAUS in: DERS., *Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer*, München 2004, 9-55.

<sup>2</sup> J. ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003.

<sup>3</sup> Vgl. zuletzt das Dossier in «Die Zeit», *Buddhismus. Die Stille Versuchung* (Nr. 12, 2007, 13-18).

<sup>4</sup> Vgl. aber zuletzt S. WENDEL, «Sei Du Dein, dann werde ich Dein sein.» (Cusanus). *Die theologische Aktualität der mystischen Lehre vom Grund der Sweele*, in: K. ARNTZ (Hg.), *Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht*, Regensburg 2007, 68-86.

<sup>5</sup> Stark akzentuiert bei H. U. v. BALTHASAR, *Twheodramatik II/2*, Einsiedeln 1978. Unter den Denkbedingungen der Neuzeit ausgeführt findet sich die Singularitätsthese verstehend eingeholt bei G. ESSEN, *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhyppostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (atio fidei; 5)*, Regensburg 2001.

<sup>6</sup> Vgl. exemplarisch zu Nietzsche E. DÜSING, *Nietzsches Denkweg, Theologie – Darwinismus – Nihilismus*, München 2006, 424-535; M. Striet, *Nietzsches Anti-Theodizee*, in: U. WILLERS (Hg.), *Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster 2003, 191-210.

<sup>7</sup> Vgl. den Abdruck in: *Neue Rundschau* 117 (2006) 51-91 (= Themenheft: Indien). Seitenzahlen im Text ebd.

<sup>8</sup> Vgl. H. U. v. BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln 1986. Dazu: M. GREINER, *Für alle hoffen? Systematische Überlegungen zu H.U. von Balthasars eschatologischem Vorstoß*, in: M. STRIET – J.-H. TÜCK (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg 2005, 228-260.