

LebensWEISE - Lern- und Denkwerkstatt

Ohne Buddha wäre ich kein Christ¹

Wolfgang Vorländer

Können sich zwei so grundverschiedene Weltreligionen wie das Christentum und der Buddhismus etwas zu sagen haben, was eine gegenseitige Ergänzung oder Bereicherung sein kann?

Der amerikanische Theologieprofessor Paul F. Knitter ist davon überzeugt. Unmittelbar nach Beendigung seiner offiziellen Professur zieht er sich an einen einsamen Ort in Neuseeland zurück, um sein Buch zu schreiben: "Ohne Buddha wäre ich kein Christ". Es ist zugleich eine Bilanz seines ganz persönlichen Fragens nach Gott während seines gesamten Lebens. Woran hat er sich im Blick auf den christlichen Glauben, in dem er erzogen wurde, geliebt? Was hat er im Buddhismus als hilfreich entdeckt? Und warum ist er dann doch nicht Buddhist geworden, sondern hat die christliche Botschaft mit neuen Augen sehen können?

Das sind spannende Fragen, in denen wir uns hier und da vielleicht persönlich wiederfinden.

Das Vorwort zum Buch trägt die Überschrift: „Bin ich noch ein Christ?“. Knitter stellt sich vor: 1939 als Kind frommer katholischer Eltern geboren im Arbeitermilieu von Chicago. Schon als Kind ist ihm der christliche Glaube eine solche Selbstverständlichkeit, dass er sich mit 13 Jahren zum Priester berufen fühlt – und diesen Weg auch geht: Ordination in Rom, Theologiestudium im hochakademischen, theologisch liberalen Marburg. Später kann er sein Zölibat nicht mehr leben, heiratet und wirkt als Professor für Theologie in Chicago und Cincinnati.

Doch vornehmlich während der vergangenen 20 Jahre habe er sich immer wieder die Frage gestellt: Glaube ich wirklich? Glaube ich

¹ Paul F. Knitter, Ohne Buddha wäre ich kein Christ, Oxford 2009, deutsch: Freiburg 2012

daran, „woran ich als Mitglied einer christlichen Gemeinschaft glauben sollte“ (8) – nämlich: an Gott den allmächtigen Vater, den Schöpfer Himmels und der Erden, an Gott als eine Person, an Jesus als einzigen Erlöser kraft seines Kreuzestodes, an die leibliche Auferstehung Jesu von den Toten usw. ! – Am Ende steht er vor der Frage, „ob ich überhaupt noch glaube“ (9).

Wer dieses Buch aufschlägt, begegnet einem unglaublich ehrlichen Christ und Theologen; und das finde ich (bei den Mängeln, die dieses Buch ebenfalls kennzeichnen) faszinierend!

„Wie vielen meiner Kollegen in der Theologie ist auch mir bewusst geworden, dass ich mich jenseits der traditionellen Grenzen des Christentums umsehen muss, um etwas zu finden, das von wesentlicher... Bedeutung ist, um den christlichen Glauben zu verstehen und zu leben: andere Religionen“ (11). „Ich muss in interreligiöser Weise religiös sein“ (ebd.). Und er entdeckt im Vergleich zu den anderen Weltreligionen den Buddhismus dafür als besonders hilfreich.

Aber ist man, wenn man so viel vom Buddhismus gelernt hat, noch ein Christ?! Diese Frage haben ihm viele gestellt.

Um darauf für sich eine Antwort zu finden, sei schließlich dieses Buch entstanden. Vielleicht ist es nicht von ungefähr, dass er es nach seinem Ausscheiden aus der offiziellen Lehrtätigkeit geschrieben hat, „im abgeschiedenen Paradies von Muriwai Beach in Neuseeland“ (18).

Nach vierzig Jahren als Theologe, Hochschullehrer und gleichzeitig Gottsucher stellt er fest: Die meisten Christen, zumindest in Amerika (meint er zu Unrecht, WV.) haben nach dem Schulabschluss an einem Glauben „auf dem Niveau von Schulabgängern oder Teenagern“ (21) festgehalten, ohne ihn wirklich durch alle notwendigen schmerzhaften Prozesse hindurch weiter zu entwickeln, sodass er mit ihrem Leben Schritt hält. Aber: „Eine Verbindung herzustellen

zwischen den Erfahrungen eines Erwachsenen und der kindlichen Vorstellung von einem göttlichen Wesen, das im Himmel sitzt und die Fäden in der Hand hält, ist ein ungefähr so aussichtsloses Unterfangen wie der Versuch, sich nach zwanzig oder auch nur zehn Jahren in das Outfit zu quetschen, das man beim Abschlussball getragen hat“ (21). *Religion dient nicht automatisch dem Reifen!*

Ihm selbst ist oft zum Heulen zumute, „wenn ich höre oder lese, wie wir Christen von Gott sprechen“ (21).

Was hat sein kritisches Überdenken am stärksten verursacht? Es sind vor allem folgende Beobachtungen:

- *Christliche Theologen und Gläubige reden zu viel.*
- *Viele Christen verstehen Glaubenswahrheiten immer noch wörtlich, obwohl sie nur symbolisch einen Sinn ergeben.*
- *Sie wissen alles zu genau.*
- *Ihre Wahrheiten verstehen sie als exklusiv. Sie dienen der Abqualifizierung anderer Religionen.*
- *Kirchliche religiöse Sprache ist oft ein Machtinstrument.*

Und es ist eben genau der Buddhismus, der ihm geholfen hat, mit diesen Fragen zurechtzukommen. Was nicht bedeutet, dass Knitter der simplen Haltung zustimmen kann, wonach „alle Religionen so ziemlich dasselbe sagen“ – im Gegenteil! Was Knitter daher versucht, ist folgende Bewegung: Zuerst stellt er die theologischen Probleme dar, die ihn in Konflikt mit bestimmten Vorstellungen in der christlichen Theologie gebracht haben; dann wechselt er zum Buddhismus und fragt, wie dieselbe Thematik dort betrachtet wird; von dort kehrt er zur christlichen Theologie zurück, um zu entdecken, wie er seinen christlichen Glauben „wiederfinden“ und „vertiefen“ kann (22).

Bevor wir uns die einzelnen Themen anschauen, sei hier ein Hinweis gegeben:

P. Knitter bezieht sich bei seiner Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben ausschließlich auf das, was er sowohl *in seiner Kindheit* als auch in der traditionellen *Priesterausbildung* gelernt hat sowie auf das, was heute immer noch in vielen *Gemeinden traditionell* verkündigt und geglaubt wird. (Als Beispiel könnte man dafür den Katholischen Weltkatechismus anführen; W.V.) Ähnliches würde für den evangelikalen Protestantismus gelten, aber auch für viele landläufige Überzeugungen. Dass in der Theologie, schon seit der Aufklärung und erst recht seit der historisch kritischen Bibelexegese des 20. Jh. oder in der theologischen Ökumene nach dem 2. Weltkrieg enorme Differenzierungen und Neuinterpretationen des christlichen Glaubens stattfanden – kommt bei ihm merkwürdig wenig vor (bis auf etliche *Rahner-Zitate*). Sein Thema ist all das, *wovon Gläubige bis heute überwiegend geprägt wurden*, auch er selbst. Religiöse Prägung ist eben zäh!

Und im Blick auf den Buddhismus geht Knitter ähnlich vor. Manchmal staunt man, wie eklektisch er buddhistische Lehre, Praxis und Wirklichkeit darstellt und an welchen Stellen er reduziert und vereinfacht. Mein Eindruck ist, dass er vor allem den modernen, westlichen Buddhismus besonders ernst nimmt, der auch eine Wende zur sozialen Verantwortung genommen hat, wofür die Namen *Thich Nhat Hanh*, *Pema Chödrön*, der *Dalai Lama* u.a. stehen).

In den ersten drei Kapiteln geht es um den traditionellen christlichen Gottesbegriff:

- *Gott als transzendenter Anderer*,
- *Gott als personaler Anderer und*
- *Gott als bekannter Anderer (21)*

Die ersten beiden Punkte betrachten wir nun etwas genauer; anschließend gehe ich aufs Knitters Überlegungen zur Christologie und zur Frage des Lebens nach dem Tod ein.

Erstes Beispiel:

Gott als transzendenter Anderer

Gott, der „ganz Andere“: In der christlichen Tradition ist Gott so „anders“, findet Knitter, dass er die Welt überhaupt nicht braucht, sie nicht berührt oder von ihr berührt wird. Das ist freilich schon seit der griechischen Metaphysik so und ist nicht nur jüdisch-christliches Erbe. „Carl Gustav Jung hat einmal gesagt, dass nach seiner Erfahrung mit Patienten religiöse Menschen mit Erreichen der mittleren Lebensphase zunehmend Probleme damit haben, sich Gott als transzendenten Anderen vorzustellen – das heißt als ein Wesen, das irgendwo ‚da oben‘ oder ‚da draußen‘ an einem Ort lebt, der sich Himmel nennt“ (23).

(Dazu möchte ich allerdings in Klammern anmerken, dass ich diese Beobachtung nicht bestätigt finde in unseren üblichen christlichen Gemeinden und christlichen Gruppen; da prägt dieser Gott „da oben“ ungetrübt die Glaubensvorstellung. Was C.G. Jung feststellt, wird heute aber zum Beispiel in anderen christlichen Kontexten zunehmend thematisiert. Das kann man z.B. in der kritischen katholischen Zeitschrift *Publik Forum* beobachten.)

Was erscheint Knitter aber bei dieser Vorstellung von Gott als dem transzendent Anderen als das eigentliche Problem? Er findet, *die Betonung der Andersheit Gottes werde so radikalisiert, dass der christliche Glaube zu einem dualistischen System wird – hier die Welt, da Gott.*

Zwar kennen wir die christliche Botschaft, die sagt, Gott habe von sich aus die *Verbindung zur Welt aus Liebe* hergestellt! Aber wie? *Das erweckt den Anschein, so Knitter, einer Bevorzugung: nur in einem Volk hat Gott das getan: Israel; und nur in einer Zeit und durch eine Person: durch Jesus von Nazareth.* (Und man muss noch hinzufügen:

nur die, die das auch glauben, kommen in den Genuss der ewigen Errettung im Jenseits; W.V.) Kann das wirklich die alleinige universal gültige Verbindung zwischen Gott und Mensch für alle Menschen und zu allen Zeitaltern sein?

Demgegenüber nun der Buddhismus in seiner Radikalität, alle metaphysischen Überlegungen beiseite zu lassen: Da „gibt“ „es“ keinen „Gott“! Zwar hat Buddha die Existenz Gottes nicht bestritten, er wollte aber nicht darüber sprechen. Warum nicht? Vielleicht, so vermutet Knitter, weil das Reden über Gott sich als hinderlich erweisen könnte, wenn es darum geht, das Wesen der Dinge zu erkennen und die rechte Art zu leben zu erlernen. *Im Buddhismus geht es nicht um das radikale Gegenüber von Gott und Welt, sondern um das Verwobensein von allem mit allem, um den Fluss des Lebens in seiner stetigen, nie endenden Veränderung.* Dabei hat nichts, kein Ding auf Erden, kein Tier und kein Mensch ein eigenes, unveränderliches Wesen. Alle Dinge und Wesenheiten sind in sich eigentlich „leer“ – und gerade so bilden sie das große Verbundene und Ganze.

Das Wesen von allem ist „*Sunyata*“². Dieser Zentralbegriff aus der Mahayana-Tradition wird häufig mit „*Leere*“ übersetzt.

Im zeitgenössischen westlichen Zen-Buddhismus wird dieser Begriff allerdings inzwischen befreit von seinem nihilistisch-pessimistischen Klang (wenn nicht dieses pessimistische Verständnis ohnehin nur ein westliches Missverständnis war und ist!³).

Nach *Thich Nhat Hanh* ist „*Sunyata*“ eher zu verstehen als Verbundenheit ohne eine für sich genommene Existenz, ohne Eigenwillen oder Eigennutz, es ist so etwas wie „*Inter-sein*“, d.h. *Sunyata* bedeutet das Verwobenheit bei ständiger Wandlung: es gibt keinen festen Ort, keinen Standpunkt, sondern wir schwimmen im

² (Sanskrit)

³ Vgl. Stephen Prothero, *Die neun Weltreligionen. Was sie eint, was sie trennt*, München 2011, S.230ff.

„Strom der Grundlosigkeit“ (36), dem endlosen Kreislauf, zu dem auch das Leiden, das Altern und der Tod gehört.

Diese Verwobenheit von allem mit allem ist aber eben etwas ganz anderes, nämlich das genaue Gegenteil des christlich-abendländischen Dualismus.

Leerheit „drückt die Einheit des Lebens aus. Leben, so wie es ist, frei von Unterscheidungen.“⁴

Der große Pionier des interreligiösen Dialogs *Raimon Panikkar* meint, dass diese Einsicht in die Nicht-Dualität des Seins zentral für den Buddhismus ist, allerdings, so betont er, ist das, was nicht „zwei“ ist, dennoch nicht „eins“. Dieser paradoxe Satz ist entscheidend. Denn nun kann man gerade von diesem Gedanken her eine neue Brücke schlagen zum christlichen Reden von Gott und Schöpfung, und zwar wie folgt:

Von der *Verbundenheits-Philosophie des Buddhismus* herkommend, kann man inzwischen etwas Ähnliches in der neueren christlichen Theologie finden, nämlich in der *Neuinterpretation der Trinitätslehre*, wie sie in den letzten Jahrzehnten entwickelt worden ist (z.B. von dem Tübinger Theologen *Jürgen Moltmann*). Jetzt interpretiert man nämlich Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist nicht mehr mit den philosophischen Denkstrukturen der griechisch geprägten altkirchlichen Lehre (mit ihren philosophischen Kategorien von „Substanz“, „Person“, „Wesen“ usw.), sondern als *dynamisches Prinzip*, wonach *Gott selbst in sich Gemeinschaft und Verbundenheit ist* und zu allem und zwischen allem Verbundenheit herstellt und begründet. Gott ist Gemeinschaft und nimmt alles, was ist, in diese Gemeinschaft auf.

M.a.W.: Es lässt sich eine Verbindung herstellen zwischen dem „Intersein“ im Buddhismus und der Grundaussage der Trinitätslehre

⁴ Niklaus Brantschen/Pia Gyger, *Via integralis. Wo Zen und christliche Mystik sich begegnen*, München 2001, S. 100.

in heutiger Interpretation: *Gott ist Beziehung, weil er Liebe ist, und darum ist er nicht einfach nur ein Singular, nicht nur ein radikales, der Welt wesensfremdes Gegenüber, sondern eine Beziehungswirklichkeit.*

Zweites Beispiel:

Gott als personaler Anderer: Ist Gott ein DU?

Knitter beginnt dieses Kapitel mit einem offenen Geständnis, was das Beten betrifft:

„Um wirklich ehrlich zu sein: Ich habe große Schwierigkeiten, mit Gott zu sprechen. Das quält mich, denn vom ersten Tag des Katechismusunterrichts an hat mir Schwester Walter gesagt, dass dies das Gebet sei – das Sprechen mit Gott. Und das Gebet steht auf der Liste dessen, was für einen Christen unverzichtbar ist. Doch seit ich die mittlere Lebensphase erreicht habe..., wurde es für mich immer schwieriger, mir Gott als ‚Du‘ vorzustellen und zu ‚ihm‘ zu sprechen“ (54).

Das mag jetzt für manche schwer nachzuvollziehen sein (Immerhin gibt es laut SPIEGEL-Umfrage mehr Menschen in Deutschland, die von sich sagen, dass sie gelegentlich oder häufig *beten*, als dass solche, die an einen persönlichen und wirkenden *Gott glauben* - was beweist, wie „rational“ Religion funktioniert!) Darum müssen wir zunächst einmal herausfinden, warum Knitter an dieser Stelle ein Problem hat.

1. Im unkritischen Gebrauch von *Anthropomorphismen* (Vermenschlichungen) im Reden von Gott: sind solche Redeweisen nicht allzu leicht wie ein „kitschiges Gemälde des Grand Canyon“ (ebd.), fragt er.

2. In einem zu vereinfachenden Bild Gottes als „*Vater*“, in das sich allzu rasch eigene, menschliche bzw. biografische Vatererfahrungen oder Vaterbilder mischen.
3. Die Probleme verschärfen sich noch erheblich, wenn dieser personale „*Du-Gott*“ nicht nur *allmächtig und liebend* ist, sondern zugleich *allmächtig und strafend*, den man auf keinen Fall verärgern darf!
4. Ähnliche Probleme lauern dort, wo man landläufig davon spricht, etwas sei „*Gottes Wille*“. Wie viel Unmündigkeit, Selbst-Verunmündigung und Manipulation war und ist mit dieser Anschauung verbunden!

„Nach dem Tsunami im Jahr 2004, der Tausende Menschen in Indonesien, Indien und Thailand das Leben gekostet hat, erklärten unter anderem auch Religionsführer, dass er (der Tsunami; W.V.) Gottes Wille gewesen sei und dass Gott ihn aus seinen eigenen unerforschlichen triftigen Gründen herbeigeführt oder zugelassen habe. Ich bemerkte, wie ich emotional und oft auch verbal in die Luft ging“ (64).

5. Vor allem aber besteht die Gefahr, dass Gott als ein Du wiederum in ein „Außerhalb“ verlagert wird, dass er wieder zum „Anderen“ wird, sodass wir die „Eigenschaften des inneren Gottes verlieren, des Gottes, der als lebenspendende Kraft erfahren wird“ (57).

„Als Jugendlicher in meiner katholischen Highschool und auch noch im College hat meine Beziehung zu Gott als zu einem allmächtigen, allliebenden Du dazu geführt, dass ich mein Leben ein bisschen auf die Art geführt habe, wie ich es mit den Gruselfilmen im Kino gemacht habe: Egal, wie viele furchterregende Szenen es gab – ich wusste immer, dass der Held es schaffen würde. So konnte ich mich zurücklehnen und mir mein Popcorn schmecken lassen“ (58).

Für Knitter gibt es einen Unterschied zwischen einer viel zu engen und einseitigen Sicht von „Gott als Person“ und einem – wie er zu formulieren versucht – „personalen Göttlichen“ (65) bzw. einem „personalen göttlichen Geist“.

Blickt er auf den Buddhismus, so findet er in dessen Zentrum keine Gottesvorstellung, sondern den Begriff der *Erleuchtung*, der verbunden ist mit den Begriffen *Weisheit* und *Mitgefühl*.

Weisheit und Mitgefühl sind aber nun ebenfalls *personale* Erfahrungen!

Das Mitgefühl für alle fühlenden Wesen (ein wesentlicher Bestandteil von Weisheit) beruht auf der grundlegenden buddhistischen Erkenntnis, dass alles mit allem verbunden ist.

Knitter findet, dass diese buddhistische Weisheit am Ende hilfreicher sein könnte für das Leben der Menschheit und eine die Schöpfung bewahrende ökologische Haltung als ein vereinfachtes „Gott-Vater-Bild“, das häufig einen eher regressiven, kindhaften Glauben verrät.

Knitter will das personale Reden von Gott aber nicht rundum „ausmustern“ (78), solange man sich eben dessen bewusst ist, dass alles Reden von Gott nur symbolisch oder „analog“ sein kann. Denn: „Die gleichen Erfahrungen, die mein Bewusstsein dafür geweckt haben, ein Teil des Kraftfeldes des Interseins zu sein, haben mir auch bewusst gemacht, dass diese Kraft nicht blind ist und ihr Feld nicht unbelebt“ (80). Gott ist kein unpersönliches Es und keine anonyme Schicksalsmacht.⁵

⁵ Knitter entdeckt die personalen Aspekte im Buddhismus in denjenigen Strömungen, Lehren und Traditionen, in denen (ein) Buddha wie ein göttlicher Helfer und Beschützer angerufen wird, z.B. in der Schule des Reinen Landes, die aus China stammt und heute in Japan weit verbreitet ist⁵. Allerdings verfährt er diesbezüglich erstaunlich unkritisch, da es sich überwiegend um sehr volkstümliche, traditionelle religiöse Vorstellungen handelt. M.a.W.: hier wird die nicht-theistische und nicht-metaphysische Lehre Buddhas erneut den religiösen Bedürfnissen des Menschen ausgeliefert und damit angepasst.

An dieser Stelle erlaube ich mir allerdings einige kritische Zwischenfragen an Knitter.

Ich bin wie Knitter überzeugt, dass es einen verengten, vermenschlichenden Begriff von Gott als Person gibt, der freilich umso geeigneter ist für alle möglichen Projektionen, Wünsche und Erwartungen an Gott. Gott soll die Probleme lösen – und dafür *muss* er eine Art handelnde Person sein. Damit ist allerdings zugleich die Theodizeefrage auf dem Plan; wer Gott so sieht, der hat sich das Theodizeeproblem soz. mit eingekauft: Der helfende und eingreifende Person-Gott müsste nämlich dann zugleich und fortlaufend massenhafter unterlassener Hilfestellung bezichtigt werden!

Aber Gott kann doch auch als *bergendes Du* verstanden werden in der Weise, wie Jesus es lehrt! Dieser Gott ist kein fernes, jenseitiges Über-Ich oder Über-Du, kein XXL-Individuum, keine vergrößerte Ausgabe von uns selbst, sondern Gott wäre dann der Ort einer letzten *Daseinsgeborgenheit*, die der Buddhismus eben nicht kennt – oder eben nur ausdrücken kann in der Auffassung von der *Erlösung (Nirwana) durch Auslöschung des Selbst* (wenngleich „Auslöschung“ im Buddhismus nicht einfach dasselbe ist, als was wir mit unserem westlichen Denken darunter verstehen!)

Und die andere kritische Rückfrage lautet:

Der Buddhismus kennt in einigen seiner Ausprägungen in der Tat die zentrale Bedeutung des Mitgefühls. Aber wieso hat der Buddhismus nie eine karitative oder diakonische Praxis hervorgebracht? Wieso ist er diesbezüglich seiner hinduistischen Herkunft dermaßen treu geblieben?! Die *Karma- und Wiedergeburtstheorie* führt bis heute dazu, dass die Bettler vor der eigenen Haustüre elende eingehen können und niemand einen Finger rührt.

Mir ist es zu wenig, eine spirituelle Weltverbundenheit zu lehren, wenn daraus keine religiöse und gesellschaftspolitische Praxis wird.

Nicht zu Unrecht wird dem Buddhismus vorgeworfen, die individualistischste Religion oder Lebensphilosophie zu sein, der es nach der Lehre Buddha vor allem darauf ankomme, den „achtfachen Pfad“ zur Überwindung des Lehren; und dieser Pfad kann nur vom Einzelnen begangen werden. Der Buddhismus hat keine wirkliche Sozialethik hervorgebracht. - Man kann dem Christentum viele Vorwürfe machen, aber der praktische Einsatz für die Not von Menschen, die keinen Helfer und keine Lobby haben, ist ihm durch die Verkündigung Jesu von Nazareth und schon mit der urchristlichen Praxis in die Wiege gelegt und hat sich trotz aller Versäumnisse und Abirrungen immer wieder erneuert. Ich denke etwa an die in der Spätantike beispiellose Zuwendung der Christen zu Asylanten, Witwen, Waisen, Leprakranken, Gefangenen usw. Ich denke an die soziale Praxis der Benediktiner und Franziskaner, oder auch an die Bemühungen zur Abschaffung der Sklaverei oder an die sozialen Vereine im 19. Jahrhundert oder die Anti-Apartheids-Bewegung oder den konziliaren Prozess im 20. Jahrhundert - u.v.m...

Diese christliche Caritas hat einen Grund, der sich vom Buddhismus „gründlicher“ nicht unterscheiden kann: Es ist gerade jene - recht verstandene - Auffassung von einem „persönlichen Gott“, die überhaupt erst das Verständnis des *Menschen als Person* (!) freigibt und begründet. Es gibt nämlich überhaupt keine *Begründung der Menschenrechte* ohne die Auffassung vom Menschen *als Person*, und die hat jüdische und christliche Wurzeln, etwa in der programmatischen Gotteszusage bei Deuterosepharja „*Ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein*“ (Jes.43,1), die für biblisches Denken so zentral ist, dass man sie mit der Nicht-Person-Lehre des Buddhismus nicht vereinbaren kann.

Was Knitter daher viel zu stark ausblendet, ist die fundamentale Anthropologie im Buddhismus, wonach der Mensch kein eigenes Selbst ist oder besitzt. *Christian Hoppe* spricht sogar überspitzt von

einer „quasi narkotischen Selbstabschaffung.“⁶ Man könnte von einer Depersonalisierung oder Entpersonalisierung im buddhistischen Menschenbild sprechen: sich selbst verlieren, sich selbst los werden, aufhören „jemand zu sein“ – diese zentrale Forderung des Buddhismus ist ein wesentlicher Teil der Lehre Buddhas. Denn „(d)er... Glaube, dass das ‚Ich‘ eine... unabhängige Essenz ist, entfesselt (nach buddhistischer Auffassung, W.V.) alle Arten unsäglicher Leiden. Er ist die Ursache für das Ego und gibt ihm die Zügel in die Hand“⁷. - Dem kann man auch christlich gesehen zunächst nur zustimmen. Aber wenn das Selbst des Menschen sich gleichsam als illusionär erkennen muss, dann werden auch alle anderen „Selbste“, das heißt alle anderen Menschen, illusionär und belanglos!

Der diesbezüglich entscheidende Begriff im Buddhismus lautet, wie bereits erwähnt, *Sanyuta*. Sanyuta bedeutet, gleichsam ins Nichts hineinzuspringen, was das eigene Sein und Dasein betrifft. Es vollzieht sich als Sterben (shoga). ‚Sterben‘ ist übrigens ein Wort, das man nicht selten in japanischen Zen-Hallen als Ansporn hören kann: „Hier wird nicht geschlafen, hier wird gestorben.“⁸ Andere buddhistische Schulen und der entsprechende klösterliche Drill haben die Absicht, dass der Einzelne lernt, sich selbst als „das Allerletzte“ zu sehen! Dazu gehör(t)en auch drakonische körperliche Züchtigungen.

Leider gibt es das alles auch in der christlich-abendländischen Praxis, und zwar von einem bestimmten Sünden- und Verlorenheitsdenken aus, das immer noch nicht ausreichend überwunden ist. Doch darf man sich nicht den Blick verstellen lassen dafür, dass das „christliche Sterben des (alten) Ich“ nicht die Auflösung des Ich bzw. Selbst bedeutet, sondern mit den Worten des Apostels Paulus: „Nun aber

⁶ Christian Hoppe, Christlich an Gott glauben?, Vortragsmanuskript.

⁷ Stephen Protero, , a.a.O. S. 219.

⁸ Via Intetgralis, a.a.O., S. 33.

lebe nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal.2,20), was als ein neues Sein in der Liebe beschrieben wird, das die gesellschaftlichen Muster und sozialen Rollen in der Antike revolutioniert: In Christus „ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau“ (Gal.3,28). Eine solche theologische Anthropologie setzt natürlich eine soziale Praxis frei und macht sie für alle Zeiten zum untrüglichsten Merkmal dafür, ob Gott beim Menschen angekommen ist. Demgegenüber ist mit einer Depersonalisierung, wodurch der Mensch gleichsam seiner selbst beraubt wird, eine ethische Praxis, die vom Mitgefühl zur mitmenschlichen Handlung wird, nicht so leicht zwingend zu machen.

Dieses Problem scheint heute in den östlichen Traditionen zunehmend wahrgenommen zu werden. Zum einen im Reformhinduismus, der die Überwindung des Kastenwesens ohne eine Überwindung der Karma- und Wiedergeburtstheorie nicht für erreichbar hält. Zum anderen sind es moderne buddhistische Lehrer wie *Pema Chödrön*⁹, der *Dalai Lama* oder *Thich Nath Hanh*, die betonen, dass das Mitgefühl sowohl einschließen muss, sich selbst zu lieben, als auch zu einer wirklichen Praxis des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit zu finden. Ein drittes Beispiel ist die Arbeit des *Lassalle-Instituts* in der Schweiz, das sich um einen integrierten Weg zwischen buddhistischer und christlicher Spiritualität bemüht.

Drittes Beispiel:

Christus als Sohn Gottes und einziger Erlöser

⁹ Wikipedia: **Pema Chödrön** (* 1936 als *Deirdre Blomfield-Brown* in New York City) ist buddhistische Nonne und Schriftstellerin. Sie war Schülerin von Chögyam Trungpa, der sie 1986 zur Leiterin von Gampo Abbey, einem tibetischen Kloster der Karma-Kagyü-Linie des Vajrayana auf der kanadischen Kap-Breton-Insel, ernannte. Damit war sie die erste Amerikanerin, die zur Leiterin eines tibetisch-buddhistischen Klosters ernannt wurde.

Im Buddhismus ist Buddha ein Mensch, der zur Erkenntnis erwacht und zum Lehrer für andere Menschen geworden ist. Aber niemand muss Buddhas Lehren „schlucken“, wenn sie seinen eigenen Erfahrungen widersprechen oder nicht einleuchtend erscheinen. Der eigene Weg hat Vorrang vor der Lehre.

Demgegenüber hat die christliche Kirche die Menschen aufgefordert, Jesus als Sohn Gottes und einzigen Erlöser anzuerkennen.

Zitat: S. 157f. !

Die christologischen Glaubenssätze im Einzelnen:

- Jesus, der Sohn Gottes – Gott als Mensch verkleidet? (162)
- Jesus, der einzige Sohn Gottes (164ff)
- Jesus, Erlöser aller Menschen – wir, die „Gefallenen“, er, der „Reparateur“ (169ff).
- Seine leibhaftige Auferstehung von den Toten

Wie „erlöst“ demgegenüber Buddha?

Es beginnt mit *Siddharta Gautamas* eigener Geschichte als Suchendem, ausgelöst durch die Begegnung mit dem Leid.

Er findet zu der Erkenntnis, das Leiden im Anhaften und Begehren wurzelt, und fragt, wie man sich davon befreit. Buddha erlebt dabei keine göttliche Offenbarung von oben und außen, sondern erarbeitet sich selbst jene tiefere Sicht vom Leben und Dasein, die für ihn zum Schlüssel wird.

(Im Laufe der Zeit freilich werden aus diesem Lehrer, dem „historischen“ Buddha allerdings, wie oben bereits erwähnt, im volkstümlichen Buddhismus *viele* Buddhas mit immer transzendenteren und überweltlicheren, teilweise „theistischen“ Zügen!)

Im *Zen-Buddhismus* aber wird daran festgehalten, dass wir alle Buddha-Natur haben (auf Grund des Prinzips der Nicht-Dualität!). Jede Erlösung ist daher nicht nur „eine Transaktion von außen“ (189),

sondern setzt sich zusammen aus der Kraft der Lehre Buddhas und dem eigenen Prozess des Erwachens.

Gibt es dazu eine Parallele zu Jesus?

Knitter findet sie in *der ältesten Schicht der christologischen Bekenntnis-Bildung im Neuen Testament*: Dort wird Jesus nämlich nicht, wie in der späteren christologischen Dogmenbildung, als vom Himmel kommender Erlöser verstanden, sondern als Träger des Geistes Gottes gesehen, der in der Kraft des Geistes Gottes handelt und wirkt und Lehrer der göttlichen Weisheit ist. Der Geist aber ist der Geist der Kindschaft (aller), der Befreiung, der Heilung und der neuen Gerechtigkeit. Jesus ist „göttlich, weil er so empfänglich für den Geist Gottes war“ (191).¹⁰

Zwischen dem Buddha als Lehrer und dem geistgesalbten, prophetisch lehrenden Jesus lassen sich Verbindungen herstellen, die für die spätere altkirchliche Inkarnations-Christologie so *nicht* gelten. „Wenn man die Einzigartigkeit Jesu in dieser Weise versteht, dann wird sie zu einer Kraft, die andere nicht ausschließt, sondern sie wirklich einschließt und ihnen gegenüber offen ist... Die Einzigartigkeit Jesu ist ganz und gar nicht ausschließlich, sondern sie ist eine komplementäre oder Beziehungs-Einzigartigkeit. Ihrem Wesen nach ist sie imstande und darauf angelegt, sich mit anderen zu verbinden, andere in Dienst zu nehmen, von ihnen zu lernen und sie zu fordern“ (204).

Worin besteht diese Einzigartigkeit für Knitter? Darin, dass Jesus – mit den Worten von *Aloysius Pieris*¹¹ „Gottes Verteidigungspakt mit den Armen ist“ (208). „Das Christentum ist eine Religion, die ihre Anhänger und alle anderen Religionen daran erinnert, dass Gott zu kennen heißt, sich um die Opfer in unserer Welt zu sorgen und

¹⁰ Vgl. dazu Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1992, S. 174 ff..

¹¹ Befreiungstheologe aus Sri Lanka

darum, das wir Versöhnung zwischen Opfern und Tätern stiften müssen“ (208f.). An dieser Stelle kommt es zur Verknüpfung zwischen modernem, westlichen (Zen-)Buddhismus und christlicher Befreiungstheologie, die Knitter so wichtig ist.¹²

Viertes Beispiel:

Leben nach dem Tod

Für Knitter sind die Probleme des christlichen Redens vom Leben nach dem Tod noch schmerzhafter als das Problem, den Geheimnischarakter Gottes durch mangelnden Respekt zu verletzen. Es geht um die traditionellen christlich-(atholischen) Dogmen mit dem Titel „Himmel, „Hölle“, „Fegefeuer“ und „Jüngstes Gericht“. Wenn man die Spur dieser Überlieferungen und Verkündigungen in Kirche, Seelsorge und Pädagogik durch die abendländische Geschichte einmal wie mit einem Brennglas verdichten könnte, würde kein Zweifel bestehen, welchen Schaden, welche Ängste und welche Unmenschlichkeiten dadurch legitimiert worden sind. Wogegen Knitter sich aber am stärksten wehrt, ist die Vorstellung einer ewigen Hölle oder Verdammnis, die wir im Neues Testament, dann besonders bei Augustinus und hernach immer wieder finden, auch bei den Reformatoren Luther und Calvin (Zitat S. 132).

Aber er hinterfragt auch jene Vorstellungen von einem ewigen Leben (der Erlösten), die davon ausgehen, dass sich unsere individuelle menschliche Existenz gleichsam unverändert fortsetzt, nur eben auf einer höheren Ebene. Erstens gibt die christliche Tradition vor, es ziemlich genau zu wissen. Zweitens spielen dabei eine Reihe selbstsüchtiger Motive und Wünsche eine Rolle.

Welchen Überzeugungen begegnen wir diesbezüglich im Buddhismus?

¹² Dazu das umfangreiche letzte Kapitel „Frieden stiften und Frieden sein“, S. 269-338.

1. Der Buddhismus hält die Frage nach dem „Danach“ unserer irdischen Existenz für nicht hilfreich: „Die Frage passt nicht zur Sache“ (135). Denn es geht um das Hier und Jetzt; buddhistische Praxis findet immer nur in der Gegenwart statt. Leben heißt Loslassen. Und das gilt gerade im Sterben!
2. Aber: Alles hat eine (Aus)wirkung. Das ist der Kern der Karmalehre im Buddhismus¹³. „Karma ist das Gesetz von Ursache und Wirkung“: Man erntet die Früchte seines Tuns. Das steht bekanntlich so auch in der Bibel. Im Buddhismus wird das aber wie eine fast physikalische Wahrheit gelehrt: Alles, was ist, verdankt sich etwas; und jede Wirkung wird zu einer Ursache für etwas anderes. Für das menschliche Leben bedeutet das vor allem: Das, was wir tun und lassen, ist innerhalb dieses Lebens nicht abgegolten!

Dem wird man zunächst einmal nur zustimmen können. Wir wünschen es uns sogar, weil wir uns so etwas wie eine „höhere Gerechtigkeit“ wünschen. Was Hitler verbochen hat, ist durch seinen Suizid nicht abgegolten. Was Traumatisierte durch ihre Peiniger erlitten haben, ist nicht abgegolten, wenn der Peiniger tot ist. Familiengeschichten kennen ihre eigenen Wirkungsgeschichten, die Bibel sagt: „bis ins dritte und vierte Glied!“

¹³ Wikipedia: **Karma** (n., Sanskrit: कर्मन् *karman*, Pali: *kamma* „Wirken, Tat“) bezeichnet ein spirituelles Konzept, nach dem jede Handlung – physisch wie geistig – unweigerlich eine Folge hat. Diese Folge muss nicht unbedingt im gegenwärtigen Leben wirksam werden, sondern sie kann sich möglicherweise erst in einem zukünftigen Leben manifestieren.

In den indischen Religionen ist die Lehre des Karma eng mit dem Glauben an Samsara, den Kreislauf der Wiedergeburten, verbunden und damit an die Gültigkeit des Ursache-Wirkungs-Prinzips auf geistiger Ebene auch über mehrere Lebensspannen hinweg. Im Hinduismus, Buddhismus und Jainismus bezeichnet der Begriff die Folge jeder Tat, die Wirkungen von Handlungen und Gedanken in jeder Hinsicht, insbesondere die Rückwirkungen auf den Akteur selbst. Karma entsteht demnach durch eine Gesetzmäßigkeit und nicht wegen einer Beurteilung durch einen Weltenrichter oder Gott: Es geht nicht um „Göttliche Gnade“ oder „Strafe“. Nicht nur „schlechtes“ Karma erzeugt den Kreislauf der Wiedergeburten, sondern gleichermaßen das „Gute“. Letztes Ziel ist es, überhaupt kein Karma mehr zu erzeugen.

„Ich glaube, dass der buddhistischen Lehre von *Karma* und Wiedergeburt im Wesentlichen die gleiche praktische Bedeutung zugrunde liegt wie der christlichen Lehre von Himmel und Hölle: Im Kern sagen beide Lehren aus, dass unser freier Wille kein Witz ist... Unsere Entscheidungen haben schwerwiegende und lang andauernd Folgen“ (145). „Das Böse, das die Menschen in den paar Jahren vollbringen, in denen sie auf dieser Erde herumstolzieren, kann so geartet sein, dass es noch fortwirkt, wenn ihre Fußstapfen schon lange verschwunden sind“ (146).

Karma als die Folge unseres Tuns weiß etwas von dieser Realität der Wirkungen. Und man muss wissen: „Karma kann die Hölle sein!“ (142). *Aber* diese buddhistische „Hölle“ ist anders als die christliche *nicht ewig!*

Diese Überlegungen hin und her zwischen Christentum und Buddhismus sind des Nachdenkens wert. Doch auch an dieser Stelle eine kritische Anfrage an Knitter:

Es ist mir unbegreiflich, wieso er bei diesem Thema nicht eine Silbe zur *christlichen Rechtfertigungsbotschaft* äußert. Zumal sich die beiden christlichen Konfessionen auf dieses ursprünglich reformatorische Bekenntnis inzwischen einvernehmlich geeinigt haben. Worum geht es da? Es geht um die revolutionäre, der Botschaft Jesu entsprechende Auffassung, dass Gott den Tun-Folge-Zusammenhang im Akt der Vergebung durchbricht. Das ist die Erlösung von allen Höllenphantasien, aber auch von einer unübersehbaren Abarbeitung am Karma. Vergebung ist eine schöpferische Kategorie, das weiß jeder Psychotherapeut, wenn er dem Patienten sagt: Wenn sie ihren Hass überwinden, schaffen sie etwas aus der Welt, das über sie bestimmt. Das erfordert dieselbe schöpferische Energie, wie wenn man etwas schafft, was es zuvor nicht gab. Aber es verändert und befreit ihr Leben. – Die christliche Rechtfertigungslehre sagt gerade

dies von Gott. *Gott unterscheidet den Menschen von seinen Taten*, das ist die Kernbotschaft.

Viele Christen heute sind zwar der christlichen Rede von Sünde, Beichte, Sühn- und Opfervorstellungen usw. überdrüssig; aber sie haben darüber vielleicht vergessen, was das unendlich Befreiende der christlichen Vorstellung von Erlösung und Vergebung einmal war: Gott identifiziert mich nicht mit meinem Tun! Es wäre dies eine so therapeutische und tröstende Wahrnehmung Gottes, dass es darüber zu einer völlig neuen Lebensweise und Selbstwertschätzung kommen kann. Daraus würde dann ja sofort auch eine ganz neue menschliche Pädagogik erwachsen, dass wir nämlich ein Kind nicht im Licht seiner Verhaltensweisen bewerten, sondern im Licht seiner Bedeutung, einfach weil es ein *Mensch* ist.

Die christliche Rechtfertigungslehre, so verstanden, ist nicht zu gewinnen, wenn wir das Leben in gewisser Weise vermeiden wollen, wie es in der alten buddhistischen Tradition gelehrt und trainiert wird. Denn dadurch ist nichts mehr von Bedeutung. Diese Rechnung geht aber im Buddhismus bereits nicht auf, sonst gäbe es die Karmalehre nicht!

Demgegenüber würde die Rechtfertigungslehre erst wirklich neu zum Erstrahlen kommen, wenn wir sie so verstehen, dass Gott sich selbst zwischen uns und die karmischen Folgen unseres Tun stellt und beides von einander abkoppelt.

Niemals kann das die menschliche Verantwortung überflüssig machen. Aber nur so werden glaubendes Verhalten, werden gute Werke oder die Beachtung des Achtfachen Pfades davor bewahrt, ein Mittel zum Zweck zu sein, sei es das Erreichen des Nirwana oder das Erlangen des christlichen „Himmels“.

Fünftes Beispiel:

Gebet und Meditation

Zitieren: S. 218. 221f.224

Hier beschreibt Knitter in sehr ehrlicher Weise seine Probleme mit dem Beten (was oben schon einmal angedeutet wurde). Das Beten hat seine Kindheit und seinen Kindheitsglauben geprägt, aber so wie damals gelingt es ihm nicht mehr zu beten. Ihn erinnert dieses Beten an „Eltern-Bitten“; und die Betonung des Lobpreises entspricht seiner Meinung nach dem dualistischen Gottesbild, das er in den ersten Kapiteln behandelt. Schließlich ist ihm das christliche Beten zu wortlastig: „Unsere Worte scheinen dieses Geheimnis (Gottes) weder in ihrer Quantität noch in ihrer Qualität zu respektieren“ (223). Es fehlt die spirituelle Dimension der *Stille* (224). Selbst in den ignatianischen Exerzitien, die er im Priesterseminar und als Novize im Orden der *Steyler Missionare* zu praktizieren hatte, war die Stille „mit vielen unausgesprochenen Worten und Bildern angefüllt. Die Stille war nicht wirklich still“ (227).

„Wir Christen brauchen ein weiteres Sakrament... Es ist das Sakrament der Stille“ (249).

Im Buddhismus hingegen finden sich dazu wichtige und hilfreiche Korrekturen. Sowohl der Geist als auch der Körper werden in die Stille hineingenommen, um „über Worte, Gedanken und klassische Denkmuster hinauszugehen“ (233). Dabei geht es zum einen darum, „in das eigene Selbst hineinzusehen“, zum anderen aber auch, „über sich hinaus auf alle anderen ‚Dinge‘ (zu) schauen“ (235). Bei der ersten Blickrichtung geht es um *prajna*, Weisheit; bei der zweiten Blickrichtung um *karuna*, Mitgefühl, bzw. um *metta*, liebende Güte.

Am Beispiel der *metta-Meditation* (241ff) und der *tonglen-Meditation* (243) wird sehr schön deutlich, wie das buddhistische Verbundenheitsdenken sich auf die spirituelle Praxis auswirkt! Das Christentum hat diese Mediationsformen nicht hervorgebracht, sondern ist bei der „Fürbitte“ stehen geblieben.

Dasselbe gilt für die Schlüsselrolle der *Achtsamkeit* (Pema Chödrön, Thich Nhat Hanh), in der es um das *genaue Wahrnehmen* (von allem, was ist), das *Annehmen* und das *Loslassen* geht. Dies setzt eine andere Wahrnehmung meiner selbst, Gottes und der Welt voraus als jene bewertende und urteilende, die im Christentum sooft bestimmend war.

AN H A N G

Wichtige Begriffe und Lehrinhalte zum Buddhismus:

Anatta (Pali) bzw. **Anatman** (Sanskrit)

Wir haben keine Seele und kein Selbst, sondern sind nur zusammengesetzte Wesen aus Körper, Gefühlen, Wahrnehmungen, Gedanken und Bewusstsein. Unser Ich-Bewusstsein ist eine Illusion. Diese Illusion ist die Ursache des Leidens.

Bodhichitta

= Der erwachte Herz-Geist, Freude, Mitgefühl.

Es gibt in uns eine weiche Stelle, die unter all unseren Ängsten, Kümernissen und Sorgen liegt – das ist Bodhichitta. Oft fühlen wir uns ungeschützt und würden uns alles Unangenehme gerne vom Leib halten, wir „panzern“ uns. Die Bodhichitta-Lehre besagt aber, dass wir nur unsere Widerstände abbauen und unsere Abwehrreaktionen aufgeben müssen, dann leben wir aus unserem wahren Herzen, das rückhaltloses Mitgefühl ist. Im Buddhismus gilt, dass unser wahres Wesen von Natur aus gut ist und wir in allumfassender Güte geborgen sind, wenn wir allen Ehrgeiz und alles Haften überwunden haben.

Bodhisattva (Sanskrit, m., बोधिसत्त्व, bodhisattva; von Bodhi [„Erleuchtung“ oder „Erwachen“] und Sattva [„Wesen“]) bedeutet „Erleuchtungswesen“ (Pali: bodhisatta).

Im Mahayana-Buddhismus werden Bodhisattvas als nach höchster Erkenntnis strebende Wesen angesehen, die auf dem Wege der „Tugendvollkommenheit“ (sanskrit: paramita) die „Buddhaschaft“ anstreben bzw. in sich selbst realisieren, um sie zum Heil aller lebenden Wesen einzusetzen. Diese Ausgangsmotivation wird „Erleuchtungsgeist“ (bodhicitta) genannt. Praktizierende verschiedener Traditionen des Mahayana rezitieren Bodhisattva-Gelübde und bekunden damit ihren Willen, auch selbst diesen Weg zu gehen.

Kern der Bodhisattva-Philosophie ist der Gedanke, nicht nur selbst und allein für sich Erleuchtung zu erlangen und damit in das Nirwana einzugehen, sondern stattdessen zuvor allen anderen Wesenheiten zu helfen, sich ebenfalls aus dem endlosen Kreislauf der Reinkarnationen (Samsara) zu befreien.

Unterschieden wird zwischen irdischen und überirdischen Bodhisattvas. Erstere sind im Weltleben stehende Menschen, die von Güte (maitri) und Mitgefühl (karuna) getragen, ihre Verdienste zum Wohle aller mitfühlenden Wesen (Menschen und Tiere) einsetzen. Letztere sind überirdische (transzendente) Wesenheiten, die in gleicher Weise den Wesen beistehen und ihnen auf dem Pfad der Befreiung behilflich sind.

Buddha

= „der Erwachte“; bezeichnet einerseits den historischen Buddha, andererseits einen Bewusstseinszustand, der uns allen zugänglich ist: wir haben alle das gleiche Buddha-Wesen.

Dharma

Die Wahrheit; die wahre Lehre vom Wesen der Dinge, wie sie sind; das Weltgesetz. Auch allgemein für: Lehre des Buddha.

Dhukka

Das Leiden, das alles menschliche Leben kennzeichnet

Maitri

= Grenzenlose Güte / Wohlwollen sich selbst und anderen gegenüber.

Maitri ist bedingungsloses annehmen aller menschlichen Stärken und Schwächen, die in der Natur eines jeden liegen. Während Vergeben eine Bewertung voraussetzt, geht es hier um eine Haltung des Nicht-Bewertens.

Maitri ist Freundlichkeit und akzeptieren dessen, was ist und wie es ist. Die Urteile über uns selbst und über andere sollen immer mehr zurücktreten.

Nirvana

wörtl.: „Auslöschen“, nämlich das Erlöschen des Leidens.

Zustand der Freiheit vom Samsara. Erfahrung des Einsseins mit der gesamten Schöpfung.

„Die einzige wahre selige Realität, die bestehen bleibt, wenn alle vergänglichen Dharmas geschwunden sind“

Samsara

(wie im Hinduismus) Endloser Kreislauf der Wiedergeburten im Bereich von Leiden, Alter und Tod.

Sanghai / Sangha

Spirituelle Gemeinschaft: konkrete (Mönchs-)Gemeinschaft, aber auch die (unsichtbare) Gemeinschaft der spirituell suchenden Menschen allerorts und durch alle Zeiten.

Shunyata

Leerheit; die Dinge besitzen keine Eigenexistenz. Statt diese Leerheit als Nichts zu beschreiben, kann man sie auch als Offenheit deuten; Shunyata wäre dann eine „Freiheitslehre“.

Die vier edlen Wahrheiten

1. Alles Leben ist leidvoll, Leben bedeutet Leiden.

Das Leid entsteht aus der Vergänglichkeit. Auch der Glücklichsste unterliegt dem Krankwerden, dem Altwerden und dem Sterben.

2. Ursache des Leidens sind Begierden und Anhaftungen

Wenn wir etwas begehren oder uns an Vergängliches klammern, steht uns irgendwann der Verlust dieser dinge bevor und damit Enttäuschung, und Leid.

Wie kann dieses Leiden überwunden werden? Nur durch die...

3. Überwindung alles Begehrens, alles Anhaftens und aller Leidenschaften.

Dies ist aber nur im Verlauf (unendlich) vieler Wiedergeburten möglich. Nach vielen Aufstiegen und Rückschlägen kann irgendwann das Ziel erreicht sein, die ewige Ruhe des Nirvana.

4. Der Weg zur Beendigung des Begehrens und Anhaftens ist der Achtfache Pfad

Der achtfache Pfad

Weisheit: Sei weise!

1. Richtige Ansicht
2. Richtige Absicht

Sittliches Verhalten: sei gütig!

3. Richtige Rede
4. Richtiges Handeln
5. Richtige Lebensweise

Geistige Disziplin: sei achtsam!

6. Richtiges Bemühen
7. Richtige Achtsamkeit
8. Richtige Konsentration

Exzerpt:

Helmuth von Glasenapp, Die fünf Weltreligionen

Köln 1963.1985, S.78

„Buddhas Lehre betont wie keine andere die Vergänglichkeit aller Erscheinungen in der Welt, sie wird daher nicht müde, hervorzuheben, dass alles auf der Erde wie im Himmel leidvoll ist, weil es gesetzmäßig dahinschwindet (vgl. Kohelet). Einer derartigen pessimistischen Betrachtung des Daseins stehen jedoch Glaubensüberzeugungen von einem nicht mehr überbietbaren Optimismus gegenüber: die Vorstellungen, dass das Leid überwunden werden kann, dass das Gute stärker ist als das Böse und dass es einen Zustand ewiger seliger Ruhe gibt, wo alles rastlose Umherirren endgültig aufhört. Dieses unerschütterliche Vertrauen auf die Macht des Sittlichen und diese unzerstörbare Hoffnung auf die Verwirklichung einer Erlösung sind die unversieglichen Lebensquellen, aus denen Buddha und die, welche ihm nachfolgen, die Kraft geschöpft haben, mit sieghafter Heiterkeit in einer Welt des Leidens zu kämpfen und zu wirken“.

Buddhismus ist eine Lehre.

Sie geht auf einen Begründer zurück.

Er trägt den ehrenvollen Titel „Buddha“ = „der Erwachte“ (gleichbedeutend mit ind. „Bhagavat“ = der Erhabene; „Tathagata“ = der Vollendete).

„Das Wesen eines Buddha besteht darin, dass er aus eigener Kraft sein Wissen erlangt hat“; d.h. es beruht weder auf einer göttlichen Offenbarung noch auf dem Studium heiliger Schriften noch auf der Unterweisung durch einen Lehrer.“

Da aber im Buddhismus etwas Neues immer nur aus dem Zusammenwirkungen zweier Faktoren entstehen kann, muss der Buddha in einem seiner früheren Verkörperungen bereits einmal den Buddha eines früheren Zeitalters predigen gehört haben.

Ziel des Erwachens:

*Unter allen Umständen gelöst und gelassen sein,
innere Freiheit empfinden,
die von äußeren Umständen, aber auch vom Gefühlsleben
unabhängig ist.*

Ein Buddha ist kein erlösender Heiland, sondern nichts als ein Unterweisender, der den Pfad zum Heil zeigen kann. Ein Buddha ist ein Mensch und nur ein Mensch. (Allerdings verfügt er u.U. über übernatürliche Fähigkeiten.)

In historischer Zeit ist nur ein Buddha erschienen: Gautama, der Weise aus dem Shakya-Stamm. Er besitzt auch noch andere Namen. Von seinen Eltern: „Siddhartha“, auch Shakya-Muni (Weiser der Shakyas) usw.

Die edle Familie beherrschte einen kleinen Staat, eine Art Adelsrepublik, in den Vorhöhen des Himalaya.

Gautama wurde wahrscheinlich um 560 v.Chr. geboren und ist etwa 480 gestorben. Gemäß dem Stand seiner Eltern wuchs der junge Prinz in Pracht und Wohlstand auf.

Mit 29 Jahren verlässt Gautama den Hof, seine Frau und das neugeborene Kind und begibt sich zum weit entfernten Fluss Anavama, wo er seine fürstliche Kleidung auszieht, sein Haar schert und das Asketengewand anlegt. Vom Aristokraten wurde er zum Asketen – bzw. er wurde ein aristokratischer Asket. Nacheinander wird er Schüler zweier Meister, zieht dann weiter und lässt sich in Uruvela nieder, um ein ausgesprochen hartes asketisches Leben zu beginnen mit Selbstkasteiungen und strengem Fasten. Doch er merkt, dass er auf diesem Weg nicht zur Erkenntnis gelangt, nimmt daher wieder Nahrung zu sich und versucht, auf rein geistigem Weg weiterzukommen, d.h. durch Meditationsübungen.

Sieben Jahre später, unter einem Feigenbaum sitzend, erlangt er in drei Nachtwachen die Erleuchtung (bodhi): 1. Die Erinnerung an seine früheren Daseinsformen, 2. Die Erkenntnis der Wiederverkörperung der anderen Wesen, 3. Das Wissen um die vier edlen Wahrheiten (die Leiden; die Entstehung des Leidens; die Aufhebung des Leidens und den zur Aufhebung des Leidens führenden Pfad) und die Vernichtung der drei Grundübel (Sinnenlust, Werdelust, Nichtwissen). Noch sieben Tage verweilte Gautama unter dem Baum der Erleuchtung, um dann zu überlegen, wem er seine Erkenntnisse weitergeben sollte. Es waren fünf Asketen, die er bereits kannte.

Sie unterweist er im „mittleren Weg“, der eine milde Form der Askese empfiehlt. Aus diesen Zusammenkünften entsteht der erste Mönchsorden. Buddha selbst zieht von nun an, d.h. von seinem 36. bis zu seinem 80. Lebensjahr auf den staubigen Straßen Nordindiens umher, um für seine Idee zu werben und die Menschen zu lehren. Seine Anhänger rekrutierten sich aus den verschiedensten Schichten und Kasten.

Nicht nur die intellektuellen Leistungen und metaphysischen Theorien bewirkten die große Wirkung, sondern auch die einfache Quintessenz buddhistischer Moral:

*Das Böse meiden,
das Gute tun und
das eigene Herz reinigen:
das ist die Lehre Buddhas.*

Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, dass *alle Erscheinungen in unserer Welt vergänglich* sind. Der Grund dafür ist, dass die Welt aus zahllosen Einzelbestandteilen besteht, die ihrerseits alle nur vorübergehend bestehen. Das gilt auch für die Seele. Buddha kennt auch keinen ewigen Ur-Grund. All dies sind Spekulationen, an denen er sich nicht beteiligt. Es gibt nur ein erkennbares *Weltgesetz (Dharma)*, das sich in unendlich vielen Ausdrucksformen zeigt, die daher ebenfalls dharma heißen. Sie stehen miteinander in Wechselwirkung und bringen so scheinbar Einheitliches hervor, befinden sich aber in einer ständigen Unruhe und Bewegung, um dann wieder anderen Platz zu machen.

„So gleicht der Mensch einem beständig dahinfließenden, sich immer erneuernden Strom von Daseinsfaktoren, die gesetzmäßig nebeneinander oder nacheinander auftreten. Dieser Strom erleidet auch mit dem Tode keine Unterbrechung, denn die natürlichen, geistigen und moralischen Kräfte, welche zusammen das Einzelwesen ausmachen, können nicht ein plötzliches abruptes Ende finden, sie wirken vielmehr über den Zerfall des physischen Leibes hinaus und schaffen die Grundlagen für das Leben eines neuen Individuums, das der Erbe aller guten und bösen Taten des Dahingeschiedenen wird“ (76). Somit wird mit einem sich unaufhörlich ändernden Bewusstseinsstrom gerechnet, der sich immer weiter fortsetzt. Das Wort Seelenwanderung ist dabei ungeeignet, weil der Buddhismus den griechisch-westlich geprägten Begriff der Seele nicht kennt, sondern eher eine veränderliche Summe von geistigen Faktoren, die sich jeweils in einem (weiteren) Individuum zusammenfügen.

(H. Doumelin, Zen, S.7: „Der östliche Mensch begreift das Universum als Ganzes in Bewegung und erfährt sich selbst eingefügt in den fließenden Strom des Alls“). Es ist das Nirwana zwar auch eine weltgesetzliche Realität, aber im Unterschied zu allen anderen Dharmas ist es nicht vergänglich, sondern bleibend: „die einzige wahre selige Realität, die bestehen bleibt, wenn alle vergänglichen Dharmas geschwunden sind“ (77).

„Buddhas Lehre betont wie keine andere die Vergänglichkeit aller Erscheinungen in der Welt, sie wird daher nicht müde, hervorzuheben, dass alles auf der Erde wie im Himmel leidvoll ist, weil es gesetzmäßig dahinschwindet (vgl. Kohelet). Einer derartigen pessimistischen Betrachtung des Daseins stehen jedoch Glaubensüberzeugungen von einem nicht mehr überbietbaren Optimismus gegenüber: die Vorstellungen, dass das Leid überwunden werden kann, dass das Gute stärker ist als das Böse und dass es einen Zustand ewiger seliger Ruhe gibt, wo alles rastlose Umherirren endgültig aufhört. Dieses unerschütterliche Vertrauen auf die Macht des Sittlichen und diese unzerstörbare Hoffnung auf die Verwirklichung einer Erlösung sind die unversieghchen Lebensquellen, aus denen Buddha und die, welche ihm nachfolgen, die Kraft geschöpft haben, mit sieghafter Heiterkeit in einer Welt des Leidens zu kämpfen und zu wirken“ (78). Das alles ist ein Weg, ein nicht endender Übungsweg. Und es braucht einen Lehrer oder Meister.

Zen-Buddhismus:

Während des 20. Jahrhunderts hat das Zen eine weltweite Bedeutung in der Geistesgeschichte der Menschheit erlangt. Jahrhunderte lang auf begrenzten Raum beschränkt, eingepflanzt in die vielmaschige Buddha-Religion, von einer Elite geschätzt und geübt, gewann das Zen im epochalen Wandel unserer Tage hohes Prestige und weitreichenden Einfluss. Im Laufe der letzten Jahrzehnte traten zahlreiche, zum Teil neue, unbeachtete Aspekte hervor, die der Zen-Erfahrung bestimmte Prägungen aufdrückten. Der ungewohnte Reichtum der aus dem Zen geborenen und mit Zen verknüpften Geisteskultur drang in neue Gebiete vor und fand globale Verbreitung.

Heinrich Dumoulin, Zen im 20. Jahrhundert, München 1990.1993, S. 7

Exzerpt:

Byung-chul Han, Die Philosophie des Zen-Buddhismus, Reclam
2002, 2009.

Zen-Buddhismus ist eine meditativ ausgerichtete, ursprünglich chinesische Form des Mahayana-Buddhismus („großes Fahrzeug“). Als Gründer gilt der von Legenden umwobene Bodhidharma. Die Quintessenz:

Eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften,
unabhängig von Wort und Schriftzeichen:
Unmittelbar des Menschen Herz zeigen, -
Die eigene Natur schauen und Buddha werden.“

Daran wird schon erkennbar: eine typische Skepsis gegenüber der Sprache oder Versprachlichung des Wesentlichen sowie eine Abneigung gegen alles begriffliche und erst recht dogmatische Denken. „Das Sagen glänzt durchs Nicht-Sagen“.

Die tiefe Abneigung gegen alle Metaphysik und jede Form von Idealismus zeigt sich in Koan-Worten wie:

Ein Mönch fragte den Dung-schan:
Was ist es mit Buddha?
Dung-schan erwiderte: Drei Pfund Hanf.

Oder:

Der Buddha ist Ziegelscherben und Kieselsteine“ (Meister Dogen).

Oder in der Anweisung des Zen-Meisters Linji:

Wenn ihr Buddha trifft, tötet Buddha.
Dann erlangt ihr zum ersten Mal Befreiung,
werdet nicht mehr von den Dingen gefesselt
und durchdringt alles frei.“

Das Besondere am Zen-Buddhismus ist seine radikale Immanenz: „Weit aufgeräumt. Nichts Heiliges“. Es gibt die Welt nur als Hier und jetzt; das Wesentliche findet buchstäblich immer und in allem statt. Es gibt kein göttliches Dort, Dann oder Darüber.

Mit der Destruktion des Heiligen geht die Friedlichkeit des Buddhismus einher. Denn der Buddhismus sagt Ja zu dem, was ist. Mit allem seinen Frieden schließen! Es gibt kein Oben und keine zentrierende Mitte. Die Mitte ist überall.

Jedes Seiende bildet die Mitte. Als eine freundliche Mitte, die nichts ausschließt, spiegelt es das Ganze in sich: ‚Wir müssen das ganze Universum in einem Staubkörnchen erblicken‘ (19). ‚Die Welt ist ohne Grund: ‚Über dem Kopf gibt es kein Dach und unter den Füßen keine Erde‘ (20).

„Das Grundlose in einen singulären Halt und Aufenthalt zu verwandeln, das Nichts zu bewohnen, den großen Zweifel in ein Ja zu verwandeln, in dieser singulären Wendung bestünde die geistige Kraft des Zen-Buddhismus. Der Weg führt in keine ‚Transzendenz‘. Unmöglich wäre eine Weltflucht, denn es gibt keine andere Welt... Der Weg führt ins Uralte, führt in eine tiefe Immanenz, in eine alltägliche Welt von ‚Männern und Frauen, Alt und Jung, Pfanne und Kessel, Katze und Löffel‘ „ (20).

Der Zen-Buddhismus vermeidet die Warum-Frage, die in der christlichen Tradition entscheidend ist und Gott zur prima causa und zur causa sui macht. Angelus Silesius fasste genau dies in das Wort: „Die Rose ist ohne Warum, sie blüht, weil sie blüht“ (22).

Angestrebt ist also ein einfaches, bewusstes Da-Sein in der Welt, frei von begehren, frei von Anrufung oder Sehnsucht. Gerade so gewinnt das Leben seine Tiefe. So in dem Haiku von Buson (22):

Winterregen.
Eine Maus läuft über die Saiten
der Mandoline.

Es wird also nicht nach etwas Verborgenem hinter der Erscheinung der Dinge gesucht. Darum gibt es auch keine andere Offenbarung als die Dinge selbst. Es gibt keine höhere Seinsebene. „Die Welt ist ganz da in einer Pflaumenblüte“. Das ist die Philosophie in den Haikus!

Ein Mensch
und eine Fliege
im Raum.

Issa

Dabei schrickt der (Zen-) Buddhismus nie davor zurück, auch die unappetitlichsten Gegebenheiten des Alltags beim Namen zu nennen und die die Kunst des bewertungsfreien Da-Seins einzubeziehen. Diese Herbeheit ist etwas gewöhnungsbedürftig:

Nichts als Flöhe und Läuse –
und nah bei meinem Kopfkissen
pisst auch noch ein Pferd.

Basho

Wenn wir sagen, der Zen-Buddhismus lebt aus der Meditation, so ist diese doch ganz anders ausgerichtet als etwa bei Meister Eckhart. Christliche Mystik hat einen narzisstische Charakter: Durch die Versenkung in Gott findet eine Vergöttlichung des Menschen statt. Die Verschmelzung mit Gott erhebt den Menschen weit über die weltlichen Dinge. „In der Unio mystica gefällt sich der Mensch in Gott. Er erblickt sich in Gott, nährt sich gleichsam von diesem. Der Zen-Buddhismus ist frei von jeder narzisstischen Selbstbezüglichkeit...

Die Erleuchtung (Satori) bezeichnet keine ‚Entrückung‘, keinen ungewöhnlichen ‚ekstatischen‘ Zustand, in dem man doch sich gefiele. Sie ist vielmehr das Erwachen zum Gewöhnlichen“ (32). „Der Zen-Buddhismus ist besetzt von einem Urvertrauen ins Hier, von einem ursprünglichen Weltvertrauen. Diese Geisteshaltung, die weder Aktionismus noch Heroismus kennt, ist wohl charakteristisch fürs fernöstliche Denken überhaupt.

Unter einem Dach
schlafen auch noch die Dirnen,
Kleeblüten und Mond.

Basho

„Grenzenlos fließt der Fluss, wie er fließt. Rot blüht die Blume, wie sie blüht“ (Der Ochs und sein Hirte,45) – (33).

„Auf dem letzten Bild von Der Ochs und sein Hirte, auf der letzten Stufe des Weges kommt ein freundlicher alter mann auf den Markt, nämlich in die alltägliche Welt. Dieser ungewöhnliche Gang ins Gewöhnliche lässt sich als ein Gang in die Immanenz deuten (33f.).

Das Gesicht mit Erde beschmiert, der Kopf mit Asche über
und über bestreut.

Seine Wangen überströmt von mächtigem Lachen.

Ohne Geheimnis und Wunder zu mühen, lässt er jäh die
dürren Bäume erblühen.

Für den Zen-Übenden besteht das Leben in den bewussten alltäglichen Verrichtungen, in Essen und Schlafen. Aber das ist kein Nachgeben gegenüber den sinnlichen Bedürfnissen, sondern Ergebnis einer lang dauernden geistigen Anstrengung, eines langen Übungswegs, bei dem man sich in dem, was gerade ansteht, buchstäblich verliert, darin eingeht, untergeht, aufgeht. „Im Teetrinken müsste schon das Anfassen der Teeschale glücken“ (37), das heißt, die Hände müssten die Teeschale so anfassen, als wären sie eins mit ihr. „Und man wird den Reis essen müssen, bis der Reis einen isst“ (37).

„Man hat es hier mit einer singulären Alltäglichkeit zu tun“ (38), die ganz konträr ist zu dem, was etwa M. Heidegger über das Alltägliche sagt, aus der der Mensch sich gerade „heroisch hinausheben sollte“ (siehe S. 39!). „Die Erleuchtung ist ein Erwachen zum Alltäglichen“ (40).

„Den Nan-ch'üan fragte einst Chao-chou: ‚Was ist der Weg?‘ Nan-ch'üan sprach: ‚Der alltägliche Geist ist der Weg:‘ Chao-chou sprach: ‚Muss man sich zu ihm hinwenden oder nicht?‘ Nan-ch'üan sprach: ‚Wer sich eigens zu ihm hinwendet, wendet sich von ihm ab‘. – Das Herz soll nach nichts streben, auch nicht nach ‚Buddha‘. Das Streben verfehlt gerade den Weg... absichtslos gehen ist selbst der Weg“ (40f.).

„Der geglückte Tag ist der tiefe All-Tag, der in sich ruht. Es gilt, in der Wiederholung des Gewöhnlichen, des Uralten das Ungewöhnliche zu erblicken... Die Zeit der Wiederholung als Zeit ohne Sorge verspricht eine ‚gute Zeit‘“ (ebd.).

Hundert Blumen im Frühling,
im Herbst der Mond –
ein kühler Wind im Sommer, im Winter Schnee.
Wenn am Geist nichts Unnützes haftet,
Dies fürwahr ist für den Menschen gute Zeit.

Mumonkan

Exzerpt:

Shunryu Suzuki,

Zen-Geist Anfänger-Geist. Unterweisungen in Zen-Meditation

Berlin 1975. Freiburg 1990

1. Das Zazen – Die Sitzmeditation als Kern und Stern des Zen

Den Körper in eine bestimmte Haltung bringen, den Geist sich sammeln lassen. Sitzen im Lotussitz. Die Hände bilden das „kosmische Mudra“, ein Oval bilden, als hielte man etwas Kostbares in der Hand.

„Diese Formen sind kein Mittel, den rechten Geisteszustand zu erlangen. Diese Haltungen einzunehmen bedeutet, den rechten Geisteszustand zu haben. Es ist nicht nötig, einen besonderen Geisteszustand zu erlangen“ (26; 28).

„Das Wichtigste ist, dass ihr euren physischen Körper in Besitz nehmt. Wenn ihr zusammensinkt, verliert ihr euer Selbst. Euer Geist wird irgendwo umherwandern“ (28). Die Zazen-Haltung sagt: „Wir müssen hier existieren, jetzt!“ (28).

2. Das Atmen

„Was wir Ich' nennen, ist nur eine Schwingtür, die sich bewegt, wenn wir einatmen und ausatmen“ (31). „Wenn euer Geist rein und ruhig genug ist, nur dieser Bewegung zu folgen, ist nichts da: kein ‚Ich‘, keine Welt, weder Geist noch Körper; nichts als eine Schwingtür“ (ebd.)

Zen bedeutet demnach: Zu sich selbst kommen, in dem man von sich wegkommt – und umgekehrt. Höchste Präsenz durch Selbstvergessenheit. Eins der vielen typischen Paradoxe der Zen-Weisheit.

Dadurch wird ein Weg gebahnt, der als Auflösung bzw. Überwindung des Dualismus verstanden wird: Die kategorische Unterscheidung und Trennung von innen-außen, Licht-Dunkel, Du-Ich, gut-böse, Geist-Materie, Raum- Zeit usw.

3. Das Denken zur Ruhe bringen

Geht das? „Wenn ihr Zazen praktiziert, versucht nicht, euer Denken anzuhalten. Lasst es von selbst aufhören. Wenn euch etwas in den Sinn kommt, lasst es herein und lasst es wieder herausgehen. Es wird nicht lange bleiben.“ (37). „Wenn ihr euer Schaf oder eure Kuh unter Kontrolle halten wollt, gebt ihnen eine große, weite Wiese... Wenn ihr in eurem Zazen vollkommene Ruhe gewinnen wollt, dürft ihr euch von den verschiedenen Bildern, die euch im Kopf herumschwirren, nicht aus der Ruhe bringen lassen. Lasst sie kommen und lasst sie wieder gehen. Dann

werden sie unter Kontrolle sein... Die einzige Bemühung, die euch helfen wird, besteht darin, eure Atemzüge zu zählen oder euch auf das Ein- und Ausatmen zu konzentrieren“ (35).

Thich Nhat Hanh,

Lächle deinem eigenen Herzen zu.

Herder-Reihe Lebensweisheit aus Fernost,
Freiburg-Basel-Wien 2009

Die Haltung der Achtsamkeit im Alltag

S. 36 u 37f..

Bewusst atmen

S. 38f. 41f.

Jede Handlung ist ein Ritual

S.44f. und S.48f.

Halblächeln

S. 45f.

Selbsterkenntnis

S.57f.