Religiöser Atheismus? Die Herausforderung des Buddhismus

Alexander Löffler SJ

Christinnen und Christen sind es gewohnt, dass der Glaube an Gott sowohl von philosophischer als auch von naturwissenschaftlicher Seite in der Kritik steht. Religionskritisch eingestellte Philosophen und Naturwissenschaftler werden nicht müde, darauf hinzuweisen, dass es für Gottes Existenz keine ausreichende epistemische Beweislage gebe und daher der Atheismus (oder Naturalismus) für aufgeklärte Zeitgenossen die vernünftige Alternative zum christlichen Gottesglauben darstelle.¹ Weniger bewusst ist Christen oft, dass es eine ganz ähnlich gelagerte Theismuskritik auch von explizit religiöser Seite gibt. So begegnet beispielsweise in der Gestalt des Buddhismus eine Religion, die die Existenz eines personalen Schöpfergottes ausdrücklich verneint, die aber dennoch beansprucht, dem Menschen einen spirituellen Heilsweg zu weisen, mit dessen Hilfe er sich aus seiner grundlegenden Unheilsituation befreien kann. Sieht das Christentum diese Unheilsituation in der Entfremdung des Menschen von Gott und die ersehnte Erlösung in der Wiederherstellung der ursprünglichen Gottesgemeinschaft, so macht der Buddhismus das Grundproblem des Menschen in der Unwissenheit über die wahre, nämlich leere und nichtduale Natur der Wirklichkeit aus und das erhoffte Ziel in der Beendigung des leidverursachenden Anhaftens, das das endgültige Verlöschen (Nirvana) des individuellen Selbst und damit das Ende des Geburtenkreislaufs (Samsara) bedeutet.

Die buddhistische Theismuskritik lässt sich beispielhaft an den Aussagen des XIV. Dalai Lama nachzeichnen. Der Dalai Lama, der über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg ein hohes internationales Ansehen genießt, macht keinen Hehl daraus, was er von der Idee eines Schöpfergottes hält, wenn er (in einem aus einer buddhistisch-christlichen Begegnung hervorgegangenen Buch) schreibt: „Eine für Buddhisten überaus schwierige Vorstellung ist das Konzept von einem göttlichen Wesen, von Gott. Natürlich kann man in dem Sinn an diese Vorstellung herangehen, hier handle es sich um etwas Unaussprechliches, das jenseits von Sprache und Begrifflichkeit liegt. Doch muss man einräumen, dass auf einer theoretischen Ebene die Vorstellungen von Gott und der Schöpfung ein Punkt sind, an dem Buddhisten und Christen unterschiedliche Wege gehen.“² Warum Buddhisten und Christen in puncto Schöpfer und Schöpfung unterschiedliche Wege gehen, erläutert der Dalai Lama einige Seiten später wie folgt: „Die gesamte buddhistische Weltsicht basiert auf einem philosophischen Standpunkt, dessen zentraler Gedanke das Prinzip der wechselseitigen Bedingtheit ist: Ihm zufolge treten alle Dinge und Geschehnisse allein infolge von Wechselwirkungen zwischen Ursachen und Bedingungen ins Dasein. (...) Innerhalb dieser Philosophie ist es nahezu unmöglich, Raum zu schaffen für eine außerzeitliche, ewige, absolute Wahrheit. Ebenso wenig ist es mög-

¹ Vgl. hierzu den Beitrag in diesem Heft von Joachim Söder, *Glücklich ohne Gott? Die Herausforderung des Neuen Atheismus*.

² Dalai Lama, *Das Herz aller Religionen ist eins. Die Lehre Jesu aus buddhistischer Sicht*. Hamburg 1997, 118f. Das Buch dokumentiert den Verlauf des John-Main-Seminars, das im Herbst 1994 in London stattfand, bei dem der Dalai Lama vor Christen ausgewählte Evangelienstellen aus buddhistischer Sicht kommentierte.

lich, die Vorstellung einer göttlichen Schöpfung unterzubringen. Entsprechend hat für einen Christen, dessen gesamte metaphysische Weltansicht auf dem Glauben an die Schöpfung und einen göttlichen Schöpfer beruht, die Vorstellung, dass alle Dinge und Geschehnisse aus der bloßen Interaktion zwischen Ursachen und Bedingungen entstehen, keinen Platz. Im Bereich der Metaphysik wird es also an einem bestimmten Punkt problematisch.³

Die christliche Vorstellung von einem Schöpfer und einer Schöpfung stellen also deshalb für Buddhisten ein Problem dar, weil nach der buddhistischen Lehre vom bedingten Entstehen in wechselseitiger Abhängigkeit radikale Interdependenz ein Definitionsmerkmal von allem Existierenden ist und daher das Universum keine absolute und autonom existierende Erstursache haben kann. Wenn es aber keine schöpferische Erstursache gibt, dann kann das Universum auch keine Schöpfung sein, also einen zeitlichen Anfang haben, weil es niemanden gibt, der es hätte ins Dasein bringen können. Folglich muss – aus buddhistischer Sicht – das Universum von Ewigkeit her existieren.

In einem anderen Zusammenhang nennt der Dalai Lama noch fünf weitere Gründe, weshalb für ihn der Theismus eine problematische Wirklichkeitsauffassung darstellt.⁴ Grundlegend weist er dort zunächst auf den rein hypothetischen Charakter des Gottesglaubens hin: Weil Gottes Existenz „logisch nicht begründet werden“ könne, stehe der Theismus auf sehr wackeligen Beinen. Im Unterschied dazu könne die Lehre des Buddha und die buddhistische Weltansicht „bis in alle Einzelheiten logisch bewiesen werden“. Als ein zweites Argument gegen den Gottesglauben führt er dann die Tatsache ins Feld, dass sich der Mensch in einer theistischen Weltanschauung „übermäßig erniedrigt fühlen kann“. Denn als Geschöpf könne der Mensch seinem Schöpfer gegenüber niemals gleichrangig sein, sondern müsse sich ihm unterordnen und „seinen Geboten blind gehorchen“. Der Dalai Lama gesteht dabei zu, dass auf diese Weise durchaus das „Ichgefühl verringert“ und die Liebe gegenüber den Mitmenschen gefördert werden könnten. Doch würden diese positiven Folgen des Gottesglaubens aus buddhistischer Sicht immer noch die Gefahr in sich bergen – und das wäre sein drittes Argument gegen den Theismus –, „dass der Mensch die volle Größe des menschlichen Potentials nicht erkennen und ausschöpfen kann“, das heißt die Verwirklichung der in ihm bereits angelegten Buddhaschaft nicht selbst in Angriff nimmt, sondern fälschlicherweise auf Rettung von außen hofft und so seine derzeitige wertvolle Wiedergeburt als Mensch vergeudet. Als viertes Argument nennt der Dalai Lama das „Erlahmen kritischen Fragens“. Den Anhängern theistischer Traditionen sei es nämlich nicht erlaubt, sich gegen Gottes Wort oder Gottes Willen aufzulehnen, und zwar nicht einmal dann, wenn etwas „aller Vernunft widerspricht“. Als fünften und letzten Grund weist er schließlich auf die Schaffung unnötiger „philosophische[r]

³ Dalai Lama, *Das Herz aller Religionen ist eins*, 167. Auffallend ist, dass diese Aussage des Dalai Lama im Widerspruch zum Titel des Buches steht, denn für den Dalai Lama steht fest, dass das Herz der Religionen gerade nicht eins ist. Der Titel der englischen Originalausgabe weckt hingegen keine falschen Erwartungen: Dalai Lama, *The Good Heart. A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*, Boston 1996.

⁴ Vgl. Dalai Lama, *Die Weisheit des Herzens*. München 1991, 27f. (Die folgenden Zitate sind von hier entnommen).

Probleme“ hin, wie etwa das Problem der Theodizee. Sollte es tatsächlich einen allmächtigen Schöpfergott geben, „dann hat Er auch das Leiden und die Ungerechtigkeit hervorgebracht“, woraus man schließen könne, „dass er außergewöhnlich grausam und böse sein muss, wie eine Mutter, die vorsätzlich ein Kind zur Welt bringt, nur um es dann zu peinigen und großen Schmerzen auszusetzen“.

Der Dalai Lama scheut sich in diesem Zusammenhang dann auch nicht, den Buddhismus als die eindeutig vernünftige Religion zu preisen: „Der Buddhismus ist eine außerordentlich überzeugende und tiefsinnige Religion, da er nicht ein Weg des Glaubens, sondern der Vernunft und der Erkenntnis ist.“⁵ Jedenfalls ließen sich im Buddhismus alle genannten Probleme vermeiden, da nach buddhistischer Lehre „nichts anderes als die reifende Kraft unserer vergangenen Taten oder unseres Karma Schöpfer der Welt“ ist.⁶ Für den Dalai Lama existiert jedenfalls kein personaler Richter, sondern ausschließlich das apersonale Karmagesetz, das alles im Universum lenkt und richtet: „Es gibt kein autonomes Wesen ‚da draußen‘, das darüber richtet, welche Erfahrungen Sie machen und was Sie wissen sollten; sondern es gibt die Wahrheit, die in dem kausalen Prinzip selbst enthalten ist. Wenn Sie in ethischer, in disziplinierter Weise handeln, werden daraus wünschenswerte Konsequenzen erwachsen. Wenn Sie in negativer, in schädlicher Weise handeln, dann müssen Sie auch den Konsequenzen eines solchen Handelns ins Auge schauen. Die Wahrheit des Kausalgesetzes ist der Richter, nicht eine Wesenheit oder Person, die Urteile fällt.“⁷ Auf einen Retter von außen zu hoffen, sei es ein Buddha oder ein Gott, ist aus Sicht des Dalai Lama deshalb sinnlos. Vielmehr rät er: „Wir müssen die unmittelbare Verantwortung für unser eigenes spirituelles Leben übernehmen und dürfen uns von niemandem und nichts abhängig machen (...). Gäbe es ein anderes Wesen, das fähig wäre, uns zu retten, so wäre dies schon längst geschehen. (...) Der Buddha sagte einst: ‚Du bist dein eigener Retter oder dein eigener Gegner.‘ Damit sind wir alle gemeint.“⁸

Wenn man als Christin oder Christ nun meint, dass der theismuskritische, ja a-theistische (oder nicht-theistische) Heilsweg des Buddhismus für den modernen Menschen keine Anziehungskraft besitzt, dann wird man durch die Realität eines Besseren belehrt. Weltweit zählt der Buddhismus mit seinen drei Fahrzeugen (Theravada, Mahayana und Vajrayana) etwa eine halbe Milliarde Anhängerinnen und Anhänger und erfreut sich vor allem im Westen einer immer größer werdenden Beliebtheit.⁹ Dies nicht zuletzt gerade auch unter Christen, die vom Buddhismus mitunter so fasziniert sind, dass sie entweder ganz zu ihm konvertieren oder

⁵ Dalai Lama, Die Weisheit des Herzens, 24.

⁶ Ebd., 28.

⁷ Dalai Lama, Das Herz aller Religionen ist eins, 222.

⁸ Dalai Lama, Die Weisheit des Herzens, 33 u. 30.

⁹ Vorsichtigen Schätzungen zufolge lebten 2012 in Deutschland ca. 270.000 Buddhistinnen und Buddhisten, von denen knapp die Hälfte (130.000) deutsche – d. h. nicht aus Asien zugewanderte – Buddhisten waren. Noch 20 Jahre zuvor (1991) gab es nicht einmal ein Drittel, nämlich nur 40.000 deutsche Buddhisten (und etwa noch einmal so viele asiatische Buddhisten) in der BRD. Diese Zahlen nennt der Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst e. V. auf seiner Website: <http://www.remid.de/statistik>.

doch zumindest partielle – insbesondere methodische – Anleihen (wie z. B. Zen) bei ihm machen.

Wäre dies schon Herausforderung genug, so besteht die größte und eigentliche Herausforderung für den christlichen Glauben meines Erachtens aber weder in der Vollkonversion von Christen zum Buddhismus noch in der Übernahme einzelner buddhistischer Methoden zur Vertiefung des eigenen Christseins, sondern vor allem darin, dass es mittlerweile immer mehr Christinnen und Christen gibt, die sich ausdrücklich als „buddhistische Christen“ verstehen, also als Christen auch ganz bewusst den Dharma-Weg des Buddha gehen, und das heißt: bei Buddha, seiner Gemeinschaft (Sangha) und seiner Lehre (Dharma) Zuflucht nehmen und damit als Christen zugleich auch offiziell Buddhisten werden.

Ein aktuelles und zugleich prominentes Beispiel für eine solche buddhistisch-christliche Doppelzugehörigkeit ist der US-amerikanische katholische Theologe Paul Knitter. In seinem jüngst erschienenen Buch mit dem Titel „*Ohne Buddha wäre ich kein Christ*“ legt er auf 350 Seiten dar, weshalb er nach jahrzehntelangem Hin und Her schließlich doch im Sommer 2008 beim Buddha Zuflucht nahm und damit offiziell Buddhist wurde, ohne dabei sein Christsein aufgeben zu haben. Am Ende des Buches fasst er zusammen: „Während ich dieses Buch schrieb und auf meine Bemühungen in den vergangenen Jahrzehnten zurückblickte, zum Buddhismus ‚hinüberzugehen‘, ist es mir so klar geworden wie nie zuvor: *Ohne Buddha wäre ich kein Christ*. Bei mir ist es nicht nur so, dass die doppelte Zugehörigkeit funktioniert. Sie ist sogar notwendig! Die einzige Art und Weise, in der ich religiös sein kann, besteht darin, interreligiös zu sein. Ich kann nur Christ sein, indem ich auch Buddhist bin.“¹⁰

Paul Knitter ist davon überzeugt, dass der Christ der Zukunft nicht mehr nur – wie einst von Karl Rahner gefordert – ein christlicher Mystiker,¹¹ sondern ein interreligiöser Mystiker sein wird und auch sein muss. Für Knitter stellt daher die religiöse Doppel- oder Mehrfachzugehörigkeit *das* Spiritualitätsmodell der Zukunft dar.

Dieser Auffassung ist auch der indische Jesuit und Zen-Meister AMA Samy, der noch als ein zweiter prominenter Vertreter der buddhistisch-christlichen Doppelzugehörigkeit kurz zur Sprache kommen soll. Auch AMA Samy (eigentlich: Arul Maria Arokiasamy) ist davon überzeugt, dass man als Christ zugleich ganz und gar Buddhist sein kann, ja sogar sein muss, wenn man tatsächlich voll und ganz zur wahren Natur der Wirklichkeit erwachen will. Im Unterschied zu anderen christlichen Zen-Meistern ist AMA Samy der Auffassung, dass die Erlangung von *satori* ausschließlich im zen-buddhistischen Kontext möglich ist und man als Christ deshalb ganz in die Welt des Zen-Buddhismus und seiner Sicht der Wirklichkeit hinübergehen muss. „Beim Hinübergehen ‚stirbt‘ man seiner eigenen Welt der Sinnggebung, Kultur und Religion und lernt zu denken, zu fühlen, zu imaginieren und zu handeln, wie es in der

¹⁰ P. F. Knitter, *Ohne Buddha wäre ich kein Christ*. Freiburg 2012, 343 (Hervorhebung des Originals).

¹¹ Vgl. K. Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: *Geist und Leben* 39 (1966), 326-342.

Zen-Welt üblich ist.¹² Bei der Rückkehr in den christlichen Heimatgrund ist man dann „derselbe und nicht mehr derselbe. Man ist verwandelt worden, und man kann jetzt neue Tiefen und Höhen in der eigenen Religion entdecken.“¹³ Anders gesagt: man ist „sowohl in seiner ursprünglichen Heimat zu Hause und begründet, als gleicherweise auch im Anderen, in das man hinübergegangen ist. Besser noch, *man steht im Innenraum dazwischen*. Das Christentum ist absolut und völlig wahr, und Zen ist absolut und völlig wahr. Gleichzeitig ist das Christentum ein durch Zen Gewandeltes, und Zen ist ein durchs Christentum Gewandeltes.“¹⁴ Der inter-religiöse Dialog, der sich üblicherweise zwischen zwei oder mehreren Personen unterschiedlicher religiöser Traditionen abspielt, wird damit zum intra-religiösen Dialog, der sich innerhalb einer einzigen Person ereignet.

Zweifellos stellt die religiöse Doppel- oder Mehrfachzugehörigkeit ein interessantes und faszinierendes Phänomen dar. Dem gewöhnlichen Kirchgänger drängt sich aber dennoch die Frage auf, ob es in der Tat möglich ist, zwei so unterschiedlichen Herren wie Jesus und Buddha gleichzeitig dienen zu können, ohne dabei in Konflikt mit einem von beiden (oder gar mit beiden) zu geraten. Kann man tatsächlich zugleich zwei so verschiedenen religiösen Welten angehören, wie sie das theistische Christentum und der nicht-theistische Buddhismus verkörpern, ohne dabei auf Dauer die Integrität einer der beiden (oder gar die Integrität beider) zu verletzen?

Da hier nicht der Raum dafür ist, diese Frage mit der gebotenen Ausführlichkeit zu erörtern, sei abschließend lediglich durch ein paar Hinweise angedeutet, dass diese Frage nicht ganz unberechtigt ist. So werden beispielsweise nicht alle Christinnen und Christen AMA Samys nicht-duale Sicht der Wirklichkeit teilen, wenn dieser dazu Folgendes ausführt: „Die Zen-Verwirklichung (...) geht (...) mit der Erfahrung der Nicht-Dualität von Selbst und Universum einher. Du bist die Katze, die miaut, der Baum, der im Wind schwankt, der Stein, der im Strom liegt, der Stern, der am Himmel funkelt, der Berg, der als Berg denkt. (...) Das Letztgültige ist nichts anderes als das Endliche, das Endliche nichts anderes als das Letztgültige. Samsara ist Nirvana, Nirvana ist Samsara (...). Diese Welt, wie sie ist, ist die Form des Letztgültigen (...).“¹⁵ Noch herausfordernder ist eine Aussage, die sich ein paar Seiten später findet: „Du bist Christus, und du bist aufgerufen, Christus zu werden (...). Es gibt keinen Christus losgelöst von dir und auch keinen Christus, der getrennt von der Welt und den anderen existierte. Und keinen Gott, der dir als ein anderer gegenüberstünde (...).“¹⁶

Aber auch bei Knitter finden sich Äußerungen, die aus christlicher Sicht Rückfragen provozieren. So etwa, wenn Knitter die Auffassung vertritt, dass Gott oder „der göttliche Geist die Welt *braucht*“ und „dass der Geist die Welt erschaffen *musste*“, dass also Gott dem Menschen

¹² A. Samy, *Zen – Praxis und Dialog*. Heidelberg-Leimen 2007, 190.

¹³ Ebd., 191.

¹⁴ Ebd., 194f (Hervorhebungen des Originals).

¹⁵ Ebd., 159f, 161f.

¹⁶ Ebd., 205.

gegenüber nicht frei, sondern von ihm „abhängig ist“;¹⁷ oder wenn er in Frage stellt, „dass Jesus der einzige Trichter sei, durch den das gesamte göttliche Erlösungshandeln in die Welt und zu den anderen Religionen käme“, wenn Knitter also von mehreren gleichwertigen Erlösergestalten ausgeht und die Einzigkeit Jesu Christi auf seine einzigartige „Liebe zu den Armen, Hungrigen und Weggeschobenen“ reduziert;¹⁸ oder wenn er wissen lässt, dass Gott für ihn „kein allmächtiger, liebender Jemand, *kein* göttliches personales Wesen“ ist, sondern „das dynamische Energiefeld des Interseins“, an dem sich Knitter als „ein[en] Teil“ versteht.¹⁹

Äußerungen wie diese lassen erkennen, dass nicht nur der religionskritische Atheismus, sondern auch der theismuskritische Buddhismus eine Herausforderung für das Christentum darstellt, und zwar vor allem deshalb, weil die Ideen des Letzteren bereits Eingang ins Christentum gefunden haben.²⁰ Ob es sich bei diesen Ideen tatsächlich immer nur um Verkürzungen oder nicht doch auch um Chancen zu einer Vertiefung des christlichen Gottes-, Welt- und Menschenbildes handelt, gilt es in einem ausführlichen Dialog – auch und gerade mit „buddhistischen Christen“ – weiter zu eruieren.

P. Dr. Alexander Löffler SJ ist Dozent für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt/M.

Der vorliegende Text ist veröffentlicht in: RU heute. Informationen des Dezernates Schulen und Hochschulen im Bischöflichen Ordinariat Mainz 1/2015, 18-21. Veröffentlichung mit freundlicher Genehmigung der Zeitschrift und des Autors.

¹⁷ P. F. Knitter, Ohne Buddha wäre ich kein Christ, 51 (Hervorhebungen des Originals) u. 53.

¹⁸ Ebd., 170f. u. 208.

¹⁹ Ebd., 80 (Hervorhebungen des Originals) u. 47.

²⁰ Vgl. hierzu auch die aufschlussreiche Untersuchung von Annette Meuthrath, Wenn ChristInnen meditieren. Eine empirische Untersuchung über ihre Glaubensvorstellungen und Glaubenspraxis. Münster 2014.