

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

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

Author: Dehn, Ulrich
Title: "Menschenbild und Weg zur Erlösung: Christentum und Buddhismus"
Published in: Auferstehung oder Reinkarnation?: die Frage nach Gnade und Karma im christlich-buddhistischen Dialog.
Frankfurt am Main: Lembeck
Year: 2006
Pages: 73 – 86
ISBN: 978-3-87476-498-8

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Menschenbild und Weg zur Erlösung

Christentum und Buddhismus

Ulrich Dehn, Berlin

Das Menschenbild ist einer der wichtigsten Orte, an denen sich religiöse Profile unterscheiden. Dies hat sich bereits bei dem Thema „Reinkarnation und Auferstehung“ gezeigt: Wichtige Glaubenselemente und Antworten auf die Fragen nach dem Woher und Wohin haben etwas zu tun mit der Herunterbrechung auf die Schätzung des Menschen in sich und im Beziehungsfeld zur Schöpfung, zu Gott, oder zu dem, was im Buddhismus auch energetisches Feld genannt wird. In diesem Sinne steht das Thema von Menschenbild und Erlösung im guten Sinne in einer Kontinuität mit dem Vorherigen, zum anderen wird es immer wieder schwierig sein, Abgrenzungen vorzunehmen: zumal im Buddhismus ist schwer ein Einzelthema zu behandeln, ohne immer auch das Ganze im Blick zu haben.

Was ist Erlösung?

Die Tatsache, dass auf dieser Tagung auch der Buddhismus des Reinen Landes mit seinem Glauben an die errettende Kraft des Amida-Buddha ausführlich vorkommen soll, deutet schon darauf hin, dass das Thema der Erlösung nicht so eindeutig die Fluten zwischen Christentum und Buddhismus teilt, wie manche Autoren es vermuten lassen. In der ansonsten hoch verdienstvollen „Dogmatik“ von Hans-Martin Barth ist zu lesen:

Den Religionen des Westens geht es um die Bewältigung des irdischen Lebens unter der Perspektive einer endzeitlichen umfassenden Erlösung. Den Religionen des Ostens dagegen geht es um eine Erlösung aus der Verstrickung in die Materie, somit um die Befreiung aus den irdischen Lebenszusammenhängen.¹

Die Rechenschaft gegenüber einem Gott hier, der Gedanke eines Schicksals, das den Menschen unter die Daseinsbedingungen einschließlich des einstmals zu beendenden Wesenskreislaufs knechtet,

¹ H.-M. Barth: Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh 2001, S. 390.

dort, so heißt es weiter in der Darstellung Barths, die als erste Orientierung nützlich ist, aber sich als nicht sehr nachhaltig erweist, wenn wir uns sehr unterschiedliche Glaubensrichtungen und Frömmigkeitstypen ansehen, die unter den beiden großen Chiffren „Christentum“ und „Buddhismus“ zusammengefasst werden. Jedoch auch in einem weithin benutzten religionswissenschaftlichen Handlexikon finden wir folgende Definition:

Während das christliche Heilsziel in der Befreiung von Schuld und Sünde sowie in der Vollendung im ewigen Leben besteht, herrscht im Buddhismus und Hinduismus das Streben nach Erlösung aus einer leidvollen Scheinwelt vor.

Allerdings wird hier auch auf die Bhakti-Tradition, d. h. die Glaubensfrömmigkeit des Hinduismus, und den Amida-Buddhismus des Reinen Landes hingewiesen.²

Gemeinsam ist den Traditionen die Analyse des menschlichen Daseins als ein Dasein, das sich nicht in wünschenswerter Freiheit und Vollendung vorfindet, sondern als der Lösung aus etwas, als der Entfesselung aus Bindungen bedürftig, also als eine gefesselte Existenz, die nicht zur freien Entfaltung gelangt. In der existenzialen Theologie wurde dies in der Sprache Heideggers als das noch-nicht-Gekommen-sein des Menschen in seine Eigentlichkeit beschrieben. Die Uneigentlichkeit des Menschen jedoch bedient sich je nach religiöser Tradition unterschiedlicher Chiffren, die wiederum auf das jeweilige Menschenbild schließen lassen. Sünde/Schuld im christlichen Sprachgebrauch sind Beziehungsbegriffe, Worte, die Beziehungsbrüche bezeichnen, so dass als Korrespondenzbegriff zu Erlösung die Versöhnung steht, die Restituierung von Beziehungen. Bei Paulus finden wir auch den Gedanken der Herrschaftsbereiche: der alte Mensch unter der Herrschaft der Sünde und des Todes, der neue Mensch im Herrschaftsbereich Christi.

Auf der anderen Seite stammen die Begriff des Leidens, der Begierde, der Verhaftetheit (die ich hier einführe, während sie in den bisher genannten Definitionen nicht vorkommen) aus der Welt der Erkenntnisphilosophie und der Psychologie. Die „vier edlen Wahrheiten“ über das Leiden und seine Aufhebung verstehen sich als medizinisch-psychologische Diagnose und Therapie-Empfehlung im Zusammenhang mit der Umorientierung von Wirklichkeitserkenntnis.

² Meyers Kleines Lexikon Religionen, hg. vom Bibliographischen Institut (bearbeitet u. eingeleitet v. G. Lanczkowski), Mannheim 1987, S. 126f.

Sie stellen in ihrer kurzen Form in der „ersten Predigt“ eine kurze Zusammenfassung dessen dar, was der Buddha gepredigt haben mag, und beziehen sich auf Zustände und Ursachen des Leidens. Geburt, Krankheit, Alter und Tod sind die vier wesentlichen leidhaften Stadien des Menschen: die Geburt insofern, als sie überhaupt alle anderen erst ermöglicht. Und sie bedeutet auch: wer geboren wird, ist nicht schon mit seinem vorherigen Leben als erlöst aus dem Kreislauf der Geburten ausgebrochen.³ Auf diese erste Wahrheit (Diagnose) folgt die 2. Wahrheit vom Entstehen des Leidens durch den Durst nach Begierden, dem Durst nach Werden und Vergehen, der zur Wiedergeburt führt (Ätiologie), die 3. Wahrheit vom Vergehen des Leidens durch die Aufgabe der Leidenschaft, die Abwendung vom Durst (Prognose), und schließlich die 4. Wahrheit über den achtfachen Pfad (Therapie).⁴

Eine anschauliche Beschreibung des inneren Kampfes des Menschen mit den Ablenkungen und Versuchungen des Lebens und dem, was zum Objekt der Begierde werden kann, liefert die Erleuchtungsgeschichte des Buddha unter dem später Bodhi-Baum genannten Feigenbaum: Der Satan Mara verwendet eine beachtliche Phantasie darauf, den Buddha von seinem Weg abzubringen. Er schickt ihm fratzenhafte Ungeheuer mit tausend Augen, die Speere und Pfeile auf ihn abschießen, die sich allerdings im Fluge in Blüten verwandeln und zu Boden sinken, Kübel von Unrat werden von Drachendämonen über dem werdenden Buddha ausgekippt. Als all das dem Gautama nichts anhaben kann, wird ein positiv anfechtendes Repertoire aufgeföhrt: Mara erscheint in Gestalt des Liebesgottes Kama, um Liebespfeile auf den Meditierenden abzuschießen, allerdings vergeblich, und die Sinnlichkeitsgöttin Rati entblößt sich vor ihm, welkt aber in Sekundenschnelle dahin, so dass auch diese Waffe Maras/Kamas nicht ihre Wirkung erzielt.⁵

Hier haben wir es mit einer literarisch hochstehenden metaphorischen Ausgestaltung der inneren Kämpfe um den erleuchtenden Erkenntnisweg zu tun: Mara als der innere, endogene Widerstand mit positiven und negativen Ablenkungs- und Anfechtungsversuchen gegen die Lösung aus den Verhaftungen. Aber woher kommt der Widerstand? Gibt es im Buddhismus eine unterschwellige Leidens-

³ Tilmann Vetter: Die Lehre des Buddha. Mittlerer Weg – Achtfacher Pfad – Vier edle Wahrheiten, in: Andreas Bsteh (Hg.): Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, Mödling 2000, S. 59-66.

⁴ Vgl. Reden des Buddha, aus dem Pali-Kanon übersetzt von Ilse-Lore Gunsser, Stuttgart 1993, S. 32f.

⁵ Vgl. Hans-Wolfgang Schumann: Buddhistische Bilderwelt, Darmstadt ³1997, S. 56f.

und Begierde-Ontologie, die der christlichen Sündenlehre, so wie sie in der Dogmengeschichte entwickelt wurde, vergleichbar wäre? Auch die Geschichte der Sünde in der hebräischen und griechischen Bibel ist eine Geschichte der Versuchungen, der Ablenkungen vom gottgewünschten Weg, der Angebote von Wissen, Macht, rücksichtsloser Selbsterfüllung und Selbsterhebung, des gierigen Sich-Ausstreckens.

Die ersten Erfahrungen dieser Art, von denen in Gen 1-11 berichtet wird, wurden von Augustinus in seiner Auseinandersetzung mit Pelagius zur Erbsündenlehre ontologisiert: Der Mensch wird durch seinen Willen immer wieder auf sich selbst zurückgezogen und kann das ethisch erstrebte Ziel nicht erreichen; er kann nicht anders als sündigen. In den *Confessiones* schildert Augustinus den inneren Konflikt:

So haderte ich mit mir selbst und lag mit mir selbst im Zwiespalt, und dieser Zwiespalt selbst kam wohl gegen meinen Willen zustande, aber er war nicht etwa Ausdruck der Natur eines Geistes, der nicht zu mir gehörte, nein, er bezeugte vielmehr den leidenden Zustand meines eigenen Geistes. Das will heißen, dass nicht ich dafür verantwortlich war, sondern ‚die Sündhaftigkeit, die in mir nistete‘ als Strafe für ein sündhaftes Handeln, für das ich mich eben als Adamssohn frei entschieden hatte.⁶

Die Sünde erhält dadurch, dass sie aus der Adamssohnschaft entsteht, Universalität und den unausweichlichen Charakter von Verhängnis und Schicksal. Sie ist Gottferne und Bei-sich-selbst-sein-Wollen. Sie ist, sofern Gen 3 und der Turmbau zu Babel bedacht werden, außerdem das prometheische Verlangen, wie Gott sein zu *wollen*, und sie lebt von einer verzerrten Realitätswahrnehmung, nämlich der Illusion, wie Gott sein zu *können*, womit wir in der Nähe der buddhistischen Erkenntnislehre sind. Während jedoch Sünde wie auch Schuld im christlichen Jargon immer schon ethisch konnotiert sind und Gottferne immer schon das Verweigern des Tuns beinhaltet, tut sich hier ein Unterschied zur frühen Lehre des Buddha auf, in der die Unerlöstheit mindestens vor dem achtfachen Pfad auf das Verweigern einer Erkenntnis reduzierbar ist. Diese Gegenüberstellung kann allerdings nur für den sehr frühen Buddhismus durchgehalten werden, schon die „Benares-Predigt“ enthält Elemente, die über eine reine Erkenntnislehre hinausgehen und ethische Aspekte einbeziehen.

Die Ausgangsfrage, was Erlösung sei, und was den zu erlösenden Menschen ausmache, kann zwar eine eindeutige Antwort erhalten:

⁶ Augustinus: Bekenntnisse, übertragen und eingeleitet von Hermann Endrös, München 1963, S. 172 (VIII. Buch, Abschn. 10).

Beziehungsbrüche heilen, die durch Gottferne, Menschenferne und Entfernung zu sich selbst entstanden sind, und dem Menschen zu seiner Ganzheit und Unverbrüchlichkeit verhelfen, auf der christlichen Seite, und den Menschen aus einer Erkenntnisnacht und Sinentäuschung heraus erwachen lassen, ihn aus dem verhängnisvollen Sog seiner Wünsche und Anhaftungen befreien bzw. sich befreien lassen, auf der buddhistischen Seite. Gesunden Beziehungen und einem versöhnten Leben hier entspricht die Enthftung und heitere Gelassenheit, die Freiheit zum kosmisch-harmonischen Existieren und Handeln dort.

Zum Reden über Erlösung kommt erschwerend hinzu, dass der Begriff längst nicht mehr zum regelmäßigen christlichen Vokabular gehört, sondern ein bestimmtes Frömmigkeitsmilieu signalisiert, und auch das Thema des Nirvana oder der Erleuchtung gehört mindestens für asiatische Buddhisten keineswegs zum Alltagsjargon und hat allenfalls unter westlichen Buddhisten Konjunktur. In der neueren Buddhismus-Forschung ist sogar umstritten, ob es überhaupt vor der Mitte des 20. Jahrhunderts Erleuchtungsmeditation im Buddhismus gegeben hat. Der französische Forscher Bernard Faure geht davon aus, dass erst durch die Vipassana-Bewegung seit den 1950er Jahren ein Meditationsboom einsetzte, während vorher „Meditation“ als Ritus zum Nachvollzug der Versenkung des Buddha unter dem Bodhi-Baum praktiziert wurde, jedenfalls nicht mit dem Ziel der Erleuchtung. Praxis des buddhistischen Weges als Pfad zur Erlösung wäre somit ein Phänomen der letzten fünfzig Jahre, frühere Buddhisten auch im Westen haben nicht oder nur wenig meditiert, sondern in erster Linie die buddhistischen Schriften studiert, so Faure.⁷

Dies weist auf eine Diskrepanz hin zwischen dem Diskursbegriff der Erlösung, über den wir bis jetzt überwiegend geredet haben, und der tatsächlichen Herunterbrechung in die Alltagsfrömmigkeit hinein, in der er oft mit Zuständen ganzheitlichen Wohlbefindens, Glück, Bei-sich-Sein, Zur-Ruhe-Kommen o. a. in Zusammenhang gebracht wird, also mit Konnotationen, die allenfalls als „Sekundärtugenden“ religiöser oder spiritueller Lebenswege betrachtet werden können.

Der Ort des Menschen

Der Vorgang der Erlösung, der Weg des Menschen wird in höchst unterschiedlichen Metaphern zum Ausdruck gebracht. Die christliche Tradition hat im Anschluss an den biblischen Sprachgebrauch ein

⁷ Vgl. Bernard Faure: *Der Buddhismus*, Berlin 1998.

juridisches Denken walten lassen. Die Bibel spricht von Gott als Richter, von der Gerechtigkeit, die er walten lässt, vom Weltgericht, vom Menschen, dem Gerechtigkeit widerfährt und der aus Glauben gerechtfertigt wird, d. h. vor dem richtenden Gott als Angeklagter Recht bekommt. Diese Metapher hält sich von der hebräischen zur griechischen Bibel durch: Neben militärischen Bildern, die Gott als Beschützer der seinen Weisungen Folgenden und als siegreichen Feldherrn über die Frevler beschreiben, sind die Bilder häufig, die ihn als gerechten Richter (Ps 58) oder als Anwalt (Ps 37) oft kombiniert mit militärischer Macht darstellen. Auch in der Menschenwelt erweisen sich Güte, Weisheit und Gott-Folgsamkeit von Staatsmännern und Königen in klugen richtenden Urteilen („salomonisches Urteil“ in 1 Kön 3,16-28). Die Geschichte vom Gericht über alle Völker in Mt 25,31-46 lässt den Menschensohn als königlichen Richter Urteile fällen. Bei Paulus muss die Rolle des Richters mit der des Anwalts zusammenfließen, da aufgrund der verhängnisvollen Unfähigkeit des Menschen, aufgrund seiner Werke gut im Gericht dazustehen, die „Rechtfertigung“ nicht aufgrund von Tatbestandsfakten, sondern aufgrund der gelungenen Beziehung des Richters zum Angeklagten zustande kommen kann. Glaube ist es, der dem Menschen hilft (Röm 3,28). Luther* fugt hinzu: *Allein* der Glaube.

Die forensische und Beziehungsmetaphorik teilen Judentum und Christentum mit dem Islam. Auch der Koran figuriert die ethische Verantwortung des Menschen als ein Gerichtsgeschehen, in dem der Mensch mit der Gerechtigkeit, aber auch unendlichen Gnade und Barmherzigkeit Gottes rechnen kann. In der Geschichte des islamischen Denkens kommt es zu Glaubenstheologien, die sich nur wenig vom reformatorischen Gedankengut unterscheiden, aber ebenfalls in juristischen Denkstrukturen verbleiben. Bereits im Koran wird auf den Primat des von Gott gewirkten (!) Glaubens hingewiesen.⁸

Dem forensisch-existenziellen und auf Beziehungen orientierten Denken der drei monotheistischen Religionen steht ein naturgesetzliches, kosmisch orientiertes Denken des theravadischen Buddhismus

⁸ Sure 49,7.17: „Aber Gott hat euch den Glauben lieb und in euren Herzen anziehend gemacht, und Er hat euch den Unglauben, den Frevl und den Ungehorsam verabscheuen lassen... Gott hat euch eine Wohltat erwiesen dadurch, dass Er euch zum Glauben geführt hat, wenn ihr wahrhaftig seid“. Der Koran-Kommentator Muqatil ibn-Sulayman (gest. 767) schreibt: „Wo der Glaube ist, richtet die Sünde keinen Schaden an“. In Rechtsschul-Kontroversen zwischen den Ashariten und Hanbaliten (Werkbetonung) und Hanafiten und Zayditen (Glaube allein) wurde genau dieses Problem des Stellenwertes von Glaube *und* Werken ausgefochten (Hinweise bei M. Bauschke, Rezension zu S. Raeder: Der Islam und das Christentum, in: Zeitschrift für Mission 4/2003, S. 375-379, S. 378f).

gegenüber: nicht die Rechtfertigung vor einer externen Instanz, die den Menschen beurteilt. Der Buddha interpretierte den rituell besetzten Begriff des *karman* aus der Opfervorstellung der alten brahmanischen Schriften ausschließlich ethisch und löste ihn aus dem Zusammenhang mit der Opferpraxis. Das Feuer, das zugleich das Opferfeuer der Brahmanen symbolisiert, ist nun das Feuer der Leidenschaft, beides jedoch hat nach der neuen Lehre des Buddha der die Einsicht Suchende hinter sich zu lassen. Nicht mehr das korrekt performierte Opfer und das dadurch verursachte Wohlbehagen von Göttern entscheiden über Schicksale von Mensch und Natur, sondern der Weg des Menschen im Sinne seiner guten Absichten und Motive.⁹ Er begibt sich in einen naturgesetzlichen Prozess, der im Zuge einer zunehmenden Vergeistigung des *karman*-Begriffs zur Verselbständigung der Tat und ihrer Verwertung im Ursache-Wirkung-Zusammenhang die Welt in Bewegung hält. Im Pali-Kanon heißt es dazu:

Nicht findet man der Taten ‚Täter‘,
Kein Wesen, das die Wirkung trifft
Nur leere Dinge zieh'n vorüber:
Wer so erkennt, hat rechten Blick.
Und während so die Tat und Wirkung
Im Gange sind, wurzelbedingt,
Kann, wie beim Samen und beim Baume,
Man keinen Anfang je erspäh'n.¹⁰

Somit ist der Ort des Menschen nicht in definierter Weise beziehungsbezogen, sondern zum einen an sich selbst gewiesen und selbstbestimmt, zum anderen in ein universales Gefüge eingebunden. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang, der auch die Weisheitsliteratur der hebräischen Bibel prägt, wird in einen kosmischen Zusammenhang gestellt, indem er nicht nur das Handeln und Ergehen des einzelnen Menschen betrifft. Im Zusammenhang der Lehre vom allgemeinen Entstehen in Abhängigkeit steht der Mensch wie jedes andere Wesen auch in einem riesigen Spinn-Netz, in dem jede Bewegung alles andere auch zum Zittern bringt und den gesamten Kosmos verändert. Anhaftung aufgeben heißt hier sehr anschaulich, der Spinn-Vernetzung entrinne und keine neuen Ursachen erzeugen, oder alles zum Guten gedeihen zu lassen. Die Stichworte der Gelassenheit und Leidenschaftslosigkeit legen viel, vielleicht zu viel Wert auf einen sehr

⁹ Vgl. Richard Gombrich, Einleitung: Der Buddhismus als Weltreligion, in: Heinz Bechert/Richard Gombrich (Hg.), Die Welt des Buddhismus, München 1984, S. 9-14, S. 11.

¹⁰ Visuddhi-Magga XIX, zitiert bei Nyanatiloka: Buddhistisches Wörterbuch, Konstanz 1983, S. 101.

neutralen und passiven Sinn des Erlösungs- und Erlöschungsweges, nämlich konzentrieren sich völlig auf die letzten Stadien, die in der Versenkung kulminieren. Auch der thailändische Buddhist Buddhadasa entwickelt in seiner Gegenüberstellung von Nirvana und Samsara einen sehr formalen Begriff von Nirvana, indem er nur die Hitze des samsara und die ‚coolness‘ des Nirvana gegeneinander abwägt und durch den Verzicht auf den Karma-Begriff die ethische Dimension abschwächt, wenn nicht ausblendet.¹¹ Michael Fuss verweist darauf, dass die Theorie der Reinkarnation, d.h. die letzte Konsequenz der Karma-Lehre, gerade keine ontologische Aussage über das Wiedergeborenwerden sei, sondern eine moralisch-pädagogische Aufforderung, den Kreislauf der Ursachenkette zu durchbrechen und karmisch positiv zu handeln.¹²

Unter Berücksichtigung der Lehre vom Entstehen in Abhängigkeit (pratityasamutpada) finden wir in der christlichen wie auch in der buddhistischen Anthropologie Beziehungsdimensionen: *personale* Beziehungsstrukturen im Rahmen eines forensischen bzw. juristischen Vorstellungskomplexes im christlichen Denken, deren Intaktheit oder Gebrochenheit das Kriterium der Erlösungsbedürftigkeit darstellt, und *kosmische* Beziehungsstrukturen innerhalb eines naturgesetzlichen Prozesses im theravadischen Buddhismus, die zu Transportmodulen der Ursache-Wirkung-Dynamik werden.

Wege des Menschen

Wenn dies alles wäre, was zu unserem Thema zu sagen ist, hätten wir es mit kleinen Modifikationen auch bei den zu Beginn erwähnten kurzen Definitionen belassen können. Allerdings sind sowohl die christlichen als auch die buddhistischen Traditionen sehr vielfältig und haben in ihrer Geschichte eine Reihe unterschiedlicher Frömmigkeitswege und Erlösungskonstellationen hervorgebracht, insbesondere, wenn wir den Boden des ostasiatischen Mahayana-Buddhismus betreten.

Schon im frühen Mittelalter entstand in China der Buddhismus des Reinen Landes, der nicht die Erleuchtung aufgrund eines eigenen Erkenntnisweges oder aufgrund von guten Werken verhielt, sondern

¹¹ Vgl. Bhikkhu Buddhadasa: Nibbana Exists in Samsara, in: *Me and Mine. Selected Essays of Bhikkhu Buddhadasa* edited and with an Introduction by Donald Swearer, Albany 1989, S. 141-145.

¹² Vgl. Michael Fuss: Offene Weite und integrales Heil. Zum Gelingen des Lebens zwischen Reinkarnation und Auferstehung, in: *zur debatte – Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 4/2003, S. 35-37, S. 36.

aufgrund des aufrichtigen Glaubens an den Buddha Amitabha und seine Anrufung. Diesen Buddha muss man sich nicht als eine gegenständliche Gottheit, sondern als eine Verkörperung der Erleuchtung vorstellen, d.h. streng genommen wurde in einem frühen Stadium das Ziel des religiösen Weges zum Verehrungsgegenstand erhoben, bevor in späteren Stadien sich ein Amitabha-Kult verselbständigte.

Die Anrufung des Amitabha hat Erlösungswirksamkeit, der Reine-Land-Buddhismus kennt eine „Sünden-Lehre“, die erhebliche Anklänge an christliche Theologie hat. Im japanischen Buddhismus, der den Glaubensweg im 11./12. Jahrhundert übernahm, wurde er immer mehr zu einer Art gläubigem Monotheismus gegenüber dem Buddha Amida, dessen Gnadenerweis mit dem mantrischen Anruf *namu amida butsu* („Verehrt sei der Buddha Amida“) bedankt wurde, so die Theologie des Mönches Shinran aus dem 13. Jahrhundert. In frühen Stadien wurde davon ausgegangen, dass der gläubige Mensch in das Paradies Sukhavati hineingeboren werde, das eine Art Vorstufe zum Nirvana darstelle. Dies war noch so bis zu dem japanischen Mönch Honen.¹³ Neuere Interpreten wie Volker Zotz sehen im Anschluss an Shinran das Reine Land als eine Chiffre für das Stadium der Erleuchtung, indem die Dualität von Gläubigem und Buddha aufgehoben wird, und führen den Glaubensbuddhismus damit relativ dicht an andere Ausrichtungen des Buddhismus heran.¹⁴ Ob es sich bei der Philosophie des Buddhismus des Reinen Landes wirklich um einen Modus des Glaubens an eine „andere Kraft“ außerhalb des gläubigen Ich und nicht vielmehr um eine mantrische Ritualisierung des Erlösungsweges handelt, bedürfte weiterer Überlegungen. In jedem Falle bricht sich der Vergleich mit reformatorischer Theologie, sofern sie auch den Glauben als freies Geschenk des Geistes Gottes betrachtet,¹⁵

¹³ Vgl. Christoph Kleine: Honens Buddhismus des Reinen Landes. Reform, Reformation oder Häresie? Frankfurt/Main 1996; Martin Repp: Honens religiöses Denken. Eine Untersuchung zu Strukturen religiöser Erneuerung, unveröff. Habilitationsschrift Heidelberg 2000.

¹⁴ Vgl. Volker Zotz: Der Buddha im Reinen Land. Shin-Buddhismus in Japan, München 1991; Ders.: Geschichte der buddhistischen Philosophie, Reinbek 1996, S. 220-225.

¹⁵ U. a. in seinem Kommentar zu Gal 3,3ff betont Luther in Auseinandersetzung mit Erasmus die Geistgewirktheit des Glaubens als Heilsplan Gottes entgegen allen „kunstvollen Plänen“ des Menschen (Martin Luther, Kommentar zum Galaterbrief, Calwer Luther-Ausgabe 10, München/Hamburg 1968, S. 121-123; bei Jüngel heißt es: „Das Ja, als das wir den Glauben zu verstehen haben, ist der *entdeckende Nachvollzug* der göttlichen Entscheidung über den Menschen durch den Menschen“ (Eberhard Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen ³1999, S. 205).

an der Vorstellung der mantrischen Verehrung des Amida als eigen-dynamischer Leistung des glaubend Rezitierenden.

Dieser Praxis vergleichbar ist die des japanischen Nichiren-Buddhismus: Der Mönch Nichiren reduzierte im 13. Jahrhundert in Japan die komplizierte Lehre des Tendai-Buddhismus, dem er entstammte, auf die Rezitation der Titelzeile der Lotos-Sutra, in der er die gesamte Lehre des Buddhismus ausgedrückt und symbolisiert fand. Die religiöse Praxis der Nichiren-Schulen einschließlich der in ihrer Tradition stehenden neuen Laienbewegungen besteht hauptsächlich darin, das Mantra *namu myōhō renga kyō* täglich mehrere hundert Mal zu rezitieren. Dies entfaltet, wie allgemein mantrische Praxis im Buddhismus, eine heilsame Eigenwirksamkeit, die wiederum nicht im engeren Sinne auf das abzielt, was als „Erlösung“ bezeichnet werden könnte. Vielmehr schwebte Nichiren eine enge Verknüpfung von buddhistischem Weg und dem persönlichen und sozialen Wohlbefinden vor. Der richtig beschrittene Weg, nämlich die ausschließliche Ausrichtung auf den Buddha Gautama und das Rezitieren des Mantras vor einer Kalligraphie, die dieses Mantra enthält, sollen zu persönlichem Glück und zu nationaler Wohlfahrt führen.

Obwohl die Ausrichtung auf einen Verehrungsgegenstand und die mantrische Praxis in vieler Hinsicht dem amidistischen Glaubensbuddhismus ähnelten, bekämpfte Nichiren gerade diesen bis aufs Messer und verlangte von der Obrigkeit, sich von Shinran und seiner Schule zu distanzieren. Der Weg, der hier beschritten wird, ist ein Weg des täglichen mantrischen Ritus und der gläubigen Hinwendung zu einem Verehrungsgegenstand. Man fühlt sich fast an das rituelle fünfmalige Gebet im Islam, an tanzende Derwischorden oder an die Tradition der Stundengebete im Christentum erinnert.

Das Menschenbild, das hinter dieser Praxis steht, ist die mahayanistische Vorstellung nach dem 2. Kapitel der Lotos-Sutra, dass in jedem Lebewesen Buddhanatur steckt, die der Aktualisierung und Vitalisierung des Glaubens bedarf.¹⁶ Dieser Glaube jedoch führt nicht unbedingt auf einen Weg der Nichtanhaftung und Entweltlichung, sondern er stärkt das Leben im Alltag und kann sogar ins politische Engagement münden. Eine Reihe neuerer buddhistischer Denker, aber auch reformbuddhistische Bewegungen in Japan interpretieren

¹⁶ „Um der Lebewesen willen lehre ich mit diesem Gleichnis das eine Buddhafahrzeug. Wenn ihr fähig seid, diese Worte gläubig aufzunehmen, dann werdet ihr alle den Buddha-Weg vollenden“ (Lotos-Sutra. Das große Erleuchtungsbuch des Buddhismus. Vollständige Übersetzung. Nach dem chinesischen Text von Kumarajiva ins Deutsche übersetzt und eingeleitet von Margareta von Borsig, Freiburg i. Br. ³2003, S. 112.

alte Begriffe wie das „Erwachen“ oder „Nirvana“ in gesellschaftlichen und soziaethischen Denkstrukturen.

Auch die christliche Tradition birgt eine Reihe von „Wegen“, die zum Teil nur noch in Nischen gepflegt werden, seien es Orden und Kommunitäten, die die Stundengebete praktizieren, seien es die liturgischen Impulse aus der Gemeinschaft in Taizé, seien es die ignatianischen Exerzitien. Was Dietrich Bonhoeffer aus der Haft heraus über den Sinn christlicher Meditation im allgemeinen schreibt, gilt auch für die geistlichen Übungen:

Alles, was wir mit Recht von Gott erwarten, erbitten dürfen, ist in Jesus Christus zu finden. Was ein Gott, so wie wir ihn uns denken, alles tun müsste und könnte, damit hat der Gott Jesu Christi nichts zu tun. Wir müssen uns immer wieder sehr lange und sehr ruhig in das Leben, Sprechen, Handeln, Leiden und Sterben Jesu versenken, um zu erkennen, was Gott verheißt und was er erfüllt.¹⁷

Dies ist nichts anderes als das Programm der geistlichen Übungen,¹⁸ die in einem Zeitraum von ca. vier Wochen mit dem Wort Gottes vertraut machen sollen. Der von Ignatius entworfene Weg kann jedoch auch länger, auch lebenslang dauern und beinhaltet visualisierende Meditationen über das Leben und die Passion Jesu, gegenständliche Meditationsphasen über einzelne Teile der christlichen Tradition wie das Vaterunser, die zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis, das Ave Maria, Anima Christi, Salve Regina und kombinierte Atemmeditationen. Der Weg ist in intensiver monastischer Form praktizierbar oder als Weg im Alltag gehbar, mit täglichen Phasen von einer bis zu eineinhalb Stunden der Übung (n.18), er geschieht in stetiger Begleitung mit regelmäßiger Beichte und Sakramententeilnahme. Das Fundament, auf dem diese spirituelle Reise aufruhet, ist die Einsicht des Praktizierenden in sein Dasein als Geschöpf und in seine Bestimmung, Gott „zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und mittels dessen seine Seele zu retten“ (n.23); an anderen geschaffenen Dinge der Welt ist nur insofern anzuhafte, als sie diesem Ziel dienen. Ansonsten ist Leidenschaftslosigkeit und Freiheit gegenüber den Freuden und Verlockungen der Welt angebracht. Hier trifft sich der von Ignatius empfohlene Weg mit der

¹⁷ Dietrich Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von Eberhard Bethge (Neuausgabe), München ³1985, S.425 (21.8.1944).

¹⁸ Vgl. Ignatius von Loyola: *Geistliche Übungen*, nach dem spanischen Autograph übersetzt von Peter Knauer SJ, Würzburg 1998, Einleitung des Übersetzers a. a. O., S.9-24.

vom Buddha gepredigten Ablösung von allen Begierden und Leidenschaften, wenn auch mit unterschiedlichem Hintergrund.

Wer zeitlich vor Ignatius zurückgreift und sich die mittelalterliche Mystik bis hin zur „Wolke des Nichtwissens“ aus dem 14. Jahrhundert ansieht, wird ohnehin eine große Annäherung der „Wege zur Erlösung“ feststellen, auch wenn die herrschende Theologie und Kirche sich lieber die traditionell liturgisch geprägten und kontrollierbaren „Wege“ zueigen gemacht haben. Auch waren die Erlösungsziele vielfältig unterschiedlich, auch innerhalb ein und derselben „Religion“. Im Unterschied zum forensischen Beziehungsdenken löst sich in der christlichen Mystik die personale Beziehungsstruktur auf, zum anderen nimmt der mantrisch-rituell orientierte Buddhismus gerade dieses Beziehungsdenken auf.

Noch einmal: Was ist Erlösung?

„Ein neuer Himmel und eine neue Erde“ (Apk 21,1)

oder:

„Bei dir, Jesu, will ich bleiben ... Du bist meines Lebens Leben“ (EG 406,1)

In beiden großen Traditionen wird immer wieder neu die Frage nach individueller und gemeinschaftlicher Erlösung gestellt. Während in der christlichen Theologie die Kontroverse um eine sozialetisch orientierte Reich-Gottes-Theologie und die gesellschaftliche Relevanz des Glaubens aufbricht, versuchen sozial engagierte Buddhisten, die Lehre des Entstehens in Abhängigkeit oder den Begriff des Nirvana so zu verstehen, dass das alte Klischee des ethisch sperrigen Buddhismus gegenüber dem diakonisch handelnden Christentum aufgebrochen wird. In beiden Fällen bricht die Frage danach auf, in welcher Weise Spiritualität und die Erlösungsqualität von Leben mit Ethik vermittelt werden, ob ein zwingender Zusammenhang oder gar ein identifikatorisches Übereinanderschieben zu denken wäre. Dieses Problem muss uns hier aber nicht weiter beschäftigen.

Wie ist im Spannungsfeld unterschiedlicher Erlösungskonzepte der erlöste Mensch im Unterschied zum unerlösten zu denken? Im Reformbuddhismus taucht das Stichwort „Leben“ seit einiger Zeit prominent auf. Es geht hier nicht um eine Banalisierung von Religiosität, sondern darum, das Leben als die Dimension des Religiösen und Religion als gestaltende Tiefendimension des Lebens auszudeuten und „Leben“ als Kristallisationsfläche eines großen Horizontes von Sinn-

deutungen und Energien zu begreifen.¹⁹ Leben meint Sich-Bewegen in einer Geschichte, die über den Augenblick hinaus weist und den Menschen immer schon antizipieren lässt, was er/sie sein kann. Geschichte im Deutungsrahmen der Mythenforschung ist eine Erzählung, die einen Lebensentwurf, der sich diese Erzählung aneignet, über sich hinauswachsen und zu einem neuen lebensschaffenden Entwurf werden lässt. Jesu Geschichte vom Reich Gottes und die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde sind solche Geschichten, die den einzelnen Lebensentwurf über das mit bloßem Auge hoffnungslos Erscheinende erweitern und das Leben zu einem Fest im Angesicht der Todüberwindung machen. Der buddhistische Lebensentwurf nimmt aus der vom Buddha erzählten Geschichte die Überwindung der begehrliehen Wirklichkeit auf und feiert die Verheißungen der buddhistischen Mythen – Mythos im Sinne der Geschichte von zeitloser Gültigkeit und Wichtigkeit.²⁰

In der Einbettung in einen Mythos gewinnt der Mensch Rückversicherung an eine Geschichte, die die Ursprünge benennt, größer ist als das eigene Leben und einen geschichtlichen Horizont vorgibt. Dieser Horizont muss nicht eine kalendarische Geschichte, eine Zukunftsvision bezeichnen, sondern kann auch Tiefendimensionen der Gegenwart meinen, in denen sich die größere Geschichte herunterbricht. Der religiöse Weg wird damit zur Suche nach einer Geschichte, zur Einwohnung in einen Mythos, der hilft, die Wirklichkeit zu verstehen und in der Zuversicht der Überwindung des Todes eigenes und fremdes Leben neu zu gestalten, sei dies die Geschichte Gottes in der hebräischen und griechischen Bibel, sei es die Geschichte des Dharma.

¹⁹ Vgl. u. a. aus der Literatur der japanischen laienbuddhistischen Organisation Sōka Gakkai die Titel *Sōka Gakkai Nyūmon* (Einführung in die Sōka Gakkai), Tokyo 13. Auflage 2000, S. 119f, und *Yasashii Seimeitetsugaku* (= Philosophie des Lebens leichtgemacht), Tokyo 1999; U. Dehn: *Life and Spirit – A New Approach to a Theology of Religions*, in: Viggo Mortensen (ed.): *Theology and the Religions: A Dialogue*, Grand Rapids (Eerdmans) 2003, S. 457-462.

²⁰ Vgl. aus der ausufernden Literatur zur Mythenforschung Carl-Friedrich Geyer: *Mythos*, München 1996; Jan Assmann: *Das kulturelle Gedächtnis*, München ²1997; Aleida & Jan Assmann: *Mythos*, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow /Karl-Heinz Kohl (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Band IV, Stuttgart u. a. 1998, S. 179-200; Mircea Eliade: *Mythen, Träume und Mysterien*, Salzburg 1961; Kurt Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; U. Dehn: *Religion und Mythos*, in: *Materialdienst der EZW* 3/2004, S. 83-96.

Zusammenfassende Thesen

(1) Erlösungsbedürftigkeit sieht den Menschen in einer defizitären Situation, in einer „gefesselten“ Lage, aus der er gelöst werden muss. Diese definiert das Christentum als Netz gebrochener Beziehungen, der Buddhismus als Defizit an Wirklichkeitserkenntnis. Für den christlichen Glauben ist ein personales Beziehungsgefüge konstituierend, während der Buddhismus zwischen universalen Beziehungen einerseits und der Befindlichkeit im individuellen Erleuchtungsweg andererseits oszilliert.

(2) Der Ort des Menschen wird in der christlichen Tradition als Ort der Verantwortung und Rechenschaftspflicht vor Gott und den Menschen betrachtet, der meist mit der Metapher des Gerichtes belegt wird. Weltenrichter, Anwalt der Witwen und Waisen, Rechtfertigung, Gerechtigkeit sind stetig wiederkehrende Vokabeln in der hebräischen und griechischen Bibel. Der Buddhismus denkt den Menschen als Bestandteil eines naturgesetzlichen Prozesses von Ursache und Wirkung, der einer Eigendynamik folgt.

(3) Im Mahayana-Buddhismus gibt es die davon abweichenden Wege des Reinen-Land-Buddhismus, der die personale rettende Beziehung zum Buddha Amida kennt, und den Nichiren-Buddhismus, der die mantrische Praxis als gegenständlichen Weg zur alltagsbezogenen Glücks- und Erleuchtungsdimension vorsieht. Im Christentum gibt es die kontemplative Tradition der Mystik und der ignatianischen Exerzitien, die dicht an buddhistische Wege zur Erlösung herankommen.

(4) Beiden Traditionen ist gemeinsam, dass der Mensch sich auf dem Weg zur Erlösung eine Geschichte aneignet, die ihn kraft ihrer mythischen Energie zu einem neuen Lebensentwurf führt, der von der Zuversicht der Überwindung des Todes und der Neugestaltung des Lebens geprägt ist. Diese Geschichte spricht von seinen Ursprüngen und von Träumen, die er sich aneignen kann.