

Anne Weber

Buddhismus zwischen Religion und Meditation?

Überlegungen einer komparativen Theologin

Dieser Text bildet die Grundlage eines Gespräches der Autorin mit der INTA-Redakteurin Jennifer Nicolay, das in INTA 8 (2015), S. 10-13 unter dem Titel „Zwischen den Zeilen hören. Dein Diskurs über Buddhismus, eigene religiöse Prägungen und Komparative Theologie“ abgedruckt ist.

Wie Perlen glänzen die Regentropfen an den Blättern des Ahorns. Wann immer die Frühjahrs Sonne von den Wolken freigegeben wird, fällt ihr warmes Licht auf das wellenförmig gerechte Kieselbeet und bleibt an einer mit Moos bewachsenen Steinlaterne hängen. Obwohl die Luft noch kühl ist und der Blick die Umgebung in gewohnter Unruhe nach Informationen absucht, entschleunigt dieser Anblick. Fremd und zugleich vertraut schmiegt sich der kleine Zen-Garten hinter dem Haupttempelgebäude des *Kômyôzen-ji* an einen Abhang. Wie ein Refugium der Ruhe und Friedlichkeit steht er im Kontrast zum bunten Treiben des kleinen Touristenorts südöstlich von Fukuoka (Japan). Die Vertrautheit dieses Szenarios irritiert nur einen Moment lang, denn es ist eben diese Ruhe, die Schönheit und Friedlichkeit, die in unserem westlichen Sprachspiel mit dem Stichwort des Zen-Buddhismus assoziiert ist. Der Zen (jap.) oder Chan (chin.) ist zwar nur eine der vielen Strömungen des Mahayana-Buddhismus, aber dennoch die in Europa wohl bekannteste. Nicht zuletzt sind es der Vorrang der Praxis und seine typische anziehende Ästhetik, die wohl auch für Mitteleuropäer seit den 1980er Jahren eine spirituelle Identifikation erleichtern.

Zen, auf den der Mahayana aus westlicher Wahrnehmung häufig beschränkt wird, scheint gerade in Europa und Nordamerika weniger als Religion denn als spirituell-philosophisches Lebensmotto verstanden zu werden. Denn der Buddhismus entspricht nicht dem Profil monotheistischer Religionen und enthält viele Bedeutungen, die dem westlichen Denken – sei es nun religiös oder atheistisch geprägt – fremd und irritierend erscheinen.

Es verwundert nicht, dass entsprechend nur diejenigen Praktiken aus der buddhistischen Tradition im westlichen Alltag ankommen und erhalten werden, die sich getrennt vom religiösen Kontext bewähren und als Wellness- oder Stressbewältigungsstrategien einsetzen lassen. Wie auch für andere religiöse Praktiken und Inhalte, erweist sich eine solche Kontextablösung gleichwohl als Verkürzung. Das erklärt auch den Eindruck, Buddhismus bzw. das, was uns von ihm bekannt ist, sei keine Religion, sondern schlicht ein bestimmter Lebensstil globaler Bürgerinnen – *Zazen* wird zu einer Übung für gestresste Managerinnen.

Von publizistischen Texten bis hin zu Selbstbeschreibungen liest man immer wieder, der Buddhismus sei keine Religion. Wie ist diese Annahme aber in einem breiteren Kontext zu bewerten? Löhnen sich Dialogbemühungen mit anderen religiösen Traditionen? Oder ist der Buddhismus doch zu anders und fremd für Vergleiche? Können Gedanken wie das *Nicht-Selbst*, die *Nicht-Zweiheit*, der *Kreislauf der Wiedergeburt* oder die *Leerheit aller Dinge* für das christlich-monotheistische Denken zugänglich gemacht werden?

Tatsächlich enthält der Mahayana-Buddhismus auf den ersten Blick viele Kategorien, die dem westlichen Denken fremd sind, einem Denken, das in der Tradition der Aufklärung steht und eine Weltdeutung beinhaltet, die vom Freiheitsgedanken und von Individualismus geprägt ist – Spuren, die bis ins Grundgesetz hinein deutlich werden. Von einem denkenden Subjekt ausgehend, erweist sich die buddhistische Rede von *Anâtman*, vom Nicht-Ich, vielleicht nicht nur als irritierend, sondern gar als widersprüchlich. Sich vom eigenen Standpunkt und dem Fokus auf das Selbst zu lösen, da diese Zweiheit vom Selbst und dem Anderem eine Illusion sei: zunächst ein sperriger Gedanke!

Eine ähnliche Herausforderung stellt der Gedanke des Samsara, eines ewigen Kreislaufs der Wiedergeburt, dar. Zwar scheint er uns spätestens mit der programmatischen Forderung des Kulturphilosophen Friedrich Nietzsche, sich mit der ewigen Wiederkehr des Gleichen abzufinden und sie zu bejahen, beinahe schon

vertraut. Dennoch sieht der Buddhismus nicht in der Bejahung dieser ewigen Wiederkehr, sondern in ihrer Überwindung, im Austritt aus dem Kreislauf der Wiedergeburt, die Befreiung des Menschen. Selbst wenn man sich also mit dem Gedanken Nietzsches arrangiert hat, scheint die Hoffnung des Buddhismus und die daraus erwachsende Handlungsgrundlage dann wenig verlockend, insbesondere für diejenigen, die Paradieshoffnungen hegen.

Vor diesem Hintergrund scheint es naheliegend, sich der buddhistischen Wirklichkeitsdeutung über seine leichter zugänglichen Praxiselemente zu nähern, da sie keine unmittelbare Auseinandersetzung mit religiösen Grundlagen erwartet. Gerade in einer zunehmend „religiös unmusikalischen“ Gesellschaft kann in solchen Erstkontakten sogar eine Chance gesehen werden, den Zugang zu Religiosität wieder zu öffnen. Für das Verstehen des Buddhismus stellt eine solche Ablösung von der religiösen Tiefengrammatik, d.h. den der Praxis zugrunde liegenden sachhaltigen Elementen, gleichsam eine Vereinseitigung dar. Besonders dort, wo die Hinwendung zur Praxis zu einer Entscheidung der persönlichen Lebens- und Wellnessgestaltung wird, drohen Verkürzungen und Missverständnisse. Unabhängig davon, ob es sich um Yoga, Sitzmeditation oder Schweigeexerziten in einem Kloster handelt, bleibt die Praktizierende nämlich ohne eine ganzheitliche Sicht blind gegenüber den religiösen Bedeutungsgehalten und Geltungsansprüchen.

Interreligiöse Spurensuche

Bei einer Loslösung einzelner (spiritueller) Praktiken aus dem Traditionszusammenhang besteht also immer die Gefahr, die Praxis selbst nicht mehr verstehen zu können. Jene bleiben allenfalls auf ihre funktionalen Elemente beschränkt oder werden zu einer persönlichen Freizeitunterhaltung. Mit der Hinwendung zur Praxis bietet sich gleichsam jedoch die Gelegenheit, die traditionsunkundige Interessentin über praktische oder ästhetische Identifizierung zu einer Einordnung ihrer spirituellen Erfahrung in den traditionsspezifischen Gesamtzusammenhang zu motivieren. Schließlich erweist sich die Hinwendung zu den Grundlagen der Praxis auch für buddhistisch Vorgebildete als theologisch aufschlussreiches Unternehmen: Die theologische Wiedereinbettung der spirituellen Praxis in ihr traditionelles Bezugssystem eröffnet nämlich das in ihrer Tiefendimension schlummernde Heilsversprechen: die Überzeugung, dass die jeweils spezifische Praxis in ihrer Ausübung etwas für das Heil des Menschen und der Welt auszurichten vermag.

Dieser Gedanke legt wiederum eine Spur für die Frage, welche Lehren und Theorien als religiös qualifiziert werden können. Zugleich schafft der Blick auf die dort angesiedelte Übung einen Raum, in dem die im Denken bestehenden Wahrheitsgehalte trotz ihrer Andersheit, d.h. der wechselseitigen Fremdheit von *dharmadatû* und Trinitätslehre, dennoch als Familienähnlichkeiten gedeutet werden können. Wie etwa in den christlichen Erlösungstheologien wird auch im Rahmen der buddhistischen Lehre (*Dharma*) die menschliche sowie weltliche *conditio* – manchmal auch Schicksal oder In-der-Welt-Sein genannt – als leidvoll beschrieben und kennzeichnet die Erlösungsbedürftigkeit der Schöpfung.

Textbeispiele finden sich etwa bei Paulus und im sogenannten Herz-Sutra (sanskrit.: *Prajñāpāramitā Hṛdayasūtra*, einer der bedeutendsten Texte des Mahayana). Beide sehen im Dasein die zentralen Ursachen für den leidvollen Zustand der Welt. Zugleich bleiben sie nicht bei der Analyse des Daseins und des menschlichen Leidens stehen. Sie liefern Wirklichkeitsdeutungen. Vor dem Hintergrund des Erlösungsgedankens (Soteriologie) sollen sie schließlich ein tieferes Verständnis des eigenen Daseins fördern. Auch wenn die (soteriologische) Erklärung dieser Daseinsanalyse sehr unterschiedliche Theologien auf der propositionalen Ebene, d.h. mit Blick auf die sachhaltigen Elemente, hervorgebracht hat, lassen sich doch Familienähnlichkeiten auf Ebene der Handlungsanweisungen finden, welche etwa die christliche mit der buddhistischen Tradition ins Gespräch bringen können.

So markieren z.B. die Realisierung der Nächstenliebe, wie auch die Haltung der *Karuna* (Mitgefühl), eine gemeinsam geteilte Handlungsweise. Als spezifischer Teil ganzheitlicher Wirklichkeitsdeutungen zeigen sie gleichsam auf je eigene Weise die Wahrheit des Dharmas oder aber die Wahrheit Christi an. Mit anderen

Worten erweisen sich religiöse Übungen – von der spirituellen bis hin zur ethischen Praxis – als Zeugen der Fokussierung auf eben diese Wahrheiten. So wie die Meditation dem Schüler der esoterischen Lehre verhilft, in seinem Geist die Einsicht der Nicht-Zweiheit zu verinnerlichen, so öffnet das Schweigen bei Exerzitien das Herz für die göttliche Nähe. Solche Ähnlichkeiten wirken sich nicht zuletzt positiv auf interreligiöse Dialogbemühungen aus.

Ruhe und Herausforderung

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun also erstens nachzeichnen, dass sowohl buddhistische als auch christliche Wirklichkeitsdeutungen über den in ihnen liegenden Anspruch der Erlösung als Religionen qualifiziert werden können. Entsprechend verändert sich auch der Definitionsbereich von Religion insgesamt. Der Glaube an einen Schöpfergott lässt sich zwar weiterhin als ein hinreichendes Kriterium verstehen, ist gleichsam aber kein notwendiges Kriterium mehr, um zwischen religiösen oder philosophischen Wirklichkeitsdeutungen unterscheiden zu können. Mit der Erweiterung der Religionsdefinition auf ihre Potentiale zu menschlicher Erlösung, entstehen gerade im Hinblick auf ostasiatische Traditionen neue Anknüpfungspunkte für den interreligiösen Dialog.

In den je unterschiedlichen Beschreibungskategorien kommt auf je verschiedene Weise der gemeinsame Anspruch zum Ausdruck. Der Menschen soll von den Strukturen befreit werden, die ihn bedrängen. Aus dieser Einsicht leitet sich wiederum ein Verständnis von Praxis ab, in dem praktische und theoretische Elemente verwoben bleiben. Sowohl mit Blick auf die religiösen Wahrheitsaussagen, als auch mit Blick auf die durch sie vorgeformte Praxis, werden Familienähnlichkeiten offengelegt, die in der Schnittmenge gemeinsamer Handlungsweisen, im Aufruf zum Frieden, zur Liebe und Solidarität, bestehen.

In der religiösen Tiefendimension spiritueller Praxis und ihrer lebensumfassenden Bedeutung erschließt sich zweitens, dass „light“-Versionen spiritueller Übungen bzw. die einseitige Ablösung der Praxis aus ihrem Traditionsrahmen und die kontextlose Aufnahme ästhetischer Elemente dazu beitragen, dass sich die Unterschiede zwischen den Denktraditionen zu immer tieferen Gräben gegenseitigen Verstehens entwickeln und Fehleinschätzungen der religiös Anderen provozieren. Auch wenn umgekehrt nicht gesagt ist, dass eine kontextbewusste Beschäftigung mit den buddhistischen Wahrheiten von Nicht-Zweiheit, Nicht-Selbst oder die Leerheit allen Seins, eine rückstandsfreie Übersetzung in das westliche bzw. christliche Sprachspiel garantieren.

Dennoch befördern Aufmerksamkeit und Respekt gegenüber den traditionsspezifischen Zusammenhängen eine interreligiöse Sprachfähigkeit, die nicht dort aufhört, wo man glaubt, durch Meditationsübungen die Andere in ihrem religiösen Weltbild verstanden zu haben. Auch wenn die Assoziation des Buddhismus mit Ruhe, Schönheit und Friedlichkeit insgesamt sicherlich nicht falsch ist, so scheint das Herz erst dann ruhig, schön und friedlich werden zu können, wenn man bereit ist, sich auf die Tiefe dieser Tradition einzulassen. Es gilt entsprechend, sich jenseits der (insbesondere westlichen) verkürzenden Nutzen- bzw. Wellness-Logik durch die religiöse Botschaft herausfordern zu lassen, und dabei die eigene Wirklichkeitsdeutung durch ihre Perspektive zu bereichern.

Anne Weber M.A., seit 2011 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für katholische Theologie der Universität Paderborn und Mitarbeiterin am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften