

Buddhismus und Christentum

Autor(en): **[s.n.]**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freidenker [1956-2007]**

Band (Jahr): **39 (1956)**

Heft 7

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-410544>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Buddhismus und Christentum

Unter diesem Titel veröffentlicht *Hellmut von Schweinitz* im Verlag Ernst Reinhardt München/Basel eine interessante Broschüre als Nr. 14 der vom Verlag herausgegebenen Schriftenreihe «Glauben und Wissen». Wir kennen den Verlag und verfolgen die Veröffentlichungen der genannten Schriftenreihe mit großer Aufmerksamkeit. Verlag und Schriftenreihe stehen zwar nicht auf unserem Boden; doch sind es dort im Verlag und hier bei uns dieselben Fragen, dieselben Probleme, die sich aufdrängen. Gerne benützen wir immer wieder den Anlaß, diese uns gemeinsam interessierenden Fragen auch gemeinsam durchzudenken. Doch sind wir uns klar, daß die verschiedenen Ausgangspunkte der Problembehandlung auch zu verschiedenen Problemlösungen führen müssen. Das Herausarbeiten der sachlichen und methodischen Differenzen, ja Gegensätzlichkeiten verschafft uns immer wertvolle Einsichten. So auch hier in der Behandlung desjenigen Problemkreises, der die beiden großen Religionen Buddhismus und Christentum als Brennpunkte umschließt.

Zwei Vorzüge seien der vorliegenden Broschüre dankbar und sofort zugestanden: Die kleine Schrift gibt mit ihren 78 Textseiten wirklich das wesentliche Vergleichsmaterial und erspart uns die zeitraubende Lektüre dicker Wälzer. Zum andern: Die Sprache der Broschüre ist ein klares, sauberes und leicht verständliches Deutsch.

Die Uebereinstimmungen zwischen Buddhismus und Christentum sind tatsächlich erstaunlich. Wir finden sie schon im Lehrgehalt der beiden Religionen. Sogar das christliche Gebot der Ueberwindung des Bösen durch das Gute, auf das sich die heutigen christlichen Apologeten so viel zugute tun, ist bereits im Buddhismus klar vorgebildet, denn Buddha lehrt wörtlich: «Lasset uns Zorn durch Sanftmut überwinden. Lasset uns Böses durch Güte überwinden. Lasset uns den niedrigen Menschen durch eine Gabe gewinnen und einen Lügner durch die Wahrheit.» (p. 38.)

Aber ebenso erstaunlich sind die Uebereinstimmungen in der Legendenbildung, die sich da und dort um die Person Buddhas und Christi bilden. Wir müssen es uns grundsätzlich versagen, diese Uebereinstimmungen im einzelnen zu belegen, sonst müßten wir die kleine Broschüre einfach ausschreiben und herübernehmen in unseren Text.

Mit derselben Ausführlichkeit und Klarheit zeigt uns die Broschüre aber auch die neben den Uebereinstimmungen doch auch bestehenden sachlichen Unterschiede.

Die Uebereinstimmungen sind Tatsachen, die als solche einfach einmal hinzunehmen sind. Die eigentliche Problematik hebt erst da an, wo wir versuchen, diese tatsächlich bestehenden Uebereinstimmungen nun auch noch zu deuten und verständlich zu machen. Der Buddhismus liegt zeitlich rund 500 Jahre vor dem Christentum. Das legt die Vermutung nahe, daß viele Elemente des älteren Buddhismus in das Christentum eingeströmt sind, sich dort festgesetzt und das Christentum in ganz wesentlichen Zügen determiniert haben. Es muß aber auch die Möglichkeit erwogen werden, daß das Christentum sich auch gegen Indien hin ausgewirkt und nachträglich die buddhistischen Lehren in seinem Sinn modifiziert hat. War vielleicht der Stifter des Christentums in seinen jüngern Jahren, wie das einige apokryphe Evangelien berichten, in Indien? Die dritte Möglichkeit ergibt sich aus der Ueberlegung, daß beiden Religionsformen dieselben rein menschlichen religionsbildenden Kräfte zu Grunde liegen, die nun da und dort in einer Art von überraschendem Parallelismus die gleichen oder doch sehr ähnliche Formen der Lehre und der Legendenbildung aus sich heraus gestalteten. Hier, in der sachlich objektiven, religionswissenschaftlich unanfechtbaren Ueberprüfung dieser drei Möglichkeiten heben nun erst die eigentlichen Schwierigkeiten an. Und diese Schwierigkeiten verschärfen sich angesichts der unbestreitbaren Tatsache, daß wir es bei beiden Religionen nicht mit ein für allemal feststehenden Invarianten zu tun haben, daß ganz im Gegenteil Buddhismus und Christentum sich mit ihrer geschichtlichen Weiterentwicklung auch sachlich-dogmatisch beständig ändern und den Betrachter vor immer neue Situationen stellen. So wird oft übersehen, daß auch der Buddhismus des Stifters und der buddhistischen Urgemeinde sich später, wie das Christentum, in Lehrstreitigkeiten verwickelt, so daß, wiederum wie im Christentum, der spätere Buddhismus auf einem Konzil zum buddhistischen Dogma umgewandelt und autoritativ festgelegt werden muß. In dieser späten Form spricht nun auch der Buddhismus von Gesetz, vom Erlöser und seiner Gemeinde. Wie Christus, wird nun auch Buddha von seinen Anhängern vergöttlicht. Fast wörtlich wie Matth. 24, 35 sagt nun auch das Divyadavana, daß wohl Himmel und Erde vergehen werden, niemals aber die Worte des Erlösers. In beiden Religionen sind es

nun wirksame Reliquien, die den Weg zur Seligkeit im Himmel erschließen. So entwickelt sich der spätere Buddhismus zu seiner eigenen katholischen Form des Mahayâna. Dieser buddhistische Katholizismus erstrebt nun auch das Missionsideal der Welterlösung, will Weltkirche werden und nimmt alles das in sich auf, was an andern Orten, wo er hingelangt, im Kurs steht. Dieser späte Buddhismus bekennt sich auch, im Gegensatz zum alten stark monistisch-atheistischen Buddhismus, zu einem eigentlichen Dualismus, denn er lehrt eine himmlische und höllische Hierarchie von Göttern und Dämonen, von Engeln und Teufeln, von Himmelsfreunden und Höllenqualen. Der historische Buddha wird wie Jesus als eine Offenbarung der ewigen Wahrheit, des göttlichen Logos, angesehen. Im Zuge dieser Katholisierung kommt es auch zu einem buddhistischen Muttergotteskult und zu einer buddhistischen Scholastik, analog der Scholastik des Christentums, es kommt zu einer mächtig und straff organisierten Kirche mit großen Klöstern und Tempeln, mit Reliquienschreinen und Liegenschaften, mit Patriarchen und Theologen. Die Zeiten der schlichten Mönchsgemeinde sind vorbei. Nun gibt es sogar eine Art Messe und als Kernstück dieser Messe die Wandlung des Weihwassers. Höhepunkt der kultisch-magischen Handlung ist auch hier eine Art Kommunion. Dieser späte Mahayâna-Buddhismus ist es, der sich über Tibet nach China und ganz Ostasien ausbreitet, während Ceylon und Hinterindien am alten Hinayâna-Buddhismus mit seinem alten Kanon und seinem alten Mönchsidol der Selbsterlösung festhalten.

Da aber andererseits auch das Christentum sich ständig ändert, wird klar, wie schwierig die Beziehungen zwischen den beiden Religionen, wie schwierig die einseitigen oder gegenseitigen Beeinflussungen zu fassen und darzustellen sind. Denn bevor man an diese Frage der Beeinflussung herantritt, muß man sich immer zuvor klar werden über den zur Zeit des Bezuges gültigen Entwicklungsstand des Buddhismus hier und des Christentums dort.

Doch haben wir damit die Hauptschwierigkeit noch gar nicht berührt. Sie liegt im Standort dessen, der die Bezüge überprüft und beurteilt. Ist der Autor überzeugter Buddhist, so wird er selbstverständlich die Bezüge anders beurteilen als ein christlicher Autor. Und zu wiederum andern Schlüssen kommt derjenige Betrachter, der, wie wir, auf dem Boden einer integralen Religionswissenschaft steht, der also weder dem Buddhismus noch dem Christentum, sondern, über den

beiden Religionen stehend, nur der objektiven Wahrheit, der Menschenwahrheit schlechthin, sich verpflichtet weiß. Wo nun steht der Autor der vorliegenden Broschüre? In der breiten und zuverlässigen Darbietung des Vergleichsmaterials ist er sicher ein Vertreter guter Religionswissenschaft. Aber in der Auswertung dieses Materials ist er ein etwas unklarer Dualist. Er versteht und billigt den Glauben an eine unpersönlich gedachte göttliche Macht, möchte aber unbedingt von da her noch seine guten Beziehungen zum Christentum aufrecht erhalten. Die Gegenwartsformen des Christentums findet er weitgehend flau und mutlos; diese christlichen Insuffizienten mißt er immer wieder am strengen Dualismus des ursprünglichen Christentums und des späteren Buddhismus, und von diesem späten, dualistischen Buddhismus her übt er gelegentlich herbe Kritik am Christentum. Gewiß ist diese Einstellung des Verfassers persönliches und unantastbares Recht; aber sie hätte als solche in der Schrift irgendwie und irgendwo ausgesprochen und kenntlich gemacht werden sollen. Es liegt doch in dieser eigenartig gebrochenen Einstellung eine Inkonsequenz, die dem hier ahnungslosen Leser zum Verhängnis werden muß. Dieser Leser liest die Darbietung des Vergleichsmaterials und läßt sich von der hier befolgten religionswissenschaftlichen Objektivität dazu verleiten, diese Objektivität nun auch auf die Auswertungen zu übertragen. Diese Erwartung aber führt den Leser in die Irre, denn da in der Auswertung ist es der gut dualistische Halbchrist *von Schweinitz*, der das Wort führt, aber nicht mehr der zuverlässige Religionswissenschaftler.

Wir müssen es uns versagen, diese sicher unbeabsichtigte Irreführung im einzelnen zu belegen. An wesentlichen Punkten der Untersuchung tritt sie aber deutlich zutage, am deutlichsten wohl in der Behandlung der Gottesfrage p. 45 ff. Denn dort wird deutlich, daß der Verfasser der modern philosophischen Transzendenz wie auch dem buddhistischen Begriff eines ganz unpersönlich gefaßten Gottes in der Sache selbst viel näher steht als dem persönlich gefaßten Gott des Christentums, daß er aber nun doch, um die von ihm gewollten Beziehungen zum Christentum, um vor allem Begriff und Wort «Gott» zu retten, den buddhistisch unpersönlichen Gott und den persönlichen Gott des Christentums zusammenbindet und nun die beiden an sich ganz disparaten Gottesbegriffe gemeinsam der philosophischen Transzendenz gegenüberstellt.

Trotz dieser Irrtümer und Inkonsequenzen wissen wir sowohl dem

Verlag wie auch dem Verfasser Dank. Indem wir diese Irrtümer und Inkonsequenzen durchdenken, sehen wir uns in unseren eigenen religionswissenschaftlichen und weltanschaulichen Positionen bestätigt und bestärkt. Wer in streng religionswissenschaftlicher Sicht so wertvolles Vergleichsmaterial zusammenträgt, darf nicht in der Auswertung dieses Materials plötzlich und ohne Ankündigung den religionswissenschaftlichen Boden verlassen, darf sich nicht zum Anwalt eines Dualismus und von da aus erst noch zum Anwalt eines christlichen Gottesbegriffs machen. Der Verfasser schreibt p. 47 wörtlich: «Buddhas Lehre vom gottlosen Absoluten als einem überpersönlichen Geistgrund steht dem lebendigen Gottesgedanken vielleicht näher als das anthropomorphe Gottesbild, das sich so viele Christen machen. — Erst wenn wir den schweigenden, unerforschlich erhabenen Daseinsgrund wieder gefunden haben, können wir das Licht aufleuchten sehen, das in dem aus der anfangslosen Weltenursache austretenden schöpferischen Lebensprinzip, das wir Christus nennen, in Erscheinung getreten ist.» Mit diesen Sätzen zeigt der Verfasser, daß er nicht mehr auf dem Boden des Christentums steht, daß er aber trotzdem noch an den Begriffen und Wörtern «Gott» und «Christus» festhalten will. Das aber ist eine Praxis, die wegen ihrer unsauberen Verschwommenheit sowohl vom integralen Christen wie von uns Diesseitgläubigen mit aller Bestimmtheit abgelehnt wird. An Gott und Christus scheiden sich die Geister, hier gibt es weder Synthese noch Kompromiß. Dem Christen ist Gott nicht «überpersönlicher Geistgrund der Welt», und Christus ist ihm nicht «schöpferisches Lebensprinzip». Das sind die typisch verschommenen Worte, mit denen man einer Entscheidung aus dem Wege geht.

Wir stehen da erneut vor derselben Unzulänglichkeit, die wir auch andern Verfassern dieser Schriftenreihe zum Vorwurf machen mußten. In der Sache selbst stehen sie nicht mehr auf christlichem, sondern auf philosophischem Boden. Sie haben aber irgend ein Interesse daran, sich die Zugänge zum Christentum noch offen zu halten, denn sie wollen doch noch als Christen gelten. Darum halten diese Autoren an den christlichen Begriffen und Wortbildern fest, verzerren und verbiegen sie aber, um sie der philosophischen Ueberzeugung dienstbar machen zu können. Wir befolgen hier eine andere Taktik: Wo wir die Sache ablehnen, lehnen wir auch die jener Sache dienenden Worte und Begriffe ab, denn wir wollen vor uns selbst und vor dem Gebot der Wahrhaftigkeit sauber dastehen.

Der Buddhismus ist nicht, wie unser Autor meint, eine Vorstufe des Christentums, und das Christentum ist nicht Erfüllung des Buddhismus. Das Christentum kann sich heute weder auf die Philosophie, noch auf den Buddhismus als seinen großen Vorgänger stützen; es kann sich heute auch auf gar keine derartigen religionswissenschaftlichen Zusammenhänge mehr stützen. Es kann nur noch aus sich selbst heraus gestützt und gerettet werden durch den Glauben an seine Offenbarungslehre. Mit dem Glauben an die Möglichkeiten einer solchen Offenbarung bricht auch der Glauben an die Möglichkeiten des Christentums in sich zusammen. EHB

Die religiöse Lüge und das Gemeinwesen

Noch unerträglicher und empörender als die religiöse Lüge des Einzelnen ist die religiöse Lüge des Gemeinwesens. Der einzelne Bürger, selbst wenn er äußerlich einer positiven Religion angehört und an ihren Praktiken teilnimmt, macht oft kein Hehl daraus, daß er innerlich dem Aberglauben fremd gegenüberstehe und nicht überzeugt sei, durch das Aussprechen bestimmter Worte den Lauf der Weltgesetze ändern zu können, durch die Besprengung eines Kindes mit Wasser dasselbe dem Teufel zu entreißen und durch den Gesang und durch die Besprechung eines Mannes im schwarzen Talar einem toten Angehörigen den Eingang ins Paradies zu erleichtern oder wohl auch erst zu ermöglichen. Aber als Glied der Gemeinde und des Staates zögert derselbe Bürger nicht, alle Einrichtungen für notwendig zu erklären, welche die positive Religion erfordert, und er bringt für dieselben alle materiellen und moralischen Opfer, welche die besoldeten Heger des staatlich anerkannten und aufrechterhaltenen Aberglaubens von ihm verlangen. Derselbe Staat, der Universitäten, Schulen, Bibliotheken errichtet, baut auch Kirchen; derselbe Staat, der Professoren anstellt, besoldet auch Priester; dasselbe Gesetzbuch, das die Schulpflichtigkeit der Kinder verfügt, bestraft zugleich Gotteslästerung und Verspottung oder Beleidigung anerkannter Religionen. Man vergegenwärtige sich nur recht, was all das bedeutet: Du sagst, die Erde stehe fest und die Sonne drehe sich um sie, obwohl man dir mit allen Mitteln der Wissenschaft unanfechtbar das Gegenteil beweist, oder du behauptest, die Erde sei erst fünftausend und etliche Jahre