

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 23 (1976)

Heft: 3

Artikel: Kriterien des echten Glaubensvollzugs : ein religionswissenschaftlicher Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Psychologie

Autor: Friedli, Richard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761360>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RICHARD FRIEDLI

Kriterien des echten Glaubensvollzugs

Ein religionswissenschaftlicher Beitrag
zum Gespräch zwischen Theologie und Psychologie *

Das *Phänomen der Zirkulation* hat die weltweite Dynamik des Pluralismus mit sich gebracht¹. Die Infrastruktur der modernen Gesellschaft beruht darauf. Das für die Fragestellung nach den Kriterien einer echten Glaubenserfahrung wichtige Signal einer solchen pluralistischen Situation besteht darin, daß jetzt den religiösen *Monopolen* keine Anhängerschaft mehr garantiert wird².

1. GLAUBWÜRDIGKEITSKRISE ALS SOZIALPSYCHOLOGISCHES PROBLEM FÜR DIE RELIGIONSSOZIOLOGIE

Die Folge davon ist, daß Religionen, die früher einen selbstverständlichen Herrschaftsanspruch hatten, heute «verkauft» werden müssen – und zwar an einen Kundenkreis, der nicht mehr zum «Kaufen»

* Referat, gehalten am 29.1.1976 im Rahmen der Theologischen Lehrveranstaltung der Universität Freiburg/Schweiz.

¹ Die verschiedenen Aspekte dieses Phänomens der Zirkulation (Verstädterung, Berufswechsel, Auffächerung der Lebensstile, Informationsverarbeitung, Abwerbung von Technikern, Religionswechsel usw.) werden von Alvin TOFFLER (*Zukunftsschock*, Bern–München–Wien 1970, 23–36, 95–97, 243–260, 351–383) suggestiv dargestellt.

² Zur religionsgeschichtlichen und religionsvergleichenden Bedeutung dieser Zirkulation vgl. Richard FRIEDLI, *Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen* (Ökumenische Beihefte 8), Freiburg i. Ü. 1974, 31–77.

genötigt werden kann. Die pluralistische Situation bringt deshalb auch für die religiösen Gemeinschaften eine *Marktlage* hervor³. Die Gesetze von Werbeagenturen gelten damit auch im Konkurrenzkampf zwischen den Religionen. Deshalb eben die heute notwendig gewordene Krite-riensuche für den echten, verantwortbaren Glaubensvollzug.

1.1. *Monopole in Frage gestellt*

Das «christliche» Abendland steht mitten in diesem Phänomen der Zirkulation⁴. Das Interesse an östlichen Philosophien und Religionen wächst beständig. Die Yoga-Schulen sind kaum mehr zu zählen. An verschiedenen Orten können Zen-Schulen besucht werden. Mit Eifer wird die Philosophie des Yin und Yang studiert. Indische Gurus erreichen einen immer größer werdenden Anhang. Der Guru Maharaj Ji gibt die «Erkenntnis». Maharishi Mahesh Yogi garantiert die Lösung persönlicher und gesellschaftlicher Probleme, wenn jeder sich in der Transzendentalen Meditation übt. Die Krishna-Mission singt in den Straßen das melodische Mantra «Hare Krishna»⁵.

Diese pluralistische Situation hat tiefgreifende Folgen für die Gesellschaftsstruktur der alten Hochreligionen – und damit auch des Christentums. Jetzt müssen sich nämlich kirchliche oder eher sektiererische Gruppen⁶ so organisieren, wie es einer Institution zukommt, die im Wettbewerb mit andern Gruppen steht. Bisher standen ja die sozioreligiösen Strukturen nicht unter einem solchen Druck, «Resultate» vorweisen zu können.

Für die gegenwärtige Situation der Religionen ist deshalb die fortschreitende Bürokratisierung ihres Angebotes charakteristisch: Public Relations mit ihren Kunden, Kapitalbeschaffung bei Regierung und

³ Zur folgenden sozio-psychologischen Untersuchung der Glaubwürdigkeitskrise vgl. Peter L. BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt am Main 1973, 122–146 (Säkularisierung und Plausibilitätsproblem).

⁴ Richard BEHRENDT, *Die moderne Gesellschaft zwischen Alternativen*, in: Otmar HERSCHE, *Was wird morgen anders sein?* Olten 1969, 10.

⁵ Dieses Phänomen des wachsenden Interesses für Alternativen religiöser Erfahrungen beschreibt Carl.-A. KELLER, *La théologie et la recherche spirituelle de l'homme moderne*, in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1/1975, 1–11.

⁶ Hier und im folgenden werden die Ausdrücke «Kirche» und «Sekte» so angewandt, wie es (im Anschluß an Ernst TROELTSCH) J. Milton YINGER tut (*Religion, Société, Personne*, Paris 1964, 171–179).

Wirtschaft⁷. Der Typ des Personals ist deshalb auch entsprechend. Es sind nicht mehr die Gegensätze zwischen «Prophet» und «Priester» oder «Schriftgelehrter» und «Heiliger», die entscheidend sind⁸. Die Erfordernisse der Führungsrolle bringen in allen Religionen einen ähnlichen Typ «religiöser Autorität» hervor: aktivistisch, pragmatisch orientiert, wenig zu administrativ irrelevanten Reflexionen geneigt, geschult im Umgang mit Menschen, dynamisch und konservativ zugleich.

1.2. Typenaffinität der Glaubenserfahrungen

Die Auswirkungen der pluralistischen Situation beschränken sich aber nicht auf die organisatorischen Aspekte der Religion, sondern sie betreffen auch die religiösen Inhalte selber. Denn in dieser Wettbewerbssituation ist nicht mehr die systemgebundene Konsistenz entscheidend, sondern die Dynamik des Verbraucherwillens.

Durch diese Verbraucherkontrolle ist ein neues Element in die kirchliche Situation eingeführt worden: das *Prinzip der Wandelbarkeit*. Es wird immer schwieriger, den religiösen Inhalten ihren alten Status von unwandelbaren Wahrheiten zu erhalten⁹.

Unter einem solchen Druck des Verbraucherwillens werden die religiösen Inhalte zu «Modeartikeln». Und diese Dynamik des Verbraucherwillens drängt im Zuge der Säkularisierung in eine Richtung, die wir mit «Befriedigung therapeutischer Bedürfnisse» umschreiben können¹⁰. Diese Neuorientierung ist umso klarer beobachtbar, als die *Institution Religion* vom öffentlichen Leben immer mehr in die *Privatsphäre* übergeht. Hier ergibt sich unausweichlich die Annäherung zwischen Psychologie und Religion. Die therapeutischen Funktionen der Psychologie und der Theologie werden entscheidend¹¹.

⁷ Vgl. BERGER, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, 134.

⁸ A. a. O., 134–135. Zur Typologie religiöser Autorität vgl. Joachim WACH, Religionssoziologie, Tübingen 1951⁴, 375–422.

⁹ Vgl. BERGER, op. cit., 139.

¹⁰ Vgl. BERGER, op. cit., 144 und Paul TOURNIER, Geborgenheit – Sehnsucht des Menschen, Bern o. J., 284–308, ferner: Viktor E. FRANKL, Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in die Logotherapie und Existenzanalyse, München-Basel 1970, 134–141 (ärztliche Seelsorge), 161–176 (Versuch einer Dimensionaltheologie).

¹¹ Vgl. in diesem Zusammenhang: Michael BALINT, Therapeutische Aspekte der Regression. Die Theorie der Grundstörung, Reinbek bei Hamburg 1973, 79–88 (primäre Liebe), 193–209 (therapeutische Regression, primäre Liebe und Grundstärkung); Erik H. ERIKSON, Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart 1974⁵, 241–270 (die acht Phasen des Menschen).

Die religiösen Institutionen – die traditionellen Religionen wie die neuen Religionen¹² – stellen sich weitgehend auf die individuelle ethischen und therapeutischen Bedürfnisse der Privatperson ein. Religionssoziologisch hat diese Suche nach Geborgenheit für die Einzelperson z. B. die religiösen Ausgestaltungen der Meditation und der Charismatik intensiviert. In diesen Bereichen ist Religion denn auch weiterhin relevant, selbst in hoch säkularisierten Schichten, während die Anwendung religiöser Perspektiven auf politische und wirtschaftliche Probleme in denselben Schichten als «irrelevant» abgetan wird¹³.

Das Gefühl der inneren und äußeren Ausweglosigkeit des einzelnen Menschen in der Masse und im gesellschaftlichen Apparat einerseits und die Suche nach einem Rezept andererseits bilden die Basis für den erwähnten religiösen Pluralismus mit seiner Typenaffinität der Glaubenserfahrungen und deren Ausdrucksformen in den verschiedenen Religionsüberlieferungen. Sie versprechen alle in einer verfehlten Umwelt die *Ichfindung*¹⁴.

Das zeigt sich auch in den «Liturgien» dieser Gruppen: Gesänge, Beschwörungen, Hymnen, Flüstern, salbungsvolle Sprachweise, Ächzen und Stöhnen erreichen eine hohe Intensität. Dadurch können depressive Verstimmungen, Wahrnehmungsstörungen, Stimmungswechsel und Erregungszustände aufgefangen und als religiöse Erfahrung bedeutungsvoll interpretiert werden. Unsere Suche nach Kriterien des echten Glaubensvollzugs innerhalb des Spannungsfeldes Psychologie-Theologie ist schon deshalb von größter Wichtigkeit, weil es in diesem Zusammenhang gilt,

¹² Zu den therapeutischen Antworten, die von den «neuen Religionen» angeboten werden: Rolf ITALIAANDER (Hrsg.), Eine Religion für den Frieden. Die Rissho Kosei-kai – Japanische Buddhisten für die Ökumene der Religionen, Erlangen 1973; DERS., Sokagakkai. Japans neue Buddhisten, Erlangen 1973, 182 und 366 (Hoza: gruppenseelsorgerliche Diskussionsversammlungen); für ähnliche Erscheinungen von Suche nach Geborgenheit in der Gruppe vgl.: Religion im Untergrund. Die religiösen Randgruppen Jugendlicher in der Schweiz – eine Herausforderung (Hrsg.: Niklaus BAYER u. a.), Zürich–Einsiedeln–Köln 1975.

¹³ Zu einer so zwischen öffentlicher und privater Religion gespannten Situation vgl. der thailändische Buddhismus: Richard FRIEDLI, Dialog mit buddhistischen Menschen aus Thailand. Kommentare zu einem Seminar in Bangkok, in: ZMR 2/1975, 81–94 und: Thailande – une révolution bouddhiste?, in: ICI 476 (1975), 16–21.

¹⁴ Vgl. Werner FRITSCHI, Gruppen im Ghetto der Gefühle. Sozialpsychologische Auswertung des Beobachtungsmaterials, in: Religion im Untergrund, 256–300, vgl. besonders S. 267: «Das Gefühl der inneren und äußeren Ausweglosigkeit, die Heilserwartung und die Suche nach einem Rezept bilden die Basis für den unwahrscheinlichen Erfolg der modernen 'Welterretter'».

Glaubenserfahrungen von Kompensationsverhalten (Minderwertigkeitsgefühle, Mutlosigkeit, Schuldgefühle, Rollenunsicherheit, Regression, Angstlust usw.) zu unterscheiden ¹⁵.

1.3. Zwang zur Psychologisierung des Glaubensinhaltes

Die Theologie ist durch dieses Phänomen auch deshalb herausgefordert, weil der erwähnte soziopsychologische Vorgang einen *Ortswechsel der Religion* im Bewußtsein des Einzelgläubigen provoziert. Das Phänomen der pluralistischen Zirkulation bedeutet für manchen Gläubigen ja Ungewißheit. Seine Plausibilitätsstrukturen sind dahin. Er hat Legitimations-Schwierigkeiten für sein Glaubensverhalten. Er sucht nach Kriterien der Glaubenserfahrung ¹⁶.

Was der Gläubige vorher als selbstverständliche Wirklichkeit, als objektivierten Glauben von außen vermittelt bekommen hat, kann er jetzt nur noch durch eigene Besinnung und Entscheidung erreichen. Und noch in dieser Entscheidung weiß er diffus, daß seine fundamentalen Wahrheiten zu subjektiven Ansichten und Meinungen geworden sind, über die gescheite Menschen seiner eigenen Religionstradition verschiedener Meinung sind ¹⁷. In diesem entmonopolisierten Kontext der Religionen kann vielleicht die Religionswissenschaft sowohl der Psychologie als auch der Theologie Orientierungshilfe geben.

2. RELIGIONSGESCHICHTLICHER BEITRAG ZUR KRITERIENSUCHE

Dieser Beitrag kann nur *unter verschiedenen Vorbehalten* versucht werden:

¹⁵ Vgl. zur sog. «gutartigen Regression»: BALINT, *Therapeutische Aspekte der Regression*, 160, 178, 182; ferner: Michael BALINT, *Angstlust und Regression. Beiträge zur psychologischen Typenlehre*, Stuttgart 1959.

¹⁶ Für diese *Bewahrheitungssuche* (Orthopraxis) bleibt da, wo die Betrachtung (Theorie, Orthodoxie) keinen sicheren Zugang zur Wahrheit mehr gibt, nur noch eine Praxis, welche die Welt auf ihre noch ausstehende Wahrheit hin verändert. Vgl. Dieter BERDESINSKI, *Die Praxis – Kriterium für die Wahrheit des Glaubens. Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie*, München 1973.

¹⁷ BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, 143; Peter L. BERGER/Thomas LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 1970, 98–138 (der Kulturschock läßt die eigene symbolische Sinnwelt zum Problem werden, Nihilierung der alternativen Weltanschauung, rivalisierende Expertencliquen).

- a) *Religionssoziologischer* Vorbehalt: Wie die vorausgehende religionssoziologische Lagebeschreibung andeutet, können die Kriterien der Glaubenserfahrung nicht a priori definiert werden. Sie hängen von der Marktlage ab.
- b) *Religionsvergleichender* Vorbehalt: Die Glaubenserfahrung – als die Erfahrung eines absolut den Menschen in all seinen Bereichen bedingenden Transzendenten – ist immer nur in seinen intellektuellen, ethischen oder soziologischen Ausformulierungen erfaßbar und vermittelbar. Wir haben es religionswissenschaftlich immer nur mit den Derivaten und Korrelaten der Glaubenserfahrungen zu tun, nie mit der Erfahrung selbst.
- c) *Theologischer* Vorbehalt: Es ist in der christlichen, lehramtlichen Lehre eine offene Frage, ob es überhaupt so etwas wie eine unmittelbare Erfahrung des Glaubens und der Gnade gibt ¹⁸.

Unter diesen drei Vorbehalten können vielleicht für eine echte Glaubenserfahrung aus dem Bereich der vergleichenden Religionswissenschaft folgende Kriterien dargestellt werden.

2.1. Der Glaubensvollzug relativiert die soziale Kontrolle

Diese religionstypische Vergleichsstudie bezieht sich auf die synoptisch-christliche und die hînayânistisch-buddhistische Überlieferung. Dabei stellt sich heraus, daß sowohl für Jesus den Christus als auch für Gautama den Buddha der Existenzvollzug als «Glaubender» oft etwas zu tun hat mit dem Überschreiten von institutionalisierten Rechts- und Verkehrsformen ihrer jeweiligen Gesellschaft. Beide widersetzen sich im Zentralen ihres Lebensvollzugs ihrer jeweiligen sozialen Ordnung mit ihren Geboten und Verboten. Der Geist wirft Jesus in die Wüste ¹⁹ und Gautama verläßt seinen häuslichen Kosmos:

Die Führung des Geistes ist für Jesus ein *Hinauswurf*: «Und alsbald treibt ihn der Geist in die Wüste hinaus. Und er wurde in der Wüste vierzig Tage vom Satan versucht» ²⁰.

Gautama verläßt seine normale Alltagswelt und geht in die *Heimatlosigkeit*: «So ließ ich Weib und Geld und Güter hinter mir, zog fort vom Hause, heimatlos, als Bettler hin, geschoren kahl» ²¹.

¹⁸ Vgl. Karl RAHNER, Artikel «Glaubenserfahrung» in: LThK 4 (1960), 1001–1002.

¹⁹ Vgl. Mk 1,12: Und alsbald *treibt* (εκβάλλει) ihn der Geist in die Wüste (ἐρημον) hinaus.

²⁰ Mk 1, 12–13.

²¹ Theragâthâ 521 (K. E. NEUMANN, Die Reden Gotamo Buddhos, Bd. 3, Zürich 1957, 381).

Der Glaubensvollzug ist ein Aufbruch und führt vom Haus in die Hauslosigkeit. Er nötigt über die Grenzen unserer vertrauten Gesellschafts- und Gedankenkreise hinaus. Er setzt Menschen der unverstellten, harten Wirklichkeit aus.

Doch angesichts der scheinbaren Hoffnungslosigkeit und Leidverfallenheit der wüsten Welt wird die Weltverantwortung nicht weggeschoben. Jesus und Gautama²² kehren nach der Versuchung aus der «Wüste» zurück, um sich der verlassenen Routinewelt in Liebe und Hoffnung, in «Agapè» und «Mettâ» therapeutisch wieder anzunehmen. Mitten in der Leidenswelt ist so für beide das Kommen des Heiles am Werk:

Und Jesus «predigte das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist genaht»²³.

Der Buddha sprach:
«Dies ist, ihr Mönche, die edle Wahrheit von der Aufhebung des Leidens. Es ist die Aufhebung jenes Durstes, so daß kein Begehren übrig bleibt»²⁴.

Diese Weltzukehrung über alle sozialen Schranken hinweg scheint für die hier besprochenen religiösen Überlieferungen ein erstes Kriterium echten Glaubensvollzugs zu sein. Und in dieser Zukehr zur Welt scheuen sich weder Jesus noch der Buddha vor dem Umgang mit verachteten, unrentablen und unterdrückten Gruppen und Gesellschaftsschichten:

«Und als die Schriftgelehrten der Pharisäer sahen, daß (Jesus) mit den Zöllnern und Sündern aß, sagten sie zu seinen Jüngern: Warum ißt er mit den Zöllnern und Sündern?»²⁵

Der Erhabene (Buddha) wandte sich zu den Mönchen: «Wer da aus einem Priestergeschlechte oder Bürgergeschlechte oder Dienergeschlechte ... vom Haus fort in die Hauslosigkeit gezogen ... und also die Liebe, das Erbarmen, die Freude, den Gleichmut gezeugt hat, erlangt die eigene Ebbing»²⁶.

Sowohl Jesus als der Buddha setzen sich mit unerhörter Freiheit gegenüber Vorurteilen und Verhaltenszwängen durch, wann immer sich

²² Vgl. Hans Wolfgang SCHUMANN, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme* Olten–Freiburg 1976, 20–22.

²³ Mk 1,15.

²⁴ *Dīghanikāyo* 22 (NEUMANN, *Die Reden Gotamo Buddhos*, Bd. 2, 395).

²⁵ Mk 2,16; vgl. Mt 11, 19. Vgl. dazu Adolf HOLL, *Jesus in schlechter Gesellschaft*, Stuttgart 1971.

²⁶ *Majjhimanikāyo* 40 (NEUMANN, *Die Reden Gotamo Buddhos*, Bd. 1, 315). Vgl. SCHUMANN, *Buddhismus*, 24 und 41–42 (Kastenzugehörigkeit).

die frommen Gewohnheiten gegen die Verwirklichung von Mitmenschlichkeit und Leidenssolidarität auswirken. Die Sabbat- und Tempelkritik Jesu ist ebenso scharf wie die Kritik Buddhas an den ritualistisch vollzogenen Opfern der Brahmanen.

Diese Akzente zeigen, wie es im Glaubensvollzug erfordert ist, Abschied zu nehmen von den selbstgefälligen und ethnozentrischen Geistern, vom Geist des Rechthabens, vom Geist des Gruppenegoismus, vom Geist nationaler Größe und vom Geist selbstgenügsamer Frömmigkeit ²⁷.

2.2. *Glauben befreit die Menschen aus der Isolation*

So werden Menschen, die die Gesellschaft ausgegrenzt hat, aus ihrer Isolation befreit. An die Stelle des Gehorsams gegenüber vorgegebenen Konventionen und bestehenden Un-Ordnungen tritt die mitfühlende und hilfsbereite Liebe, die auf die Bedürfnisse des Nächsten aufmerksam wird und für ihre Verwirklichung eintritt:

«Und (Jesus) ging wieder in eine Synagoge. Und es war dort ein Mensch, der hatte eine erstorbene Hand. Und sie gaben acht auf ihn, ob er ihn am Sabbat heilen würde, damit sie ihn anklagen könnten. Da sagte er zu dem Menschen, der die erstorbene Hand hatte: Tritt her in die Mitte! Und er sprach zu ihnen: Ist es erlaubt, am Sabbat Gutes zu tun oder Böses zu tun, ein Menschenleben zu retten oder zu töten? Sie aber schwiegen. Und indem er sie ringsherum mit Zorn ansah, betrübt wegen der Verstocktheit ihres Herzens, sagte er zu dem Menschen: Strecke die Hand aus!» ²⁸

Das *Sutta von der Güte* ²⁹:

«So soll der handeln, der das Heil erstrebt:

...

Gleich einer Mutter, die den eigenen Sohn, den einzigen, beschützt mit ihrem Leben, soll gegenüber *allen* Wesen er den Geist von Schranken frei zu machen streben.

Zur ganzen Welt soll Güte er entfalten und seinen Geist von Schranken befreien, nach oben, unten und in flacher Richtung, nicht eingengt, von Haß und Feindschaft rein» ³⁰.

²⁷ Walter J. HOLLENWEGER, Glaube, Geist und Geister. Professor Unrat zwischen Bangkok und Birmingham, Frankfurt am Main 1975, 48–51; Hans P. SCHMIDT, Scheidung der Geister, in: Deutsches Pfarrerblatt 74/20, Nov. 1974, 813–818.

²⁸ Mk 3, 1–5.

²⁹ Nach dem *Mettāsutta* soll die synthetische Meditationstechnik die vier «Göttlichen Verweilungen» (brahmavihāra) in die Gesellschaft hinein wirken lassen. Wenn der Meditand in den vier Verweilungen nacheinander Güte (mettā), Mitleid, Mitfreude und Gleichmut in sich erzeugt hat, macht er seinen Geist «grenzenlos» und strahlt diese Gefühle auf alle Wesen aus.

³⁰ *Mettāsutta* 7 und 8 (zitiert nach SCHUMANN, 101).

Die Leiden und Nöte, welche Jesus und Gautama wahrnehmen, setzen bei ihnen einen Prozeß in Gang, der von der Wahrnehmung der Verhaltensstörung zur gezielten Kritik an den einengenden Konventionen führt. Diese Ent-Entfremdung³¹ entzaubert die Mächte und Gesetze:

«Und (Jesus) sprach zu ihnen: Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbat willen»³².

Buddha: «Was ich nicht bin, Mönche, was ich nicht sage, dessen beschuldigen mich ehrwürdige Samanas und Brahmanen fälschlicherweise ... Früher und heute, Mönche, lehre ich nur eines: Das Leiden und des Leidens Aufhebung»³³.

Jesus und der Buddha haben in kleinräumigen Gesellschaften gelebt. Was *heute* ein Glaubensvollzug sein könnte, der aus der Isolation befreit, und welche Bekenntnis-Sätze und Lebens-Einsätze heute geboten sind, ist eine Anfrage an unser persönliches und gesellschaftliches Lebensverhalten³⁴. Aber auch diese heutigen Sätze und Einsätze dürfen nicht definitiv fixiert werden³⁵.

Aus unserer vergleichenden Religionstypik läßt sich also herleiten, daß die Befreiung aus der Isolation eine soziale Folgerung aus dem je persönlichen Glaubensvollzug ist. Sie ist ein nie fixierter Lebensentwurf, dem die apophatische Lehrweise entspricht, nach der sowohl das «Reich Gottes» als auch das «Nirvana» nicht beobachtbar sind:

³¹ Die Religionen sind somit nicht unbedingt nur ein Opinat oder Trostreigionen. Die Religionen wirken im prophetischen Aufbruch oder in der mystischen Erfahrung auch «ent-entfremdend». Dann legitimiert die Religion die Aufhebung der institutionellen Entfremdung. Zu diesen Themen der Ent-Entfremdung, der Entzauberung und der Entverdinglichung vgl. BERGER, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, 93–98 und 108–109.

³² Mk 2,27. Vgl. Gerhard GLOEGE (Aller Tage Tag. Unsere Zeit im Neuen Testament, Stuttgart 1966, 172) heißt diese Kennworte «die Magna Charta der Humanität – aller Humanität», denn: «Der Mensch ist nicht um der Institution, sondern die Institution ist um des Menschen willen da.»

³³ Majjhimanikâyo 22 (NEUMANN, Bd. 1, 164). Zum Leitwort des «Leidens» (dukkha), welches nicht weltenschmerzhaft und psychologisch aufzufassen ist, sondern ontologisch (Vergänglichkeit und Wesenlosigkeit jegliches Seienden) vgl. Louis DE LA VALLÉE POUSSIN, La morale bouddhique, Paris 1927; Th. STCHERBATSKY, The Central Conception of Bouddhism and the Meaning of the Word Dharma, London 1956².

³⁴ Für den christlichen Kontext vgl. die in Anm. 27 angegebene Literatur; zur Illustration aus der buddhistischen Umwelt vgl. Anm. 13.

³⁵ Vgl. SCHMIDT, Scheidung der Geister, 817.

«Und wenn dann jemand zu euch sagt: Siehe, hier ist der Christus, siehe dort, so glaubt es nicht! ... Über jenen Tag oder jene Stunde weiß niemand etwas, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern nur der Vater»³⁶.

Nach der buddhistischen Tradition gilt:

«Wie eine Flamme ausgeweht von der Gewalt des Windes, vergeht (und) in keine Definition mehr paßt, so vergeht auch der von Name und Körper befreite Weise (und) paßt in keine Definition.

....

Für den Vergangenen existiert kein Maß, nichts gibt es mehr, wodurch man ihn benannte; wo alle Dinge aufgehoben sind, da enden auch die Wege der Sprache»³⁷.

2.3. Der Glaube überschreitet die Grenzen zwischen sakral und profan

Eine solch negative Gottesrede oder Nirvâna-Sprache, wann immer es um den Glaubensvollzug geht, will den Menschen nicht der Alltagswelt entnehmen. Er will vielmehr einen neuen Weg zu dieser Alltagswelt öffnen. Denn durch eine so gestärkte *Ich-Autonomie* kann der Gläubige seinen Lebensstil immer wieder neu erfinden und die Werte im zwischenmenschlichen Verkehr inkarnieren.

Leiblichkeit ist Ziel des Geistes:

«Und (Jesus) rief wiederum das Volk herbei und sprach zu ihnen: Höret mir alle zu und versteht! Nichts kommt von außen in den Menschen hinein, das ihn verunreinigen kann, sondern, was aus dem Menschen her-

Die buddhistische Schulethik lehrt: «Der Glaube ist Führer, Mutter, Erzeuger, Schützer, Mehrer aller Tugenden, Zerstreuer des Zweifels, Retter aus der Flut der Wiedergeburten. ...

³⁶ Mk 13, 21 und 32.

³⁷ Suttanipâta 1074 und 1076 (hier in der Übersetzung von SCHUMANN, Buddhismus, 106–107). NEUMANN (Die Reden Gotamo Buddhos, Bd. 3, 248) übersetzt:

1074: Gleich wie die Fackel, umgestürzt im Sturme,
Verglimmen wird, erlöschen wird unkenbar:
So läßt von Namen los, von Leib der Denker,
Verglimmen er, erlöschend wird unkenbar.

1076: Verglommen ist er unvergleichbar worden,
Gedeutet irgend an, ihm gilt es nimmer:
Sind alle Dinge allgemach entwurzelt,
Ist alle Macht entwurzelt auch der Worte.

auskommt, das ist es, was den Menschen verunreinigt. ... Was aus dem Menschen herauskommt, das verunreinigt den Menschen. Denn von innen, aus dem Herzen der Menschen kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord, Ehebruch, Habsucht, neidischer Blick, Lästerei, Hochmut, Narrheit. All diese bösen Dinge kommen von innen heraus und verunreinigen den Menschen»³⁸.

Der Glaube schafft Gefallen an der Entsagung, der Glaube schafft Freude an der Lehre der Buddhas, der Glaube schafft Auszeichnung in der Erkenntnis der Tugenden; er führt in Richtung auf das Buddhaziel»³⁹.

Weder Jesus der Christus noch Gautama der Buddha konnten deshalb zu Stiftern von monolithisch verfestigten und starren Religionsgemeinschaften und Kirchen werden:

Das ruft die christliche Tradition den Verfolgten in Erinnerung:

«Darum also wollen auch wir (Christus-Gläubige) ... mit Ausdauer laufen in dem Wettkampf, der vor uns liegt, indem wir hinblicken auf den *Anfänger* und *Vollender* des Glaubens, Jesus, der, um die vor ihm liegende Freude zu erlangen, das Kreuz erduldet, die Schande geringachtete und sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt hat. Denn achtet nur auf den, der einen solchen Widerspruch von den Sündern gegen sich erduldet hat, damit ihr nicht ermattet und in euren Seelen verzagt!»⁴⁰

Der geschichtliche Buddha verschwindet hinter seiner Lehre:

«Ananda, seid selbst eure Insel, selbst eure Zukunft; habt die Lehre als Insel, die Lehre als Zuflucht, habt *keine andere Zuflucht*. ... Nun denn, Bhikkus, ich beschwöre euch: Die Persönlichkeitsbestandteile unterliegen dem Gesetz des Vergehens; bemüht euch angestrengt!»⁴¹

Beide laden zu einem zeitgemäßen und situationsgerechten Handeln ein. Diese Situationsgemäßheit gehört zum echten Glaubensvollzug, wenn er nicht in anachronistischen und deplazierten Ausdrucksformen bleiben will – und dabei erstarrt.

³⁸ Mk 7,14–15 und 20–23.

³⁹ Siksāmuccaya (des Sântideva) 1 (zitiert in: SCHUMANN, Buddhismus, 167).

⁴⁰ He 12, 1–3.

⁴¹ Dīghanikāyo 16 (NEUMANN, Die Reden Gotamo Buddhos, Bd. 2, 253 und 291).

Die Grenzüberschreitung zwischen sakral und profan bedeutet also auch, daß der echte Glaubensvollzug und die gelungene Bekenntnisbildung von *einst*, *heute* zur Sünde werden können oder zum verhängnisvollen Nichtwissen ⁴², wenn wir sie geistlos rezitieren und nicht geistesgegenwärtig weiterführen ⁴³.

3. RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERWIRKLICHUNGEN DIESER KRITERIEN

Der Kontext dieses Beitrages ist das Gespräch zwischen Psychologie und Theologie in bezug auf die Kriterien des echten Glaubensvollzugs. An zwei Situationen – die Gesundheit und die Mahlgemeinschaft – sollen nun die erarbeiteten Kriterien (nur relative soziale Kontrolle, menschliche Befreiung aus der Isolation, Grenzüberschreitung zwischen sakral und profan) weiter erläutert werden.

3.1. *Gesundheit*

Ganz allgemein kann dabei «gesund sein» umschrieben werden als «mit der Natur des Menschen in Einklang sein». Gemäß dem vor- und nachbuddhistischen Yoga ⁴⁴ ist dieser Einklang zerstört, weil die «unbewußten Restbestände» der menschlichen Psyche ⁴⁵ das Bewußtsein des Menschen trüben. Der Mensch ist von diesen unbewußten Zuständen bedingt und gehetzt. Die Lehre vom Werkgesetz ⁴⁶ und vom Kreis der

⁴² Zu diesem Zentralbegriff des «Nichtwissens» (*avijjā*) vgl. DE LA VALLÉE POUSSIN, *La morale bouddhique*, 99–101; Joachim Fr. SPROCKHOFF, *Zur Frage der Erlösung bei Lebzeiten im Buddhismus*, in: *Numen* 9 (1962), 202–204.

⁴³ Vgl. Walter J. HOLLENWEGER, *Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes*, in: *Ökumenische Rundschau* 20 (1971), 67–76.

⁴⁴ Zu diesen verschiedenen vedischen, hinduistischen und buddhistischen Yoga-Überlieferungen: Jakob Wilhelm HAUER, *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst. Kritisch-positive Darstellung nach den indischen Quellen mit einer Übersetzung der maßgeblichen Texte*, Stuttgart 1958², 19–95, 117–165, 165–186; Mircea ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et liberté* (*Petite Bibliothèque Payot* 120), Paris 1967, 109–147 (*Le Yoga et le Brahmanisme*), 167–202 (*Technique Yoga dans le Bouddhisme*).

⁴⁵ Vgl. die von PATANJALI in seinen Yoga-Merksprüchen (I,2) gegebene Definition des Yoga (hier nach der Übersetzung von HAUER, *op. cit.*, 239: «Der Yoga ist das Zur-Ruhebringen der Bewegungen der 'inneren Welt'.» (= *yogas citta-vrtti-nirodhah*).

⁴⁶ Zum Werkgesetz vgl. HAUER, *Der Yoga*, 281–284; ELIADE, *Le Yoga*, 38–41.

Wiedergeburten⁴⁷ versucht diese Zusammenhänge zum Ausdruck zu bringen.

Yoga will, wie schon die Etymologie des Wortes Yoga andeutet⁴⁸, diese auseinanderklaffenden Tendenzen des Bewußten und des Unbewußten wieder «unter das Joch bringen»⁴⁹. Dieses Ziel wird im Zen-Buddhismus als «in das Wesen der Dinge schauen» umschrieben⁵⁰. Nach den Meistern des Yoga und des Zen ist diese Wesensschau aber nur möglich, wenn die Dualität, wie sie noch im Erkenntnisakt gegeben ist (das Subjekt-Objekt-Schema), aufgehoben wird. Dadurch läßt man die Dinge sein, wie sie sind. Der Mensch soll ihr Wesen unmittelbar und intuitiv erfassen⁵¹. Sie sollen mit der Natur des Menschen in Einklang gebracht werden.

«Gesundheit» bedeutet dann:

1. den eigenen Narzissismus vermindern, um offen und aufnahmefähig zu werden – um «leer»⁵² zu werden;

⁴⁷ Zu diesem Kreis der Wiedergeburten (samsāra) vgl. SCHUMANN, Buddhismus, 71–72 und 76–79. Die buddhistische Scholastik hat diesen Konditionalnexus zwischen den einzelnen Existenzen in einer zwölfgliedrigen Reihe dargestellt: (1) Unwissenheit, (2) Tatabsichten, (3) Bewußtsein, (4) Name und Körper, (5) Sechssinnengebiet, (6) Berührung, (7) Empfinden, (8) Gier, (9) Ergreifen, (10) Werden, (11) Geburt, (12) Alter und Tod. Zu dieser Formel der «abhängigen Entstehung» (paticcasamuppāda) vgl. den Kommentar von Th. STCHERBATSKY, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*, London 1956², 273–274.

⁴⁸ Zu dieser Etymologie, vgl. ELIADE, *Le Yoga*, 16. Ferner: Mircea ELIADE, *Patanjali et le Yoga* (coll. Maîtres spirituels 27), Paris 1972, 7–8.

⁴⁹ Vgl. ELIADE, *Patanjali et le Yoga*, 8: «L'accent est mis sur l'effort de l'homme («mettre sous le joug»), sur son autodiscipline, grâce à laquelle il peut obtenir la concentration de l'esprit, avant même d'avoir demandé – comme dans les variétés mystiques du Yoga – l'aide de la divinité.»

⁵⁰ Zu dieser Definition von «Zen»: Deisetz Teitaro SUZUKI, *Essais sur le Bouddhisme Zen* (première série), Paris 1972, 11–43, bes. 11 und 19. Vgl. auch: Eugen HERRIGEL, *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, Weilheim 1972¹⁵, 13 und 80: «Dies bringt die Kunst des Bogenschießens mit sich: eine bis in letzte Tiefen reichende Auseinandersetzung des Schützen mit sich selbst.»

⁵¹ Gusty L. HERRIGEL, *Der Blumenweg*, Weilheim 1970⁴, 62: «Sich ganz hingeben in Selbstverleugnung und Geduld; sich nicht wichtig nehmen, sondern einordnen, gütig, unaufdringlich, ohne Dank zu erwarten – dies alles gehört zum Blumenweg» und «Nicht die leiseste Absicht 'schön' stellen zu wollen, darf dieses In-sich-versenktsein trüben, nicht einmal die Absicht, absichtslos sein zu wollen.»

⁵² Zu diesem Begriff der «Leerheit» vgl. SCHUMANN, Buddhismus, 157: «Denkerisch knüpfen die Weisheitslehren (prajñāpāramitās) an die allen buddhistischen Schulen eigene Lehre von der Nicht-Selbstheit der Person an, wobei sie für die Nicht-Selbstheit den besser manipulierbaren Begriff «Leerheit» (sūnjatā) einführen, dessen Ambivalenz alle folgenden Überlegungen erst möglich macht. Bar eines

2. affektiv mit den Menschen und der Natur völlig verbunden sein und die Isoliertheit mit ihren Ängsten, Begierden und Impulsen überwinden;
3. «ganz» werden und so Freude und Traurigkeit unbeeinträchtigt empfinden können ⁵³;
4. aus dem Halbschlaf erwachen und zur Erleuchtung ⁵⁴ gelangen – zur Erkenntnis, daß die «psychischen Probleme» nur die Folgen einer fundamentalen Un-Sicherheit sind und die Gesundheit im Ur-Vertrauen ⁵⁵ gründet;
5. schöpferisch sein dürfen, d. h. als wirklicher, ungespaltener, ganzer Mensch auf andere Existierende eingehen – und zwar, so wie sie sind, oblativ und nicht kaptativ;
6. sein «Ich» fallen lassen ⁵⁶, seiner Hab-Gier absterben und sein «Ich» nicht mehr nur im Haben erleben, sondern im Sein.

Die Kunst des Glaubens läßt sich in diesen verschiedenen Bereichen üben. Echter Glaubensvollzug gibt Sicherheit und Furchtlosigkeit, er steigert die adaptativen Fähigkeiten und verhindert die Verbindlichkeit der Routine und Gewohnheit. Glaubensvollzug führt – in dem hier skizzierten Sinn – zur Gesundheit.

Es ist doch gleichgültig, wie oft jemand an Gott denkt oder wie oft er zum Gottesdienst geht, wenn er als Mensch auf die Frage der existentiellen Bedeutung keine im Glauben erfahrene und erprobte Antwort weiß. Dann entsteht und vergeht der Mensch wie die Sachen. Er denkt vielleicht an Gott, er erfährt Gott aber nicht in sich selbst.

Selbst, einer Seele, also «leer» (sūnya) sind sowohl die Wesen als auch die Bedingten Dharmas oder Daseinsfaktoren, die durch ihre wechselnden Kombinationen die Wesen und ihre Welt ausmachen. Die Natur der Bedingten Dharmas ist Leerheit.»

⁵³ Das sind die Dimensionen von «Liebe» (mettā: Solidarität mit allen Wesen in der Freude) und «Mitleid» (karuna: Solidarität mit allen Wesen im Leid).

⁵⁴ Zum Begriff der «Erleuchtung» (bodhi) vgl. Hajime NAKAMURA, Die Grundlehren des Buddhismus. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition, in: Heinrich DUMOULIN (Hrsg.), Buddhismus der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1970, 26–30 (der Idealzustand Nirvāna).

⁵⁵ Vgl. zu diesem Begriff «Urvertrauen»: ERIKSON, Kindheit und Gesellschaft, 241–245, bes.: 243: «Ich glaube, daß die Mutter in dem Kinde dieses Vertrauensgefühl durch (ihre) Pflege weckt. ... Hier formt sich die Grundlage des Identitätsgefühls, das später zu dem komplexen Gefühl wird, daß man 'in Ordnung' ist, daß man ein Selbst besitzt und daß man das Vertrauen der Umwelt rechtfertigt.»

⁵⁶ Das bedeutet nicht Nihilismus, sondern ein erzieherischer Apersonalismus. Das Heil besteht nach der Lehre des Buddha im Erwachen zur einzig gültigen Wirklichkeit durch die Überwindung von Gier, Haß und Verblendung. Dieser Wahn besteht vor allem in der Selbsttäuschung: in der Überzeugung von einer eigenen separaten «Ichheit», die in ihrem Existenzkampf alles haßt, was diesem Lebenwollen entgegensteht. Vgl. FRIEDLI, Fremdheit als Heimat, 155–156.

3.2. Mahlgemeinschaft mit sozial und religiös Deklassierten

Sowohl für den Buddha wie für Christus werden die drei erwähnten Kriterien (Relativität der sozialen Kontrolle, Befreiung von der Isolation, Grenzüberschreitung) des echten Glaubensvollzugs *zeichenhaft* im gemeinsamen Essen und Trinken mit den Parias bzw. mit den Sündern und Zöllnern angedeutet.

Drei neutestamentliche Überlieferungs-Stränge können das illustrieren:

1. Jesus *ißt mit Sündern* und Zöllnern. Er selbst wird deshalb Schlemmer und Freund von Sündern geheißen ⁵⁷. Im Sinne der Eskalation der Repression ⁵⁸ wird er sogar als wahnsinnig ⁵⁹ abgestempelt.
2. Das Bild des Reiches Gottes als hochzeitliches Heilmahl in der Gemeinschaft mit den Vätern und mit den «*Vielen*» von Nord und Süd, von Ost und West ⁶⁰.
3. Nach Paulus ist eine Eucharistie dann *häretisch*, wenn die soziale Verantwortung zwischen den verschiedenen Schichten der Teilnehmer nicht wahrgenommen wird ⁶¹.

Wie bereits angedeutet ⁶², ist für den Buddha die Kastenzugehörigkeit sekundär. Das scheint nicht nur in seiner Lehre auf, wo die Kaste ethisiert wird, sondern auch in der religionssoziologischen Untersuchung der Namensherkunft seiner Jüngerschaft. Untersucht man nämlich unter diesem Gesichtspunkt die 75 Namen ⁶³, dann ergeben sich 44 % Vessas

⁵⁷ Mt 11,19: «Der Sohn des Menschen ist gekommen, der ißt und trinkt; da sagen sie: Siehe, ein Schlemmer und Zecher, Freund mit Zöllnern und Sündern!»

⁵⁸ Vgl. Theodor EBERT, *Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg* (Fischerbücherei 1123), Frankfurt a. M. 1971, 46–53, bes. 48–49 (soziale Sanktionen und ideologische Konsolidierung).

⁵⁹ Mk 3, 21: «Als die Seinigen das hörten, gingen sie aus, um sich seiner zu bemächtigen; denn sie sagten: Er ist von Sinnen.»

⁶⁰ Zur Bedeutung der «*Vielen*» als die «aus vielen Teilen zusammengesetzte Gesamtheit»: Joachim JEREMIAS, art. πολλοί in: ThWNT 6 (1959), 536–545.

⁶¹ 1 Kor 11,17–34 und Gal 2, 11–21 (Auseinandersetzung zwischen Paulus und Petrus um die Mahlgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen). Vgl. Johannes Chr. HOEKENDIJK, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft* (Theologische Bücherei 35), München 1967, 346–349 (Inhalt der Missio Dei ist Humanisierung und Schalomatisierung).

⁶² Vgl. oben, 2. 1.

⁶³ Zu dieser religionssoziologischen Analyse vgl. SCHUMANN, *Buddhismus*, 41–42. Vgl. ferner Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Kap. 5: Religionssoziologie), Tübingen 1972⁵, 265–266 und 296 (Sprengung des Kastentabu).

(Handeltreibende), 27 % Brahmanen, 23 % Khattiyas (Kriegeradel) und 6 % Suddhas (Diener und unselbständige Handarbeiter).

Diese soziologische Konstatation aus den Anfängen des Buddhismus wird im mahâyânischen Mitleid ein intensives, fast leidenschaftliches Mitempfinden, Solidarität ohne Unterschied mit allen Wesen, über alle Grenzen hinweg. Das ist nur aus der Überzeugung heraus zu verwirklichen, daß der andere im Kern ich selbst ist:

«Was gäbe es für eine bessere Schuldbegleichung bei unseren wahren Freunden, die uns unermeßlichen Beistand geleistet haben, als Dienst für die Wesen»⁶⁴.

4. AUSBLICK

Ein umfassenderer religionsvergleichender Beitrag zur Kriterien-suche des echten Glaubensvollzugs könnte die hier dargestellte Typik frühchristlichen und frühbuddhistischen Existenzverständnisses noch verstärken. Es würde dann noch besser ersichtlich, unter welchen Bedingungen die menschheitlichen Überlieferungsformen vom Glauben sprechen. Erlöstwerden dürfte dann noch klarer als das endgültige Ziel erscheinen, Erlösen aber als das vordringlichere.

⁶⁴ Diese Texte aus dem Bodhicaryâvatâra (v. 119) sind nach SCHUMANN (S. 162) zitiert. – In der fundamentalen Einheit zwischen dem relativen Ich und Wir (âtman) und dem absoluten Wesensgrund (brahman) ist für den Mahatma GANDHI das mystische Prinzip der Gewaltlosigkeit gegeben.