

VON KARSTEN SCHMIDT

DIE EWIGE FRAGE:
„Ist der **Buddhismus**
eine Religion?“

Wir neigen dazu, das, was wir sprachlich erfassen können, als eine Art festes „Ding“ zu begreifen. So entsteht der Eindruck, es gebe in der objektiven Welt ein überkulturell und übergeschichtlich existierendes Etwas, das wir „Religion“ nennen und womit man buddhistische Lehren vergleichen könnte. Das führt zu vielen unnötigen Missverständnissen. Hilfreicher ist es, „Religion“ als einen Begriff mit einer Herkunft, einer Entwicklung und wechselnden Bedeutungen zu betrachten (das Gleiche würde auch für „den Buddhismus“ bzw. die verschiedenen Selbstbezeichnungen gelten). Damit eröffnet sich eine begriffskritische Perspektive auf die Frage selbst. Als mögliche Antworten gibt es dann nicht nur „Ja“ oder „Nein“ – „Mehr“ oder „Weniger“ etc., sondern vielleicht ist das überhaupt keine sehr gute Frage.

Soll die Antwort auf diese Frage nicht nur privat ausfallen, sondern etwas allgemeiner, ist es gut, sich an dem gegebenen Sprachgebrauch zu orientieren. Im Folgenden betrachten wir daher zuerst die Geschichte des Begriffs Religion. Wichtig ist es auch, die in den Fachdisziplinen formulierten Religionsdefinitionen zu berücksichtigen und zu prüfen, inwieweit sie auf buddhistisches Denken zutreffen oder nicht. Abschließend versuche ich einen Vorschlag für eine alternative Fragestellung.

Um das „Religiöse“ klarer abzugrenzen, kommen Wissenschaftler ergänzend meist wieder auf den Bezug zu einer transzendenten Wirklichkeit zurück.

Die Geschichte des Begriffs Religion

Obwohl die Etymologie nicht eindeutig ist, wird der lateinische Ausdruck *religio* meist entweder mit Cicero (106–43 v. Chr.) auf *relegere* („wieder lesen“, „sorgfältig beachten“) oder mit Lactantius (250 bis ca. 320 n.Chr.) auf *religare* („verbinden“, „zurückbinden“) zurückgeführt. Im tatsächlichen Sprachgebrauch der Antike dominierte aber die Bedeutung „sorgfältig beachten“ im Hinblick auf die korrekte Durchführung öffentlicher Rituale gegenüber den Göttern. Es ging also nicht darum, ob oder was man glaubt, sondern um das, was man öffentlich tut, nämlich z. B. im römischen Staatskult den Göttern Respekt erweisen. Auch christlich gewendet macht dieser Aspekt im Mittelalter bis noch weit in das 17. Jahrhundert hinein die Hauptbedeutung aus.¹ *Religio* war noch kein Sammelbegriff für die Gesamtheit einer Tradition – er meinte vor allem die rituelle Form, während Begriffe wie *doctrina* („Lehre“), *secta* („Gefolgschaft“, „Partei“) oder *lex* („Gesetz“) andere Aspekte bezeichneten, wie Gesellschaften die Welt deuten und ihr Leben gestalten.²

Im Zuge der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts richtete sich die Aufmerksamkeit auf das Subjekt und seine rationalen Fähigkeiten. Man sprach von einer „natürlichen Religion“ (*religio naturalis*), verstanden als eine allen Menschen angeborene Gottesbeziehung auf der Basis von Vernunft. Durch die immer größere Dominanz eines naturwissenschaftlichen Weltbildes geriet *religio*/Religion jedoch zugleich auch immer mehr in Konflikt mit der Vernunft. Innerhalb einer Gegenbewegung zum säkularen Rationalismus der Moderne verschob sich der Bedeutungskern von Religion in die Innerlichkeit eines privaten Gefühls, in dem sich die Begegnung mit der transzendenten göttlichen Wirklichkeit manifestiert.³

Ein weiterer wichtiger Einfluss war – bedingt durch den Kolonialismus – die intensiviertere Wahrnehmung der außereuropäischen Welt. In diesem Zusammenhang erhielt der Religionsbegriff die Funktion einer Ausgrenzungskategorie. Die sich selbst als aufgeklärt-säkular verstehende europäische Moderne



© Werner Steiner

fasste mit dem Oberbegriff Religion die Vielfalt aller vormoderen und nicht säkularen Lebensformen zu übergeordneten Einheiten der „Religionen“ zusammen: Das betraf zunächst den eigenen jüdisch-christlichen Hintergrund, zugleich galt „religiös“ zu sein aber auch als bestimmendes Merkmal aller Gesellschaften jenseits des Abendlandes.⁴ Im Kontext von Kolonialismus, europäischer Säkularisierung und Moderne entstand also erst das, was wir heute mit „Religion“ bezeichnen, nämlich die traditionsspezifische Gesamtheit von Vorstellungen, Handlungen und Institutionen, die auf eine überweltliche Realität bezogen sind. Es ist nicht übertrieben zu sagen: „Religion“ in diesem Sinne ist eine moderne Erfindung des christlichen Europa. Im Wissen um die spezifische Bedeutungsgeschichte ist es daher strenggenommen immer problematisch, außereuropäische Traditionen unreflektiert ebenfalls als „Religionen“ anzusprechen, weil diese eigene und andere Begriffe herausgebildet haben, die meist nicht zu „Religion“ passen.⁵

Religionsdefinitionen

Als sich im 19. Jh. eine wissenschaftliche Erforschung von „Religion“ etablierte, entstand das Bedürfnis, den Begriff möglichst genau zu definieren. Das ging vor allem in zwei Richtungen, die bis heute bestimmend sind: Da sind zum einen die „substanziell“ genannten Definitionen, die versuchen, Religion in Hinblick auf die in den Traditionen genannten Bezugspunkte bzw. die damit gemachten Erfahrungen zu bestimmen. Diese Definitionen betonen, dass das wesentliche Merkmal von Religion in einer Transzendenzbeziehung besteht, d. h. dem Kontakt des Menschen zu einer seinem Erfahrungsraum jenseitigen Realität. Bezeichnungen dafür waren dann, neben „Gott“, u. a. „das Heilige“, „das Numinose“, „das Absolute“.

Anders verhält es sich bei „funktional“ genannten Definitionen vor allem in den Sozialwissenschaften. Sie fragen nach den Leistungen von Religion für die Gesellschaft oder das Indi-



© Bruno Baumann

viduum: z. B. die Stiftung eines gesellschaftlichen Zusammenhaltens durch verbindliche Werte und gemeinsame Rituale oder die individuelle Bewältigung der Unkontrollierbarkeit des Lebens und seiner Endlichkeit. Allerdings entsteht dabei das Problem, dass solche Funktionen auf viele Weisen erfüllt werden können, die man vielleicht nicht gleich „religiös“ nennen will – auch Rituale von Fußballfans stiften Gemeinschaft. Um das „Religiöse“ klarer abzugrenzen, kommen Wissenschaftler ergänzend meist wieder auf den Bezug zu einer transzendenten Wirklichkeit zurück. Der bekannte Soziologe Niklas Luhmann z. B. spricht von einer „Realitätsverdoppelung“, durch die ein zugänglicher Bereich des „Profanen“ oder der „Immanenz“ von einem unzugänglichen Bereich des „Sakralen“ bzw. der „Transzendenz“ unterschieden wird.⁶ Wenn wir nach der Übertragbarkeit des Religionsbegriffs und seiner wissenschaftlichen Definitionen auf den Buddhismus fragen, mag es daher vereinfacht genügen, den Aspekt des Transzendenzbezugs zu betrachten.

Warum der Buddhismus eine Religion ist

In den eher volkstümlichen Ausformungen buddhistischen Lebens aller Richtungen, aber auch in den Lehren, finden sich auf den ersten Blick viele Bezugspunkte einer Transzendenzbeziehung. So erscheint *nirvāṇa* gegenüber *samsāra* zunächst als etwas Anderes und Jenseitiges. Sehr auffällig ist besonders im Mahā- und Vajrayāna auch das reichhaltige Angebot an „überweltlichen“ (Sanskrit: *lokottara*) Buddhas und Bodhisattvas, außerdem gibt es quasi himmlische „Buddha-Felder“ (Sanskrit: *buddha-kṣetra*) oder „Reine Länder“ (Chin. *ch'ing t'u*), eine „höchste Wahrheit“ (Sanskrit: *paramārthasatya*),

einen „Gipfel der Wirklichkeit“ (Sanskrit: *bhūtakoṭi*), einen „Ur-Buddha“ (Sanskrit: Ādi-Buddha), auch Jenseitsvorstellungen wie nachtodliche *bardo*- (Tibetisch für „Zwischen“-) Zustände, wo einem tantrische Gottheiten begegnen, und vieles mehr.

Warum der Buddhismus keine Religion ist

Damit könnte man sich zufrieden geben und festhalten: Offensichtlich ist der Buddhismus (besonders das Mahā- und Vajrayāna) eine Religion. Für die überwiegende Zahl von Menschen in den entsprechenden Ländern trifft das auch zu, weil sie sich mehr um das Ansammeln von Verdiensten bemühen als direkt um das Verwirklichen von *Nirvāṇa*. Anders als in den monotheistischen Traditionen gibt es aber noch einen anderen Aspekt, der in den Texten als höher stehend beschrieben wird. Hier geht es weniger darum, feste Aussagen zu machen über diesseitige und jenseitige Welten, auch liegt der Hauptbezug nicht auf einer transzendenten, d. h. über den Bereich der Erfahrung hinausgehenden Wirklichkeit. Im Zentrum stehen vielmehr der diesseitige Erfahrungsraum und seine Umwandlung. Es geht um ein Überwinden von „unheilsamen“ (Sanskrit: *akuśala*) Vorstellungen und „Geistesgiften“ (Sanskrit: *kleśa*), die in verfestigten Denk- und Handlungsmustern wurzeln. Das letztliche Heilsziel ist eine Bewusstseinsveränderung – weg von einem leidvollen und hin zu einem leidfreien Daseinserleben auch schon im Hier und Jetzt.

Der 14. Dalai Lama hat das so ausgedrückt: „Im Buddhismus wird der Unterschied zwischen erleuchteter und nicht erleuchteter Existenz auf der Grundlage der entsprechenden

Stufen des Bewusstseins gemacht. Eine Person, deren Geist undiszipliniert und ungezähmt ist, befindet sich im Zustand des *Samsāra* oder Leidens, wohingegen eine Person mit einem disziplinierten und gezähmten Geist sich im Zustand des *Nirvāna* oder höchsten Friedens befindet.⁷ Das Hauptziel ist eine andere Sicht auf die Welt, nicht eine andere oder jenseitige Welt.

Um Befreiung zu erreichen, gehen buddhistische Lehren aus didaktischen Gründen meist vom nicht befreiten/unerleuchteten Zustand aus und benutzen eine entsprechende Sprache. Māhāyanisch z. B. erscheinen dabei das Heilsziel und die Buddhas/Bodhisattvas als etwas Höheres, von mir Unabhängiges und Jenseitiges. Diese Ausdrucksweise ist aber noch geprägt von anhaftenden Dualismen und muss im Laufe einer Bewusstseinschulung überwunden werden. Bezogen auf den befreiten Zustand findet sich dieser Gedanke in einer berühmten Formulierung Nāgārjunas (2./3. Jh.), wenn er betont, dass zwischen *Samsāra* und *Nirvāna* nicht der „kleinste“ und „subtilste“ (Sanskrit: *kiṃcī, susūkṣma*) Unterschied gefunden werden könne.⁸ Am Anfang brauchen Praktizierende solche Unterscheidungen und Konzepte, um überhaupt zu verstehen, wozu es geht. Am Ende der Entwicklung werden sie aber zum Problem, denn solange man noch an Konzepten festhält und zwischen *Samsāra* und *Nirvāna* unterscheidet, ist der Zustand, um den es geht, nicht verwirklicht.

Das Gleiche gilt im Māhāyana für die Buddhas und erleuchteten Bodhisattvas. Aus der unerlösten Perspektive erscheinen sie wie eigenständige Gottheiten und werden von den meisten Buddhisten auch so verehrt. Aus der vorweggenommenen erlösten und eigentlichen Perspektive aber gelten sie als Aspekte des eigenen befreiten Bewusstseins.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die westlichen Religionsbegriffe mit ihrem Fokus auf Transzendenz eigentlich nur die samsarische Perspektive einigermaßen treffen; das Wesentliche aber, alles, was mit dem spezifisch buddhistischen Streben nach Befreiung zu tun hat, widerspricht in wichtigen Punkten dem gängigen Verständnis von „Religion“.

Warum „Ist der Buddhismus eine Religion?“ eigentlich die falsche Frage ist

Um sich dem spezifisch Buddhistischen anzunähern, ist es irgendwann unvermeidlich, den Horizont der eigenen Begriffe zu überschreiten und sich den Selbstbeschreibungen der verschiedenen Traditionen zuzuwenden. Einen solchen Vorschlag machte z. B. der Mönch Nārada Mahāthera. In einer Darstellung der Theravāda-Lehren setzt er sich mit den Fra-

gen auseinander: „Ist der Buddhismus eine Philosophie?“ – „Ist der Buddhismus eine Religion?“ – „Ist der Buddhismus ein ethisches System?“, die er allesamt verneint. Er verweist dagegen auf die Selbstbezeichnung *dhamma* (Pāli, Sanskrit: *dharma*) und die damit verbundenen zentralen Aussagen des Theravāda.⁹ Das scheint mir ein hilfreicherer Ansatz zu sein, wenn auch ein etwas mühsamerer. Auf die Frage „Ist der Buddhismus eine Religion?“ gibt es keine eindeutige Antwort, sondern nur solche der Art: Zum Teil ja, in wichtigen Punkten aber auch nicht.

Was verspricht man sich überhaupt von dieser Frage? Sie soll doch dazu dienen, etwas über den Buddhismus zu erfahren. Die darin enthaltene Hoffnung ist wohl folgende: Wenn ich weiß, was Religion ist (oder Philosophie etc.) und sagen kann: „Der Buddhismus ist dies oder das“, dann hab ich über Buddhismus etwas gelernt. Ich denke, das ist eine trügerische Hoffnung. Jede mögliche Antwort auf solche Fragen führt nur dazu, im Horizont des eigenen Denkens verhaftet zu bleiben. Begriffe wie „Religion“ oder „Philosophie“ sind immer zu eng und einer spezifischen Herkunft verhaftet, um global übertragbar zu sein. Die buddhistischen Lehren sind letztlich das, was die verschiedenen Traditionen über sich selbst sagen. Man könnte das Ganze auch einmal umdrehen und fragen: „Ist Religion *dharma*?“¹⁰ ❀

ANMERKUNGEN

- 1 Vgl. dazu Ernst Feil: *Religio*, Bd. I: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs v. Frühchristentum bis z. Reformation*, Göttingen 1986.
- 2 Ebd. S. 78.
- 3 Kurt Rudolph: *Schwierigkeiten der Verwendung des Begriffs „Religion“ und Möglichkeiten ihrer Lösung*, in: Hans-Michael Haußig/Bernd M. Scherer (Hg.): *Religion – eine europäisch-christliche Erfindung?* Berlin – Wien 2003, S. 41 f.
- 4 Vgl. Tomoko Masuzawa: *The Invention of World Religions. Or how European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago – London 2005, S. 16 ff.
- 5 Vgl. Hans-Michael Haußig: *Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*, Berlin und Bodenheim b. Mainz 1999.
- 6 Vgl. Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*, hg. v. André Kieserling, Frankfurt/M. 2000, S. 58 ff., 77 ff., 108 ff.
- 7 14. Dalai Lama (*bsTan 'dzin rgya mtsho*): *Die Vier Edlen Wahrheiten. Die Grundlage buddhistischer Praxis*, Frankfurt/M. 1999, S. 47.
- 8 Mūlamadhyamakakārikā, 25. 20.
- 9 Nārada Mahāthera: *The Buddha and His Teachings*, Neudruck Taipei 1988, S. 278 f.
- 10 Eine umfassendere Darstellung des Themas findet sich in Karsten Schmidt: *Buddhismus als Religion und Philosophie. Probleme und Perspektiven interkulturellen Verstehens*, Stuttgart 2011.