

Gott im Buddhismus?

Karl-Heinz Brodbeck

Am 9.9.2013 war in der Zeitung „Die Presse“ zu lesen: „Die Existenz Gottes kann als gesichertes logisches Theorem gelten.“ Diese Meldung bezog sich auf einen Aufsatz der beiden KI-Forscher Christoph Benzmüller und Bruno Woltzenlogel Paleo. Sie vervollständigten einen Beweis aus dem Nachlass des großen österreichischen Logikers Kurt Gödel. Ihr Ergebnis: Man kann die Existenz eines Wesens, das alle guten Eigenschaften in sich birgt, formal als Notwendigkeit beweisen. Nun wird dieser Beweis keinen Atheisten bekehren, denn hier ist sogleich die Schwierigkeit offenbar, die jede Rede von „Gott“ beinhaltet: Was genau bedeutet dieses Wort? Auch Buddhisten könnten Gödels Beweis für sich reklamieren: Die Buddhatur wird als Wesenheit mit allen nur denkbar positiven Eigenschaften beschrieben.

Helmut Glasenapp nannte den Buddhismus eine „atheistische Religion“. Andere sehen dagegen in vielen Formen des Māhāyana-Buddhismus eine Vergöttlichung des Buddha, die sich wenigstens äußerlich nicht von theistischen Religionen unterscheidet, z.B. im Amida-Kult Japans. Man muss also erläutern, was genau man unter „Gott“ verstehen will. Es gibt im Buddhismus keinen Schöpfergott, der vor und neben dem Kosmos existiert und alle Phänomene hervorbringt. Ein Anfang der Welt des Werdens ist nicht denkbar, sagt der Buddha (S 15.5)¹, denn vor diesem Kosmos gab es schon unendlich viele andere Welten. Andererseits gibt es im Buddhismus zahlreiche Devas, also Götter oder höhere Wesen. Wie ist diese scheinbare Verwirrung zu erklären? Eine Lösung bietet hier der mittlere Weg (Mādhyamaka), der aber ein wenig kritisches Denken voraussetzt.

Der frühe Buddhismus stand – neben anderen Sekten – im spirituellen Wettstreit mit dem Brahmanismus; die Spuren davon sind im Pali-Kanon deutlich sichtbar. Im Brahmanismus wurde ein höchster Gott verehrt – allwissend, allmächtig und Schöpfer der Welt –, wobei das Privileg dieser Verehrung bei einer besonderen Kaste, den Brahmanen lag. Der Buddha leugnete nun keineswegs, dass es diesen obersten Gott Brahma gibt. Doch er bestritt, dass dieser Gott ewig, allmächtig und allwissend sei. Es gibt durchaus polemische Berichte von Streitgesprächen des Buddha mit Brahma. Auch der Mönch Kevatto habe Brahma im Brahmahimmel über die Vergänglichkeit der vier Elemente befragt, woraufhin Brahma durch Nichtwissen glänzte (D 11). Der Buddha sagt im Pali-Kanon, er sei in früheren Weltperioden 36-mal Brahma gewesen (A 7.58). Brahma starb immer wieder und wurde neu geboren.

Götter, auch der oberste unter ihnen, sind also nur Teil des Kreislaufs der Welt. Das ist die zentrale Differenz zu anderen theistischen Traditionen. Nietzsches Wort „Gott ist tot“ wird im Buddhismus immer wieder einmal wahr, auch wenn der Tod Gottes nie endgültig ist. Die Götter kehren wieder. Dass es aber Götter überhaupt gibt, das stand für den Buddha außer Zweifel (M 100). Aufgrund der Sterblichkeit der Götter ist es aber kein erstrebenswertes Ziel, ein Gott zu werden oder sich nach einem vergänglichem Himmel zu sehnen. Der Buddha sagt:

¹ Die Angaben in Klammern beziehen sich auf den frühbuddhistischen Pali-Kanon: S = Samyutta-, D = Digha-, M = Majjhima-, A = Anguttara-Nikaya usw.

„Jener Wahn, der mich zum Gott machen würde, eben jener Wahn ist in mir erloschen“ (A 4.36)

Der Buddha ist also kein Gott; er hat das sozusagen „hinter“ sich. Gleichwohl werden dem Buddha von seinen Schülern Eigenschaften zugesprochen, die in theistischen Systemen sonst nur Gott definieren: Er sei der „Kenner der Welten“ (M 90), „Gott der Götter“ (Mil. 7.2.2), „Retter der ganzen Welt“ (Jataka 409), „der alles Übertreffende“ (Mahavagga 1.6). Letzteres ist übrigens die Definition von „Gott“, die Anselm von Canterbury für seinen berühmten Gottesbeweis verwendet. Anselm sagte, ein Wesen das alles andere übertrifft (= Gott), muss notwendig existieren; entbehrte es der Existenz und wäre nur gedacht, so überträfe es nicht alles andere.

Obgleich man dem Buddha also schon im Pali-Kanon quasi-göttliche Eigenschaften zugesprochen hat, so ist er doch nicht „allmächtig“. Er gilt aber bei allen Schulen als „allwissend“. Für diese Unterscheidung gibt es einen guten Grund. In einer Geschichte aus einem früheren Leben des Buddha (Jataka 443) wird gefragt: „Doch warum bringt die erschütterte, gespaltene Welt Gott Brahma nicht in Ordnung?“ Vasubandhu und Shantideva wiederholen diesen Gedanken. Es ist dies auch eine in der Aufklärung erörterte Frage („Theodizee-Problem“): Wenn Gott allmächtig ist, wenn es ferner ein mitfühlender und gütiger Gott ist, weshalb lässt er dann all das Leiden zu? Es gibt nur zwei Möglichkeiten: Entweder Gott ist allmächtig; dann ist er nicht mitfühlend – sonst gäbe es kein Leiden. Oder er ist mitfühlend, aber nicht allmächtig. Genau das wird vom Buddha ausgesagt. Deshalb muss jeder letztlich sich selbst aus dem Leiden befreien. Der Buddha kann das Leiden nicht abschaffen, nur Auswege zeigen.

Da es nun Leiden offenkundig gibt, kann Gott also nicht allmächtig und mitfühlend zugleich gedacht werden. An einer Stelle sagt der Buddha: „Ein Brahma, der böse ist, wird in diese Welt kommen, ein friedlicher Brahma wird nicht in diese Welt kommen.“ (M 90) Das Alte Testament scheint das zu bestätigen; nur ein Beispiel: In 5 Mos 12ff fordert Gott sein „auserwähltes Volk“ zu Mord, Vergewaltigung und Raub auf. Die Interpretation der Gnostiker im frühen Christentum ist deshalb plausibel: Dieser Gott der Thora ist zwar sehr mächtig, aber es ist ein böser Gott. Erst die Erkenntnis dieser Wahrheit biete Befreiung, sagen die Gnostiker. Im späteren buddhistischen Kanon, im Māhāyana, finden sich zahlreiche weitere Kritikpunkte an ähnlichen Gottesvorstellungen, und es wird auf die Widersprüche verwiesen, die damit verbunden sind.

Doch ist es nicht angebracht, wenn Buddhisten hier ein Gefühl der logischen Überlegenheit kultivieren. Schaut auf die eigenen Fehler, nicht die der anderen, sagte Shantideva. Denn wenn man die Attribute, die von seinen Schülern dem Buddha nach dessen Parinibbana beigelegt wurden, kritisch prüft, so ergeben sich gleichfalls Widersprüche. Der Buddha wird ja allwissend genannt. Er weiß zwar nicht alles zugleich. Aber er kann alles, so schreiben auch viele Kommentatoren, was sich denken oder erfahren lässt, jeweils dadurch erkennen, dass er sich darauf konzentriert (M 90; A 4.24).

Nun wird ja gesagt, der Buddha sei vor seiner Buddhaschaft unendlich oft wiedergeboren worden, in verschiedensten Welten und Zeiten. Er erinnere sich an all dies und könne sogar den Weg von Menschen in der Zukunft erkennen. Der Buddha, so schreiben seine Schüler, habe schon auf unendlich vielen Welten gelebt – auch in fernen Galaxien, in Alien-Kulturen? An all das erinnere er sich, damit an das Wissen im gesamten Kosmos. Da wäre schon die Frage zu stellen, weshalb er dann ausgerechnet das beschränkte Weltbild des alten Indien

lehrte (A 7.62): die Erde als Scheibe und der Berg Meru in der Mitte? Weshalb wusste der „allwissende“ Buddha weniger über die Erde und den Kosmos als das, was heute jeder Schüler weiß?

Viel wichtiger ist aber der logische Widerspruch, der sich aus Buddhas Mitgefühl und seiner vermeintlichen Allwissenheit ergibt. Es genüge ein Beispiel: Ein allwissender Buddha kennt die Übertragung der Pest durch Ratten. Pest und Ratten gab es auch zu seiner Zeit. Ihm war als Allwissendem bekannt, dass durch Ratten die Pest übertragen wird und so Millionen daran sterben werden. Weshalb findet sich in keiner Lehrrede auch nur ein kleiner Hinweis, eine präzise Warnung, die aus Mitgefühl Millionen Menschen das Leben gerettet und unendliches Leiden erspart hätte? Die Frage zu stellen, heißt sie zu beantworten: Wir dürfen offenbar die „Allwissenheit“ nicht wörtlich nehmen. Diese Eigenschaft ist offenbar eine Zuschreibung der frühen Schüler, die spätere Schulen übernommen haben.

Auf ähnlichen Wegen könnte man weitere Attribute, die man später mit dem Buddha verbunden hat, als widersprüchlich nachweisen. Manche Dharmalehrer sagen hier, das gehöre zu den vier „Undenkbarkeiten“ (A 4.77): der Wirkungsbereich eines Buddha, die Reichweite der Meditation, die Karmawirkungen und die Erkenntnis eines Anfangs der Welt. Hier müsse man eben den überlieferten Texten „glauben“. An einen logischen Widerspruch kann man aber nicht glauben. Schließlich forderte der Buddha in seiner für die Moderne bedeutendsten Lehrrede an die Kalamer ausdrücklich dazu auf, nur das zu akzeptieren, was man selbst als schlüssig erkannt hat (A 3.66). Allwissenheit bedeutet außerdem faktisch Allmacht: Wenn ein Buddha alle Ursachen kennen würde, könnte er auch unendlich viele Wege finden, Ereignisse zu beeinflussen und Leiden – wenigstens völlig überflüssiges wie Seuchen, Kriege etc. – zu verhindern. Der Übereifer der Autoren der überlieferten Sutren, den Buddha durch göttliche Attribute zu „erhöhen“, hat ihm nur einen Bärendienst erwiesen: Wenn zentrale Aussagen über die Natur des Buddha gar nicht denkbar sind, weckt dies Zweifel auch an den Texten selbst.

Viele Widersprüche, die sich in der Überlieferung der frühbuddhistischen Tradition besonders im Abhidharma finden, wurden von Nāgārjuna und der Schule des Mādhyamaka erkannt. Die „mittlere Lehre“, das Mādhyamaka greift aber durchaus jene Elemente des frühen Buddhismus auf, die sich auch klar denken lassen. So kann man auch den Begriff „Brahma“ noch ganz anders deuten als durch die Vorstellung, es handle sich um ein personales Wesen im jenseitigen Himmel. Hinweise dazu finden sich im Pali-Kanon: Der Buddha beschreibt zwar einen Meditationsweg zu Brahma, deutete hier aber diesen Begriff völlig anders (M 99). Er empfiehlt als Übung eine Praxis, die auch im tibetischen Buddhismus als Lojong (= liebende Güte) systematisch entfaltet wird. Man erweckt liebende Güte in alle Richtungen, für alle Wesen, ohne Grenzen. So wird ein Geisteszustand eingeübt, den man Brahma-Vihara, göttlichen Zustand nennt. Brahma ist hier kein äußeres Wesen im Himmel. „Gott“ ist der Begriff für die liebevolle und reine Form des Geistes, die das Ich übersteigt und alle Wesen umgreift. Das ist zugleich die Grundhaltung eines Bodhisattvas, das große Ideal des Māhāyana. Gewöhnlich sind wir verblendet durch die Verteidigung eines Ego-Territoriums. Doch zur Verteidigung des Egos benutzen wir etwas – das Bewusstsein –, dessen Natur ursprünglich offen und rein ist. Man kann diese Natur des Geistes durchaus „göttlich“ nennen. Und gerade hier gibt es viele Berührungspunkte mit anderen spirituellen Traditionen, die vielleicht mit „Gott“ etwas anderes meinen, aber dennoch die Barmherzigkeit lehren.

Durch die Übung des Brahma-Vihara wird der Geist schrittweise gereinigt. Er wird leer, offen und kann darin mitfühlend und kreativ sein, anstatt sich in negativen Gewohnheiten selbst zu fesseln. Der Geist besitzt eine kognitive Qualität; er kann alles erkennen, was vor oder in ihm auftaucht. In diesem Sinn kann man auch sagen: Der Geist hat die Fähigkeit, alles in allen Lebewesen wissen und erkennen zu können: „Allwissenheit“, nun in einem ganz anderen Sinn. Diese „Allwissenheit“ weiß in vielen Lebewesen vieles, existiert aber nicht getrennt als „Gott“ oder „Buddha“. Der Buddha kannte z.B. keine Quantenphysik. Doch die Buddhanatur von Planck, Bohr, Heisenberg usw. hat sie entwickelt. Jeder Geist ist Buddha. Die Buddhanatur ist kein Ego, hat keinen historischen Ort und war nicht auf Buddha Shakyamuni beschränkt. Der historische Buddha hat aber die Offenheit und das Mitgefühl im Geist aller Lebewesen erkannt und Übungen zu ihrer Entfaltung gelehrt.

Der mittlere Weg in der Frage nach Gott ist also weder der Glaube an einen allmächtigen Schöpfer, der die Welt doch nicht vom Leiden befreien kann; noch betrachtet man den kreativen Geist als Nichts, wie der wissenschaftliche Atheismus. Die liebende Güte ist die Natur dieses Geistes, die alle positiven Qualitäten umfasst. Ein Beweis für seine Existenz ist nicht nötig: Die Praxis liebender Güte bringt ihn einfach immer wieder neu hervor.