



„Ich bin ein buddhistischer Atheist“

Stephen Batchelor glaubt nicht an Karma und Wiedergeburt und empfindet sich dennoch als Buddhist. Im Folgenden legt er seine Position dar. Dabei fordert er einen Buddhismus, der nicht dogmatisch ist und sich an die Lebensbedingungen im Westen anpasst.

von Stephen Batchelor

Kann ich Buddhist sein, ohne zu glauben, dass ich nach dem Tod des Gehirns weiterleben und im Mutterleib eines Schakals oder im Ei eines Papageis wiedergeboren werde? Kann ich Buddhist sein und nicht an die Existenz einer Hölle glauben, in der ich Tausende von Jahren in einem menschlichen Körper mit Fischkopf lebendig gebraten werde, bis ich meine Missetaten gesühnt habe? [Mittlere Sammlung, 50.23] Kann ich Buddhist sein und nicht glauben, dass Meditationsmeister ihre Körper vervielfachen, durch Wände und Berge gehen und in die Erde eintauchen können, als ob es Wasser wäre, dass sie wie Vögel durch die Luft fliegen und den Mond und die Sonne mit ihren Handflächen berühren können?



Diese Beispiele stammen nicht aus einem esoterischen tibetischen Text – sie stehen in den frühesten Diskursen des Buddha, die im nüchternen Pāli-Kanon verzeichnet sind. Und ich glaube an keines von ihnen! Nach Meinung mancher Buddhisten würde eine derartige Leugnung mich disqualifizieren, zur Gemeinschaft der Gläubigen gezählt zu werden. Sie fänden es irritierend, wenn nicht gar beleidigend, dass ich selbst mich als Buddhisten sehen möchte.

Für viele ist der Buddhismus eine Religion wie alle anderen, mit ihrem eigenen Quantum an merkwürdigen und erstaunlichen Dogmen. Es steht mir als einfachem Inji [tib. (Slang) ‚Westler‘, A.d.Red.] gewiss nicht an, Wahrheiten in Frage zu stellen, die von Menschen, die weitaus klüger und erfahrener sind als ich, wieder und

„Ich biete eine Interpretation des Dharma in der Hoffnung, dass die Lehre des Buddha auf die drängenden Sorgen der Menschen heute eingeht.“

wieder verifiziert worden sind. Ich sollte lieber den Dünkel meines Ichs ablegen und demütig anerkennen, dass ich Teil einer weit größeren Bestimmung bin, die sich über Millionen von Menschenleben in unzähligen Reichen erstreckt und der gegenüber unser kurzes Verweilen auf diesem armseligen Planeten bis zur Bedeutungslosigkeit verblasst.

Aus traditioneller Sicht ist nicht nur falsch, eine solche Weltsicht abzulehnen – es ist unmoralisch. Zu glauben, es gäbe keine Wiedergeburt und kein Gesetz der moralischen Kausalität, ist danach ein schweres Vergehen, das Verwirrung und Ärger in diesem Leben und Höllenfeuer in der zukünftigen Welt zur Folge hat. Es ist gar nicht nötig, etwas in dieser Richtung zu sagen oder zu unternehmen, es reicht völlig aus, sich im eigenen Geist eine unkorrekte Meinung zu bilden. Das ist zwar nur ein gedankliches Verbrechen, wird aber in den klassischen Texten in eine Reihe gestellt mit Mord, Raub und Vergewaltigung. Tatsächlich gilt die „verkehrte Ansicht“ als schwerste aller Übeltaten, da sie die Sichtweise begründet, aus der alle anderen Übel erwachsen. Wenn ich nicht an eine potentiell endlose Kette zukünftiger Leben glaube, die unter dem unerbittlichen Gesetz des Karma steht – so lautet die Argumentation –, was sollte mich daran hindern, jedem Wunsch, zu lügen und zu stehlen, nachzugeben und jede Aufwallung von Zorn in einem Gewaltakt zu entladen? Welches nachvollziehbare Motiv hätte ich, Gutes zu tun, wenn mich nach meinem Tod nichts als Vergessen erwartet?

Die Metaphysik ist plump anthropomorph

Eine große Schwäche dieser Metaphysik liegt darin, dass sie so durchschaubar und plump anthropomorph ist, d.h. alles, was das außerhalb des Spektrums menschlicher Erfahrungen Liegende erklären soll, erweist sich als verzerrtes Spiegelbild der menschlichen Befindlichkeit. Was sind denn die Götter anderes als nur langlebige, eingebil-dete Menschenwesen, die sich einer Art von Utopie erfreuen, wie sie Träumern und Kindern anhängen? Was sind die Titanen anderes als eitle ehrgeizige Personen, die den Erfolg anderer nicht ertragen können, aber nicht die Macht haben, sie zu bezwingen? Was sind die *peta* (Pali-Wort für bestimmte Geister) anderes als Karikaturen von menschlichen Wesen, gequält von unstillbarem Sehnen?

Was sind die Höllenwesen anderes als Menschenwesen, gepeinigt von entsetzlichen Schmerzen?

Das einzige Reich, das keinen menschlichen Ursprung erkennen lässt, ist das Reich der Tiere; nicht verwunderlich, da es das einzige ist, mit dem wir direkte Erfahrungen haben. Und was das Gesetz der moralischen Kausalität („Karma“) angeht, so handelt es

sich dabei um menschliche Gerechtigkeit im Gewand einer kosmischen Gerechtigkeit, die dann dem unpersönlichen Wirken der Natur zugeschrieben wird.

Die Natur ist nicht in größerem Maße anständig oder gerecht, als sie grausam ist. „Anstand“, „Gerechtigkeit“ und „Grausamkeit“ sind menschliche Attribute, die wir auf nichtmenschliche Realitäten projizieren. Wenn der Löwe seine Zähne in den Nacken der Antilope schlägt, dann begeht er keine grausame und böse Tat, für die er in einem späteren Leben bestraft wird. Ebenso wenig wie die Antilope ihren gerechten Lohn erhält für irgendetwas Schlimmes, das sie in einer früheren Existenz getan hat. Und doch würde es der klassische Buddhismus so verstehen.

Natürlich ist es tragisch, wenn ein begabter junger Musiker langsam und qualvoll an Multipler Sklerose stirbt, ebenso wie es empörend ist, wenn ein korrupter, blutrünstiger Politiker ein langes Leben bei guter Gesundheit und im Luxus lebt. Aber diese Dinge als Folge von Taten in früheren Leben zu erklären und sich sicher zu sein, dass nach dem Tode Gerechtigkeit geschehen werde, heißt, sich Wunschdenken hinzugeben. Je länger man an einer solchen Metaphysik festhält, desto weniger wird man sich veranlasst fühlen, nach einer Heilung für Multiple Sklerose zu suchen oder für Transparenz und Berechenbarkeit in der Politik zu kämpfen – die einzigen Dinge, auf die es wirklich ankommt.

Wenn es darum geht zu erklären, warum die Welt so ist, wie sie ist, unterscheidet sich der Glaube an Wiedergeburt



und Karma nicht vom Glauben an Gott. Beides sind Wege, dem, was ansonsten bedeutungslos und unfair scheinen würde, Bedeutung zu verleihen. Wenn einem christlichen Paar ein hirngeschädigtes Kind geboren wird, dann ist das der unerforschliche Wille Gottes; geschieht dies einem buddhistischen Paar, dann ist es eine Folge der Taten des Kindes in einem früheren Leben. Beide Erklärungen sind gleichermaßen weder beweisbar noch widerlegbar. Aber beide messen der Tragödie eine Bedeutung bei und stellen sie in einen genau definierten Rahmen von moralischer Pflicht und Verantwortung. Vielleicht ist das ein Grund dafür, dass solche Glaubensvorstellungen von der Evolution ausgewählt wurden und so tief in der menschlichen Psyche verankert sind. Wäre nicht sonst das Leben zu verwirrend und schmerzvoll, als dass ein mit Verstand ausgestattetes Tier es ertragen könnte?

Karma ist die Weltsicht des alten Indien

Als buddhistischer Atheist lehne ich die Doktrin von Karma und Wiedergeburt ab, so wie ein christlicher Atheist den Glauben an einen transzendenten Gott zurückweisen würde. Doch ich tue das als Buddhist, als jemand, der die vor über zweitausend Jahren von Siddharta Gautama dargelegte Lehre von Werten, Ideen und Praktiken angenommen hat. Ich lehne Karma und Wiedergeburt nicht nur deshalb ab, weil ich sie nicht nachvollziehbar finde, sondern auch deshalb, weil ich glaube, dass sie verschleiern und verzerren, was der Buddha sagen wollte. Nicht den Balsam des Trostes wollte Siddharta Gautama uns geben, sondern er wollte uns ermutigen, tief und unerschrocken in das Herz der verwirrenden und schmerzlichen Erfahrung zu blicken, die das Leben so oft sein kann.

Natürlich wäre es töricht zu behaupten, der Buddha habe in den Diskursen des Pāli-Kanons nie von Wiedergeburt gesprochen oder er habe einige seiner hauptsächlichen Lehrsätze nicht in das Licht dieses Glaubens gestellt. Aber ich möchte dennoch behaupten, dass er das nur tat, weil es die vorherrschende Weltsicht seiner Zeit war.

Wenn man die Upanischaden liest, von denen die Wissenschaft annimmt, dass sie vor der Zeit des Buddha entstanden sind, findet man viele Passagen, die von einer Fortdauer des Lebens nach dem Tode sprechen und davon, dass die Seele sich aus diesem Zyklus befreien muss, indem sie die Einheit mit der absoluten Realität Gottes erreicht.

Der von Mahāvīra, einem Zeitgenossen des Buddha, begründete Jainismus, der auf die Figur des etwa zweihundert Jahre früher lebenden Parsva zurückgeht, bewegt sich in einem ähnlichen Rahmen, aber ohne Gott. Der Buddha geht noch einen Schritt weiter und nimmt auch die Seele aus der Gleichung heraus, gibt aber interessanterweise keine Erklärung, was da wiedergeboren bzw. eben nicht wiedergeboren wird.

Nach Thomas McEvilley's Buch *The Shape of the Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies* [Allworth Press, New York 2001] war die Vorstellung von Wiedergeburt in der gesamten antiken Welt von Indien bis Griechenland weit verbreitet, und auch Pythagoras, der vor dem Buddha lebte, sowie Sokrates, der ein Zeitgenosse des Buddha war, hingen dieser Vorstellung an.

Manche argumentieren, der Buddha habe eine „ganz andere“ Sicht der Wiedergeburt gelehrt. Wäre dies der Fall, dann könnte man erwarten, im Pāli-Kanon zumindest ein Sūtra zu finden, in dem er von Brahmanen und anderen Asketen wegen seiner Sicht dieser Dinge kritisiert wird und seine unorthodoxe Position verteidigt. Aber soweit ich weiß, gibt es keine solche Stelle. Im Gegenteil, wenn man die Pāli-Diskurse liest, hat man den starken Eindruck, dass Redner und Zuhörer sich auf breiter Linie einig sind, was Wiedergeburt bedeutet. Der Buddha braucht sich nicht zu erklären. Ich erkenne an, dass der Buddha und seine Anhänger die Doktrin von der Wiedergeburt als Teil ihres spezifischen Erlösungsschemas verfeinert und weiterentwickelt haben, aber das ist dann ein buddhistischer Beitrag zur Evolution eines eingeführten Konzepts und weniger ein Aufbruch zu etwas anderem.

Diskutieren Sie im Internetforum!

Im Internetforum des Tibetischen Zentrums haben Sie die Gelegenheit, sich mit anderen auszutauschen und die Thesen Stephen Batchelors zu diskutieren:
<http://forum.tibet.de>

Dem Buddha war das Thema Wiedergeburt nicht wichtig

Im Kālāma-Sutta, das als Grundlagentext gilt, sagt der Buddha ausdrücklich, dass die Praxis des Dharma wertvoll und lohnend ist, „selbst wenn es kein Danach gibt und gute oder böse Taten keine Früchte tragen“. Dies ist die Stelle, in der er einer agnostischen Position in dieser Frage am nächsten kommt. Zumindest legt sie die Vermutung nahe, dass er den Glauben an Wiedergeburt nicht als unerlässlich ansah für alle, die seiner Lehre folgen. Da das Volk der Kālāma vermutlich außerhalb des brahmanischen Kulturkreises lebte, bietet uns der Text einen kurzen Einblick, wie der Buddha, wäre er noch am Leben, heute vielleicht ein Publikum im Westen ansprechen könnte.



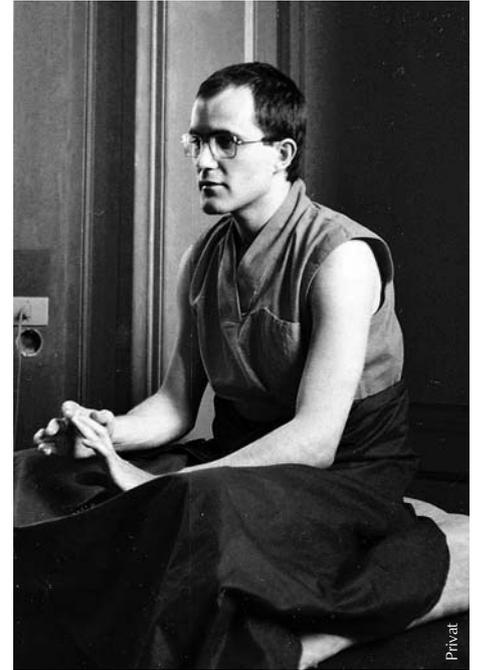
Meine Gegner suchen also einen Pāli-Text aus, der den Glauben an Wiedergeburt als Erinnerung an frühere Leben beschreibt, während ich es vorziehe, Belegstellen anzuführen, die dies nicht tun. Nach meiner Ansicht findet sich der vernünftigste und überzeugendste Beleg in *Das heilige Ziel* (Mittlere Sammlung, 26), wo der Buddha davon erzählt, wie er seinen Entschluss zu lehren aufgab. Als er sein Erwachen beschreibt, erwähnt er mit keinem Wort die Erinnerung an ein früheres Leben. Sein Erwachen besteht darin, dass er das Abhängige Entstehen aus der Perspektive des Beendens von Begehren sieht. Weiter nichts.

Dann geht er nach Sarnath, wo er seine erste Lehrrede hält: Das erste Drehen des Dharma-Rades – ein Kerntext, wenn es je einen gegeben hat. Gegen Ende erklärt er: „Solange ich noch kein klares Wissen und keine klare Vorstellung von den zwölf Aspekten der Vier Edlen Wahrheiten hatte, habe ich nicht für mich beansprucht, ein vollkommenes Erwachen erlebt zu haben.“ Auch hier wieder kein Wort von der Erinnerung an frühere Leben.

Die Frage der Wiedergeburt lässt sich auch von einer anderen Warte aus betrachten, die vermuten lässt, dass der Buddha diese ganze Diskussion als an der Sache vorbei gehend angesehen hätte. Siddharta Gautama wurde in eine turbulente Periode der indischen Geschichte hineingeboren, eine Zeit, in der die etablierte soziale, politische, philosophische und religiöse Ordnung in Frage gestellt wurde. In dieser stark von Streitgesprächen geprägten Umgebung lehnten manche Lehrer die Lehre von der Wiedergeburt offen ab. Wenn wir ein allgemeines Gespür für dieses den gesamten Pāli-Kanon durchziehende intellektuelle Ferment bekommen, dann sehen wir sie, wie ich meine, am klarsten in zwei Parabeln verdeutlicht: in der vom vergifteten Pfeil (Mittlere Sammlung, 63) und der von den Blinden und dem Elefanten (Udāna, 6.4).

Diese beiden Parabeln beziehen sich auf die zehn Sichtweisen, die zu kommentieren der Buddha sich bekanntlich weigerte. In der Parabel von den Blinden werden diese Sichtweisen von Brahmanen und Asketen diskutiert, die „sich gegenseitig mit verbalen Pfeilen verletzen, indem sie sagen: ‚Der Dharma ist so!‘ und ‚Der Dharma ist nicht so!‘“ Unter diesen Ansichten finden wir nicht nur „Geist und Körper sind dasselbe“ und „Geist und Körper sind verschieden“, sondern auch „Tathāgata existiert nach dem Tode“ und „Tathāgata existiert nicht nach dem Tode“.

Da in der Parabel nichtbuddhistische Brahmanen und Asketen über diese Fragen streiten, scheint klar zu sein, dass sich „Tathāgata“ hier nicht auf den Buddha bezieht – der sowieso wiederholt gesagt hat „dies ist meine letzte Geburt“ – sondern einfach nur „man“ oder „ich“ bedeutet, so wie es auch in den Pāli-Kommentaren erklärt wird. Mit anderen Worten: Bei diesen Sichtweisen handelt es sich schlicht um die „Großen Fragen“, auf die Religionen



Stephen Batchelor war zehn Jahre Mönch. 1979 bis 1980 lebte er im Tibetischen Zentrum und übersetzte für Geshe Thubten Ngawang (1932–2003).

traditionell die Antworten liefern. Der Buddha hingegen betrachtet sie als völlig irrelevant, wenn es darum geht, die vordringliche Aufgabe zu lösen: nämlich den giftigen Pfeil des Begehrens, der ins Herz sticht, zu entfernen.

Der Pāli-Kanon mag wohl das Zeugnis von Buddhas Lehre sein, das am wenigsten angefochten wird, aber das heißt nicht, dass er mit einer einzigen, unmissverständlichen Stimme spricht. Man hört vielerlei Stimmen, von denen manche den anderen offenkundig widersprechen. Zum Teil liegt das daran, dass der Buddha dialogisch gelehrt und die Bedürfnisse verschiedener Zuhörerschaften angesprochen hat, statt eine einzige, für alles passende Standarddoktrin zu verkünden. Und ich glaube, dass es genau diese Vielfalt ist, die es ermöglicht hat, dass unterschiedliche Formen des Dharma sich entwickeln und gedeihen konnten.

Der Dharma muss die zentralen Sorgen der Welt von heute ansprechen

Ich gebe zu, dass manches von dem, was ich sage, im Widerspruch zur buddhistischen Orthodoxie steht, aber ich glaube nicht, dass ich die Botschaft des Siddharta Gautama entstelle. Ich biete eine Interpretation des Dharma in der Hoffnung, dass die Lehre des Buddha weiterhin auf die drängenden Sorgen der Menschen in der Welt von heute eingeht und eine taugliche Philosophie und Praxis bietet, mit diesen Sorgen umzugehen.

Viele, die anfangen, den Dharma zu praktizieren, werden später enttäuscht und frustriert, wenn sie in die traditionellen Formen des Buddhismus eingebunden werden.



Haben sie vorher den Buddhismus als offen, rational, wissenschaftlich und tolerant wahrgenommen, so sehen sie sich jetzt einer kirchenartigen Institution gegenüber, die bedingungslose Treue zu einem Lehrer verlangt und das Akzeptieren einer Reihe doktrinäer Glaubensinhalte, die nicht zu hinterfragen sind.

Manchen wird geraten, ihre Praxis fortzusetzen und dabei einfach diejenigen Aspekte der buddhistischen Doktrin beiseite zu lassen, die sie nur schwer akzeptieren können. Dieser Rat mag in manchen Fällen wohl funktionieren, in anderen aber nicht. Denn viele Menschen suchen heute im Buddhismus eine Lebensweise, die alle Aspekte ihres Menschseins integriert: den philosophischen, den ethischen und den spirituellen. Wenn ihnen dann gesagt wird, sie sollten solche Doktrinen wie die Wiedergeburt ignorieren, dann empfinden sie das als intellektuell unbefriedigend, ja als unaufrichtig.

Ich fand mich in einem ähnlichen Dilemma wieder, nachdem ich acht Jahre bei Geshe Rabten und anderen Lehrern in der Gelug-Tradition studiert hatte. Auch wenn ich bestimmte Glaubensinhalte nicht mehr reinen Herzens akzeptieren konnte, so war ich doch weiterhin überzeugt, dass der Dharma den umfassendsten Rahmen bietet, in dem ein Menschenleben gedeihen kann. Das war der Zeitpunkt, an dem ich nach Korea ging, um Zen zu studieren und zu praktizieren.

Zen ist nicht deckungsgleich mit den indisch-tibetischen Formen des Dharma. Er wirkt sonderbar anders, ja verstörend. Bekanntlich wurde er in Tibet im 8. Jahrhundert nach dem Konzil von Samye verboten. Aber wegen seiner alten Tradition und seiner Popularität kann er heute nicht einfach abgetan werden.

Ich bestreite nicht, dass Zen-Buddhisten im Großen und Ganzen an Wiedergeburt glauben. Aber im Hinblick auf die Zen-Praxis spielt das keine Rolle. Bei der Verbreitung des Dharma nach Westen kommt dem Zen insofern eine zentrale Bedeutung zu, als er eine ausgezeichnete historische Fallstudie dafür liefert, was geschieht, wenn der indische Buddhismus auf eine Zivilisation mit einer hoch entwickelten eigenständigen Kultur trifft, nämlich in China. Im Gegensatz dazu brachte der Buddhismus, als er nach Südost- und Zentralasien kam, zusammen mit dem Dharma auch eine Hochkultur mit – die von Indien. Wenn wir sehen, wie sich der Buddhismus durch die Begegnung mit China wandelte, bekommen wir vielleicht eine Ahnung davon, wie er sich verändern könnte, wenn er darum kämpft, eine Stimme in der modernen Welt zu finden.

Ich erhielt meine Ausbildung in der Linji-Schule (Rinzai) des Zen, die im 9. Jahrhundert von dem Mönch Linji Yixuan gegründet wurde. Von ihm stammt der bekannte Ausspruch: „Triffst du Buddha, töte ihn!“ Wenn Sie die Aufzeichnungen des Linji lesen, dann werden Sie im Vergleich dazu die Schriften von Batchelor ziemlich

harmlos und orthodox finden. Oder denken Sie nur an den Dialog zwischen Bodhidharma, der im 6. Jahrhundert den Zen von Indien nach China brachte, und dem ehrwürdigen Kaiser Wu von Liang:

Wu: „Was ist die Bedeutung der Heiligen Wahrheiten?“

Bodhidharma: „Unheilige Leere.“

Wu: „Wer steht dann vor mir?“

Bodhidharma: „Ich weiß es nicht.“

Ist das nicht ein toller atheistisch-agnostischer Schlagabtausch?

Ich fand dies alles sehr erfrischend und befreiend. Die Zen-Meister aus der Zeit der Tang-Dynastie (618–907) – sie gilt als das Goldene Zeitalter des Buddhismus in China – legten eine wunderbar respektlose Vitalität an den Tag, die ihrer eigenen schöpferischen Kraft entsprang, als sie sich mit dem Dharma des Buddha verband. Meine Erfahrung mit Zen gab mir Stärke – sie betonte den Wert von Vorstellungskraft und Kreativität in der Dharma-Praxis, und sie ermutigte mich, mit meiner eigenen Stimme zu sprechen. Ich wäre der Erste, der zugibt, dass dies ein riskantes und gefährliches Unterfangen sein kann. Ich weiß nur allzu gut, dass man mir Arroganz oder noch Schlimmeres vorwerfen wird. Manchmal kommen mir Zweifel. Aber ob gut oder schlecht – so hat sich mein Weg entwickelt, und ich fühle Verantwortung für diejenigen, die offensichtlich Nutzen aus dem ziehen, was ich sage. ■

Aus dem Englischen übersetzt von Bernd Bentlin.

Bücher von Stephen Batchelor



- ★ Bekenntnisse eines ungläubigen Buddhisten. Eine spirituelle Suche, Verlag Ludwig 2010
 - ★ Buddhismus für Ungläubige, Fischer (Tb.), 10. Aufl. 2005
 - ★ Mit anderen allein. Eine existentialistische Annäherung an den Buddhismus (nur noch antiquarisch)
- Weitere Artikel auf seiner Website:
www.stephenbatchelor.org

Stephen Batchelor, 1953 in Schottland geboren, ließ sich mit 18 Jahren in Dharamsala, Indien, nieder. 1974 ließ er sich zum buddhistischen Mönch ordinieren, Anfang der 80er Jahre wechselte er in ein Kloster nach Südkorea und praktizierte Zen. 1985 ging er zurück in den Laienstand und lebt seitdem als Meditationslehrer, Schriftsteller und Künstler in Europa.