

## **Wie viel Buddhismus verträgt das Christentum?**

*Viele Zeitgenossen scheinen in den Lehren und Praktiken des Buddhismus das zu finden, was sie sich von einer Religion erwarten. Was sind die Gründe dafür? Was könnten die Auswirkungen der Begegnung des Buddhismus mit dem Christentum sein? Über dies und mehr wurde auf der Tagung am 28./29. März 2003 in Nürnberg diskutiert.*

**Magnus Striet**

**Gautama und Jesus - Buddha und Christus: Vergleichbar?**

**Ein kritischer Einwurf**

**Buddhismus als Signatur der Spätmoderne? Eine Provokation**

Indem sie auf Entschiedenheit plädieren, wollen die Überlegungen dieses Vortrags einen deutlichen Gegenakzent gegenüber in unserer kulturellen Gegenwart weiterverbreiteten Tendenzen eines religiösen Synkretismus setzen, der aus den verschiedenen religiösen Traditionen zusammenbindet, was gerade dem religiösen Bedürfnis entspricht. Von Klaus Berger stammt die böse Bemerkung, dass „selbstgebastelte“ Cocktail-Religionen „noch nicht einmal den ersten Liebeskummer“ überstünden. Zweifelsohne eine böse Bemerkung, aber, gleicht man diese Bemerkung mit der Erfahrung ab, so falsch wohl doch nicht. Spätestens dann, wenn Erfahrungen gemacht werden, die unerbittlich auf die Abgründigkeit menschlichen Daseins verweisen, wird der bis dahin gelebten Religiosität die Wahrheitsfrage aufgezwungen. Menschlich wahr aber kann etwas nur dann sein, wenn es nicht dazu zwingt, die Abgründigkeiten menschlichen Lebens ausblenden zu müssen. Vermutlich erweist sich in solchen Situationen zuerst ein religiöser Synkretismus als haltlos, in dessen Wurzel bereits eine resignative Müdigkeit nagt. Sind die Rezeptionen buddhistischen Denkens von einer solchen synkretistischen Natur, dann werden auch sie keinen ernsthaften Liebeskummer überstehen. Damit ist noch nichts im Hinblick auf den Buddhismus als solchen gesagt, sondern nur gegen seine vulgärsynkretistische Einlassungen. Gleichwohl bleibt aber natürlich die Frage, warum buddhistisches Denken überhaupt in der hiesigen Gesellschaft eine zunehmende Faszination erzeugt und ob die Gründe hierfür nicht präzise bestimmbar sind. Mit Verlaub hängt dies wesentlich mit dem Absterben der Hoffnung zusammen, die sich mit dem christlichen Glauben verband. Ob der große Diagnostiker des abendländischen Nihilismus Friedrich Nietzsche den

Buddhismus überhaupt positiv hat würdigen können, sei dahin gestellt. Ob aber in seiner Diagnose, dass in seiner europäisch rezipierten Form der Buddhismus „eine Religion für den Schluß und die Müdigkeit einer Zivilisation“ sei, nicht gleichwohl ein Körnchen Wahrheit steckt, ließe sich diskutieren. In seinem Nein gegen das als Leiden interpretierte Dasein reagiert in der geschichtsphilosophischen Logik Nietzsches das Aufkommen des Buddhismus in den einstmals durch das Christentum geprägten Kulturen gegen das sich breit machende nihilistische Lebensgefühl: „Dies ist die europäische Form des Buddhismus, das Nein-tun, nachdem alles Dasein seinen ‚Sinn‘ verloren hat.“ Ob ein solches, der reinen Negation verhaftetes Nein zum Dasein ursprünglich buddhistischer Religiosität entspricht, sei zunächst noch dahingestellt. Näher betrachtet wohl kaum. Nicht ausgeschlossen ist aber, dass es der Begriff des Nichts ist, der nach dem Absterben des christlichen Gottes die einzig noch verbleibende Möglichkeit auf ‚Erlösung‘ eröffnet. Wenn die gewählte Perspektive eine Nichtung von allem ist, auch dessen, was Leiden ist, und dieses seine bedrückende Realität dadurch schon jetzt verliert, dass es bereits in seiner Vorläufigkeit und Unwirklichkeit eingesehen ist, dann wird das Fehlen einer anders bestimmten Hoffnung schon jetzt aushaltbar. Ist dies aber nicht Buddhismus in nuce? Damit ist aber eine grundsätzliche Frage aufgeworfen. Sie lautet, ob der Buddhismus überhaupt eine Alternative zu der in der jüdisch-christlichen Tradition gewachsenen Selbstverständigung bewussten Lebens über sich selbst sein kann. Und wenn ja, zu welchem Preis.

Zunächst ist eine ernsthafte Suche nach der Wahrheit einer Religion natürlich bereits beendet, bevor sie begonnen hat, wenn mit einem Begriff wie dem der Cocktail-Religion operiert wird. Selbstverständlich kann und darf der Buddhismus nicht so verunglimpft werden; vielmehr wollen diese Bemerkungen ihn als eine echte Alternative menschlichen Selbstverstehens ins Spiel bringen. Andeute sich aber auch, dass sie gleichwohl dies in dem immer dringlicher werdenden religionstheologischen Dialog – also nochmals jenseits des Phänomens von Cocktail-Religionen – in einer Weise tun wollen, in der die Unterschiede zwischen Buddhismus und Christentum offensiv benannt werden. Nicht um Konflikte zu schüren, sondern um gerade so einen auf die Wahrheit zielenden Dialog zu ermöglichen.

Nun ist zwar unbestreitbar, dass sowohl der Buddhismus als auch das Christentum fundamental daran interessiert sind, den Menschen aus seiner in ihrer Faktizität überhaupt nicht zu bestreitenden Selbstfixierung zu lösen und in eins damit ihn mit sich selbst zu versöhnen. Was aber heißt das konkret? Welcher Begriff vom Menschen, welcher Begriff von dem, was der Mensch sein soll, ist dann jeweils im Spiel? Fernab der Frage, ob dann, wenn man diese Frage

zulässt, nicht viel bestimmtere Kriterien im Spiel sein müssen, die allererst verstehbar machen, was es überhaupt heißt, den Menschen aus seiner egozentrischen Selbstbezüglichkeit zu befreien, so fragt sich ja auch noch, ob zumal im Christentum die Verkehrung des Menschen überhaupt das erste Wort im Hinblick auf den Menschen ist. Mit Verlaub: Auch wenn die Themen von Selbstzentrierung und Sünde eine immense Rolle spielen, so verstellt diese Konzentration auf die Überwindung der Ichzentriertheit dennoch das Proprium christlichen Glaubens. Dieses besteht darin: Du darfst und du sollst sein. Und erst vor diesem Hintergrund wird das Problem von Sünde und Schuld um so dringlicher. Bricht aber nicht dann wiederum eine fundamentale Differenz zum Buddhismus auf? Und ist es nicht wieder der jeweilige Begriff vom Menschen, der für diese Differenz steht?

### **Dialog und Toleranz – und die Frage nach dem Menschen**

Gerade deshalb, weil der Akzent auf die Differenzen gesetzt werden soll, ist eine Klarstellung vonnöten. Es kann und darf in der religionstheologischen Debatte nicht darum gehen, die in der unverzweckbaren Personwürde begründete Achtung vor der Religiosität anderer Menschen und ihrer Kulturen zu diffamieren. Was Ausdruck von Humanität ist – und Religiosität ist Ausdruck von Humanität –, dem kommt schon deshalb, weil sich in diesem das Humane einen Ausdruck sucht, eine unveräußerbare Würde zu. Einziges Kriterium kann dann sein, ob eine Religion dem Maßstab dieser Unverzweckbarkeit der Personwürde entspricht oder nicht. Tut sie dies nicht, so ist allerdings aus ethischen Gründen auch Einspruch geboten. Denn solange ethische Maßstäbe unbedingten und universellen Charakters sind, sind sie nicht dispensierbar. Auch nicht in Sachen Religion. Genügt sie diesen Maßstäben nicht, um es nochmals mit Nachdruck herauszustellen, so ist Kritik geboten. Wenn man diese Maßstäbe auch im interreligiösen Dialog einfordert, dann handelt man sich schnell den Vorwurf eines für die westliche Welt typischen Kulturhegemonialismus ein, der seine eigenen Werte der Welt einimpfen will. Dieser Vorwurf ist aber absurd. Das Desaster des Abendlandes (und auch des Christentums) besteht gerade darin, nur allzu häufig die Zuerkennung der Personwürde partikularisiert und in eins damit sie ihrer universellen Gültigkeit beraubt zu haben. Nicht aber, die Selbstzwecklichkeit eines jeden Menschen überhaupt als dem Wesen des Menschen gemäßen universellen ethischen Maßstab proklamiert zu haben, den es in allen gesellschaftlich-kulturellen und damit auch in religiösen Zusammenhängen einzufordern gilt. Es gibt keinen Indifferentismus, auch nicht im sensiblen Bereich des Religiösen, und tritt ein solcher unter den Vorzeichen der Toleranz auf, so ist genau zu prüfen, worauf diese sich bezieht. Eine ein-

mal auf den Maßstab der Selbstzwecklichkeit eines jeden Menschen verpflichtete Vernunft wird sich jedenfalls von diesem Maßstab nicht mehr lösen können. Und von daher geht dieser auch unvermeidlich in die Frage ein, welche Religion und damit welcher Gott möglicher Gott für den Menschen sein kann. Anerkennt man die Unverzichtbarkeit des aufgestellten ethischen Kriteriums auch im interreligiösen Dialog, dann steht in seinem Zentrum immer auch die Frage nach dem Menschen. Was soll der Mensch sein? Was ist für diesen zu erhoffen? Man sieht. Wieder ist es die Frage nach dem Menschen, von der nicht zu lassen ist und die als die entscheidende Frage ins Spiel gebracht wird. Und weiter: Ist dieses einmal anerkannt, dann ist auch anerkannt, dass die Instanz des Menschen es ist, in der interreligiöse Fragestellungen zum Austrag und zur Entscheidung kommen.



PD Dr. Magnus Striet,  
Privatdozent in Münster,  
Vertreter des Lehrstuhls für Dogmatik an der Universität Tübingen

### **Sohn Gottes oder ein anderer Buddha? Zum Anspruch des Christusbekenntnisses**

Redet man von Buddha als einem Religionsstifter, so wird es vermutlich wenig Protest geben. Buddha ist, wer erleuchtet ist; Buddha zu werden, ist das Ziel des Menschen. In diesem Sinn

ist der historische Gautama Stifter einer Religion; er ist der Mensch, der aufgrund seiner eigenen Erleuchtung die Religion des Buddhismus stiftet. Redet man von Christus in diesem Sinn als von einem Religionsstifter, so ist der mit dem Bekenntnis zu Christus sich ausdrückende Glaube und sein Anspruch bereits in seinem Kern verfehlt. Der als Christus bezeugte historische Jesus ist in der Perspektive des Glaubens gerade kein Religionsstifter in diesem Sinn. Was aber dann? Selbst wenn man die neutestamentlichen Zeugnisse über Jesus differenziert betrachten muss, so ist ihnen doch eines gemeinsam: Allesamt suchen sie die Besonderheit des Menschen Jesus vor dem mit dem Bekenntnis zu seiner Auferweckung definitiv aufgebrochenen Glauben in den Blick zu bekommen, dass Gott selbst endgültig damit begonnen hat, sein Reich in der Geschichte aufzurichten – und zwar ein Reich, in dem das unbedingte Seinsollen eines jeden Menschen unverfügbar durch Gott aus reiner Barmherzigkeit und Güte zugesprochen ist. Der Akzent liegt dabei nicht nur in der soteriologischen Eindeutigkeit, sondern mehr noch darauf, dass Gott selbst in der und durch die Geschichte des im jüdischen Glauben groß gewordenen Jesus seine Heilsentschiedenheit für Israel und nun definitiv auch für alle Menschen in seiner Wirklichkeit nicht nur hat offenbar werden, sondern, was diese Unbedingtheit angeht, anfänglich zumindest auch konkret hat erfahrbar werden lassen.

Diesem Jesus dreht sich im neutestamentlichen Zeugnis das Innerste nach außen angesichts der zum Himmel schreienden Nöte und Ungerechtigkeiten, und er lehrt nicht nur die Barmherzigkeit Gottes und predigt nicht nur Gottes Zorn über die menschliche Ungerechtigkeit und Gnadenlosigkeit, sondern handelt. Und als der Vorwurf der Gotteslästerung ihn zu töten droht, weicht er nicht aus. Sondern hält daran fest, dass das Reich Gottes mit aller Macht in die Jetztzeit eindringen will. Dieses Reich Gottes aber hat, wie sich bereits andeutet, humane Implikationen, die benannt sein wollen: Nicht geht es um die Loslösung vom Selbst, sondern darum, das Selbst zu sich selbst freizusetzen; nicht geht es um ein buddhistisches Freiwerden vom Selbst und damit um ein Freiwerden vom Leiden, sondern darum, das Leiden als nicht seinsollend zu überwinden, um so zu vollenden und zu erlösen, was in der Geschichte begonnen und erlitten wurde.

Die Überzeugung, dass Gott selbst gehandelt hat, entzündet sich an dem bereits in der gesamten neutestamentlichen Literatur zu beobachtenden Ringen mit der Frage, wer dieser Jesus sei. Und zumindest in der paulinischen und der johanneischen Tradition ist diese Frage bereits in einer Weise eindeutig beantwortet, die dann mit dem Konzil von Nizäa auch lehramtlich festgeschrieben wurde: Wenn es im Johannesevangelium heißt: „Wer mich sieht, sieht den Vater“, dann ist damit in der Sache nichts anderes intendiert als das ‚wesensgleich‘ des Konzils

von Nizäa. Theologisch müsste deutlich gemacht werden, wie es überhaupt denkbar ist, dass der eine Gott in der Geschichte Jesu da war. Dies kann hier aber nicht geschehen. Vielmehr soll nochmals mit Nachdruck hervorgehoben werden: Die Sohnschaft Jesu akzentuiert die Wesensgleichheit dieses Menschen mit dem, den er im neutestamentlichen Zeugnis als den Vater von sich unterschieden hat, und sie akzentuiert damit die Göttlichkeit dieses Menschen. Dies alles ist nur denkbar unter der Voraussetzung, die das gemeinsame Fundament der drei großen monotheistischen Religionen darstellt und im Christentum eine ganz bestimmte Fassung erhält: Des anredbaren, weil von der Welt und den Menschen unterschiedenen Gottes; eines Gottes, der sich durch vollkommene Freiheit auszeichnet; eines Gottes, der bestimmbar und aussagbar ist, weil er definitiv durch seine Menschwerdung bestimmbar und aussagbar geworden ist und dies auch sein will, damit er Gott für den Menschen sein kann.

Dass in der Tat Gott selbst sich inkarniert hat und der am Kreuz Hängende der Selbsterweis der seiner Liebe restlos für alle Menschen Entschiedene ist –, dies war eine Deutungsmöglichkeit, die Friedrich Nietzsche verschlossen war. Über die Voraussetzung des Monotheismus – des von ihm so verballhornten „Monotono-Theismus“ – hat er nur noch gespottet. Und Jesus? Wenn man so will hat Nietzsche Jesus in gewisser Weise buddhistisch interpretiert. Das Evangelium ist Nietzsche nichts anderes als vollendeter Buddhismus: Der Wille zum Nichts ... Und als dieser Wille zum Nichts bleibt das Christentum jeder Zeit möglich, auch wenn es für ihn nur einen einzigen Menschen gegeben hat, der diesen Willen zum Nichts wirklich gelebt hat: Jesus. Prinzipiell aber zieht Nietzsche damit nicht weniger eine als eben die von mir vermutete Differenz zwischen Christentum und Buddhismus. Beide sind seiner Interpretation zufolge nihilistisch. Aber arbeitet im Hintergrund dieser buddhistischen Jesusinterpretation nicht bereits ein Müdegewordensein am alten Menschen? An dem Menschen, der realiter hofft, weil er das Interesse am Menschen nicht aufzugeben bereit ist? Mit welchem Recht und in welcher Instanz wird eigentlich der Wille zum Nichts dergestalt generalisiert? Oder ist auch dies nur eine Perspektive, die ihrerseits der Prüfung bedarf?

## **Buddha und die Hoffnung auf eine Friedfertigkeit des Lebens.**

### **Eine Problemindikation und ein Ausblick**

Mit dem Begriff des Buddhismus verbindet sich, auch wenn es als ein vielgesichtiges Phänomen differenziert werden muss, eine Religion, die auf der Basis einer ganz bestimmten Weltanschauung ein Konzept von Erlösung vorlegt, das auf eine Loslösung vom Selbst und in eins

damit auf eine Überwindung des Leidens hinausläuft. Keine Frage kann es sein, dass dieses Konzept von Erlösung bereits auf den historischen Gautama zurückfällt. Zwar ist und bleibt der historische Buddha maßgeblich Lehrer und Weg zur Erleuchtung. Von daher ist er in seiner religionsstiftenden Funktion zweifelsohne von fundamentaler Bedeutung. Nicht nur, dass seine Weisungen und meditativen Anleitungen in die Ursprünge buddhistischer Überlieferung gehören; sondern auch deshalb, weil ein Zutrauen zur Person des historischen Buddha bereits vorausgesetzt werden muss, damit der Mensch sich auf den buddhistischen Erlösungsweg macht; auch die Lebensweise einer Ethik des Mitleids verbindet sich mit seinem Namen. Und dennoch machen diese Zuschreibungen doch zugleich auch darauf aufmerksam, dass die Singularität des Buddha eine andere ist als die vom Christentum der Figur des Jesus zugeschriebene. Denn verankert das Christentum die Einzigkeit Jesu in der Einzigkeit, von keinem Menschen in dieser Weise geteilten Sohnschaft, so kann die Einzigkeit des Buddha nur in der ursprünglichen Einsicht des von ihm eingeschlagenen Lebensweges liegen – und sie ist damit relativer, nicht aber absoluter Natur. Die dem Judentum und selbstverständlich auch dem Islam zum Anstoß gewordene, die Zäsur zum Glauben Israels schließlich verfestigende Fremdheit des Inkarnationsglaubens, ist im Buddhismus noch viel fundamentalerer Natur. Er ist in diesem religiösen System von Welt- und Selbstverständnis nicht integrierbar. Von daher kann die Wahrheit des Buddhismus auch nicht von seiner Stiftungsfigur abhängig sein.

Aber gibt es nicht doch auch viele Gemeinsamkeiten zwischen Buddhismus und Christentum, die eben auf die beiden ihnen zugrunde liegenden zentralen Figuren zurückführbar sind? Bis heute faszinierend am historischen Buddha ist zweifelsohne die Sehnsucht nach der Friedfertigkeit eines Lebens, die sich mit seinem Namen verbindet. Trotz ihrer Asketik und Weltabgewandtheit, die ihr leicht zum Vorwurf erhoben werden kann, ist die buddhistische Ethik doch ganz zweifelsohne von einer großen Mitfühlbarkeit geprägt. Die mit dem Buddhismus verbundene Friedfertigkeit dürfte einen der Hauptgründe für seine Faszination darstellen. Dies zumal vor dem Hintergrund des an den Monotheismus immer wieder herangetragenen Verdachts, dass diesem ein böses, weil antagonistisches Prinzip zu eigen sei (Ludwig Feuerbach) – ein Verdacht, der die Empirie leider bis heute auf seiner Seite hat. Ob der Monotheismus zwangsläufig, weil er zwischen dem einen Gott und den vielen Götzen, zwischen wahr und falsch unterscheidet, zur Gewalt neigt, ließe sich diskutieren. Denkbar wäre ja immerhin auch, wenn der Glaube an den einen Gott dazu auffordert, diesem Gott zu entsprechen, Gewalt ausgeschlossen und zur Toleranz aufgefordert ist. Jesu Auslegung des Gottes Israels, des Einzigen, zieht in der geforderten Einheit des Gebotes von Gottes- und Nächsten-

liebe exakt diese Konsequenz. Vor jedem Gesetz steht das in Gottes unbedingter Zusage an jeden Menschen gründende Mitgefühl diesem gegenüber. Zumindest auf den ersten Blick scheint es deshalb keine wirklich Differenz zwischen Buddhismus und Christentum in diesem Punkt zu geben; beide fordern zu Mitgefühl und Barmherzigkeit dem anderen Menschen gegenüber auf. Allerdings wird man hier auch nochmals sorgfältig unterscheiden müssen. Während am Ende des buddhistischen Erleuchtungs- und Erlösungsweges eine große Gleichmut steht, ein Loslassen von allem, auch noch des in seiner Uneigentlichkeit durchschauten Selbst, verbindet sich mit dem Glauben an den im Menschen Jesus Fleisch gewordenen Gottes Israels eine Spiritualität, die ein Unabgeholtes kennt und dieses Unabgeholte gerade nicht loslassen will, sondern bleibend mit ihm hadert und es vor Gott trägt. Das in der Tradition dieses Glaubens zum Bewusstsein selbst gelangte Ich will gerade nicht loslassen und dadurch sich von sich selbst und seinem Leiden erlösen, sondern will des Vergangenen als des bleibend Gegenwärtigen eingedenken. Bei näherem Hinsehen entsprechen, buddhistisch betrachtet, Güte und Mitleid dem anderen Menschen gegenüber deshalb gerade nicht ihrem christlichen Verständnis. Geht es in diesem darum, dass der Mensch im barmherzigen Handeln anderen Menschen dem offenbar gewordenen Gott zu entsprechen sucht, so sind im Buddhismus diese Haltungen auf einem Weg, das eigene Selbst loszulassen. Gleichmut gegenüber allem und vor allem sich selbst gegenüber, entspricht eine gleichmütige Güte gegenüber dem anderen Menschen. Ist dies aber auch empathisches Handeln? Handeln um des anderen Menschen willen, weil diesem eine unveräußerliche, ja unbedingte Würde zukommt, die selbst durch den Tod nicht gebrochen sein soll? Wohl kaum.

In den auf Kant zurückgehenden Traditionen der europäischen Neuzeit ist das zuerst im jüdischen Glauben an den Gott Israels entstandene Bewusstsein um diese unverzweckbare Menschenwürde eines jeden Menschen zwar nicht mehr durch den Rekurs auf Gott begründet worden, nichtsdestotrotz aber doch auch klar gestellt worden, dass der Mensch ohne Gott das unbedingte Seinsollen des anderen Menschen nicht garantieren kann. Am Tod findet jedes menschliche Handeln sein Ende, so dass ausschließlich noch auf eine Instanz gehofft werden kann, die größer ist als der Tod: Gott. Im christlich-buddhistischen Dialog ist diese Instanz selbstverständlich nur dann sinnvoll einführbar, wenn zunächst der Streit um den Menschen eröffnet und zugunsten einer Anthropologie entschieden wird, die das menschliche Selbst gerade nicht als zu überwindende Größe, sondern konsequent als „Freiheit“ versteht (Sören Kierkegaard), die sein soll. Ist aber dieses Verständnis vom Menschen erst einmal fixiert, dann kehrt es in den Dialog zwischen Christentum und Buddhismus als ein hartes Kriterium

ein – und zwar als ein Kriterium, das bereits in der Instanz der Philosophie erhebbar ist und keineswegs ausschließlich von der Vorentscheidung für die jeweilige Religion abhängt. Natürlich bleibt dies alles erstens strittig. Denn ob Gott wirklich im Fleisch da war und die Unbedingtheit seiner Entschiedenheit für den Menschen offenbar und konkret erfahrbar gemacht hat, ist nicht im strengen Sinn zu beweisen. Diese Annahme kann nur im Glauben angenommen werden. Zweitens aber ist dann, wenn für die Wahrheit des Gottes Jesu gestritten wird, noch nichts darüber ausgesagt, ob dieser Gott nicht auch in ganz anderen und das heißt eben auch in buddhistisch geprägten Kulturen gegenwärtig und wirksam ist. Dies philosophisch ausschließen zu wollen, wäre Unsinn. Und dieses theologisch ausschließen zu wollen, unterliefe den Glauben an den Gott, der im Bekenntnis der monotheistischen Religionen die eine alles bestimmende Wirklichkeit ist. Warum im christlichen Bekenntnis Gott nur in geschichtlicher Kontingenz, d.h. durch seine Menschwerdung, sich selbst für und bestimmen konnte, darauf lässt sich aber noch eine Antwort finden: Weil er, nur so die Freiheit des Menschen achten könnend, auch nur so sich in seiner Entschiedenheit für uns bestimmen konnte. In der Gestalt seines Heilshandelns entspricht Gott sich dann selbst. Warum aber diese Vielzahl von Wegen notwendig sind, darauf wird dann nur noch Gott selbst eine Antwort geben können. Für den christlich-buddhistischen Dialog aber gilt dann: Er ist mit Entschiedenheit, aber doch zugleich auch mit einer gewissen Gelassenheit zu führen. Die Entschiedenheit begründet sich durch den Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth, der als Evangelium zugemutet sein will. Die Gelassenheit ergibt sich dadurch, dass im Leben des Gautama ein faszinierender Entwurf von Menschsein vorliegt, das Friedfertigkeit will – um den es aber nichtsdestotrotz zu ringen gilt. Definitiv entschieden werden aber kann dieses Ringen nur dadurch, dass Gott selbst seine Wahrheit eschatologisch und damit letztgültig erweist. Was ist der Mensch? Was darf ich hoffen? Nicht zuletzt der Liebes-Kummer hält diese Fragen und damit die Frage nach der Religion im Gang.