

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Begegnung mit dem Buddhismus

Georg Siegmund

Unruhe zu Gott, gemeinsame Basis für das Gespräch

1. Vor einem Dialog mit dem Buddhismus

Die Zeit streng hermetischer Grenzziehungen ist einer Zeit des Aufeinanderhorchens gewichen. Die letzten Jahre haben der Kirche einen neuen Anfang gebracht und damit Theologen wie Gläubige vor neue Aufgaben gestellt. Dazu gehört die Öffnung einer Tür zu den Nicht-Christen. Wächst unsere Welt heute mehr und mehr zu einer großen Einheit zusammen, können die Schicksale der einzelnen Völker nicht mehr isoliert vom Schicksal der Nachbarvölker ablaufen, stellt die Bedrohung eines Volkes zugleich eine Bedrohung der ganzen Menschheit dar, so wird bei dem erwachenden Bewußtsein der Gemeinsamkeit, alle auf ein und demselben Schiff zu sein, allenthalben der Wille laut, die trennenden Schranken beiseite zu schieben, um gemeinsam für die Erhaltung der Menschlichkeit und der Menschheit zu wirken.

So kann es als Zeichen providentieller Fügung angesehen werden, daß die Persönlichkeit von Papst Johannes XXIII. wie das Zweite Vatikanische Konzil einer geistigen Begegnung von Ost und West neuen Auftrieb gegeben haben. Was früher kaum denkbar war, ist heute Wirklichkeit: In der größten Buchhandlung der größten Stadt der Welt, die Tokyo mit seinen bald 14 Millionen Menschen darstellt, wird in großer Aufmachung als Bestseller die Enzyklika «Pacem in terris» von

Papst Johannes XXIII. angeboten. Seine menschlich herzliche Art hat erreicht, was weltanschaulichen Diskussionen und kirchlichen Lehrentscheidungen versagt blieb. Durch die Gestalt dieses großen Papstes hat das Wort «Brüderlichkeit» neuen Klang und hoffnungsreichen Inhalt gewonnen. Sein brüderliches Verhalten zu Menschen aller Rassen und Religionen hat die Herzen der Menschen mehr geöffnet, als es bloße Proklamationen vermocht hätten. Im November 1962 gewährte er dreißig japanischen Buddhisten aus verschiedenen Sekten eine Audienz in seiner Privatbibliothek. In der Absicht, dem Oberhaupt der größten christlichen Kirche eine Botschaft zugunsten der Zusammenarbeit aller religiösen Verbände für die Erhaltung des Weltfriedens zu überreichen, hatten die Buddhisten um diese Audienz nachgesucht. Zwar kennen wir den Wortlaut der Papstansprache dabei nicht, doch wissen wir, welchen Eindruck die Papstworte auf die Besucher gemacht haben. Der Führer der Gruppe, der Zen-Abt Iwamoto, berichtete Heinrich Dumoulin, Professor für orientalische Religionen an der Sophia-Universität Tokyo, «die Ansprache habe ihn und seine Begleiter überrascht und beglückt. Sie hatten erwartet, der Papst werde ihnen für ihren Besuch danken und dann erklären, daß die christliche Religion die höchste sei und von allen Menschen angenommen werden müsse. Statt dessen habe der Papst ihre religiöse

Gläubigkeit anerkannt und ungefähr gesagt, der Glaube an Gott und der Glaube an Buddha beruhen auf einem gemeinsamen Grund, und alle religiösen Menschen sollten im Guten zum Wohle der Menschheit zusammenwirken. Mit keinem Wort habe er Überlegenheit bekundet, und dies habe sie in ihrem Beschluß bestärkt, ungeachtet ihrer Sektenverschiedenheiten, gemeinsam für das Wohl aller zusammenzuarbeiten. Der buddhistische Abt erzählte dann mit sichtlicher Ergriffenheit von den weiteren Erlebnissen des Tages. Der Papst hatte jedem seiner Besucher die Hand gereicht und jedem ein Silbermedaillon mit seinem Bild geschenkt.¹

Seitdem ist die Kontaktnahme zwischen japanischen Buddhisten und dem Papst nicht mehr abgerissen. Im Herbst 1966 empfing Papst Paul VI. fünfzehn japanische Bonzen. Auf die Grußadresse ihres Sprechers erwiderte der Papst mit einer kurzen Ansprache, in der er freudig anerkannte, daß sich in letzter Zeit aufgrund zahlreicher Besuche japanischer Buddhisten zwischen katholischer Kirche und dem Buddhismus ein Verhältnis der Freundschaft und Achtung anbahne. Angesichts der Bedrohung des Weltfriedens haben – so mahnte der Papst – alle religiösen Menschen wirksam zur Schaffung günstiger Umstände beizutragen, in denen der von der Menschheit so heiß ersehnte Friede gedeihen könne. Der Papst äußerte schließlich die Erwartung, die Reise der japanischen Bonzen werde sich in dem von dem Konzil geschaffenen Geist der Toleranz und des gegenseitigen Respektes zwischen den Religionen günstig auswirken auf ihre Kenntnis des Christentums und sie würden schließlich den Beitrag der Religion zum Wohle der Menschen und zur Kultur und Entwicklung der Menschheitsfamilie noch mehr schätzen.²

Mit dieser persönlichen Kontaktnahme und Anerkennung ist bereits eine wesentliche sachliche Vor-Entscheidung gefällt: Man erkennt gegenseitig die Haltung der anderen als «Religion» an. Das ist keineswegs so selbstverständlich, gibt es doch Stimmen von Buddhisten, die den Buddhismus – vornehmlich wegen seines Apersonalismus und seines Atheismus – auf eine grundsätzlich andere Ebene stellen als die christliche Religion,³ wie es auch christliche Wissenschaftler gibt, die im Buddhismus eine Weltanschauung, aber keine Religion sehen.

In einer am 28. Oktober 1965 promulgierten Erklärung des Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wird eigens des Buddhismus gedacht und von ihm gesagt: «Der

Buddhismus anerkennt in seinen verschiedenen Formen das radikale Ungenügen dieser veränderlichen Welt und lehrt einen Weg, auf dem die Menschen frommen und vertrauenden Herzens entweder den Zustand vollkommener Befreiung erreichen oder, sei es durch eigenes Tun, sei es durch eine Hilfe von oben, zur höchsten Stufe der Erleuchtung zu gelangen vermöchten.»

Damit sind die Voraussetzungen für einen Dialog gesetzt, der sich nicht auf Nachziehen der Grenzlinien beschränkt, bei dem vielmehr die Gesprächspartner sich auf das Gelände der Gegenseite begeben, deren Position verstehen und von solch fundamentalem Verständnis aus Näherungen versuchen.

Wenn Menschen, die – ohne sich zu beachten – lange nebeneinander hergegangen sind, auf Grund eines besonderen Anlasses sich menschlich begegnen und sich füreinander öffnen, liegt es nahe, daß sie in der ersten Freude einer solchen Begegnung das Gemeinsame überbetonen und überbewerten, das Trennende dagegen zurückstellen und unterbewerten. So mag es auch heute vielen ergehen, die sich als Christen den Buddhisten wie umgekehrt eröffnen. Bei einer ersten flüchtigen Kenntnisnahme des Buddhismus fallen dem Christen viele Ähnlichkeiten auf: die Bezeugungen der Ehrfurcht, die Gebets-Anrufungen, die Bereitungen und Methoden der Betrachtung, der Totenkult, die Verwendung von Weihrauch, Kerzen, Gebetsformeln, die Pflege der Beschaulichkeit und des Wallfahrens, die Achtung der großen Meister der Betrachtung und Aszese, all das macht auf den Unbefangenen den Eindruck großer innerer Nähe und Verwandtschaft.

Sobald man sich jedoch den eigentlichen Grundgedanken des Buddhismus zuwendet, wie sie von den Vertretern des heutigen Buddhismus formuliert werden, tritt der klaffende Unterschied deutlich zutage. Mit unüberbietbarer Radikalität wird die bis auf den Grund gehende Verschiedenheit herausgestellt, wenn ein Kommentator von Nishida Kitaro, der als Japans größter Philosoph gilt, die Erklärung abgibt: «Das Nichts als die Basis aller Existenz zu betrachten, ist ein traditioneller Gedanke, der dem Osten eigen ist; wenn er auch für westliches Denken mysteriös ist, so ist er doch für östliches Denken ein Gemeinplatz... Die Idee des absoluten Nichts ist für den westlichen Leser vielleicht der am schwierigsten zu verstehende Begriff; hingegen ist er im Osten der gewöhnliche Weg des Denkens. In der westlichen Religion ist Gott die höchste Existenz, und allgemein gesprochen ist die

Basis von Existenz eben Existenz. Im Mahayana-Buddhismus des Ostens hingegen ist Haften an der Existenz einfach Unwissen.»⁴ Ausdrücklich wird hier das «absolute Nichts» zu einem metaphysischen Prinzip erhoben, das der letzte Ort für alles Seiende sein soll, selbst aber kein Sein ist. Hat das Nichts die metaphysische Funktion, letzter bergender Ort für alles Seiende zu sein, so scheint hier eine ausgesprochene Gegen-Position zur christlichen Auffassung vorzuliegen, welche Gott diese Funktion zuschreibt.

So scheint einem christlichen Dialog-Partner einfach der Boden unter den Füßen weggezogen zu werden, auf dem er gewohnt ist, mit anderen zu diskutieren. Bereits der Gefährte von Franz Xaver, Cosmas de Torres, der mit Zen-Mönchen diskutierte, hatte offensichtlich dieses Gefühl der Bodenlosigkeit, meinte er doch in einem seiner Briefe, diese durch lange Betrachtungen so vergeistigten Männer würden Fragen stellen, auf die kaum ein Thomas von Aquin oder ein Duns Scotus zu antworten vermöchten.

Ausdrücklich wird von buddhistischer Seite immer wieder betont, das Grund-Prinzip des Buddhismus sei wirklich das «absolute Nichts». Wäre dem so, so könnte es keine Brücke einer Verständigung zwischen beiden gegensätzlichen Positionen geben. Es wirkt wenig überzeugend, wenn von westlichen Gesprächspartnern immer wieder der Versuch unternommen wird, nachzuweisen, daß man sich täusche: bei dem angeblichen «absoluten Nichts» handle es sich in Wirklichkeit gar nicht um das absolute Nichts, sondern um ein relatives Nichts. Bei diesem Streit kommt es leicht dazu, daß sich beide Parteien in die Schützengräben ihres Gewohnheitsdenkens eingraben und der «Dialog» in einem Kleinkrieg von fester Deckung aus endet.

Um einen echten Dialog in Gang zu bringen und in Gang zu halten, muß erst eine gemeinsame Plattform gefunden werden, von der aus in einem gedanklichen Hin und Her, das von beiden Seiten bejaht wird, weiter vorangeschritten wird. Diese Aufgabe, gemeinsamer Ausgangspunkt zu sein, kann keine differente Lehre übernehmen, da ja hierbei schon mit einem Streit begonnen würde.

Die östliche Denk- und Betrachtungsweise bezieht – so muß zuerst anerkannt werden – etwas grundlegend anderes, als es das westliche Denken anstrebt. Das östliche Denken ist gar nicht metaphysisch gemeint, sondern soteriologisch ausgerichtet, mithin ist auch unter «absolutem Nichts» – wie wir noch sehen werden – etwas ganz anderes

begriffen. Der östlichen Denkweise geht es zuerst und zentral um Erreichung des «Heiles» des ins Unheil und Leid verstrickten Menschen, nicht aber um irgendein Erfassen der eigentlichen Seins-Gründe, die man für unergründbar hält. Deshalb muß das religiöse Anliegen mit dem ihm zugrunde liegenden Grunderlebnis Ausgang einer Klärung und Näherung bilden.

Wird die Andersartigkeit des östlichen Denkens nicht beachtet, so scheint es viel eher in Nähe von Hegel mit seiner Dialektik, die das Sein aus dem Nichts entläßt, und von Heidegger mit seiner Beschwörung des Nichts zu stehen als zu dem genuin christlichen Denken. Tatsächlich üben beide, sowohl Hegel wie Heidegger, einen geradezu faszinierenden Eindruck auf das japanische Denken aus, was schon wiederum ein Hinhören-Wollen auf den christlichen Gesprächspartner wesentlich beeinträchtigt.

Die Bereitschaft, auf den christlichen Gesprächspartner hinzuhören, wird weiterhin stark gemindert durch die Flut von Büchern über Zen-Buddhismus und Yoga, die nach einem angeblichen Bankrott des Christentums das Heil im Osten suchen. Vor allem schadet dem In-Gang-Kommen eines sachlichen Dialoges ein immer wieder aufgegriffener Gemeinplatz, der trotz häufiger Wiederholung nicht richtiger wird: Der Mensch des Westens habe bei seinem Aktivismus Besinnlichkeit und «Seele» verloren, er müsse sie darum in den östlichen Heilslehren wiederzugewinnen trachten. Dadurch versteifen sich Buddhist wie Hinduist leicht in einen nicht kleinen Stolz, sich im Besitz der Wahrheit schlechthin zu wissen, weshalb sie dann auch dazu neigen, den ein Gespräch suchenden Christen von vornherein als Bankrotteur anzusehen, der vom Alten enttäuscht auf der Suche nach Neuem ist. So hat ja schon seit langem Arthur Schopenhauers Anpreisung des Buddhismus gewirkt, der den Buddhismus als konsequenten Pessimismus über das Christentum als gebrochenen Pessimismus stellte. Erfahrene Missionare, die sich seit Jahrzehnten mit östlichen Weisheitslehrern um einen lebendigen Dialog bemüht haben, denken über die Aussichten eines solchen Dialoges sehr nüchtern.

Vor allem darf die Andersartigkeit der Denkweise im Osten nicht unterschätzt werden. Alle aus dem Westen kommenden Gesprächspartner leiden nach einigen Erfahrungen immer wieder an der Feststellung, daß im Osten «die Wahrheit» wenig Kurswert hat. Man denkt mit dem Gefühl, hat eine ausgesprochene Abneigung gegen logische Abfol-

gen, leugnet das evidente Widerspruchsprinzip, widerstrebt Analyse und begrifflicher Scheidung. Man glaubt «ganzheitlich» denken zu sollen in einer ununterschiedenen Einheit von Denken und Fühlen, Intellekt und Affekt. Weil die nichtchristlichen Religionen keine Entscheidung weder intellektueller noch moralischer Art verlangen, glaubt man mal mit dieser, mal mit jener «Wahrheit» leben zu können, Schintoismus, Buddhismus, Hinduismus und Christentum jeweils so gebrauchen zu dürfen, wie es eben den «Bedürfnissen» in den verschiedenen Lebenslagen entspricht.

Auch hinsichtlich der Wertung von Gut und Böse fehlt eine gemeinsame Ausgangsposition. Der östliche Nicht-Christ neigt mit Goethe dazu, im Bösen eine Kraft zu erblicken, die stets das Böse will und stets das Gute schafft. Jede Relativierung der moralischen Wertsetzung aber widerspricht einem ernsten Verständnis der christlichen Botschaft. Vor allem geht den östlichen Weisheitslehren ein Verständnis der «Sünde» als eines absoluten Unwertes ab.

Dennoch dürfen die vorhandenen Schwierigkeiten nicht davor zurückhalten, sich immer wieder darum zu bemühen, echte Gespräche in Gang zu bringen. Mögen auch erste Dialoge zwischen christlichen und buddhistischen Denkern nicht weiterführen, als daß man sich des eigenen Standpunktes, den man bisher meist implicite annahm, explicite bewußt wird, so wird damit die Vorbedingung für ein weiteres Ringen im Dialog geschaffen.

2. *Das buddhistische Grunderlebnis*

Ist von der Person des Jesus von Nazareth, der Christus genannt wird, das Christentum ausgegangen, so ist von Siddhartha Gautama, der Buddha genannt wird, der Buddhismus ausgegangen. Indes besteht bei näherem Zusehen ein sehr beachtlicher Unterschied darin, wie beide Persönlichkeiten zum Ausgang der von ihnen ausstrahlenden Religion geworden sind. Jesus Christus hat den von ihm aufgewiesenen Heilsweg nicht nur als Lehre verkündet, sondern sich selbst als Heilbringer und Heilsweg bezeichnet, so daß das echte Christentum nicht von seiner Person abgelöst werden kann. Buddha indes verkündete nur eine Lehre, den Heilsweg einer Erleuchtung, die jeder für sich gewinnen kann. Daß seine Lehre und sein Heilsweg für den Osten eine erstaunlich weite Verbreitung gefunden haben, daß viele Völker des fernen Ostens den

Buddhismus angenommen haben und sich dabei in keiner Weise gescheut haben, ihn in ihrer Art weiterzubilden und umzubilden, hat einen wesentlichen Grund in der tieferliegenden Denk- und Erlebnisweise dieser Völker. Niemand im Osten faßt eine Ablösung und Umwandlung der Heilsvorkündigung vom Gründer als «Abfall» auf, wie es im Westen der Fall ist, wenn Versuche unternommen werden, «Christentum» von «Jesus Christus» abzulösen. Die Gemeinsamkeit des Buddhistischen hängt – wie Maurus Heinrichs sagt⁵ – nicht so sehr am historischen Buddha als solchen, sie wurzelt vielmehr in der ähnlich gelagerten Erlebnisweise und Lebenseinstellung des östlichen Menschen. Wenn heute einige buddhistische Sekten keineswegs mehr den historischen Siddhartha Gautama als wesentlich ansehen, sondern darunter eine allgemeine Buddha-Natur (chinesisch: fo-hsing; japanisch: buss-ho) verstehen, so erblickt man darin in keiner Weise einen «Abfall» von dem wahren Gründer, sondern eine im Sinne des Gründers durchaus berechtigte Weiterausformung.

Es ist wichtig, sich diese andersartige Stellung des Gründers der buddhistischen Heilslehre vor Augen zu halten, um auch das Urerlebnis Buddhas, in dem letztlich der ganze Buddhismus wurzelt, richtig zu werten. Zwar wird heute auf Grund unserer Kenntnis der philologischen und archäologischen Quellen allgemein angenommen, daß der Mann, dem die Gründung des Buddhismus zuzuschreiben ist, auch wirklich gelebt hat⁶, doch sind die historischen Angaben seiner Lebensgeschichte sehr früh von legendären Zügen überwuchert, die wir nicht mehr säuberlich von dem Geschichtlichen abzusondern vermögen. Bei einer Analyse des buddhistischen Grunderlebnisses kommt es indes nicht auf die historischen Einzelheiten an, vielmehr ist für uns wichtig und ausschlaggebend das Typisch-Allgemeine, das die Menschen des Ostens angesprochen hat und das der Buddha-Jünger in seinen Betrachtungen nachzuerleben sucht, um dadurch zur gleichen Erleuchtung zu gelangen, wie sie der Meister gehabt hat.

Der Buddhismus ist aus keiner Not, weder des täglichen Lebens, noch geistig-religiöser Art entstanden; er ist aus keiner empörenden Erhebung gegen eine politische Bedrückung noch als Reformbewegung aus einem Protest gegen einen religiösen Verfall hervorgegangen. Vielmehr ist sein Wurzelgrund eine bürgerliche Satttheit ohne Anreiz zu aktiver Not-Beseitigung, ohne Anruf an heroische Seiten im Menschenwesen.

Erst im Widerstehen und Widerstreben gegen Widersprüche vermag sich im Menschen aus der lebendigen Erfahrung heraus das Selbstbewußtsein der personalen Einheit herauszubilden. Weil dem indischen Menschen diese Erfahrung abging, konnte man glauben, das menschliche Wesen setze sich aus Elementen zusammen, so aus materiellen und geistigen wie aus persönlichen und ewigen Elementen. Von den materiellen Elementen nahm man an, daß sie im Tode zerfallen. «Das persönliche und ewige Element ist das wandernde und wird je nachdem das Selbst (atman), das vitale Prinzip (jiva) oder auch Mann (purusa) usw. genannt. Dieses ewige und wechselnde Element wurde jedoch von den verschiedenen materialistischen Sekten geleugnet, weil nach ihrer Ansicht der Mensch nur aus materiellen und vergänglichen Elementen besteht und nach dem Tode zerfällt. Für diese gab es also kein Erlösungsproblem» (Bareau 9). Zudem war durch den Brahmanismus der große Rahmen eines pessimistischen Weltbildes, in dem Brahman, dem Urwesen, die Schuld für den Fall der Welt in das Unheil gegeben wird, längst ausgespannt und in die Grundgedanken der Menschen eingegangen.

Sosehr die Lebensgeschichte des Begründers des Buddhismus von legendären Zügen übersponnen ist, das Urerlebnis selbst wird in den wesentlichen Einzelheiten regelmäßig gleich berichtet und überall in gleicher Weise als Ausgangspunkt des Buddhismus angesehen. Gautama wurde als Sohn eines «Fürsten», dessen Stellung nicht näher angegeben werden kann, im sechsten Jahrhundert vor Christus in Indien geboren. Die Mutter, welche ihre Eltern vor der Niederkunft besuchen wollte, wurde unterwegs von der Geburt überrascht. Sie starb kurz nach der Geburt. Der Knabe erhielt den Vornamen Siddhartha; der Familienname ist der eines vedischen Sehers. Wird er später einfach «Buddha» genannt, so ist dies kein Eigenname, sondern ein Titel, wie «Messias» für Jesus oder «der Prophet» für Mohammed. Das Wort «Buddha» bedeutet der «Erwachte», der «Erleuchtete».

Glaubwürdig ist überliefert, daß Gautama von der Schwester seiner Mutter aufgezogen wurde, in Wohlleben aufwuchs und seine Kusine Yashodhara heiratete. Da mehrere Frauen-Namen angegeben sind, kann man annehmen, daß er zwei oder drei Frauen heiratete. Sein Vater hielt alles fern von ihm, was ihm das Leid des Daseins zum Bewußtsein bringen konnte, sollte doch sein Sohn nach seinen Absichten ein großer Herrscher werden, nicht aber ein weltentsagender Asket, wie es der

ehrwürdige Asita geweissagt hatte. Indes erwies sich die väterliche Vorsicht als nutzlos. Bei Ausfahrten blieben dem Jüngling die Bilder von abgelebten Greisen, von Kranken, von verwesenden Leichnamen und von Asketen nicht erspart. Erschreckt von diesen Bildern fragte er jedesmal den Wagenlenker nach der Bedeutung des Gesehenen. Tiefbewegt von der Erklärung kehrte er jedesmal heim. Als er von der vierten Ausfahrt heimkehrte, erhielt er die Nachricht, daß ihm ein Sohn geboren sei. Schmerzlich berührt rief er aus: «Rahula ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet!» Doch sollte ihn auch diese «Fessel» nicht endgültig an die heimische Welt der Familie ketten können. In ihm brach die Einsicht durch, daß alles Dasein leidvoll ist; sie trieb ihn in die Fremde. In einer Nacht nahm er von der schlafenden Gattin und dem neugeborenen Sohn stillen Abschied, und ritt, nur von seinem treuen Wagenlenker begleitet, bis zu dem Flecken Anuvaieya, wo er vom Pferde stieg, seine Schmucksachen ablegte, die seidenen Gewänder mit einem Bastgewande vertauschte und seinen Begleiter zurücksandte, um seinem verzweifelten Vater, der untröstlichen Gattin und der Familie Kenntnis von seinem Schritt zu geben. Gautama soll damals neunundzwanzig Jahre alt gewesen sein.

Dieser Bericht erhält eine gewisse Bestätigung durch das, was eine überlieferte Lehrrede Buddha selbst in den Mund legt. Hier heißt es: «Während ich in Reichtum und Pracht lebte, kam mir der Gedanke: «Wenn ein unkundiger Weltling, der doch selbst dem Altern, der Krankheit und dem Sterben ausgesetzt ist, einen Greis oder einen Kranken oder einen Toten erblickt, so empfindet er Unbehagen und Abscheu. Empfände auch ich, der ich doch auch dem Altern, der Krankheit und dem Sterben ausgesetzt bin, beim Anblick eines Greises, eines Kranken oder eines Toten Unbehagen oder Abscheu, so wäre dies nicht recht von mir. Bei diesem Gedanken entschwand mir aller Jugenddünkel, aller Gesundheitsdünkel und aller Lebensdünkel.»⁷

Ganz ähnlich heißt es in einer Buddha-Vita: «Dem, der so wahrheitsgemäß erkannte die Schäden der Welt von Alter, Krankheit und Verfall, verschwand in einem Augenblick der zum Selbst gewordene Dünkel, der entstanden war in seiner Kraft, seiner Jugend und seinem Leben.»⁸

Bei zwei Lehrern, denen Buddha später große Anerkennung zollte, bemühte er sich um Einübung in den Heilsweg des Yoga. Indes fand er hier nicht die gewünschte Befriedigung. Deshalb zog er sich mehrere Jahre in die Einsamkeit zurück

und suchte bei strenger Askese eine überirdische Erleuchtung. Ganz entkräftet kam er schließlich zur Einsicht, auf diesem Weg das Ziel nicht erreichen zu können. Um der gefährlichen Selbstschwächung zu begegnen, nahm er wieder reichlicher Nahrung zu sich. Unter einem Baum, von den Buddhisten «Bodhi»-Baum genannt, das heißt Baum der Erleuchtung, ging ihm endlich die lang gesuchte große Erleuchtung auf: alles Leben ist in all seinen Formen leidvoll, der Ursprung des Leidens liegt in der menschlichen Begehrlichkeit, nur durch Aufhebung der Begehrlichkeit zu völliger Leidenschaftslosigkeit kann das Leid überwunden werden. Die Erleuchtung beinhaltet also gegenüber dem Ersterlebnis nichts Neues. Sie besteht eigentlich bloß darin, daß sie die anfänglich eingesehene «Nichtigkeit» des menschlichen Daseins zum «Prinzip» erhebt, aus dem heraus alles erklärt wird und aus dem radikal die einsichtigen Folgerungen gezogen werden.

Um Buddhas Urerlebnis in das rechte Verstehen zu erheben, tut eine Besinnung auf die Lebenslage not, in der es erfolgte. Es war eine satte, ja übersättigte Welt, in der der junge Gautama groß wurde, eine Welt, die in keiner Weise an eine aktiv heroische Seite in seinem Wesen appellierte, eine Welt, in der alles fehlte, was vor seinem Geist das Ideal eines leistungsstarken Helden hätte wach werden lassen können. Statt dessen hatte der Vater den Versuch unternommen, alles von seinem Sohn fernzuhalten, was ihn hätte an das Leid der Welt erinnern können.

Leiden und Leid-Empfindlichkeit aber stehen in einer eigentümlichen Korrelation zueinander. Wer dem Lebens-Leid zu entweichen sucht, dessen Leidempfindlichkeit wächst ins Ungemessene. Bei all seiner Leidensflucht wird er doch vom Leiden eingeholt und bereits von den Schatten des Leidens zu Boden geworfen. Uralt ist das Bemühen von Eltern und Erziehern, das Leid, wie sie es selbst in ihrem Leben erfahren haben und das ihr Wesen geprägt hat, von ihren Kindern fernzuhalten: diese sollen es einmal besser haben, als sie es selbst in ihrem Leben gehabt haben. Sie ahnen nicht, daß ihr Bemühen eben durch jenes geheime Gesetz, das Leid und Leidempfindlichkeit in innerer Korrelation aneinanderbindet, durchkreuzt wird. Statt durch die Leidenschule des Lebens gehärtet und gefestigt zu werden, bleiben solche Kinder ungehärtet weich.

Nach den Lebensberichten mag der junge Gautama ein Idol gewesen sein, als der aufgehende leuchtende Stern der Familie gegolten haben.

Solche junge Leute wachsen in einen Dünkel hinein, etwas Besonderes zu sein, herausgehoben zu sein aus der Masse der «gewöhnlichen Leute», für die freilich Leid, Alter und Tod wie Bedeutungslosigkeit im Leben selbstverständliches Lebensgeschick ist. «Jugenddünkel», «Gesundheitsdünkel» und «Lebensdünkel» bestimmen die Lebensstimmung des reichen Jünglings. Sie glauben kraft ihrer Sonderstellung im Leben einen Anspruch darauf zu haben. Das Nichtigkeitserlebnis aber entlarvt diesen Dünkel: der Mensch ist aus sich nichts, «absolut nichts».

Im Urerlebnis Buddhas ist eine tiefe Enttäuschung führend. «Eigentlich» hatte der Fürstenson vom Leben etwas ganz anderes erwartet: ein befreites, beglückendes Leben ohne jede Bedrohung von einem Absturz ins Nichts, eine Lebensrolle, die ihn über die Menge erhoben hätte. Aber dieses auf einer Hängebrücke schwankende Leben, deren Seile jeden Augenblick reißen und den Passanten in die Tiefe stürzen lassen können – das mag der unerprobt Leidscheue nicht zu akzeptieren. Er ist von ihm tief enttäuscht. Es ist für ihn einfach «nichts».

Die «Grundwahrheit» des ganzen Buddhismus: Die Welt ist aus Leid gebaut, deshalb ist Weltflucht die einzig angemessene Haltung, besagt im Grunde gar keine Feststellung im Bereich des Ontischen, noch geht es um eine Einsicht in den Seinsbestand der Welt. Vielmehr handelt es sich um eine Nachaußen-Projektion eines Innenerlebnisses derart, daß daraus ein Quasi-Prinzip der Welt gemacht wird, aus dem heraus alles erklärt und bewertet wird. Ein übertreibendes Ressentiment erklärt: Die «ganze» Welt ist aus Leid gebaut, und zwar «nur» aus Leid. Aus diesem Grunde ist es auch angebracht, Buddhas «Erleuchtung» auf ihre seelischen Hintergründe zu durchleuchten, statt gegen sie mit logischen und ontologischen Kategorien anzugehen. Buddhas Urerlebnis ist eine «Enttäuschung» an der Welt, die sich zu einer Art «Verzweiflung» an ihr auswächst.

Es gilt nun, sich den Sinn des Wortes «Enttäuschung» voll vor Augen zu führen. Es ist das Leben, welches den, der es «erlebt», «enttäuscht». Enttäuschen kommt von «täuschen». Das Leben hat gewissermaßen den, der es erleben muß, «getäuscht», das heißt, ihm nicht das erfüllt, was es ihm «versprochen» hatte. Enttäuscht werden kann nur einer, der an das Erleben des Lebens mit einer bestimmten Vorerwartung herangetreten war. Wer ohne alle Vorerwartung an das Leben heranträte,

könnte von ihm auch nicht enttäuscht werden. Je größer die Vorerwartung war und je tiefer sie in der Seele wurzelte, um so größer und tiefer muß auch eine folgende Enttäuschung sein. Wer aber vom Leben so enttäuscht wird, daß ihm dieses Leben «überhaupt nichts mehr» gilt, der muß im wahren Sinne auch von ihm aufs tiefste enttäuscht worden sein.

Worauf Buddhas Lebenserwartung ging und was ihn an ihm enttäuschte, ist selbst in den ohne alle psychologische Vertiefung erzählenden Lebensberichten oft ausgedrückt. Buddha konnte den Gedanken nicht loswerden, «daß alles nicht ewig sei» (Leben des Buddha von Asvaghosa 38). Bekümmert in dem Gedanken: Man muß sterben, war er «ohne Freude und Furcht» (ebenda 34). «Nachdem ich die Welt als nicht ewig erkannt habe, findet mein Geist keine Freude daran» (ebenda 36).

Buddhas Erlebnis von der Nichtigkeit des menschlichen Lebens hat noch einen besonderen Grund. Die im jungen Menschen sich langsam erhebenden und wach werdenden Kräfte warten darauf, daß ihnen Ziele aufgesteckt werden, auf die sie sich hinrichten können. Erst mit der Erreichung solcher Ziele füllt sich das anfänglich «leere», «nichtige» Leben mit Inhalt, Sinn, Wert und Bedeutung. Bleibt die Weckung und Ausrichtung auf große Ziele aus, so ist die Bildung eines «*taedium vitae*» unvermeidlich. Daß ein junger Mensch durch plötzlich aufstehende Ziele aus einem «*taedium vitae*» herausgerissen werden kann, dafür bietet die Selbstmordforschung einen eindrucksvollen Beweis. Vor dem letzten Krieg, den Japan führte, waren sehr hohe Selbstmordzahlen Ausdruck eines grassierenden «*taedium vitae*». Mit Ausbruch des Krieges fielen in Japan – wie übrigens auch in anderen Ländern – schlagartig die Selbstmordziffern, und zwar Jahr für Jahr um etwa zehn Prozent.⁹ Ein Kollektiv-Glaube, selbst wenn es – wie nachträgliche Enttäuschung aufzeigt – der Glaube an ein Idol war, vermag Menschen zu einer Bejahung und Anspannung aller Kräfte aufzureißen.

Wir brechen mit diesen Andeutungen die Analyse des Urerlebnisses von Buddha ab, wollen aber noch darauf hinweisen, daß eine weitere Analyse des «*taedium vitae*» dieses Erlebnis noch mehr hellen kann.

3. Christliches und buddhistisches Nichtigkeitserlebnis

Buddhas Urerlebnis ist das Erlebnis der völligen Nichtigkeit von Mensch und Welt; in seiner «Er-

leuchtung» ist diese Nichtigkeit, die mit Leidvollsein identisch ist, zum Prinzip von allem gemacht. Dem Christen ist das Nichtigkeitserlebnis keineswegs fremd; vielmehr bildet es auch einen wichtigen integrierenden Bestandteil der christlichen Haltung. Der bekannte Jesuitentheologe Franz Suarez soll auf die Frage, welches eigentlich die wichtigste Erkenntnis für den Menschen sei, geantwortet haben, diese bestehe in der Durchschauung der völligen Nichtigkeit der Welt. Irgendwie ist die Nichtigkeitserfahrung des eigenen Seins und der Welt die Voraussetzung für den inneren Aufstieg des Christen zu Gott. So heißt es im Gebet der Festmesse zu Ehren des heiligen Silvester am 26. November, Gott habe in seiner Huld den Heiligen, während er an einem offenen Grabe die Nichtigkeit der Welt andächtig erwog, in die Einsamkeit gerufen.

Im Alten wie im Neuen Testament wird dem Menschen immer wieder seine Nichtigkeit eingeschärft. In Psalm 38 sagt der Beter zu Gott: «Sieh, nur wenige Spannen breit hast Du gemacht meine Tage, mein Leben ist vor Dir wie ein Nichts; jeder Mensch ist nur wie ein Hauch. Der Mensch, er geht vorüber gleich einem Schatten, nutzlos all seine Sorge, er speichert auf und weiß nicht, wer es erhält» (Ps 38, 5 f). Wuchtig erklärt Deutero-Isaia: «Alle Völker sind nichts vor Ihm, als null und nichtig gelten sie Ihm» (Is 40, 17). Gott ist es, der die Fürsten «in nichts verwandelt, die Herrscher der Welt zu Wind macht» (Is 40, 23). Insbesondere wird den Götzen vorgehalten: «Ihr seid nichts, euer Tun ist gleich Null!» (Is 41, 24).

Im Briefe an die Galater geißelt der Apostel Paulus jene, die sich schmeicheln, sie seien «*etwas*», um ihnen einzuschärfen, daß sie sich damit selbst betrügen, denn im Grunde seien sie doch «*nichts*». «Wer sich schmeichelt, er sei etwas, während er doch nichts ist, betrügt sich selbst» (Gal 6, 3). Deshalb solle man nicht nach eitlen Ruhm trachten, nicht einander reizen, noch sich gegenseitig beneiden.

Wiederholt geht Paulus gegen die Ruhmsucht an, da doch der Mensch *nichts aus sich* hat, nichts, was er nicht empfangen hätte (1 Kor 4, 7). Mit Jeremias sagt er: «Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn!» (2 Kor 10, 17). Mit seinem Tadel will Paulus die fiebernde Gier des Menschen treffen, der sich darum bemüht, etwas aus sich zu *machen*, um etwas aus sich zu *sein*. Wenn es die Mystiker in ähnlicher Weise zu den Grundlehren christlicher Haltung rechnen, einzusehen, daß Mensch und Welt

im Grunde nichts seien, wollen sie wie Paulus die Gier, etwas aus sich zu machen, als ausgesprochenen Gegensatz eines wirklichen Gottesglaubens geißeln.

Wir begnügen uns hier mit dem Hinweis, daß wir heute in der Lage sind, unter Verwertung von Gedanken Kierkegaards, Sartres und anderer wie unter Auswertung der Lebenserfahrung moderner Schriftsteller die fiebernde Gier des Menschen, durch sein Tun die eigene «Existenz» zu «begründen», phänomenologisch und psychologisch zu analysieren und damit das von Paulus Ange deutete lebensmäßig aufzufüllen.

Mit seinem Tadel will der Apostel Paulus einer ganz bestimmten selbstbetrügerischen Einbildung die Larve abreißen. Der Mensch könnte wissen, daß er aus sich selbst nichts besitzt und auch das, was er sich durch eigene Leistung errungen hat, nur deshalb hat erringen können, weil er eine apriorische Anlage dazu besaß, er dazu «be-gabt» war, eben diese Leistung zu vollbringen. Mithin ist auch seine Leistung keineswegs voll sein eigen, besitzt er doch überhaupt nichts derart aus sich selbst, daß sein Wille oder sein Denken dafür den Seins-Grund abgäbe. Wer nicht zu dieser Selbst-Erkenntnis durchdringt, sondern meint, sich selbst Leistung und Sein zuschreiben zu können, ist in eitlen Stolz «verblendet». Eine im Grunde törichte Gier, ganz er selbst zu sein, hält ihn davor zurück, den einfachen Sachverhalt zu durchschauen, daß kein Mensch in diesem Sinne sein Eigentum sein kann, daß er sich aus sich selbst besäße.

Eingehend hat Kierkegaard den vergeblichen Versuch beschrieben, im Trotz gegen die Wirklichkeit unbedingt aus sich selbst ewig sein zu wollen. Der Versuch endet in der Verzweiflung und zwar in der «Verzweiflung dessen, der verzweifelt er selbst sein will».¹⁰ Eine ähnliche Resignation und stumme Verzweiflung ist weithin zur grundlegenden Lebensstimmung des Menschen geworden, der bewußt oder unbewußt vom Buddhismus geprägt ist. Für den gebildeten Japaner gilt es geradezu als Ehrensache, ein «tragisches Gesicht» machen zu müssen. Er gefällt sich in Resignation. «Schkata ga nai» – «Daran ist nichts zu ändern!» – ist ein in Japan geflügeltes Wort. Es gilt als oberflächlich, heiter zu sein und sein Leben einfach zu akzeptieren. Es scheint erst von Größe zu zeugen, wenn man mit seinem Dasein, wie es nun einmal ist, nicht einverstanden ist, wenn man sich ärgernd davon absetzt und ein ewig beleidigtes Gesicht macht. «Beleidigtsein» vom «Dasein» und dieses «Be-

leidigtsein» trotzig zur Schau tragen, ist eine «heroische» Pose, in der sich viele gefallen. Ein unterirdisches Ressentiment gegen das Dasein, die krampfhaft festgehaltene Maske des Tragischen frißt sich in die eigene Existenz ein; man wird davon so übermächtig, daß man schließlich gar nicht mehr anders kann. Es gibt keinen Humor mehr, kein befreiendes Lachen, höchstens ein süffisantes Lächeln, zu dem man sich herabläßt.

Ein bedeutsames japanisches Wort lautet «akirame». Wie kein anderes Wort erscheint dieses Wort, das man mit Resignation oder Ergebung übersetzen kann, in der modernen Lyrik und in religiösen Schriften. «Der heutige Gebrauch drückt mit diesem Wort den Weltschmerz oder die Melancholie des Seins aus, insbesondere des menschlichen Daseins in einer fremden Welt. Die buddhistische Erklärung bringt dieses Wort zusammen mit akiraka ni miru, das heißt: klar sehen, durch den Schleier dieser Welt hindurch das Absolute sehen oder doch ahnen, was aber nur im Verzicht auf die sich vordrängenden Triebe und Neigungen geschehen kann. Die ursprüngliche Bedeutung scheint freilich zu sein, daß man sich selbst aufgibt, seine persönlichen Wünsche drangibt, um nicht gegen die Wünsche eines Höherstehenden zu verstoßen. So bekommt dieses Wort von drei Seiten her eine Sinndeutung, und darum ist es nicht weiter verwunderlich, wenn es heute so oft erscheint.»¹¹

Mitklingt in dieser Resignation auch ein stillschweigendes Verzichten auf einen absoluten persönlichen Lebens-Sinn, der einem vorenthalten ist. Dieses Verzichten macht das eigene Bewußtsein zu einer Qual, die negativ bewertet wird, zu etwas, das man los sein möchte, um zurück in das Unbewußtsein des pflanzlichen Lebens zurückzutauchen. Erst die Sinnggebung durch einen Glauben an einen persönlichen Schöpfergott und Sinn-Setzer des menschlichen Lebens vermag von dieser Qual zu erlösen. Als Beleg sei hier das Selbstzeugnis einer japanischen Studentin wiedergegeben, die in einem an Gott gerichteten Gebet in ihr Tagebuch schrieb:

«Gott der Herrlichkeit: Als meine Vernunft, die Du geschaffen hast, Dich noch nicht kannte, mein Wille noch nicht die Richtung zu Dir genommen hatte, als ich noch nicht wußte, daß alle Dinge, die im Weltall existieren, schweigend dem erhabensten Daseinsziel zustreben, überfiel mich das Gefühl der Sinnlosigkeit meines Selbst und ich verlangte sehr, mein Selbst in die Unbewußtheit der Naturwelt zurückzugeben. Wahrlich, ich liebte das Leben und verlangte zu leben. Deshalb suchte ich schmerzlich

zu wissen, welchen Daseinszweck ich und die Dinge ringsum und alles in dieser sichtbaren Welt zu erfüllen möchte; dieses Verlangen bedrängte mich bis zum äußersten. Damals, als sogar dieses Bewußtsein zu leben mir zur Pein war, wünschte ich, da ich all die Dinge der Naturwelt schweigend einem mir unerforschlichen Gesetz gehorchen sah, in die unbewußte Welt heimzukehren. Daß ich diese entfremdete Fähigkeit meines Bewußtseins ihrem Wesen nach als von Dir empfangenes, unvertauschbares Gut zu schätzen begann – dieses war, als ich Dir, o persönlicher Gott, begehrte und sich mir alles änderte. Nachdem ich Dir auf dem schmalen Pfad, der zum innern Grund führt, begegnet war, wurde meine Vernunft durch die Kenntnis von Dir und mein Wille durch das Streben nach Dir genügend ausgefüllt. Und schon lenkte sich mein Bewußtsein dem Ursprung Deiner Ehre zu. Und Dein Geschöpf sprach gleichsam vertraulich zu Dir, dem persönlichen Gott.»¹²

Solange die lähmende Resignation andauerte, galt der Gottsucherin «Bewußtsein» nur als leidvoll, sah sie doch darin eine unerträgliche Last, von der sie los wollte, um in die Vorbewußtheit der toten Dinge zurückzukehren. Erst als sie das Bewußtsein als empfangenes Gut zu fassen lernte und damit genötigt war, nach dem Spender dieses Gutes zu fragen, wurde sie sich der positiven Bedeutung dieses Wertes bewußt, ist es doch die Voraussetzung dafür, daß der Mensch den schmalen Pfad zu seinem Grund geistig zurückzugehen vermag. Wenn er ihn geht, kann er nicht bei einem apersonalen Absolutum enden, sondern muß hinführen zu dem Wesen mit dem absoluten Selbst-Besitz, den der Mensch so schmerzlich an sich vermißt.

Freilich, der buddhistische Heilsweg geht nicht diesen Pfad. Statt von der Nichtigkeit des eigenen Daseins ausgehend in bewußter geistiger Klarheit zum persönlichen Seins-Grund aufzusteigen, versucht der buddhistische Meditationsweg durch Ausschalten des Bewußtseins zu einer Einung mit dem immanenten Seins-Grund zu kommen.

Wenn wir den Versuch unternehmen, die Grundlagen aufzugraben, aus denen östliche Spiritualität erstet und sie in Vergleich zu setzen zu den Grundlagen, aus denen der westliche Gottesglaube erwächst, so stoßen wir durch die Ebene der Scheidungen und Unterscheidungen, welche die Ratio vornimmt, vor bis zu der tiefsten gemeinsamen Schicht, zu jener Menschennatur mit ihrer «anima naturaliter christiana», deren innerste Veranlagung auf das Unendliche gerichtet ist.

Daß der Menschen-Natur das Stigma des Absoluten aufgeprägt ist, gilt auch für den Negativismus des Buddhismus. In seinem eigentlichen Kern ist eben der Buddhismus Resignation aus «Enttäuschung». Die Vor-Erwartung war auf eine absolute Person gegangen. Der sich ständig wandelnde Mensch, in dessen Bewußtseinsleben eine Vorstellung die andere jagt und verjagt, ohne daß irgend etwas dauernden Bestand hat, wo sich kein Gefühl halten kann, sondern vom Weiterfluß des Lebens in das rhythmisch aufsteigende Gegengefühl geschleudert wird, wird überhaupt nicht als Person gelten gelassen. Eine wirkliche Person – so sagt die unausgesprochene Vorerwartung – müßte eine sich selbst absolut und dauernd besitzende Person ohne jede Gefährdung des Verlustes dieses Selbstbewußtseins sein; sie müßte sich auch ständig auf der höchsten Ebene einer Gefühlsintensität halten können. In der Vorerwartung ist ein apriorisches Kennen des Absoluten enthalten: ohne dieses könnte es keine Enttäuschung geben. In der Tiefe der menschlichen Seele langt eine Unruhe nach einem schlechthinnigen Sein und Selbstbesitz aus. Das ist der Maßstab, an dem das wirkliche Sein des Menschen gemessen und für ungenügend befunden wird. Das dem Menschen eigene Dasein wird deshalb für nichtig erklärt, weil es nicht die geforderte Gottähnlichkeit aufweist. So blickt also durch die ressentimentgeladene Ablehnung des Person-Seins für den Menschen die Forderung nach gottähnlichem, absolutem Sein durch. Das empirische Ich wird nicht gelten gelassen, dafür wird das ewige Selbst, das Atman, gesucht. Die Einigung mit ihm erscheint als die wahre Erlösung – oder wenigstens: sie könnte die erstrebte Erlösung bieten, wenn sie sich erreichen ließe.

Wir können den ganzen Sachverhalt noch etwas anders beschreiben und damit weiter klären. Nach etwas Verlangen haben heißt in sich einen quälenden Leerraum haben, der nach Ausfüllung ruft. Wenn wir auch das Ausfüllende selbst in sich noch nicht kennen, so besitzen wir doch kraft der in uns vorhandenen Leere ein beachtliches Vor-Wissen von dem Ausfüllenden. Wir können in etwa angeben, was und wie es sein soll, damit es den in uns vorhandenen und uns in einem gewissen Ausmaß bekannten Bedingungen entspricht, uns wirklich so auszufüllen, daß dadurch unser Verlangen gestillt wird. Es ist uns eine Art Transzendental-Analyse möglich, die zu bestimmen sucht, wie etwas beschaffen sein muß, um die Leere ausfüllen zu können.

In meiner «Psychologie des Gottesglaubens» habe ich die hier geforderte Transzendental-Analyse in dem Kapitel über die «Unruhe zu Gott» versucht.¹³ Diese «Unruhe» ist allen Menschen gemeinsam; sie ist auch in denen wirksam, welche sich ungläubig nennen. Trotz aller Skepsis, die den Weg zu Gott versperrt, trotz aller Verworrenheit der Auffassungen über Gott, die ihn für viele Menschen der Gegenwart in Dunkel hüllen, trotz

heftiger Gottesleugnung, die mit geballter Faust gegen den alten Gott kämpft und seinen «Tod» verkündet, trägt auch der gottentfremdete moderne Mensch in sich eine weiche, oft stürmische Sehnsucht nach dem Absoluten. Sie hat er auch mit dem Buddhisten gemein. Darum ist eine Analyse dieser Unruhe die Basis, auf die wir zurückgehen müssen, wollen wir mit den Nicht-Christen in ein echtes Gespräch kommen.

¹ Heinrich Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik* (Freiburg/München 1966) 35.

² Nach: Japanische Bonzen beim Papst (Kurznachrichten aus Kirche und Welt): Die Kirche nach dem Konzil (Köln 12/1966) 1.

³ So erklärt Kurt Schmidt in seiner Schrift «Buddhas Lehre – Eine Einführung» (Konstanz 1946) 9: «Die Lehre, die der Buddha der Menschheit als Vermächtnis hinterließ, kennt keinen göttlichen Welterschöpfer und Weltregenten, keinen Erlöser, keine göttliche Offenbarung, keine Seele, wenn man unter diesem Wort eine unveränderliche Wesenheit versteht, und auch keine religiösen Dogmen und Lehrsätze, die man glauben muß, um das höchste Ziel, den ewigen Frieden, zu erreichen; der Buddha hat im Gegenteil davor gewarnt, religiöse Dogmen auf irgendeine Autorität hin gläubig anzunehmen. Kann man hier sagen, der Buddhismus sei eine Religion? Gewiß nicht, sofern das Wort Religion im herkömmlichen Sinne gebraucht wird.»

⁴ Zit. nach: M. Heinrichs, *Katholische Theologie und asiatisches Denken* (Mainz 1963) 25f.

⁵ Maurus Heinrichs, *Katholische Theologie und asiatisches Denken* (Mainz 1963) 33.

⁶ Vgl. hierzu: André Bareau, *Der indische Buddhismus: Die Religion Indiens* (Stuttgart 1964) 11.

⁷ *Anguttara-Nikaya III*, 38, nach: K. Schmidt, *Buddhas Lehre* (Konstanz 1946) 21f.

⁸ *Das Leben des Buddha von Asvaghosa. Tibetisch und deutsch* herausgegeben von Friedrich Weller (Leipzig 1926) 40.

⁹ Vgl. Georg Siegmund, *Sein oder Nichtsein. Die Frage des Selbstmordes* (Trier 1961) 192ff.

¹⁰ Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, hrsg. von H. Diem und W. Rest (Köln 1956) 99ff.

¹¹ Maurus Heinrichs, *Katholische Theologie und asiatisches Denken* (Mainz 1963) 50.

¹² Heinrich Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik* (Freiburg/München 1966) 166.

¹³ Georg Siegmund, *Psychologie des Gottesglaubens* (Münsterschwarzach 2 1966) 48–99.

GEORG SIEGMUND

Geboren am 25. Juni 1903 in Raumnitz (Österreich), 1928 zum Priester geweiht. Doktor der Philosophie (1927) und der Theologie (1934), ist er Professor an der philosophisch-theologischen Hochschule Fulda. Er veröffentlichte: *Psychologie des Gottesglaubens* (2 1966), *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis* (3 1966).