

Hans Waldenfels

Wort und Wortlosigkeit im Buddhismus

Die Frage nach der Bedeutsamkeit und Verwendung heiliger Texte des Buddhismus für die christliche Liturgie ist nicht leicht zu beantworten. Denn schon die Frage nach der Bedeutung von Texten für den Buddhisten selbst findet in den verschiedenen Richtungen ungleiche Behandlung. Dabei geht es nicht nur um die Texte selbst, die in fast unübersehbarem Umfang vorhanden sind und in den verschiedenen Gruppierungen des Buddhismus unterschiedlich betont werden. Es geht zunächst schon um das Selbstverständnis der Buddhisten.

Einen wichtigen Unterschied, durch den sich die Anhänger des Buddha schon früh von den religiösen Überzeugungen ihrer indischen Heimat absetzten, bildet die Einstellung zur Autorität der Veden. Zwar mag der moderne Hindu die strenge Unterscheidung von *śruti* und *smṛti*, Autorität der «geoffenbarten» Texte und der nachvedischen, nicht-kanonischen Texte, mehr und mehr geringschätzen und vielleicht auch den Texten selbst weniger Beachtung schenken; dennoch kann er nicht leugnen, daß in die Definition des Hindu irgendeine Form von Bindung an die vedische Autorität hineingehört.

Genau das ist beim Buddhisten nicht der Fall. Die vom historischen Buddha um die Wende des 6./5. vorchristlichen Jahrhunderts ausgelöste Bewegung war nicht zuletzt eine emanzipatorische Bewegung, die sich von der Vorherrschaft brahmanischen Kultspezialistentums, aber auch philosophisch-spekulativer Überlegungen zum Verhältnis von Göttern/Gott/Göttlichem und den Menschen, von *Brahman* und *ātman* zu befreien suchte. Ihr Einsatz galt dem praktischen Vollzug und der persönlichen Erfahrung. Das Symbol dieser neuen Einstellung ist die Gestalt des schweigend-lächelnden Buddha.

Zum Schweigen des Buddha

In der Mittleren Sammlung der Reden des Buddha wird die Geschichte eines Mannes mit Namen Mālunkyāputta berichtet, der unzufrieden darüber war, daß der Buddha eine Reihe von Ansichten nicht nur nicht mitgeteilt, sondern sogar gemieden und zurückgewiesen hat. Er wendet sich daher erneut an den Buddha mit der Bitte um Auskunft. Dieser antwortet darauf

mit der Geschichte des Mannes, der von einem vergifteten Pfeil getroffen ist und dann zu dem herbeigeeilten Arzt sagt, er werde sich den Giftpfeil nicht eher herausziehen lassen, bis er wisse, wer auf ihn geschossen habe, aus welcher Kaste er stamme, wie er aussehe, wo er zu Hause sei, was für eine Waffe er benutzt habe, und vieles andere mehr. Die Folge würde sein: «Nicht genug könnte, Mālunkyāputta, dieser Mann erfahren: denn er stürbe hinweg.»

«Ebenso nun auch, Mālunkyāputta, ist es, wenn einer da sagt: «Nicht eher will ich beim Erhabenen das Asketenleben führen, bis mir der Erhabene mitgeteilt haben wird, ob die Welt ewig ist oder zeitlich ist, ob die Welt endlich ist oder unendlich ist, ob Leben und Leib ein und dasselbe oder anders das Leben und anders der Leib ist, ob der Vollendete nach dem Tode besteht oder nicht besteht oder besteht und nicht besteht oder weder besteht noch nicht besteht»; nicht genug könnte, Mālunkyāputta, der Vollendete einem solchen mitteilen: denn er stürbe hinweg.»

Auf die Frage, warum er das alles nicht enthüllt habe, antwortet der Buddha: «Weil es, Mālunkyāputta, nicht heilsam, nicht urasketentümlisch ist, nicht zur Abkehr, nicht zur Wendung, nicht zur Auflösung, nicht zur Aufhebung, nicht zur Durchschauung, nicht zur Erwachung, nicht zur Erlöschung führt: darum habe ich das nicht mitgeteilt.»¹

Um das Schweigen des Buddha hinter all seinem Sprechen muß man wissen, wenn man die Einstellung des Buddhismus zum gesprochenen und geschriebenen Wort bedenkt. Fragen theoretisch-metaphysischer Art liegen außerhalb des Interesses des Buddha, insofern sie nicht heilsbedeutsam sind. Das Schweigen steht dabei im Zusammenhang mit der Lehre vom *anātman*, vom radikalen Sich-selbst-Loslassen und von der Selbstlosigkeit; diese ist ihrerseits eine Form jener radikalen «Hauslosigkeit», die der Buddha für sich und seine Nachfolger als Weg zur Befreiung wählte.

Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte des ständigen Mühens um das ursprüngliche Schweigen als Form der radikalen Gelassenheit nachzuzeichnen. Diese Geschichte würde zeigen, wie es den Menschen einerseits immer wieder drängt zu reden und nachzudenken und andererseits die eigene Erfahrung und das ursprüngliche Schweigen nur durch einen besonderen Einsatz zu gewinnen sind. Zu den wichtigsten Stationen dieses Einsatzes gehören:

a) der südindische Philosoph des 2. nachchristlichen Jahrhunderts Nāgārjuna: Er hat jene negative Philosophie entwickelt, die den Menschen mit Hilfe unerbitlicher Negativität in den offenen Raum der «Leere» (skr. *śūnyatā*) hinein befreit, die es existentiell zu vollziehen gilt und die der Mensch doch nicht erneut wie

einen zu erwerbenden Besitz ansehen darf. Die «Mittelweglehre», die den Menschen anleitet, sich am Ende von Bejahung und Verneinung, Sein und Nichtsein in gleicher Weise entfernt zu halten, um so Raum zu gewinnen für das Erscheinen des «wahren Selbst», hat auf jeden Fall weitergewirkt bis in den Fernen Osten und in die heutige Zeit. Unklar ist nur, ob die äußeren Berührungspunkte mit der negativen Theologie des Abendlandes und der Sprechweise der Mystiker nicht auch auf innere Zusammenhänge zurückgeführt werden können.

b) der Zen-Patriarch des 5./6. Jahrhunderts Bodhidharma: Ihm wird der berühmte Vierzeiler zugeschrieben:

«Eine besondere Überlieferung außerhalb der Schriften,

unabhängig von Wort und Schriftzeichen:

Unmittelbar des Menschen Herz zeigen, –

die eigene Natur schauen und Buddha werden.»²

Das vielzitierte Wort enthält ein in der Folgezeit in China und Japan in vielfältiger Form verkündetes Programm. Es ist aber seinerseits zugleich bereits eine Reaktion auf die im Raum des Buddhismus sich entfaltende schriftliche Überlieferung der Lehre des Buddha und deren spekulativer Durchdringung.

Aus der 2. Hälfte des 5. nachchristlichen Jahrhunderts stammt auch das kleine Vimalakīrti-Sūtra, eine Lehrschrift, in der der Aufruf zum Schweigen eindrucksvoll dargestellt ist. Vimalakīrti, ein Laie, sucht Antwort auf die Fragen nach der vollen Wahrheit. Nachdem er 32 Bodhisattvas befragt hat, erhält er schließlich von Manjuśri, dem Bodhisattva der Weisheit, die Antwort: «Meine Ansicht ist, daß man in bezug auf alle Dinge weder etwas sagen noch erklären, weder etwas darstellen noch erkennen kann; es steht außerhalb jeder Diskussion. Wer das erkennt, tritt ein in die Lehre von der Nicht-Zweiheit.» Auf die Gegenfrage, nun seinerseits die Ansicht zu äußern, antwortet Vimalakīrti kein Wort. Darauf lobt ihn Manjuśri: «Wohlan, ich habe von der Wortlosigkeit gesprochen; du hast sie an deinem Leibe geoffenbart.» Im selben sūtra heißt es dann später: «Es gibt ein reines Buddha-Land, wo man Buddha-Dienste durch Einsamkeit, Schweigen, Wortlosigkeit, Nicht-Offenbaren, Nicht-Erkennen, Untätigkeit und Nicht-Geschaffenes leistet.»³

Die Geschichte des Zen-Buddhismus ist bis heute die Geschichte des ständigen Versuches geblieben, das vordergründige Wort in den wortlosen Grund hinein zu transzendieren. Wo dieser ständige Versuch dann philosophisch reflektiert wird, ergibt sich vielleicht mit Notwendigkeit eine Weise der Artikulation, wie sie in der Philosophie der Kyoto-Schule, bei Nishida

oder auch in der Philosophie der Leere bei Nishitani zu finden ist; letztere hat J. van Bragt zu Recht «an attempt to build a *theologia fundamentalis* of Zen Buddhism» genannt⁴.

Nun gehört es zum Wesen des Menschen, daß auch das Inkommunikable und Wortlose durch eine worthafte Kommunikation vernehmbar gemacht werden muß, daß jedenfalls der Erfahrende nur im Wort zum Absprung in das unsagbare Geheimnis führen kann. In der Tat hat auch der Buddha gesprochen, und in der Folgezeit sind auch Schriften entstanden, die von der ursprünglichen Botschaft des Buddha erzählend und in anderen, noch zu besprechenden Weisen Kunde geben.

Zum Sprechen des Buddha

Zu den historisch bedeutsamen Ereignissen des Buddha-Lebens gehört nach seiner Erleuchtung in der Nähe des heutigen Bodh-Gayā seine Predigt im Wildpark Isipatana, dem heutigen Sarnāth, wenige Kilometer vom Zentrum indischer Volksfrömmigkeit und theologischer Gelehrsamkeit Benares entfernt. Nicht der Inhalt dieser Predigt ist für diesen Zusammenhang von Bedeutung, sondern die Tatsache der Predigt selbst. Zwei Motive können für die Predigt namhaft gemacht werden: Zum einen treibt den Buddha das Mitleid, mit den früheren Freunden, die ihn verlassen haben und denen er doch eine befreiende Botschaft kundzutun hat, Kontakt zu suchen. Zum anderen zeigt die Wirkung, die von seiner Predigt ausgeht, daß der wahrhaft Erleuchtete nicht alleinbleiben kann, sondern sein Glück teilen, «ausstrahlen» muß. Eine – wenn vielleicht auch unvollkommene – Weise dieser Mitteilung aber ist das Wort. Jedenfalls gehört neben die Erleuchtungsgestalt des Buddha in der meditativen Versenkung des Lotossitzes die Predigergestalt, die den Buddha in den frühen Darstellungen sogar stehend oder gehend zeigt. Das alles bleibt gültig, auch wenn in der Zeit der Lehre die Zeichen der Verweigerung, die Einladung zur schweigenden Erfahrung und das Lächeln des Weisen durchscheinen.

In der Tat will das Wort der Lehre nur Einladung zum Absprung sein, an das sich daher auch der Jünger des Buddha nicht festhalten soll. Buddha selbst vergleicht die Lehre mit einem Floß, das man zurückläßt, sobald der Fluß überquert ist: «Als Floß, ihr Mönche, will ich euch die Lehre weisen, zum Entrinnen tauglich, nicht zum Festhalten. Das höret und achtet wohl auf meine Rede.» (Majjhimanikāya, Rede 22.)

Es ist von hier aus verständlich, daß auch der Buddha – wie übrigens später auch Jesus von Nazareth – keine persönlichen Niederschriften und Aufzeich-

nungen hinterlassen hat. Umgekehrt muß aber, was später an Schriften entstanden ist, stets im Lichte der schweigend-lächelnden und doch mitleidend-sprechenden Gestalt des historischen Buddha gesehen und beurteilt werden. Daran sollte man festhalten, auch wenn das Maßgebende dieser Gestalt damit vielleicht nicht voll beschrieben ist und die Nähe zur maßgebenden Gestalt des Christentums in mancher Hinsicht Skepsis erzeugen mag.

Demgegenüber sind jedenfalls die kritischen Überlegungen zu den Schriften des Buddhismus bei aller Wichtigkeit sekundär. Allerdings muß sich, was später an Schriften entstanden ist, nachdem die christliche Bibelkritik einen gewissen Standard der Kritik gesetzt hat, in der kommenden buddhistischen Schriftforschung die entsprechende Sonde der Kritik gefallen lassen. Textkritische Analysen, die Bestimmung der Entstehungszeiten, die Prüfung der historischen Zuverlässigkeit, die Bestimmung der literarischen Gattungen u.ä. sind auch hier aus einem abendländischen historisch-kritischen Bewußtsein heraus unvermeidlich; das gilt, auch wenn man dem indischen und vielleicht dem asiatischen Genius überhaupt ein hohes Erinnerungsvermögen hinsichtlich der Wiedergabe seiner Traditionen, seiner Lieder und Texte zubilligen möchte.

Ehe wir jedoch zu den Texten selbst im Hinblick auf den spezifischen Frageansatz Stellung nehmen, müssen wir uns in großen Zügen einen Überblick über die kanonischen Schriften verschaffen.

Die kanonischen Schriften

Was wir über den Buddha wissen, ist uns aus Schriften bekannt, die in mehr oder minder großem Abstand vom Tode Buddhas entstanden sind. Die Sammlung der Texte und die Fixierung des ersten Kanons wird dabei in Zusammenhang mit den frühen buddhistischen Konzilien gebracht, deren erstes bereits wenige Monate nach dem Tode des Gründers in Rājagṛha stattgefunden haben soll. Wenn auch diesem Konzil, dessen Historizität ohnehin nicht voll gesichert ist, die Diskussion eines verbindlichen Kanons der Lehre und der Zucht zugeschrieben wird, so kann es sich zunächst wohl nur um den Kanon einer mündlichen Überlieferung handeln. Die Festlegung des sogenannten «Dreikorbs» (skr. *Tripitaka*) der Schriften ist als unwahrscheinlich anzusehen. Ceylonische Chroniken berichten, daß sich das Konzil in Pātaliputra, dem heutigen Patna, das um die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts stattfand, mit dem Kanon der Texte befaßt habe. Vieles spricht für diese Version, da dieses Konzil in den Texten selbst nicht mehr erscheint, wohl

aber von den vorausgehenden beiden Konzilien die Rede ist.

Die Sprache der ersten Niederschriften ist nach wie vor unklar. Mit guten Gründen wird als «Urkanon» eine Textsammlung in einem östlichen Dialekt, also einer dem Buddha nahen Sprache Indiens, vermutet. Als bekannteste Textsammlung ist jedoch neben einer großen Zahl fragmentarischer Überlieferungen die Textsammlung in der Pālifassung überliefert, einer vermutlich mittellindisch-westlichen Literarsprache, die für den Raum des Theravāda-Buddhismus später zu einer Art Sakralsprache geworden ist.

Dieser sogenannte «Pālikanon» enthält drei große Abteilungen, die als «drei Körbe» (skr. *Tripitaka*, P. *Tipitaka*) bezeichnet werden: a) der «Korb» der Ordenszucht (skr. *Vinayapitaka*), b) der Korb der Lehreden (skr. *Sūtrapitaka*), c) der Korb der «weiteren Lehre», der «höchsten Lehre», der «Durchdringung der Lehre» (die Interpretation ist hier uneinheitlich; skr. *Abhidharmapitaka*). Die ersten beiden Textgruppen dürften in ihren Anfängen relativ alt sein; die Abfassung der zur dritten Gruppe zu rechnenden Texte dagegen sich über rund 500 Jahre von 300 v. Chr. bis 200 n. Chr. erstreckt haben. Um eine textkritische Ausgabe der diesem Kanon zuzuzählenden Texte bemüht sich die 1882 vom englischen Ehepaar Rhys Davids gegründete «Pāli Text Society», auf die sich die Mehrzahl der ernstzunehmenden Übersetzungen dieser Texte stützt.

Zu diesem lange Zeit als dem klassischen buddhistischen Schriftkanon schlechthin betrachteten Pālikanon sind aber dann zwei einschränkende Bemerkungen zu machen: a) Selbst wo die Dreiteilung akzeptiert wurde, ist nicht ohne weiteres eine inhaltliche Gleichheit der Texte vorauszusetzen. Schon innerhalb des älteren Buddhismus haben nicht alle Schulen in gleicher Weise die gleichen Texte als kanonisch angenommen. Das wird deutlich, wenn man die Sanskritübersetzung zum Vergleich heranzieht, vor allem aber, wenn man den chinesischen «Dreikorb» betrachtet. Der älteste Katalog des chinesischen Tripitaka stammt aus dem Jahre 518 n. Chr. und enthält nicht weniger als 2113 Werke. Gerade die Hinzuziehung des chinesischen Kanons, der von J. Takakusu und K. Watanabe von 1924 bis 1929 in Tokyo vollständig veröffentlicht wurde, aber auch die wiederum anders geordneten tibetischen Textsammlungen sprengen die geläufige Vorstellung von einem «Kanon» vollständig.

b) Hinzu kommt, daß sich aufgrund der in der (westlichen) Forschung lange Zeit vorherrschenden Vorurteile der Buddhismus des «kleinen Fahrzeugs» nahezu dogmatisch als der klassische Buddhismus darbot. Das Wort «Kanon» wurde einer der verschiedenen Samm-

Weisen des Sprechens

lungen dieser Form des Buddhismus, nämlich der Pälisammlung, zuerteilt. Die klassischen, für die einzelnen Richtungen des Mahāyāna-Buddhismus maßgebenden Schriften wurden damit zugleich als außerkanonische Schriften abgestempelt, obwohl gerade die Bezeichnung «Sūtra» stets den Anspruch impliziert, ursprüngliche, auf den Buddha selbst zurückgehende Lehre zu enthalten. Sūtren dieser Art wie z. B. die Prajñāpāramitā-Sūtren, die Sūtren der transzendentalen Weisheit, das Saddharmapundarīka-Sūtra, das Sūtra vom Lotos des wahren Gesetzes, oder das Lankāvātāra-Sūtra, das Sūtra der Darlegung der Lehre in Lanka/Ceylon, die im Laufe der ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte entstanden und zum Abschluß gebracht wurden, haben im Fernen Osten vielfach die alten Schrifttexte völlig verdrängt und bilden ihrerseits den Mittelpunkt der religiösen Praxis und Frömmigkeit ihrer Schulen.

Diese wenigen Anmerkungen zur Problematik der Kanonizität der buddhistischen Texte, bei denen wir uns bewußt bemühten, uns nicht zu sehr ins Detail zu verlieren, zeigt aber bereits die Komplexität der Aufgaben, die sich dem buddhistisch-christlichen Dialog ganz allgemein stellt.

Als Faustregel für den asiatischen Alltag empfiehlt es sich zweifellos, jene konkreten Texte als Ausgangspunkte der Beschäftigung zu wählen, die in einem Land oder einer bestimmten Umwelt, mit der man es zu tun hat, vorherrschend sind. Nur müssen sowohl der einheimische wie der ausländische Christ, die nicht dem religiös-geistigen Mutterboden des Landes entstammen oder ihm weithin entfremdet sind, wissen, daß sie zum Verständnis der Texte auch in jene Tiefen der Tradition hineintauchen müssen, die im Oberbewußtsein einer Bevölkerung heute zwar unbewußt und vergessen sein können, die aber im kollektiven Unterbewußtsein sehr wohl vorhanden sind und auch erinnert werden. Wer also beim sehr kurzen Text etwa der japanischen Amidaanrufung «Namu Amida Butsu», «Preis dem Amidabuddha», ansetzen möchte, muß als Nichtbuddhist doch den Weg zurückfinden zur maßgebenden Gestalt des ursprünglichen Buddha; nur dann wird er begreifen, was in einer solchen Anrufung geschieht.

Doch die letzte kleine Abweichung des Gedankens führt uns zugleich zu einer weiteren Überlegung, die bei der Annäherung des Christen an den buddhistischen Text anzustellen ist. Zu einem quantitativen Durchblick durch die kanonischen Texte muß sich ein qualitativer gesellen, das heißt, es müssen die verschiedenen Textarten bedacht werden. Dabei wird sich zeigen, in welchem Sinne das Wort im Raum des Buddhismus Verwendung findet.

K. Goldammer hat in seinem Buch «Die Formenwelt des Religiösen»⁵ den Versuch gemacht, die Pluralität sprachlich-klanglicher Phänomene im Bereich des Religiösen zusammenzustellen. Dabei zeigt es sich, daß das Wort nicht nur Kommunikations-, sondern immer auch schon Ausdrucks- und Gestaltungsmittel ist. So stehen denn als Phänomene nebeneinander die Urlaute und die Namen, das Kult- und Gebetswort, das Gesetzeswort, der Mythos, die gebundene Rede des Liedes, des Hymnus, des kultischen Dramas, das Propheten- und Offenbarbarungswort, das Stifterwort und die Verkündigung, das Wort der Lehre und die Verkündigung. Die Eigentümlichkeit des religiösen Sprechens äußert sich dann in der Entstehung sakraler Sprachen, – im Bereich des Buddhismus das schon genannte Pāli, teilweise aber auch das Tibetische und das Chinesische. Bei den schriftlich fixierten Texten ist auf die Entwicklung, aber auch auf die inhaltlichen und formalen Unterschiede zu achten: Es gibt Ritualtexte, Gesetzesschriften, mythische Erzählungen, Lehr- und Offenbarungsschriften. Neben das kanonische tritt das deuterokanonische bzw. außerkanonische Schrifttum, etwa in der Unterscheidung des tibetisch-mongolischen Buddhismus von Kanjur und Tanjur, die «Theologie» und der Kommentar.

Zur Phänomenologie des Wortes gehören aber auch die Geräusche, der Ton und die Melodie, die Musik und der Gesang, schließlich der völlige Ausfall von Wort und Tun, das Schweigen, die Stille im Kult, das Verstummen vor dem Mysterium, aber auch das Schweigen über das Mysterium, das asketisch-mystische Schweigen. Von da aus führt der Weg weiter in die Welt der Symbolik.

Diese nicht bewertende, sondern lediglich beschreibende Zusammenstellung religiöser Phänomene im Bereich des Sprechens, Schreibens, Schweigens eröffnet uns die Möglichkeit, die vorhandenen Texte auf ihren eigentümlichen Sprachcharakter hin zu prüfen. Dabei stellt sich dann zugleich die Frage, ob nicht bestimmte Wort- und Textgruppen überhaupt fehlen. Diese Frage stellt sich verschärft in einer religiösen Umwelt, in der der Anspruch, «Gottes Wort» vernehmbar zu machen, so offensichtlich zu fehlen scheint bzw. die Gottesfrage zumindest eingeklammert zu sein scheint.

Dreierlei Textgruppen sind im Kanon des Urbuddhismus, den sich der Theravāda-Buddhismus zueigen gemacht hat, vorgegeben. Der «Korb der Ordenszucht» (skr. *Vinayapitaka*) enthält Mönchs- und Nonnenregeln sowie weitere Verhaltensregeln. Ein gewisser Zug von Gesetzlichkeit ist damit gegeben,

auch wenn die vielfältigen Regeln weithin in der Form von Erzählungen mitgeteilt werden.

Die Bezeichnung «Sūtrapitaka» spricht nicht nur vom Inhalt, sondern zugleich von der Form, in der der Inhalt, die Lehre, dargeboten wird: Die Lehre wird in der Form von «Fäden», «Leitfäden» (skr. Sūtra, P. *Sutta*) vermittelt. Die Grundform eines solchen Sūtra liegt fest: Der Prosatext beginnt mit den Worten: «Also habe ich gehört.» Als Sprechenden muß man sich Ananda, den treuesten Schüler des Buddha, denken, der mit diesen Worten seine Darstellung der Buddhalehre begonnen haben soll. Zu Beginn des Sūtra werden dann der Anlaß, der Ort und die Jahreszeit der Belehrung genannt. Diese geschieht in der Regel in der Form eines Gespräches mit einem oder mehreren Schülern des Meisters und endet stets in Worten der Zustimmung von Seiten der Zuhörer. Die Lehrdarbietung ist niemals abstrakt, sondern geschieht in der Form der Erzählung; konkrete Geschichten und Gleichnisreden spielen eine große Rolle. Die Sūtren sind dann ihrerseits wiederum in verschiedenen Sammlungen – in Pāli «*Nikāya*» genannt – zusammengefaßt. In Pāli liegen vor: 1) *Dīgha-Nikāya*, die Sammlung der längeren Texte, 2) *Majjhima-Nikāya*, die Sammlung der mittellangen Texte, 3) *Samyutta-Nikāya*, «in Gruppen geordnete Sammlung», 4) *Anguttara-Nikāya*, «angereihte Sammlung», 5) *Khuddaka-Nikāya*, «niedere Textsammlung» mit den Sūtren verwandten Texten. Vor allem in der 5. Sammlung erscheinen aber dann auch Textformen, die den geschilderten Rahmen des Sūtra sprengen und daher später noch eigens genannt werden müssen.

An der zuvor genannten Grundform des Sūtra hält aber auch der Mahāyāna-Buddhismus mit seinen Sūtren fest, da es auch ihm um die Rückführung seiner Lehren auf den Buddha geht. Daß es dabei im Nachhinein zu exegetisch-historischen Hilfskonstruktionen – Verborgenheit der ganzen Lehre, Pädagogik in der Hinführung zum vollen Verständnis der Lehre u.a.m. – kam, braucht uns an dieser Stelle nicht zu beschäftigen. Wichtig ist höchstens, daß sich die inhaltliche Füllung der mahāyānistischen Sūtren ändert. Im Bereich des Mahāyāna gibt es sowohl eigentliche Lehrtexte mit stark philosophischem Einschlag, die dann aber zugleich auch unter der Rücksicht eines Gegenschlages gegen den 3. Korb zu sehen sind, sodann solche Texte, in deren Mittelpunkt die Buddhologie, die Bodhisattvalehre, damit die Frömmigkeit, ja schließlich – wie die *Dhāraṇī* – magische Formeln das Zentrum bilden.

Ehe wir uns dieser Richtung zuwenden, sei aber in Kürze auf den *Abhidharmapitaka* verwiesen. Dieser «Korb» ist bekannt für seinen eher trockenen, rational klassifizierenden Stil. Vom Standpunkt einer nachträg-

lichen Reflexion aus kann in diesen Texten der Ansatz zu einer der «Theologie» analogen Behandlung der ursprünglichen Lehren des Buddha erblickt werden. Die «wissenschaftliche», daher oft «scholastisch» genannte Sprache dieses Korbes kehrt aber zugleich entgegen der Absicht des Buddha auch zu solchen Fragestellungen zurück, die der Buddha selbst um der Praxis und der Hinführung zur unsagbaren Erfahrung willen vermieden wissen wollte. Demgegenüber stellen dann in der Tat die Texte des Prajñāpāramitā und deren Ausdeutung durch Nāgārjuna und seine Schule den entschlossenen Versuch dar, die Argumente radikal zugunsten einer neu zu gewinnenden Freiheit um der Erfahrung willen zu zerstören.

Wenngleich nun auch das Lehrhafte, das Narrative, die Anweisung zum Verhalten, das Wort des Stifters und seine Verkündigung in den genannten Texten eine überragende Rolle spielen, so dürfen aber dann doch eine Reihe anderer Textformen nicht übersehen werden, die sich teilweise schon im Pālikanon finden: Formen der Reaktion auf die Lehre und des Ausdrucks der Erfahrung, Lieder, Texte in Versform, aphorismenhafte Sinnsprüche. Diesen Texten muß ebenso wie den im rituellen Bereich, im Umkreis der Meditation und im Bereich buddhistischer Frömmigkeit verwendeten Texten besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, ehe wir uns dann dem möglichen Brückenschlag zur christlichen Liturgie widmen.

Worte der Erleuchtung

Ausgangspunkt und Ziel des Buddhaweges ist die Erleuchtung und die in ihr erfahrene Befreiung. Was der Buddha lehrt, will den Menschen anleiten, die Hindernisse auf dem Wege zur Erleuchtung zu beseitigen, ihn somit in den Weg der Erleuchtung einweisen und Anleitung zu ihrer Verwirklichung sein. Die Überzeugungskraft dieser Lehre aber erwächst dem Wort aus der Erfahrung selbst.

Der Buddhismus verehrt drei Kostbarkeiten: Buddha, Dharma, Sangha; zum Stifter und seiner Lehre gesellt sich das Zeugnis der Gemeinde. Die Erfahrungen der Jünger aber drängen schon früh zur Selbstaussage. So finden wir im Khuddakanikāya unter anderem auch die zeugnishaften Lieder der männlichen und weiblichen «Ältesten», *Theragāthā* und *Therīgāthā*, und das *Apadāna*, das in Versform die «Großtaten» der Alten besingt, oder auch das *Dhammapada*, den «Wahrheitspfad». Hier wird das Glück des Budhajüngers laut:

«O wie so glücklich leben wir,
Haßlos unter Gehässigen!
In dieser haßerfüllten Welt
Verweilen haßerlöset wir.» (XV, 197)

Oder die Meister werden gepriesen:

«Gut, daß Erwachte auferstehn,
Gut, daß sie Wahrheit lehren uns,
Gut Eintracht in der Jüngerschaft,
Gut die Askese Friedlicher.» (XIV, 194)

Texte dieser Art finden Verwendung, wo sich die Gemeinden zur Erinnerung an die Großen zusammenfinden und wo sie aufgrund ihres Beispiels sich selbst an die Verwirklichung des Ideals machen. Sie finden sich in reicherm Maße noch im Bereich des Mahāyāna-Buddhismus bis hinein in die letzten Ausläufer des klassischen Buddhismus, die dem Westen heute am bekanntesten sind: in den Meditationsbuddhismus. Noch immer wird der Chorgesang des Meisters Hakuin (1685–1768) rezitiert:

«Die Lebewesen sind ursprünglich Buddha.
Es ist wie Wasser und Eis.
Ohne Wasser gibt es kein Eis.
Außerhalb der Lebewesen existiert kein Buddha...
Wonach könnte noch verlangen,
Wem das Erlöschen sich zeigt?
Hier ist das Lotosland,
Dieser Leib ist Buddha.»⁶

Auffallenderweise wächst gerade in Stunden der Andacht und des Andenkens auch bei denen, die sich dann in die Meditation begeben, das Bewußtsein der Verbundenheit und des Mitleids mit aller leidenden Kreatur. Wie das *Mettasutta*, das Sūtra der Güte, alltäglich im Raum des Theravāda-Buddhismus rezitiert wird, so geben die Anhänger des Zen ihrem Bodhisattvadenken Ausdruck:

«Der Menschen sind unendlich viel–wir geloben, sie alle zu retten.
Zerstörender Irrtum ist unerschöpflich–ihn auszurotten, geloben wir.
Die Lehre der Wahrheit ist unermessbar–wir geloben, sie kennenzulernen.
Buddhas Wahrheit ist die höchste–wir geloben, sie zu vollenden.»⁷

Sinnvollerweise wird hier auch das Worthafte im Bereich der Meditationsübungen in die Betrachtung einbezogen. Denn es ist zu beachten, daß die meditativen Abläufe vielfach in einem rituellen Rahmen und als Übungen einer Gemeinschaft stattfinden. In ihnen unterwirft sich die Gemeinschaft einem bestimmten Meister, aber auch dem Reglement des Tages in seinem Wechsel von Übungen, Essen und Schlaf, dem Wort des Meisters an die Übenden und den Besuchen im «Alleingang» (jap. *dokusan*) zum Meister. In diesem Zusammenhang ist die Aufmerksamkeit zu richten:

a) auf den nur anfänglich erschlossenen Raum des *Mantra*, wie es vor allem aus dem tibetischen Buddhismus bekannt geworden ist: Anagarika Govinda er-

klärt diese weithin nur dem Eingeweihten verständlichen Formeln mit den Worten H. Zimmers: ««Mantra» ist Gewalt, kein meinendes Sagen, dem der Geist widersprechen oder sich entziehen kann. Was in mantra verlautes, ist so, ist da, begibt sich. Hier, wenn irgendwo, sind Worte Taten, wirken unmittelbar Wirkliches.»⁸ Das bekannteste Mantra ist das «*Om mani padme hum*», eine Formel, die sich an Avalokiteśvara (jap. Kannon) richtet und wobei es doch letztlich nicht auf eine intellektuelle Durchdringung des Wortes ankommt, sondern mit Hilfe des eigentümlichen Gebrauchs des Lautes «*Om*» zu einer neuen, existentielleren Erfassung dessen, worin man lebt, kommt. Das Wort steht hier zugleich im Zusammenhang des allseitigen Sinneseinsatzes, da stets das Sehen des Mandala und die Formung der Mudrā-Gebärden hinzukommt.

b) auf das in vielen Schulen des heutigen Zen-Buddhismus gebräuchliche *Kōan* (chin. *Kung-an*), das am Anfang eine öffentliche Bekanntmachung, ein früheres Beispiel oder eine Begebenheit aus alter Zeit, am Ende aber ein mit logischen Mitteln nicht mehr auflösbares Rätselwort zum Inhalt hat: «Höre auf den Ton der einen Hand!» Oder am Anfang der berühmten *Kōan*-sammlung *Wu-men-kuan*: «Den Meister Chao-chou fragte einst ein Mönch, ob auch in einem Hündlein die Buddhanatur sei oder nicht. Chao-chou sprach: «*Wu*» (jap. *mu* = nicht[s]).»⁹ Das dem Schüler vom Meister gegebene Rätsel oder–einem Mantra ähnliche–*Kōan*-wort–z. B. «*mu*»–soll den Übenden von seinen vordergründigen Überlegungen befreien, in ihm den großen Zweifel reifen lassen, so daß er offen, frei und wach wird für den großen Durchbruch.

c) auf das *Mondō*, das Frage-Antwort-Spiel zwischen Zenmeister und Schüler, bei dem der Meister den geistlichen Verständnisstand des Übenden prüft und vor allem auch über Echtheit und Unechtheit, aber auch über die Tiefe vorgegebener Erfahrungen sich Klarheit zu verschaffen sucht: Hier gilt, daß nur der Erfahrene und zwar in dem Maße, in dem er selbst erfahren und in die Tiefe hinabgestiegen ist, auch den Tiefgang und Erfahrungsstand des Nachfolgenden prüfen kann.

Die zuletzt genannten, im Rahmen des Meditationsvorgangs bedeutsamen Wortgruppen und Laute mögen in diesem Zusammenhang auf den ersten Blick fehl am Platz erscheinen. Doch in einer Zeit neuer pentekostaler Erfahrungen muß die Frage zugelassen werden, ob nicht im Raum des Christentums bestimmte Seiten des Sprechens bedauerlicherweise verlorengegangen sind. Paulus war offensichtlich der Glossolalie mächtig; doch historisch wirksam geworden ist sein Satz: «Gott sei Dank, ich rede mehr in Zungen als ihr alle; aber in der Gemeindeversammlung will ich lieber fünf Worte mit meinem Verstande reden, um auch andere

zu lehren, als zehntausend Worte in der Zungenrede.» (1 Kor 14, 19.) Man kann aber eine dialogfähige asiatische Liturgie nicht ohne die meditativ-kontemplative Seite bedenken und muß dann umgekehrt auch beachten, daß der Meditationsvorgang in Asien selbst ein in viel geringerem Maße individualistisch-isolierter, «ich-loser» und «wir-loser» Vorgang ist, als man es sich im abendländischen Raum vorstellen möchte.

Gegenüber diesen schwer zugänglichen und dennoch mystagogisch hochbedeutsamen Wort- und Sprachereignissen, die ja ihrerseits – wohlgermerkt – auch in bestimmten schriftlich niedergelegten Sammlungen greifbar sind, sind die von den Anhängern des Amida- oder des japanischen Nichiren-Buddhismus allein oder in Gemeinschaft geübten Anrufungsformen leichter nachzuvollziehen. Sowohl das amidistische *Nenbutsu* (chin. *Nien-Fo* = (an) Buddha denken), etwa das japanische «*Namu Amida Butsu*», «Preis dem Amidabuddha», oder die nichirenische Formel «*Namu myōhō rengekyō*», «Preis dem Sūtra vom wunderbaren Lotosgesetz», die auch in den modernen Nachfolgeorganisationen des Nichiren-Buddhismus, in der Risshōkōseikai und der Sōkagakkai, von den Gläubigen rezitiert werden, lassen sich in etwa mit christlichen Kurzformeln der Anrufung oder des Lobpreises vergleichen, etwa dem «Kyrie eleison», dem Alleluja oder auch dem intensiven Jesusgebet.

Der Hinweis auf dieser Art Formeln läßt aber zugleich einen wichtigen Unterschied zwischen Theravāda- und Mahāyāna-Buddhismus zutage treten. Anrufungs- wie Meditationsformeln, aber auch die verschiedenen liturgisch rezitierten Sūtren und Preisgesänge sind im Bereich des Mahāyāna-Buddhismus vielfach nicht nur erinnernde, sondern zugleich die angerufene Wirklichkeit gegenwärtig setzende Ereignisse. Die Anwendung der religions-wissenschaftlichen Kategorie des Magischen auf Formeln und Bräuche des tibetischen Buddhismus, aber auch auf manche Formen des chinesisch-japanischen Buddhismus unterstreicht diese Beobachtung. Wir berühren an dieser Stelle aber zugleich die Frage nach dem Divinum, nach Gott, nach der Gegebenheit des Gebetes, – eine Frage, die man zwar im Buddhismus aus vielen Gründen nicht zu früh stellen sollte, aber auch nicht gänzlich zu vermeiden braucht. Dieser Fragenkomplex kann aber im Folgenden nicht mehr ausführlich behandelt werden, da wir dem Frageansatz entsprechend praxisbezogener antworten müssen.

Zum rituellen Gebrauch der Texte

An dieser Stelle kann festgehalten werden:

1) Die klassischen buddhistischen Texte – wobei die

Frage der Kanonizität hier weit zu interpretieren ist – stehen im Dienste der ursprünglichen *Lehre – Dharma* – des Buddha.

2) Die Texte sind unbedeutend, sofern sie nicht auf die *Erleuchtung* und Befreiung des *Buddha* verweisen, von ihr her verstanden werden und auf sie hin motivierend wirken, – wobei es offenbleiben kann, wie der einzelne seine Erlösung erreicht.

3) Als Texte sind sie Texte der *Jüngergemeinde – Sangha* –, in deren Kreis sie folglich auch heute noch vorzüglich Verwendung finden.

Die Frage nach dem Ritus und Kult im Buddhismus ist teilweise eine Frage der Definition. Wenn unter «*Ritus*» das durch Tradition und Herkommen normierte und fixierte Brauchtum, vor allem das religiöse, verstanden wird, gibt es auch im Buddhismus das Rituelle. Wenn dagegen unter «*Kult*» festgesetzte und geordnete Formen des Umgangs mit dem Göttlichen verstanden werden, stellt sich für den Buddhismus erneut die Frage nach dem Verständnis und der Einstellung zum Göttlichen, – eben jene Frage, die eine eigene gründliche Besprechung erforderlich machte.

An dieser Stelle seien lediglich thesenhaft einige Bemerkungen zur Frage gemacht:

1) Der Buddhismus ist nicht atheistisch im Sinne einer positiven Leugnung der Wirklichkeit Gottes, wehrt sich aber gegen eine Gottesauffassung, die Gott als ein objekthaft-dinghaftes Gegenüber des Menschen versteht. Da aber jedes Sprechen von Gott ihn notwendig verobjektiviert, kann eine Rede über die letzte Wirklichkeit nur im Paradox enden: Sie muß als «nicht dies, nicht das» beschrieben werden und doch zugleich das höchste Glück des Menschen und aller Kreatur ausmachen.

2) Die Erleuchtungserfahrung des Buddha und der Buddhisten ist in ihrer Tiefe eine Erfahrung radikaler Einheit mit allem, was und wie es im Grunde ist. Sie geht daher durch die Erfahrung von Tod und Leben hindurch in ein Jenseits von Tod und Leben hinein. Wo diese Erfahrung geschieht, gilt das Wort des «Wu-men-kuan»: «Wenn dir so ein Buddha begegnete, du könntest den Buddha töten, wenn dir ein Patriarch begegnete, du könntest den Patriarchen töten: Auf der Felsscheide zwischen Leben und Tod besitzest du die große Freiheit.»¹⁰ (Von einem solchen «Abuddhismus» her ist auch der «Atheismus» zu verstehen.)

3) Die buddhistische Erfahrung ist zwar eine Selbstbeharrung, aber keine eigenmächtige Selbsterlösung. Sie ist zu verstehen vom Verständnis des «*anātman*» (P. *anatta*) her, der radikalen «Selbstlosigkeit», dem völligen Sich-selbst-Loslassen, dem «Sterben des Weizenkorns» (vgl. Jo 12,24).

Daraus ergeben sich christlicherseits zwei Konsequenzen:

a) Mit K. Rahner ist dem Buddhisten zu sagen: Wer sich radikal losläßt und springt, fällt nicht nur so tief, wie er selbst es zuvor ausgelotet hat, sondern so tief, wie die Tiefe tatsächlich ist; der verliert sich in das Geheimnis der Wirklichkeit hinein, wie sie tatsächlich ist¹¹.

b) Dem Christen aber ist zu sagen: Christus will nicht so sehr Gegenüber sein – Kultobjekt –, sondern die neue Gestalt unseres Lebens. Die *Ekkenōsis*-Gestalt (Phil 2) ist folglich auch das Maß der *Ekkenōsis* seiner Jünger. Es gilt nach Paulus «den alten Menschen auszuziehen» (Kol 3,9; Eph 4,22), «den neuen Menschen anzuziehen» (Eph 4,24; Kol 3,10), «den Herrn Jesus Christus anzuziehen» (Röm 13,14; Gal 3,27), «zusammenzuwachsen mit dem Bilde seines Todes» (Röm 6,5), «gleichförmig zu werden mit seinem Tod» (Phil 3,10), so daß am Ende gilt: «Nicht ich lebe, Christus lebt in mir» (Gal 2,20).

Von diesen kurzen Hinweisen her wird dann vielleicht doch verständlich, daß es a) im Buddhismus selbst – auch abgesehen von den mit der Verbreitung des Buddhismus gegebenen Akkommodations- und Akkulturationsfragen und deren konkreten Lösungen in neuen Formen der Symbiose verschiedener religiöser Traditionen in Zentralasien, Hinterindien, aber auch China und Japan – Riten und – vor allem im Raum des Mahāyāna-Buddhismus – kultische oder zumindest kultusähnliche Vollzüge gibt und b) sich für die christliche Liturgie unbekümmerter die Frage nach textlichen Verwendungsmöglichkeiten stellen läßt.

In jedem Ritus aber kommt Worten und Texten eine besondere Bedeutung zu. Einmal begleiten sie erklärend und Sinn deutend das Geschehen. Zum anderen schaffen sie in der Wiederholung Erinnerung, bzw. setzen sie in der Wiederholung das Erinnerungsbild lobpreisend und dankend in der Gegenwart anwesend. Sodann eröffnen Worte und Texte Zukunft, schaffen sie Hoffnung auf Erlösung, Heil, Befreiung, stellen sie den Menschen in das Zeichen von Verheißung und Gelöbniß. Schließlich schaffen Worte Gemeinschaft unter den jeweils Anwesenden, zugleich aber auch Kommunikation über den Kreis derer, die zusammengekommen sind, hinaus.

Von der Phänomenologie der christlichen Liturgie her gesehen, gibt es im Buddhismus sowohl die erinnernde, psalmenähnliche Rezitation der Sūtren, den Lobpreis und Dank der Hymnen und Lieder, die Anrufungen, Worte der Reue, der Zuwendung und des Gelöbnisses. Allerdings fällt auf, daß es zwar Verkündigung in der Form der Predigt und der Erklärung der Lehre gibt, je nach dem Schwerpunkt der einzelnen

Schule oder Richtung, daß aber feierliche Lesungen in der Art christlicher Wortgottesdienste nicht sehr verbreitet sind. Entsprechend werden auch buddhistische Texte nicht meditiert, wie man Szenen des biblischen Geschehens im Christentum meditiert. Das muß bei der Verwendung der Texte bedacht werden.

Buddhistische Texte und christliche Liturgie

Die Zurückhaltung gegenüber der Verwendung buddhistischer Texte in der christlichen Liturgie ist aufgrund der gemachten Aussagen verständlich. Selbst wenn die Bereitschaft und der Wille zur Verwendung von solchen Texten vorhanden wären, sind die Schwierigkeiten zahlreich genug. Der Umfang und die Verzweigkeit der buddhistischen Texte, vor allem die Sprachbarrieren, Pāli und Sanskrit, Tibetisch, Chinesisch und Japanisch – um nur die wichtigeren Sprachen zu nennen –, machen den Zugang schwierig, die Gesamtübersicht fast noch unmöglich. Die Theravāda-Texte, zumal die wichtigeren Pālitexte, sind zwar zum größeren Teil heute in westlichen Sprachen zugänglich, doch von den mahāyānistischen Sanskritschriften sind erst etwa 20 % in europäische Sprachen übersetzt, von den zentralasiatischen und fernöstlichen Texten ganz zu schweigen. Erforderlich wäre dann eine viel genauere Kenntnis der rituellen Abläufe in den verschiedenen buddhistischen Schulen und Richtungen, die aber vielfach gerade im Bereich des Kultisch-Ritualen nach wie vor eine gewisse Arkandisziplin bewahren.

Vorausgesetzt, die christlichen Gemeinden können ihre verschiedenen theologischen Bedenken überwinden oder doch zurückstellen, so könnten sie in der gegebenen Situation doch auf das, was bekannt ist und verstanden wird, zurückgreifen. Nun ist bei der Nachfrage nach der Verwendung buddhistischer Texte ein gewisses Gefälle insofern vorgegeben, als vier Ebenen vorhanden sind, auf denen sich Texte außerchristlicher Traditionen direkt oder doch indirekt-inspirierend verwenden ließen:

a) der Gemeindegang und das Gemeindegebet, b) das Gebet des Leiters der Liturgie, c) die eucharistischen Hochgebete, d) die Textlesung im Wortgottesdienst.

Die einfachste Ebene dürfte – im Bereich des Buddhismus – die letzte Ebene sein. Warum sollten nicht in einem theologisch genauer zu bestimmenden Sinne auch Texte, die nicht den Anspruch prophetischer Inspiration und damit der Offenbarung erheben, dennoch und vielleicht gerade deshalb Verwendung finden können, wenn sie z. B. den Menschen in Haltungen hineinrufen, die sich in hohem Maße mit Haltungen, wie sie in der Bibel gefordert werden, berühren? Bei-

spiele könnten Texte des ethischen Verhaltens sein, vor allem aber dann Texte, in denen der Ernst der vom Buddha geforderten Loslösung und Hauslosigkeit, der Radikalität der Nachfolge zum Ausdruck kommt und der in seiner Deutlichkeit den Forderungen der Bergpredigt kaum nachsteht, oder auch Texte, in denen die Haßlosigkeit und das Mitleid mit der heillosen Kreatur angesprochen werden. Abzulehnen ist dagegen sicher die Verwendung von Texten, in der diese nur als eine Art «Kontrastprogramm» zur christlichen Verkündigung vorgestellt werden. Die Wortverkündigung ist kein Ort der Polemik, und wenn sie nicht einer «ökumenischen Ökumene» (R. Panikkar) dient, sollte man von der Verwendung solcher Texte Abstand nehmen. Wohl darf in der «Konkurrenz der Wege» sich die christliche Botschaft als eine Radikalisierung und Interpretation auch der anderen Wege erweisen; ja der christliche Glaube wird sich, wenn er sich selbst in seiner Besonderheit und Einzigartigkeit ernstnimmt, in dieser Eigenartigkeit zeigen müssen. Doch wird man von einer voreiligen Kritik der «anderen» anhand ihrer heiligen Texte abraten müssen, da ein Ernstnehmen der religiösen Grundintentionen der anderen Großreligionen nur in der ehrfürchtigen Scheu verharren wird, ob und wie weit jene Intentionen, die vielleicht nur unvollkommen worthaft artikuliert sind, wirklich begriffen worden sind.

An dieser Stelle kann auch folgende Überlegung vielleicht weiterhelfen: Im Raum der asiatischen Hochreligionen, zumal des Buddhismus, hat die Verkündigung der christlichen Botschaft bis heute keine nachhaltige Wirkung hinterlassen. Die Zahl der Christen ist aufs ganze sehr klein geblieben – im Gegensatz etwa zu den neobuddhistischen Aufbrüchen im Japan der Nachkriegszeit. Das könnte sehr wohl daran liegen, daß die christliche Verkündigung in ihrer Auseinandersetzung mit den jeweils einheimischen Religionen viel zu lange sich mit deren vermeintlich schwachen Punkten befaßt hat, nicht jedoch mit den Stärken dieser Religionen. Mit der Kritik lassen sich dann zwar eine Reihe unzufriedener Menschen auffangen, nicht jedoch – wie es in der Deklaration «Nostra Aetate», Nr. 2, heißt – «jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern (*agnoscant, servant et promoveant*)».

Hier fragt es sich in der Tat, ob nicht die Zeit gekommen ist zu überdenken, was R. Guardini vor knapp 50 Jahren geschrieben hat: «Einen Einzigen gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschliche Freiheit; zugleich hat er dabei

eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat. Was er christlich bedeutet hat, hat noch keiner gesagt. Vielleicht hat Christus nicht nur einen Vorläufer im Alten Testament gehabt, Johannes, den letzten Propheten, sondern auch einen aus dem Herzen der antiken Kultur, Sokrates, und einen dritten, der das letzte Wort östlich-religiöser Erkenntnis und Überwindung gesprochen hat, Buddha.»¹² *Der Herr, S. 360*

Bedenkt man aber, daß das Alte Testament im Neuen rezipiert worden ist und daß das griechische Ethos und Denken im Christentum ihre Erfüllung erblicken können, dann kann man für den dritten Bereich nur sagen, daß das Verhältnis von Christentum und Buddhismus aufs ganze bestenfalls von einer höflichen Distanz geprägt ist. Die «Konkurrenz der beiden Wege» aber wird erst dort spürbar, wo diese «höflich-kritische Distanz» aufgebrochen wird und beide Seiten die Faszination des jeweils anderen Grundimpulses zu spüren bekommen und sie sich als wechselseitige Herausforderung empfinden. Die christliche Verkündigung der Wortverkündigung müßte folglich im Raum des Buddhismus, auch wo sie nicht die buddhistischen Texte verwendet, dennoch solche Texte gebrauchen, die den tiefsten Intentionen, Fragen und Verheißungen des Buddhismus und der Menschen, die in seinem kulturellen Milieu leben, antworten.

Hier müssen wir uns nun den drei anderen Ebenen zuwenden, denen das eine gemeinsam ist, daß sie – bei allen Unterschieden – Ebenen des Gebetes, das heißt der Kommunikation mit dem Absoluten sind. Die Voraussetzungen für eine Verwendung buddhistischer Texte sind hier eher gering anzusetzen, nicht jedoch für eine Verwendung buddhistischer Anregungen.

Das Gebet hat es mit Gott zu tun, ist *Kommunikation* mit Gott; ob es stets ein *Sprechen* mit Gott sein muß, ist eine Frage. Gerade im Bereich des Buddhismus muß sich das Christentum fragen lassen, ob es nicht eine Einübung in das schweigende Achten und Hören auf das Mysterium Gott geben müsse. Wo die Erleuchtung sich als eine Eröffnung für das unsagbare tragende Geheimnis erweist, das in jeder Kreatur als sein eigentlicher Grund anwesend ist, muß auch die christliche Liturgie sich wieder deutlicher als *theo-logisches* Geschehen, das heißt als *Mystagogie* oder «*reductio in mysterium*» (K. Rahner) erweisen. Dieses Mysterium darf der Christ auch dort nicht überspringen, wo er sich von Christus eingeladen weiß, das Geheimnis «Gott» mit «Abba, Vater» anzurufen und damit die Vertraulichkeit des «Du»-sagens zu wählen.

«Du»-sagen gibt es – bei aller Abwehr der Dualismen und dem immer neuen Ringen um die Objektlo-

sigkeit – auch im Mahāyāna-Buddhismus, wo der Hilfesuchende sich auf den Bodhisattvawegen hilfesuchend und gläubig vertrauend an einen Bodhisattva wendet, einen jener zur Vollkommenheit Gelangten, die dennoch von Mitleid und Barmherzigkeit erfüllt sich allen erlösungsbedürftigen Wesen in der Welt zuwenden. Dieses «Du»-sagen richtet sich nicht auf Gott, aber es könnte doch als eine Ahnung verstanden werden, daß das unsagbare Geheimnis, in das hinein der Mensch sich fallen lassen muß, uns ganz neu als ein «Du» entgegenkommt.

Der Dialog um die Unterscheidung von Gott und Nicht-Göttlichem aber muß mit Behutsamkeit geführt werden. Das ist umso notwendiger, wo Transzendenz und Immanenz Gottes miteinander zu konkurrieren scheinen und der abendländische Mensch die Transzendenz Gottes bis zur «Entfernung» Gottes aus der Welt und der asiatische Mensch die Immanenz Gottes bis zur restlosen Identität von Gott und allem in der Welt betont. Hier könnte vielleicht das christologisch-trinitarisch orientierte Gebet in neuer Weise Brücken schlagen. Dabei könnten dann vielleicht das buddhistische Anātman-Ideal und die Selbstentäußerung Gottes bis in die Menschwerdung und den Tod

Jesu hinein (vgl. Phil 2) zueinandergeführt werden, vielleicht auch das universale Bodhisattva-Mitleid und die universale Erlösungstat Christi, vielleicht auch das Reich Gottes und das «Reine Land» als Gegenwart und absolute Zukunft.

Jedenfalls müßte das Christentum als Religion, die mit dem Anspruch der Offenbarung auftritt, dem Buddhismus, der diesen Anspruch ausdrücklich nicht erhebt – die christlich-theologische Interpretation ist an dieser Stelle zunächst zweitrangig –, so begegnen, daß es den Möglichkeiten dessen, was auf dem Weg des Buddha dennoch – mit menschlichem Einsatz und doch vielleicht gnadenhaft geschenkt – möglich ist an Erkenntnis und Weisheit, Mitleid und Liebe, gerecht wird und nahekommt. Daß aus der *theologischen* Verankerung im Mysterium Gottes und seiner Selbstentäußerung heraus auch im liturgischen Gebet die Zeit und die Welt, in der sich das menschliche Leben vollzieht, zur Sprache kommen und sich in ihm die Heiligkeit rufend und klagend, aber auch das erfahrene Heil, die erfahrene Erleuchtung und die erfahrene selbstlose Liebe dankend und «eucharistisch» artikulieren, ist dann nichts anderes als eine konsequente Folgerung.

¹ Vgl. Majjhimanikāya, 7. Teil, 3. Rede (63, 429–431). – In der deutschen Übersetzung folgen wir K.E. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos, 3 Bde. (Zürich/Wien 1956f.)

² Zitiert nach H. Dumoulin, Zen, Geschichte und Gestalt. (Sammlung Dalp 87, Bern 1959) 73.

³ Ebd. 51.

⁴ Vgl. J.J. Spae, Japanese Religiosity. (Encounter Series 3, Tokyo 1971) 279. Vgl. dazu auch in Kürze H. Waldenfels, Absolutes Nichts. Zu K. Nishitanis Philosophie der Leere.

⁵ Vgl. K. Goldammer, Die Formenwelt des Religiösen: Grundriß der systematischen Religionswissenschaft. (Kröners Taschenausgabe Bd. 264, Stuttgart 1960) 230–286.

⁶ Vgl. H. Dumoulin, aaO. 264f.

⁷ Vgl. S. Ohasama/A. Faust (Hg.), Zen, der lebendige Buddhismus in Japan (I. A. Gotha/Stuttgart 1925; Neudruck: Darmstadt 1968) 61.

⁸ Cf. Lama Anagarika Govinda, Grundlagen tibetischer Mystik. Nach den esoterischen Lehren des Großen Mantra OM MANI PADME HUM (Zürich/Stuttgart 21966) 5.

⁹ Cf. H. Dumoulin (Hg.), Wu-men-kuan. Der Paß ohne Tor (Mon. Nipp. Monographs No. 13, Tokyo 1953) 9.

¹⁰ Ebd. 10.

¹¹ Vgl. K. Rahner, Schriften zur Theologie IV 154.

¹² Vgl. R. Guardini, Der Herr (Würzburg 121961) 360.

HANS WALDENFELS SJ

Geboren 1931 in Essen, (1963 in Tokyo zum Priester geweiht). Er studierte Philosophie und Theologie, Religionsphilosophie und -wissenschaft in Pullach, Tokyo, Kyoto, Rom und Münster. ist Lizentiat der Philosophie und promovierte in Theologie. Er ist Theologischer Bildungsreferent in Düsseldorf, gehört zur Schriftleitung der «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft» (Münster) und veröffentlichte Bücher und Artikel in den Bereichen der Fundamentaltheologie, der Religions- und Missionswissenschaft.