

Heinrich Dumoulin

## Befreiung im Buddhismus

Die frühbuddhistische Lehre  
in moderner Sicht

### *Der Buddhismus eine Erlösungsreligion*

Der Buddhismus zählt in der Religionsgeschichte zu den Erlösungsreligionen, es geht ihm um die Befreiung des Menschen aus seiner Leidenssituation. In dieser Grundabsicht scheint eine Ähnlichkeit mit dem Christentum auf, das ja auch um die Notlage des Menschen weiß und diesen zu befreien wünscht. Allerdings tritt schon beim Ausgangspunkt ein wesentlicher Unterschied zwischen den zwei Religionen deutlich hervor. Im Buddhismus ist die Unheilssituation die durch das Karmagesetz bestimmte leidvolle Existenzweise des Menschen in dieser WerdeWelt (*samsāra*), nach christlicher Lehre ist das Unheil infolge der «Erbsünde», nämlich der freien Sündentat des Menschen am Anfang der Menschheitsgeschichte entstanden. Somit bringt das Christentum vom Anfang her die ihm wesentliche geschichtliche Kategorie ins Spiel, während im Buddhismus der existentielle Aspekt im Vordergrund steht. Diese Unterschiedlichkeit kennzeichnet die Auffassung nicht nur der Unheilssituation, sondern auch der Befreiung in den zwei Weltreligionen. Das Christentum schenkt eine Heilsgeschichte, im Buddhismus spielen religiöse Existenzverfahren die vorherrschende Rolle.

### *Karma an der Wurzel der Unheilssituation*

Der Stifter des Buddhismus hat seine Erfahrung von der totalen Leidhaftigkeit der menschlichen Existenz und vom Befreiungsweg in den vier edlen Wahrheiten der Predigt von Benares ausgedrückt. Die erste Wahrheit stellt das Faktum des Menschenleidens in seiner umfassenden Unerbittlichkeit fest. Aber die zweite Wahrheit deckt die Ursache des Leidens auf: «Es ist der Durst, der das Wiedergeborenwerden im Werden verursacht, begleitet von sinnlichen Freuden, der hier und dort seine Befriedigung findet, der Durst nach Lust, der Durst nach Werden, der Durst nach Nicht-Existenz.» In logischer Folge betrifft die dritte Wahrheit die Zerstörung der Leidensursache, während

die vierte Wahrheit vom Weg zur Aufhebung des Leidens, also von der Befreiung handelt.

Wie der Wortlaut der zweiten edlen Wahrheit anzeigt, ist die urbuddhistische Grunderfahrung vom Leiden schon in der frühesten Überlieferung mit der altindischen, vorbuddhistischen Vorstellung von der Wiedergeburt im Kreislauf der Existenzen verbunden, die wiederum unlöslich mit der Karmavorstellung verknüpft ist. Es handelt sich in beiden Fällen um volkstümliche, vedische Vorstellungen, die weder ihrem Ursprung noch ihrem Wesen nach als charakteristisch buddhistische Wahrheiten angesehen werden können. Doch wo immer im frühbuddhistischen Schrifttum die Wahrheit vom Leiden reflektiert wird, geschieht dies mit Hilfe der Vorstellungen von Karma und Wiedergeburt. Die menschliche Existenz ist leidvoll, vordergründig, weil sie von Durst und Begierde vorangetrieben wird. Aber das Begehren hat Macht über den Menschen, weil und solange das Karmagesetz über ihn herrscht und er im Kreislauf der Existenzen wiedergeboren wird.

Das Sanskritwort Karma bedeutet ursprünglich «Tat», «Tun», früh auch schon die Verknüpfung von Ursache und Wirkung im Tun: Jedes Tun bringt eine Wirkung hervor, jede Wirkung ist durch ein Tun verursacht. Der Karmabegriff hat bereits im alten Indien, z.B. in den Upanishaden, eine religiös-sittliche Konnotation: Gutes Tun zeitigt gute Frucht, böses Tun hingegen zeitigt böse, leidvolle Frucht. Die Karmavergeltung reicht über dieses Erdenleben hinaus, sie erstreckt sich durch die drei Zeiten von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Im Buddhismus verbindet sich die Karmaidee mit der Lehre von der zwölfgliedrigen Kette der Entstehung in Abhängigkeit (*pratītya samutpāda*). Zwei Glieder dieser Kette, nämlich die Unwissenheit und der Durst, treiben den Kreislauf durch die drei Zeiten (s. oben) und die sechs Bereiche (himmlische Wesen, Menschen, Dämonen, Hungergeister, Tiere, Höllen) voran. Die Wiedergeburt in den Bereichen entspricht dem Karma der Lebewesen. Die buddhistische Lehre unterscheidet «gutes Karma» und «böses Karma». Dem guten Karma oder dem guten Tun eignet eine «angenehme Wirkung», aber auch das «gute Karma» bleibt innerhalb der leidvollen Daseinsweise der WerdeWelt, es läßt in der Richtung auf die Befreiung hin voranschreiten. Diese vom Karmagesetz beherrschte WerdeWelt ist nach buddhistischer Auffassung eine Unheilssituation.

Die buddhistische Lehre hat mit der altindischen Weisheit eigenen psychologischen Feinheit eine Unterscheidung bezüglich der Karmaarten angemerkt, die in die Nähe christlicher Vorstellungen führt. Von

den drei Karmaarten, nämlich des Leibes, des Mundes und des Willens werden die zwei ersten, die mittels des Leibes und des Wortes die Absicht offenbaren, «offenbarendes Karma» genannt. Davon unterscheidet sich das «nicht offenbarende Karma», das als eine nach der Tat zurückbleibende, gewohnheitsmäßige Neigung beschrieben wird. Diese Neigung verbindet sich mit den Leidenschaften und kann leicht Anlaß für böses Tun werden. Diese Beobachtung erinnert an die christliche Lehre von der *concupiscentia*, die nach begangener Sünde zurückbleibt und zum Sündigen anreizt.

### *Schwierigkeiten und Neuinterpretationen der Karmavorstellung*

Der Karmabegriff ist – darin dem der Erbsünde vergleichbar – in seiner Komplexität schwer begreifbar, er nahm in den buddhistischen Schulen verschiedene Formen an und läßt mannigfache Deutungen zu. Ähnlich wie die christliche Theologie sich bei der Anpassung an veränderte Denkweisen unserer Zeit um ein neues Verständnis der Erbsündenlehre bemüht, sucht der heutige Buddhismus nach einer dem modernen Menschen entsprechenden Erklärung der Karmavorstellung. Erbsündenlehre und Karmaidee enthalten beide in ihrer traditionellen Auffassung ein mythisches Element. Jahrhundertlang berief sich die Erbsündenlehre auf den legendären Genesisbericht vom Paradieseszustand und dem Fall der Stammeltern. Die moderne Exegese erkannte, von der Naturwissenschaft bestärkt, den Mythos als ätiologische Erklärung der menschlichen Notsituation, die die Verfasser der Schrift vorfanden. Die Schwierigkeit, die in der Annahme der Fortpflanzung von Sünde, die doch allemal auf freier menschlicher Tat beruht, liegt, ließ sich bei Aufgabe der monogenetischen Erklärung des Ursprungs des Menschengeschlechts vermeiden.

1. Im Zuge der Modernisierung, die teils durch neue wissenschaftliche Erkenntnisse, teils durch die Veränderung unseres Lebensgefühls im technischen Zeitalter hervorgerufen, alle Weltreligionen erfaßt hat, traten im Buddhismus die Vorstellungen von Karma und Wiedergeburt einigermaßen zurück. Beide Vorstellungen sind ja zweifellos stark mythisch gefärbt. Junge buddhistische Gelehrte halten hier eine zeitgemäße *Entmythologisierung* für notwendig, bei der sie mit nicht geringerer Radikalität als ihre westlichen Zeitgenossen zu Werke gehen. Sie geben den Gedanken gerechter Wiedervergeltung nicht auf, aber überprüfen kritisch die Art der Wiedervergeltungen, von denen das überlieferte Schriftgut erzählt. Im zeitgenössischen buddhistischen Schrifttum findet sich in der Tat nur

mehr selten die früher so beliebte Beschreibung der sechs Existenzbereiche.

2. Mit den Vorstellungen von Karma und Wiedergeburt verbindet sich eine *zyklische Geschichtsauffassung*, die, mit Nietzsches «Ewiger Wiederkehr des Gleichen» zusammengesehen, nihilistisch verstanden werden kann. Im fernöstlichen Verständnis ist diese Auffassung, weil mit dem religiösen Heilspfad verknüpft, keineswegs nihilistisch. Doch paßt sie insofern nicht zur modernen Anthropologie, als diese der Geschichtlichkeit des Menschen eine vorrangige Rolle zuweist. Im Abendland war, vom griechischen Denken angeregt und vom Christentum integriert, jahrhundertlang das teleologische Geschichtsbild vorherrschend, das die Menschheit zielstrebig ihrer Vollendung entgegenwandern sieht. Während der Neuzeit wuchs das Interesse für die Entwicklungsprozesse in Natur und Geschichte. Evolutionistische Geschichtstheorien gewannen Verbreitung. Die Erkenntnis der Wichtigkeit der geschichtlichen Dimension des Menschen läßt heute manche Buddhisten eine kritische Haltung gegenüber der Lehre von der Wiedergeburt einnehmen. Die in eine solche Richtung weisenden Phänomene werden psychologisch gedeutet, wie denn überhaupt die moderne Psychologie viel Interesse für die Wiedergeburtsvorstellung zeigt. Bekanntlich fand C.G. Jung viele seiner Entdeckungen im tibetanischen Totenbuch bestätigt, das die Wanderungen des Verstorbenen durch die Bardo-Bereiche beschreibt.

3. Eine dritte Schwierigkeit kommt aus der moralischen Komponente der Karmavorstellung. Zwar bedeutet Karma im ersten Wortsinn allgemein Tun, Handlung, aber seit frühester Zeit beinhaltet Karma auch die moralische Dimension des menschlichen Handelns. Für das philosophische Denken ergibt sich somit das Problem der *Freiheit*. Der Buddhismus leugnet die Willensfreiheit nicht, aber die Zweideutigkeit der Karmavorstellung fand in der buddhistischen Literatur reichlichen Niederschlag. Wenn das Karma durch die drei Zeiten fortwirkt, d.h. wenn vergangene Taten direkten bestimmenden Einfluß auf die Gegenwart ausüben, bleibt für die Freiheit des Einzelnen kein Raum. Die Schuld aus vergangenen Existenzen wirkt mit Notwendigkeit durch die Geschlechter weiter. Moderne Buddhisten, die begreifen, daß es ohne Willensfreiheit kein sittliches, verantwortliches menschliches Handeln geben kann, weigern sich, dem populären Schicksalsglauben, der sich auf die Vorstellungen von Karma und Wiedergeburt stützt, ihr Einverständnis zu geben. Der deterministische Schicksalsglaube widerspricht, wie sie meinen, der Sinnlichkeit selbst der Karmaidee, die auf die Zukunft ausge-

richtet ist und zu moralischer Anstrengung anspornt. So suchen sie nach einer befriedigenden Neuinterpretation der Karmavorstellung.

### *Die Neuinterpretationen im Licht des buddhistisch-christlichen Dialogs*

Die Neuinterpretationen der buddhistischen Karmavorstellung sind ebenso wie die Bemühungen um ein neues Verständnis der Erbsündenlehre nicht ohne Bedeutung für das Gespräch der zwei Weltreligionen miteinander. Wir nannten bei der Charakterisierung des Grundunterschiedes die Kategorien der Geschichtlichkeit und der Existentialität. In den Neuinterpretationen der Erbsündenlehre tritt offensichtlich die geschichtliche Kategorie zurück. Unbeschadet der Tatsache, daß das Christentum seinem Wesen nach Heilsgeschichte ist – seine letzte Antwort liegt in einem geschichtlichen Faktum –, werden infolge der unvermeidlichen Entmythologisierung heute manche geschichtliche Momente der Lehre abgeschwächt. Anstatt des legendären Genesisberichtes rückt beim Versuch einer zeitgemäßen, befriedigenden Erklärung der Erbsündenlehre das «Situiertheit der menschlichen Existenz» in einem von der «Sünde der Welt» gezeichneten Milieu (Piet Schoonenberg) in die Mitte. Dieses Situiertheit kann auch vom Buddhisten erfahren werden, insofern er dem seiner Religion nicht völlig fremden Element der menschlichen Sündigkeit Beachtung schenkt. Andererseits ergeben sich bei den Versuchen moderner Buddhisten um ein von Mythos und Aberglauben gereinigtes Verständnis der Karmaidee Annäherungen an die christliche Weltanschauung.

Was die Karmavorstellung im letzten meint, ist jene allgemeine Verflechtung allen menschlichen Tuns, gemäß der vielfache Verbindungslinien nach allen Richtungen hin ein undurchschaubares, unauflösliches, aber dennoch sinnvolles Netz bilden. Diese Erfahrung ist dem Christentum keineswegs fremd. Die christliche Literatur hat, dem Römerbrief folgend, oftmals die Solidarität des Menschengeschlechts veranschaulicht, jenen Zusammenhang, der zunächst in der radikalen Leidhaftigkeit der menschlichen Existenz erfahren wird, dann aber den hoffnungsvollen Ausblick auf Heil öffnet. Buddhismus und Christentum, von der Tatsache des Leidens zutiefst betroffen, kennen beide eine Solidarität des Menschen im Unheil und eine Universalität des Heils. In der buddhistischen Vorstellung beschränkt sich die Solidarität nicht auf das Menschengeschlecht, sondern zieht den Kosmos mit in die Wechselbeziehung ein. Auch Paulus spricht vom «Seufzen der Schöpfung, die in Wehen liegt» (Röm 8,22). Es handelt sich selbstverständlich nur um Annä-

herungen. Aber bei den Bemühungen um ein besseres Verständnis von Erbsünde und Karma treten in Christentum und Buddhismus in unseren Tagen die Allgemeinheit der Unheilssituation und die daraus resultierende Solidarität zwischen den Menschen aller Zeiten und Zonen als universale menschliche Erfahrungen hervor.

Der buddhistisch-christliche Dialog rückt die in vielfacher Hinsicht weit auseinander gehenden Anschauungsweisen, Begriffe und Gefühlsreaktionen in Ost und West in neues Licht. Er kann leicht in eine Sackgasse geraten, wenn die Gesprächspartner sich an Begriffe klammern. Dem religiösen Menschen zeigt seine innere Erfahrung die Geheimnistiefe des Leidens. Die buddhistische Schrift versichert wiederholt, daß der menschliche Verstand die Karmaverstrickungen nicht durchschauen kann. Gemäß dem Pāli-Kanon ist die Kenntnis aller Karmaverknüpfungen eines der drei wunderbaren Wissen, die Buddha zugleich mit der Erleuchtung erlangte. Paulus schreibt im zweiten Brief an die Thessalonicher vom «Geheimnis der Bosheit» (*mysterium iniquitatis*) (2,7). Dieses Geheimnis erhellt sich dem Christen im Anblick des «Geheimnisses des Kreuzes», das nach Paulus für den Menschenverstand Torheit und Ärgernis ist (vgl. 1 Kor 1,18 ff.). Das Gespräch geht hier in eine unauslotbare Tiefe.

### *Der Weg der Befreiung*

Der Grundunterschied zwischen Christentum und Buddhismus, nämlich einerseits die geschichtliche, andererseits die existentielle Ausrichtung, kennzeichnet auch die Auffassung von der Befreiung bzw. der Erlösung. Wir können dies unschwer im Hinblicken auf den Befreiungsweg und auf den Endzustand der Befreiung erkennen. Wenn wir uns auf die frühbuddhistische Sicht beschränken, so stellt sich uns der Befreiungsweg vorzüglich in der vierten der vier edlen Wahrheiten der Predigt von Benares dar: «Dies, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens. Es ist dieser edle, achtgliedrige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.»

Die Lehre vom achtgliedrigen Pfad bedarf keiner schwierigen Hermeneutik. Im schlichten Wortverständnis bezeichnen die sechs ersten Glieder das sittlich gute menschliche Leben in Wort, Tat und Gesinnung, eine Dreierformel, die sich im späteren Buddhismus großer Beliebtheit erfreut. Der Mensch beschreitet diesen Pfad aus eigenem Entschluß mit aufrichtigem Bemühen. Das sittliche Handeln liegt im Bereich seiner Fähigkeiten. Das siebte Glied, das rechte

Gedenken, stellt einen Übergang zur Meditationserfahrung dar, die im achten Glied, dem rechten Sichversenken, erlangt wird. Nach frühbuddhistischem Verständnis ist auch die Meditation dem menschlichen Bemühen zugänglich.

Dem positiven Aufsteig auf dem achtegliedrigen Pfad entspricht negativ das Ausräumen von Hindernissen, die sich in der menschlichen Existenz der Befreiung entgegenstellen. Schon Buddha spricht von Hindernissen, die der Jünger um jeden Preis beseitigen muß. Im gleichen Text, dem der achtegliedrige Pfad angehört, ist die Rede vom Durst oder dem Begehren, der Ursache aller Leiden und der leidhaften menschlichen Existenz. Später elaborierte Lehre hat den Prozeß des ausräumenden Befreiens in den Einzelheiten eines komplizierten Systems dargelegt. Demnach bedeutet der Entschluß, auf dem Befreiungsweg voranzuschreiten, das Engagement in den Erlösungsprozeß, einen Prozeß der Loslösung und Entsagung, der das sittliche Verhalten einschließt, aber darüber hinaus zu höheren Stufen, ja bis zur höchsten Stufe vordringt. Die stärkste Anstrengung ist in der Meditation gefordert, in der die letzte Befreiung von den feinen und feinsten Hindernissen geschieht, die aus dem angeborenen Egozentrismus stammen.

Gemäß den frühbuddhistischen Quellen schreitet der Mensch allein, ohne fremde Hilfe, aufgrund seiner eigenen Anstrengung auf dem Befreiungsweg voran. Deshalb wurde der buddhistische Heilspfad ein Weg der Selbsterlösung, und zwar der Erlösung des Selbst mittels des Selbst, genannt. Neuzeitliche Philosophen sahen darin die Realisierung ihres autonomen Menschenbildes. Doch dürfen zwei Dinge nicht außer acht gelassen werden: Einmal der Unterschied zwischen theoretischer Lehre und religiöser Praxis, der sich im Buddhismus allenthalben zeigt. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß, wenn eine größere Zahl von Gläubigen eine theoretisch autonome Selbsterlösungslehre üben, im praktischen Vollzug doch auch die «andere Kraft», nämlich die Transzendenz, zur Geltung kommt. Einige frühbuddhistische Kunstwerke, z.B. Skulpturen von Bhārhat und Sānchī (2. Jh. v.Chr.) weisen in diese Richtung.

Ebenso wichtig ist, daß der auf dem Befreiungsweg erlangte Endzustand, wie es scheint, schon in frühester Zeit, ja wir dürfen annehmen, im Verständnis Buddhas selbst eine Offenheit zur Transzendenz hin besitzt.

#### *Der Endzustand der Befreiung*

Kein anderes buddhistisches Wort ist in den westlichen Sprachen so früh und so allgemein bekannt geworden

wie das Wort Nirvāna. Es bedeutet den buddhistischen Endzustand. Vielleicht ist dies das einzige, was wir über seine Bedeutung mit Sicherheit aussagen können. Über das Wesen von Nirvāna konnten weder Buddhisten noch Nicht-Buddhisten trotz vielen Nachforschens und langwieriger Kontroversen je zur Übereinstimmung gelangen. Der Wortgestalt nach ist Nirvāna ein Negativum. Das Verbum *va* mit der Bedeutung «wehen» (wie der Wind weht) ist mit der verneinenden Vorsilbe *nir* verbunden und wird in der buddhistischen Schrift vom Feuer, das erlischt, vom Gestirn, das untergeht, vom Heiligen, der dahinscheidet, ausgesagt. Doch stimmen buddhistische wie nichtbuddhistische Forscher darin überein, daß weder die Etymologie des Wortes noch die Vergleiche, mit denen es veranschaulicht wird, die Wesensbedeutung von Nirvāna im vollen Umfang erkennen lassen.

Die volkstümliche Auslegung sieht im Nirvāna ganz schlicht das Ende der Leiden und trifft sicher insofern das Richtige, als die Aufhebung der Erdenleiden im Endzustand eingeschlossen ist. Nirvāna wird von buddhistischen Frommen als ein glücklicher Zustand tiefer Ruhe und unerschütterlichen Friedens gepriesen. Im Westen wurde Nirvāna oft als «Erlöschen» verstanden. Diese deutende Übersetzung bezeichnet nicht nur das Aufhören des Leidens, sondern auch das Erlöschen des Feuers der Begierde, also der Leidensursache, nach Ansicht mancher Buddhismusforscher darüber hinaus das Erlöschen überhaupt, nämlich das Erlöschen des Bewußtseins, der Individualität und der Existenz. Die nihilistische Nirvāna-Interpretation fand im Westen zeitweise weite Verbreitung, sie kommt auch in einigen philosophischen Schulen des sogen. Hinayāna-Buddhismus vor. Bemerkenswerterweise hat keiner der ersten neuzeitlichen europäischen Buddhisten (H.T. Colebrooke, B.H. Hodgson, A. Csoma Körös, E. Burnouf) den Endzustand des Nirvāna als totale Annihilation erklärt, obgleich diese sich über die Schwierigkeit des buddhistischen Terminus im klaren waren.

Viele frühbuddhistische Texte legen nahe, nicht das völlige Erlöschen der Existenz, sondern eine radikale Veränderung der Existenzweise im Nirvāna anzunehmen. Im Zusammenhang mit den Vorstellungen von Wiedergeburt und Karma verstanden, bezeichnet Nirvāna das Entrinnen aus der leidvollen Existenzweise im Samsāra, das Ausscheiden aus dem Kreislauf der Wiedergeburten und die Zerstörung der karmischen Bindungen, Momente, die im buddhistischen Kanon oft erwähnt werden und den Ausblick auf den positiven Aspekt des buddhistischen Endzustandes freigeben.

Wir dürfen annehmen, daß zu allen Zeiten Nirvāna von der großen Mehrzahl der buddhistischen Gläubi-

gen als glückhaftes Endziel angesehen wurde. Die frühbuddhistischen Lobpreisungen von Nirvāna dürfen nicht als poetische Zutaten zur Lehre abgewertet werden, sie klingen vielmehr als das Echo aus den Herzen der Gläubigen auf die Botschaft von der endgültigen Befreiung. Jedenfalls können sie für sich ebenso viel Beweiskraft wie philosophische Spekulationen, die in nihilistische Richtung weisen, beanspruchen. Beim heutigen Stand der Forschung sind Mutmaßungen über frühere oder spätere Datierungen innerhalb des buddhistischen Kanons unsicher. Wir wissen nicht, wie Buddha und seine ersten Jünger Nirvāna verstanden haben.

Im modernen Buddhismusverständnis hat die positive Interpretation von Nirvāna den Vorrang, besonders in Japan, dem asiatischen Land, in dem die Modernisierungstendenzen am weitesten fortgeschritten sind. Ich möchte zwei Aspekte hervorheben, die dem modernen Buddhisten die Positivität des Endzustandes besonders nahe bringen. Einmal besteht eine Beziehung zwischen Nirvāna und den im Buddhismus hochgeschätzten, in harter Übung erreichten meditativen Zuständen. Die vierte Dhyāna-Stufe erschien seit je als eine Vorwegnahme von Nirvāna. Die frühen Buddhisten kannten außer dem Eingehen ins Nirvāna in der Todesstunde ein «Nirvāna hier und jetzt», das zu Lebzeiten erreicht werden kann. Alle Schulen des Mahāyāna-Buddhismus kennen und üben Meditation, die zu Nirvāna-ähnlichen Erleuchtungserfahrungen hinführt.

Bei der Überschau der Gesamtentwicklung des Buddhismus in seinen vielen Schulen bietet sich als Übersetzung für Nirvāna das Wort «Befreiung» an,

das auf Wunsch der japanischen Bischöfe vom Zweiten Vatikanischen Konzil in die «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» eingefügt wurde. Das Wort kann selbstverständlich nicht das Wesen des unaussprechlichen Nirvāna-Zustandes ausdrücken, aber es nennt dessen Hauptwirkung, die von allen Buddhisten als entscheidend wichtig angesehen wird. Als Heilspfad versteht der Buddhismus sich als ein Weg zur Befreiung.

Dies führt zum zweiten positiven Aspekt, der im religiösen Leben unserer Tage stark hervortritt. Die Religionen sollen, so wünscht man, die Befreiung nicht nur für das Jenseits versprechen, sondern schon hier und jetzt Befreiung schenken. Wenn auch die eschatologische Ausrichtung für die Religion wesentlich ist – sie ist es im Buddhismus ebenso wie im Christentum –, so drängt doch der religiöse moderne Mensch darauf, schon im Diesseits eine befreiende Wirkung seiner Religion zu erfahren. Diese Tendenz zeigt sich im Buddhismus am stärksten in den buddhistisch inspirierten modernen Volksreligionen. Eine solche japanische Volksreligion nennt sich «Nirvāna-Sekte», weil sie das Nirvāna-Sutra und Buddhas Eingang in die Nirvāna-Ruhe besonders verehrt. Im übrigen teilt auch diese Sekte die optimistisch-aktivistische Ausrichtung der charismatischen religiösen Volksbewegungen.

Der moderne Buddhismus – so dürfen wir abschließend feststellen – versteht sich nicht als eine Religion des Erlöschens, sondern als ein Weg der Befreiung. Diese Tatsache kann nicht ohne Einfluß auf die Interpretation von Nirvāna sein. Denn wie alle Menschenworte hängt auch dieses Wort von Zeit, Geschichte und Milieu ab.

#### *Ausgewählte Bibliographie*

- E. Conze, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung* (Stuttgart 1953).  
 J. Masson, *Le Bouddhisme* (Museum Lessianum 1975).  
 H. Nakamura, *Die Grundlehren des Buddhismus. Ihre Wurzeln in Geschichte und Tradition*, in: *Buddhismus der Gegenwart*, Hg. Heinrich Dumoulin (Freiburg i.Br. 1970).  
 H. Oldenberg, *Buddha. Sein Leben. Seine Lehre. Seine Gemeinde*. 13. Aufl. hg. und ergänzt von H. von Glasenapp (München 1961).  
 W. Rahula, *Was der Buddha lehrt* (Zürich 1963).  
 C. Humphreys, *Karma und Wiedergeburt* (München 1974).  
 W.L. King, *Buddhism and Christianity* (London 1963).  
 L. de La Vallée Poussin, *Nirvana* (Paris 1925).  
 G.R. Welbon, *The Buddhist Nirvana and its Western Interpreters* (Chicago 1968).

#### HEINRICH DUMOULIN

1905 im Rheinland geboren. Jesuit. 1933 zum Priester geweiht. Seit 1935 in Japan. Er studierte japanische Religionsgeschichte an der Universität Tokio (Dr. Litt.), lehrte Religionswissenschaft und Philosophiegeschichte an der Sophia-Universität in Tokio. Seit 1976 Professor em. der Sophia-Universität. Verfasser einer Geschichte des Zen-Buddhismus (deutsch im Francke Verlag Bern 1959, englisch bei Pantheon Books New York 1969), einer Übersetzung des Zen-Textes Mumonkan aus dem Chinesischen (Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1975). Herausgeber und Mitarbeiter des Sammelwerkes «Buddhismus der Gegenwart» (deutsch im Herder Verlag, Freiburg 1970, englisch bei Macmillan New York und London 1976). Außerdem Veröffentlichungen in deutscher, englischer und japanischer Sprache. Anschrift: S.J. House, Kioicho, Chiyoda-Ku, Tokyo 102, Japan.