

Roger Corless

Der buddhistische Befreiungsweg in christlicher Sicht

Wenn ein Christ früher einem Nichtchristen gegenüberstand, so neigte er meist dazu, ihn zuerst zu bekehren und ihn erst später zu verstehen zu suchen. Als der hl. Franz Xaver in den Dörfern Indiens auf ganze Massen buddhistischer Kinder stieß, ließ ihn der Wunsch, sie zu taufen und zu unterweisen, nicht nur sein leibliches Wohlbefinden, sondern auch sein geistliches Vorwärtskommen außer acht lassen: «Wenn ich mich in diese Dörfer begab, so ließen mir diese Kinder nicht einmal Zeit (*no me dexavan*), mein Officium zu verrichten, zu essen oder zu schlafen, bis ich ihnen ein paar Gebete beigebracht hatte.»¹

Franz Xaver war wenigstens in einer dem Namen nach christlichen Gegend tätig, doch einige Missionare, besonders unter den protestantischen, waren der Meinung, sämtliche Ungetauften seien zur Hölle verurteilt und jede andere Ansicht lasse die christliche Botschaft und Wertwelt in Relativismus versinken. Das katholische Lehramt schien gelegentlich diese Meinung zu übernehmen, doch schon Pius V., Innozenz XI. und Klemens XI. sprachen sich gegen sie aus, und das Zweite Vatikanische Konzil fordert klar dazu auf, die «geistlichen und sittlichen Güter», die sich bei den nichtchristlichen Religionen finden, «anzuerkennen, zu wahren und zu fördern». In einem behutsamen Satz sprach es über das, was es als die «guten Seiten» des Buddhismus ansah: daß dieser nämlich «das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt anerkennt» und den «Zustand vollkommener Befreiung» oder «der höchsten Erleuchtung» anstrebt, «sei es durch eigene Bemühung, sei es vermittels höherer Hilfe».²

Im vorliegenden Aufsatz werden wir im Geist des Konzils den buddhistischen Befreiungsweg mit aller nur möglichen Einfühlung betrachten und diejenigen Punkte herauszufinden suchen, in denen ein Christ sich mit einem Buddhisten ohne weiteres treffen könnte, und diejenigen, zu denen ein Christ ernstliche Vorbehalte anbringen würde. Wir werden uns dabei bestreben, nicht einfach einen *syllabus errorum* zusammenzustellen, denn die gegenseitige Verständigung zwischen dem Buddhismus und dem Christentum befindet sich erst in einem Anfangsstadium und gibt uns noch keine Gewißheit darüber, ob unsere Leitgedan-

ken einander unbedingt ausschließen müssen, auch wenn wir sie vielleicht verschieden formulieren.

Eine christliche Sicht des buddhistischen Befreiungsweges kann vorläufig erst umrißhaft und unscharf sein. Später vielleicht, wenn Buddhisten und Christen einander besser verstehen, läßt sich ein genaueres Bild herstellen. Der vorliegende Aufsatz bietet dem Leser die Frucht eines mehr als zwanzig Jahre langen Nachdenkens über das Thema, doch der Autor ist darauf gefaßt, daß man über dieses sein Bemühen mit der Zeit ebenso nachsichtig lächelt, wie wenn jetzt vergilbte Manuskripte uns wieder zu Gesicht kommen.

Der Buddhismus ist ganz klar eine Erlösungsreligion: Er stellt fest, daß die jetzige Lage des Menschen unbefriedigend ist: er weist auf einen transhumanen Zustand hin, der beglückend sein wird, und er zeigt den Weg auf, der vom einen zum anderen Zustand führt. Er ist das, was William James eine «Religion mit zwei Geburten» nennt³ – der Mensch muß sich selber absterben und als ein neues Geschöpf wiedergeboren werden –, und darin ist er mit dem orthodoxen und dem katholischen Christentum und den meisten Formen des protestantischen Christentums im Einklang. Die Christian Science ist vielleicht die einzige christliche Glaubensgemeinschaft, der es nicht um Erlösung und Wiedergeburt geht (und die einzig in dieser Beziehung dem Konfuzianismus und dem Schintoismus näher steht als dem Buddhismus), doch spricht darin manches für die von Einar Molland vorgenommene⁴ mehrdeutige Einstufung dieser Gruppe in die «Religionssysteme, die aus dem Christentum stammende Elemente enthalten».

Wir werden somit die Grundbefindlichkeit des Menschen, das Heil und den Pfad dorthin im Buddhismus prüfen und sehen, wie weit dieser mit dem Christentum übereinzustimmen scheint; in einem abschließenden Teil werden wir sodann vom Bodhisattva-Ideal sprechen, das dem Christentum wohl als das edelste Element im Buddhismus erscheint.

Die Grundbefindlichkeit des Menschen

In seinen letzten Lebensjahren kitzelte Leonardo da Vinci an den Rand seiner Skizzenhefte immer wieder die Bemerkung: «Ist überhaupt je schon etwas geleistet worden?» Er entwarf Bilder von Stürmen, Katastrophen und vom Überschwemmtsein aller Dinge durch die unbeseelten Fluten des Urchaos, als ob er sagen wollte: «Alles, was ich geschaffen, alles, was je schon geschaffen worden ist, ist letztlich fruchtlos, denn es ist dem Untergang geweiht.»

Die Buddhisten bezeichnen dieses Wissen um die Unzulänglichkeit aller Dinge als *dukkha*, «Ungenü-

gen», das ihnen als die erste der vier edlen Wahrheiten gilt, und das Zweite Vatikanische Konzil spricht darum dem Buddhismus den Sinn für «das radikale Ungenügen der veränderlichen Welt» (*radicalis insufficientia mundi huius*) zu. Alles, was zusammengesetzt ist (*samskṛta*), ist nicht von Dauer (*anitya*) und wird sich zersetzen. Somit fühlt sich der Buddhist vom Tod umgeben und empfindet diesen besonders lebhaft – nicht nur den Tod von Menschen, sondern auch den von Dingen, von Ideen und des Buddhismus selbst, der schließlich ebenfalls spurlos verschwinden wird, bis ihn dann ein neuer Buddha wieder zum Leben erwecken wird. Jedes Phänomen besteht nur *keṣaṇa*-lang – eine Zeiteinheit, deren Dauer verschieden angegeben wird (z.B. als ein Sechzehntel eines In-die-Hände-Klatschens), die aber auf alle Fälle sehr kurz ist. Im nächsten *keṣaṇa* erscheint ein anderes Phänomen, das dem vorhergehenden ähnlich und von ihm bestimmt, aber nicht mit ihm identisch ist. Der Buddhist, der zu der ersten edlen Wahrheit erwacht ist, lebt stets im Garten Getsemani, steht dem Leiden gegenüber und kämpft gegen den Schlaf.

Doch an dieser beunruhigenden Lage ist im Grunde niemand schuld. Sie wird durch selbstsüchtiges Begehren (*trṣṇā*) verursacht, dieses jedoch von Unwissenheit (*avidyā*) oder, genauer gesagt, von Nicht-Erkenntnis. Der der Erkenntnis entbehrende Mensch wird als *bāla*, d.h. als Kind, als einfältig bezeichnet: er ist sich nicht bewußt, was er tut. Nach christlicher Lehre geht der Tod auf die Sünde zurück (Röm 5,12–14), auf einen freien, verantwortlichen, in vollem Wissen um die Folgen vollzogenen Entscheid für das Böse, der in der Folge die Wahlfreiheit beeinträchtigt (*in deterius commutatum*: Konzil von Orange, Denz. 174). Ob nun der Christ die Geschichte von Adam und Eva historisch oder mythologisch deutet, erblickt er darin eine Darstellung eines freien Entscheides zwischen einem Gebot Gottes und unmittelbarer sinnlicher Befriedigung, zwischen kosmischer Ordnung und persönlichem Vorteil. Der buddhistische *bāla* ist nicht vorsätzlich ein *bāla*; wohl ist er sittlich schlecht, hat sich aber nicht zu sittlicher Schlechtigkeit entschieden. Es gibt kein Wesen, gegen das er sich versündigt hätte und das deswegen erbost sein und mit Recht Genugtuung verlangen könnte. Er bekennt seine Missetaten, diese sind aber für ihn nicht Sünden. Wenn Christus, wie Mutter Juliana von Norwich sich ausdrückt, «bis in die tiefste Tiefe unseres Elends hinabstieg», so gilt dies auch von Buddha, doch dieser klagt uns nicht eines Vertrauensbruches an. Der christliche Sünder ist elender als der buddhistische *bāla*, weil er verkommen ist, und er kann nicht allein schon durch den tausendarmigen Allerbarmer Bodhisattva Avalokiteśvara

gerettet werden, sondern muß innerlich in die Vernichtung und Wiedergeburt des Gerechten, des erbarmenden Schmerzensmannes hineingezogen sein, den er beleidigt hat.

Die Buddhisten bieten keine lineare Erklärung für das Vorhandensein des Elends. Entweder gehen sie, wie in der Parabel vom vergifteten Pfeil (man soll den Pfeil herausziehen und nicht erst fragen, von wem er abgeschossen worden sei) einfach über die Frage hinweg, da sie bedeutungslos sei, oder sprechen von *ādyavidyā*, «Urunwissenheit», was für sie nicht besagt, daß es einst, in grauer Vorzeit, eine Zeit gegeben habe, da das Leiden begann (so wie es einst eine Zeit oder, mythologisch gesprochen, *illud tempus* gab, da die Sünde ihren Anfang nahm), sondern diese Unwissenheit ist der erste fragliche Punkt im bedingten Entstehen (*pratītyasamutpāda*) der Phänomene. Die Verursachung (oder gegenseitige Bedingung, denn der Buddhismus kennt ja keine eigentliche Verursachung) wird als ein Rad vorgestellt: der Tod bringt Unwissenheit, Unwissenheit bringt Tod. Ein Rad hat keinen Punkt, an dem es beginnt, sondern nur einen Punkt, den man zuerst erblickt. Dieser Umstand, daß man sich keine Fragen im Sinn einer linearen Ätiologie stellt, trifft sich damit, daß auch keine Teleologie vorhanden ist. Man wird wiedergeboren, bis man sich aus dem Rad befreit hat; die Geschichte geht weiter, bis jedes Wesen sich aus dem Rad befreit hat, und dann gibt es keine Geschichte mehr.

Es ist ein Wesenszug des semitischen Monotheismus (Zoroastrismus, Judentum, Christentum und Islam), zu behaupten, daß jedes Leben einen Sinn habe, daß das Weltall ein Kosmos und nicht ein Chaos sei, daß es von jemand herkomme und auf jemand zugehe. Martyrer sind nicht Unglückselige, sie ernten auch nicht die Frucht früherer Untaten, sondern sie sind die Saat der Kirche. Muslime, die im Kampf für Allah sterben, gehen unverzüglich ins Paradies ein. Ahura wird schließlich Mazda besiegen. Die von den Nazis verübte Massenvernichtung muß irgendwie von Jahwes Vorsehung zugelassen worden sein. Und die Kreuzigung – scheinbar das gräßliche Nichteingreifen Gottes – ging in die Auferstehung über.

Buddhisten können nicht der Wirklichkeitsflucht bezichtigt werden. Der Buddha hatte, so sagt man, die Möglichkeit, nach seiner Erleuchtung sogleich ins Nirvana einzugehen; einzig aus Mitleid (*karuṇā*) blieb er auf Erden, um mehr als vierzig Jahre lang zu lehren. Dennoch muß es einem Christen den Anschein machen, der Buddhist versteife sich auf das Elend der Erscheinungswelt einzig dazu, um ihr zu entfliehen und anderen zur Flucht aus ihr zu verhelfen. Er scheint sich nicht verändernd auf das Leiden einzulassen, so wie

der Christ in die Tiefen der Trostlosigkeit des sterbenden Gottmenschen sinken und aus dieser Trostlosigkeit mit den Seligen im Himmel das «Te Deum» singen kann.

Transhumane Befreiung

Bevor ein Buddhist schließlich befreit wird, muß er sich wiederholten Wiedergeburten in erfreuliche oder unerfreuliche Lebensverhältnisse unterziehen, je nach dem er gutes oder böses *karma* vollbringt.

«Wiedergeburt» ist ein Christen ungeläufiger, doch für sie vielleicht nicht undenkbarer Begriff. Origenes vertrat die Lehre von der Präexistenz der Seele, und seine Auffassung wurde nie offiziell verurteilt⁵. In neuerer Zeit trat ein angesehener englischer methodistischer Geistlicher, Dr. Leslie Weatherhead, für die Lehre von der Wiedergeburt ein⁶. Die Konzilien von Lyon (1274) und von Florenz (1439) erklärten, nach dem Tod komme die Seele geradewegs in den Himmel, die Hölle oder den Läuterungsort, und das Vierte Laterankonzil (1215) verurteilte die Albigenser, da sie behaupteten, es gebe kein anderes Purgatorium als die Wiedergeburt auf Erden⁷. Allen diesen drei Konzilien war es um die tatsächliche Existenz eines Läuterungszustandes zu tun, doch spricht sich das Lehramt über dessen Natur nur undeutlich und über die Wiedergeburt überhaupt nicht aus. Was auf alle Fälle den Konzilsvätern nicht eingehen will, ist die Metempsychose, will sagen die sukzessive Wiederverkörperung eines unveränderlichen Personkerns in veränderlichen Leibern. Ein solcher Personkern ist das hinduistische *ātman* (Selbst) und das jainische *jīva* (Lebewesen).

Im Westen findet sich der Gedanke im Platonismus und im Albigensertum⁸. Doch die christliche Glaubenslehre von der Einheit der Person und von der Auferstehung des Leibes kennt keinen solchen trennbaren Personkern, und auch der Buddhismus leugnet beharrlich die Existenz einer unveränderlichen Selbsteinheit unter irgendeiner Bezeichnung, die Hindus und Jains einer solchen beilegen: «Es gibt kein *ātman* (Selbst), *sattva* (lebendes Wesen), *jīva* (lebendes Ding) oder *puḍgala* (Persönlichkeitssubstrat)», sagt das Diamant-Sutra (Abschnitt 14). Wohl gibt es nach buddhistischer Auffassung eine Wiedergeburt, aber kein beständig identifizierbares «Etwas», das «wiedergeboren» würde: eine Lehre, die schwer zu verteidigen ist (als Gleichnis dafür dient die Flamme, die von Kerze zu Kerze wandert, und gewisse Schulen geben ein Kontinuum zu wie z.B. das «bloße Ich» [*aham-mātra*], das von einem Leben auf das nächste übergeht), aber man behauptet, der Buddha habe sich unmißverständlich für sie ausgesprochen. So darf wohl der Katholik die Wiedergeburt im *buddhistischen* Sinn als eine *quaestio*

disputata ansehen, die mit der Frage zusammenhängt, ob die Lehre vom Purgatorium sich nicht mit der Auffassung vereinbaren lasse, wonach es hier oder anderswo noch ein Leben weiterer Läuterung gibt.

Auf alle Fälle besteht die schließliche Befreiung des Buddhisten in einem Durchbruch von Nichterkenntnis zu Erkenntnis. Nach dem Theravāda-Buddhismus («Kleines Fahrzeug») entwickelt er zu einem gewissen Zeitpunkt das Weisheitsauge (*pañña-cakkhubh*), womit er *nibbāna* erblickt. Im Mahāyāna-Buddhismus («Großes Fahrzeug») lehren die Vertreter der Yogacara Schule eine enantiomorphe Umkehrung des *vijñāna* (Bewußtsein oder mittelbares Wissen) in *jñāna* (Weisheit oder unmittelbares Wissen; dann wird sowohl der Gedanke an etwas zu Sehendes (selbst wenn es sich dabei um das Nirvana handelt) als auch der an einen Seher, der es sehen soll, sinnlos. Für die Theravāda-Buddhisten ist das *nibbāna* unentstanden, und für die *mahāyāna*-Buddhisten werden alle Dinge, einschließlich des Nirvana, als unentstanden wahrgenommen, wenn man die als «das ruhige Wissen des Nichtentstehenden» (*anutpattikadharmakṣānti*) bezeichnete Fähigkeit erlangt hat. Somit besteht das Erreichen der buddhistischen Befreiung gewissermaßen in einem Zur-Ruhe-Eingehen, und diese Ruhe gleicht irgendwie den endlosen Sabbaten in Abälards Hymnus «O quanta qualia sunt illa sabbata» («O wie sind jener Sabbate [der Seligen] viele!»). Wie diese Ruhe genau beschaffen ist, läßt sich jedoch schwer bestimmen, da sie fast immer negativ oder, genauer gesagt, apophatisch beschrieben wird, und es liegt in der Natur der apophatischen Schilderung, letztlich jegliche Beschreibung oder Nichtbeschreibung auszuschließen⁹. Doch ist nicht alles verloren, denn der Endzustand wird in den sogenannten Sutren des Reinen Landes kataphatisch geschildert.

Zwar hat der Zen-Buddhismus die Phantasie des Westens gepackt, doch der Buddhismus des Reinen Landes in Japan hat zweimal soviel Anhänger¹⁰. Er ist in erster Linie eine Glaubensreligion, und seine Glaubensauffassung im Vergleich mit dem Christentum wird im folgenden Abschnitt geprüft werden. Sein Name kommt davon her, daß er glaubt, es gebe ein *jōdo*, d.h. ein «reines Land» (genauer gesagt, ein «geläutertes» oder «läuterndes» Land), das weit westlich des Sonnenuntergangs liege und von einem mächtigen, mitfühlenden Buddha namens Amita (auf japanisch Amida) regiert werde, dessen Lebensdauer unendlich (*amita*) sei. Dieses Land wird schon in einigen Sanskrit-Sutras geschildert, wurde aber erst um das fünfte Jahrhundert n.Chr. in China zum Gegenstand einer besonderen Schule. In Japan besteht diese Schule in zwei Hauptformen: Jōdō Shū («Reines-Land-Schu-

le») und Jōdo Shinshū («Wahre Reines-Land-Schule»), von denen die letztere, die oft einfach als «Shin-Buddhismus» bezeichnet wird, die volkstümlichere Form ist¹¹.

Das Reine Land wird in den Sutras schwulstig und überladen geschildert: Die tragende Vorstellung ist die eines gewaltigen *mela* (indisches Fest) im Himmel, bei dem einem alles erdenkliche Gute und nichts Ungutes zuteil wird. Die Kommentare führen das Ungemach (*dukkha*) dieser Welt (und der Himmel und der Höllen) im einzelnen an und zeigen auf, wie das Reine Land in jedem Fall die entsprechende gegenteilige Segnung (*sukha*) bietet, etwa nach Art der Schilderung des Himmels und der Freudenfülle, die der hl. Anselm von Canterbury in Kapitel 25 des «Proslogion» vorlegt. Die Wonnen werden durch ein Mitempfinden, wie es dem Herzen Rimbauds teuer wäre, noch gesteigert. Man betrachtet es als ein durch die unbegreifliche Macht Amittas zustandegebrachtes Wunder, daß die Sinne, die doch in diesem Leben zu Wollust (*rāga*) führen, im Reinen Land ehrfürchtigen Genuß (*dharmaprīti*) hervorbringen. Die Frommen, die hier auf Amita schauen und ihn anrufen, werden bei ihrem Sterben (dieses Sterben wird *ōjō*, «Geburt» genannt, so wie ja auch der Tod eines christlichen Martyrers als sein *dies natalis*, als sein «Geburtstag» bezeichnet wird) zu ihm gelangen und im Reinen Land außer sich vor Entzücken Amittas Schönheit und deren Abglanz in den Himmelsgenossen schauen. Die Bildwelt steht der des Schlußgesangs von Dantes «Paradiso» so nahe, daß das einzige Element, das ein Christ vermißt, das Objekt der beseligenden Schau betrifft: dieses ist nicht der dreieinige Gott, der Schöpfer und der Herr des Weltalls, sondern ein Buddha, der, wiewohl ihn seine Verehrer als den Mächtigsten aller Buddhas und als den Erschaffer und Erhalter des Reinen Landes ansehen, nicht der einzige Buddha ist, nicht das Weltall erschaffen hat und in keiner Hinsicht als Seinsgrund betrachtet werden kann¹².

Das Reine Land unterscheidet sich vom buddhistischen Himmel, der in zahlreichen zeitweiligen Wohnstätten besteht, dadurch, daß es außerhalb der Erscheinungswelt liegt, so daß «Geburt» dort in Wirklichkeit «Nichtgeburt» besagt, und das ist einer der Gründe, weshalb das Land «rein» genannt wird: es ist unbegreiflich, unbesudelt von diskursivem Denken und im Grunde unentstanden. Es wird als «der Bereich des Nichtentstehens» bezeichnet¹³. Somit handelt es sich hier um eine kataphatische Schilderung einer apophatischen Wirklichkeit. Hätte ein Pseudo-Dionysius dies besser zustande bringen können?

Es besteht indes das Problem der Verkörperung oder Individualität der Seligen im Reinen Land. In der

Kunst werden sie als Wesen dargestellt, die ihren je eigenen Leib haben, und die Sutras sagen, daß alle, die daselbst geboren sind, vollkommene Männer (nicht Krüppel, Frauen oder Tiere) darstellen, und sprechen von ihnen in der Mehrzahl. Doch die Kommentare lassen sie alle das *Dharmakāya* erlangen (oder erreichen), d.h. sie partizipieren irgendwie am allgegenwärtigen, nicht zutage tretenden Leib des Buddha-Seins. Nach Auffassung der Mahāyāna-Buddhisten liegt es in der Natur des *Dharmakāya*, *nirmāṇa-kāyas* oder Buddhas in Menschengestalt hervorzubringen (oder an den Tag zu bringen). Somit erscheinen die Seligen, die im Reinen Land weilen, wenn nötig in den bedingten Bereichen des *dukkha* und *samsāra* und, weil das *Dharmakāya* gänzlich unbedingt ist, können sie so augenblicklich erscheinen und zwar in mehreren Bereichen zugleich. Doch auch wieder deshalb, weil das *Dharmakāya* unbedingt ist, verlassen sie das Reine Land eigentlich nicht – so wie die Sonne sich in Flüssen und Seen widerspiegelt, in Wirklichkeit aber den Himmel nicht verläßt.

Dieser berausende super-Einsteinsche Wein der raum- und zeitlosen Betätigung läßt uns in einigem Zweifel, ob es sinnvoll sei, überhaupt von «Personen» (in dem Sinn, wie dieser Begriff in der katholischen Theologie normalerweise verstanden wird) im Reinen Land zu sprechen. Der Buddhismus möchte sicherlich nicht jedermann in eine monistische Suppe werfen, wie das bei einem Vedānta-Hindu der Fall sein könnte, doch er wünscht ebenfalls nicht, jedermann säuberlich für sich zu haben: der Buddhist spricht rätselhaft von «monistischem Pluralismus» und verschwindet dann mit einem Schmunzeln. Ja, wenn wir wüßten, was es eigentlich besagen will, wenn wir davon reden, daß die Heiligen, die Gott schauen, jedes an sie gerichtete Gebet vernehmen können, ohne daß sie in Unruhe geraten, und daß sie uns auf Erden beistehen können, während sie selbst im Himmel sind, vermöchten wir vielleicht den Zustand der Seligen im Reinen Land irgendwie zu ermessen. Vielleicht können wir uns damit begnügen, über den Zusammenhang zwischen dem *vajra-kāya* (unzerstörbarer oder «diamantener» Leib), der das Endergebnis der tantrischen buddhistischen Befreiung ist, und der paulinischen Beschreibung des Auferstehungsleibes als eines *soma tes doxes* («Herrlichkeitsleib») nachzugrübeln.

Der Pfad zur Befreiung

Der Buddhismus ist reichlich mit Pfaden versehen; in dieser Beziehung steht er dem Katholizismus näher als dem Protestantismus, der mehr von Umkehr als von Entwicklung spricht. Die Unterschiede zwischen den

Pfaden sind sehr groß, doch vielleicht nicht größer als im Christentum, das von der Stille in einer Zusammenkunft der Quäker über das Stimmengewirr von ausgefallenen Gruppen wie die Dolley Pond Church of God With Signs Following bis zu der ehrfurchtsvollen Würde der Göttlichen Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus reicht. Die beiden buddhistischen Wege, auf denen sich ein Christ am ehesten daheim fühlt, sind der Pfad des Glaubens und der der liturgischen Kontemplation.

1. Der Pfad des Glaubens

Trotz der Bedeutung, die der Glaube im Christentum besitzt, ist seine Natur verhältnismäßig wenig ergründet worden¹⁴, und im Buddhismus machte man sich über sie kaum Gedanken¹⁵, viele Menschen des Westens sind denn auch darüber überrascht, daß der Glaube in dieser Religion überhaupt eine Rolle spielt. In Wirklichkeit nimmt er darin eine zentrale Stellung ein. Wie Har Dayal gesagt hat, «ist Gautama Buddha das Zentrum der ganzen Bewegung, und ... die Lehre erhält ihre Lebenskraft und Bedeutung von seiner Persönlichkeit her»¹⁶. Das gebräuchlichste buddhistische Wort für Glauben ist *śraddhā* (Pali: *saddhā*), das sich aus *śrad* («Vertrauen», «Zuversichtlichkeit») und *dhā* («setzen») zusammensetzt. Es bedeutet, sein Vertrauen auf eine Person setzen, die man für zuverlässig hält. Somit steht es der von Thomas von Aquin gegebenen Definition sehr nahe (Summa Theologica II/II, q. II, a. I, c.), wonach der Glaube Zustimmung zu den Worten eines anderen, somit in erster Linie Vertrauen auf eine Person und an zweiter Stelle Vertrauen auf das ist, was die betreffende Person sagt. Dies stellt eine Verarbeitung der Ansicht Augustins dar, daß der Glaube «beistimmendes Überdenken» (*cum assensione cogitare*: P.L. 44, 963) ist. Der antiintellektuelle «Sprung in den Glauben», der sich vor allem bei Søren Kierkegaard findet, ist vom katholischen Lehramt nie beglaubigt worden, und das harmonische Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft wurde vom Ersten Vatikanischen Konzil (1869–1870) wieder entschieden bekräftigt.

Durch den gesamten Buddhismus hindurch wird der Glaube an die «drei Kleinodien» betont: an Buddha, an seine Lehre (*dharma*) und seine unterrichtete Gemeinde (*sangha*). Der tibetanische Buddhismus fügt ein viertes Element hinzu, den Lama oder Guru, der die «drei Kleinodien» für seine Schüler in sich selbst vereint und dem man – wie einem katholischen Ordensobern – heiligen Gehorsam schuldet. Der Reines-Land-Buddhismus macht den Glauben an Amita Buddha zur Hauptmethode der Befreiung und steht,

oberflächlich betrachtet, dem Christentum so nahe, daß einzelne Jesuitenmissionare ihn für eine Form des Luthertums hielten. Karl Barth wendet ihm seine Aufmerksamkeit zu und hält ihn für «die, soweit ich sehe, genaueste, umfassendste und einleuchtendste <heidnische> Parallele zum Christentum»¹⁷. In einer ausführlichen Fußnote gibt er eine nicht ganz genaue Beschreibung von ihm und fragt sich nach seiner Bedeutung für die «wahre Religion», «Pniel oder das evangelisch-reformierte Christentum».

Der Shin-Buddhismus unterscheidet sich vom Zen-Buddhismus durch die *tariki-jiriki*-Dichotomie. *Jiriki* besagt «Macht über sich selbst» und *tariki* ist «Macht über andere». Es ist diese Unterscheidung, an die das Zweite Vatikanische Konzil dachte, wenn es vom «Zustand vollkommener Befreiung... sei es durch eigene Bemühung (*propriis conatibus*), sei es vermittels höherer Hilfe (*superiore auxilio innixi*)» sprach. Im Zen wird man vor die steil aufragende Klippe der Erleuchtung gestellt und erklimmt sie, ohne daß man festen Stand hat, indem man sich selbst aufs äußerste anstrengt. «Die Mücke beißt den erzenen Bullen», sagt das *kōan*. Selbsthilfe – so wenigstens macht es den Anschein. Im Shin hingegen gibt man sämtliche Versuche, Erleuchtung zu erlangen, auf und entdeckt den Namen Amita, indem man ihn im Herzen anruft. Hilfe von außen – so wenigstens macht es wiederum den Anschein.

Da das schließliche Erwachen jenseits des Dualismus (und auch jenseits des Monismus!) vor sich geht, ist weder die Selbsthilfe noch die Hilfe von außen wirklich wirksam. Doch da man kataphatisch etwas sagen muß, bedient man sich dabei des *upāya* (Mittel, Strategie oder Arkandisziplin) des *tariki-jiriki*. Vor der Befreiung macht es dem «Kind» (*bāla*) den Anschein, es könne entweder seine eigenen Kräfte gebrauchen oder sich auf die Kraft von anderen verlassen. In diesem Zusammenhang ist der von der Konzilsaussage verwendete Ausdruck *superiore auxilio* «vermittels höherer Hilfe») eher unglücklich gewählt. Amita Buddha ist nicht «oben», das Reine Land ist kein Ort, sondern steht außerhalb von Ort und Ortlosigkeit, Amita ist nicht (wie japanische Fachleute zu betonen nicht müde werden) das ganz Andere. Dennoch ist das Wort *superiore* nicht ganz ungeschickt. Im frühen chinesischen Buddhismus des Reinen Landes wurde dieses wenigstens als viele Meilen nach Westen liegend *dargestellt*, und der Beter wurde aufgefordert, hier mit Amitas Hilfe seine Andachten zu verrichten, dann werde er der Wiedergeburt dort, im Reinen Land, gewiß sein. Doch auch hier sind sämtliche Begriffe – wie «Wiedergeburt», «hier», «dort», «gehen und kommen» – aufzugeben, und der entzweiende Intellekt ist

in die nicht-duale Reinheit zu versenken, die das innere Wesen dieses Bereiches des Nichtentstehenden ausmacht.

Dann behauptete im dreizehnten Jahrhundert in Japan ein beachtenswerter Mann, Shinran Shōnin, der von einer schlechthin großartigen Vision entflammt war, die Anrufung des Amita Buddha (das *Nembutsu*), die doch als die vorzüglichste Praxis des Buddhismus des Reinen Landes angesehen wurde¹⁸, sei nicht etwas, was er selbst vollzogen habe, sondern etwas, das zustande gekommen sei «durch die befähigende Majestät (*onhakarai*) des Tathāgata»¹⁹. Man solle nicht, wie dies bis anhin gelehrt worden sei, einen Entschluß fassen, im Reinen Land wiedergeboren zu werden, denn Amita habe bereits beschlossen, daß wir so wiedergeboren werden sollten. Der Glaube sei nicht etwas, was der Glaubende in sich selbst für Amita entfache, sondern etwas, was Amita für den Glaubenden habe. Und der Zeitpunkt dieser Entdeckung, sagte sein Schüler Kakunyo, bedeutet für den Glaubenden «das Ende der Welt»²⁰ in einer Art verwirklichter Eschatologie.

Nach all dem macht es den Anschein, daß zumindest der Katholik (nicht aber der Barthianer?) dem frühen Buddhismus des Reinen Landes, wo ein Zusammenwirken zwischen dem Glauben des Menschen und der Macht des Buddha erfolgt (obschon Amita sicherlich nicht Gott selbst und auch nicht der Himmel des Reinen Landes ist), näher steht als dem Shin-Buddhismus, wo alles in den Schoß einer alles leistenden Anderen Macht geworfen wird, die, wenn nicht der Theorie, so doch dem Sachverhalt nach als pantheistisch erscheint. Dieses Zusammenwirken tritt im folgenden Punkt noch deutlicher zutage.

2. Der Pfad der liturgischen Kontemplation

Die Theravāda-Buddhisten erweisen den Gottheiten und dem Buddha Verehrung (*pūjā*), erblicken darin aber keinen unmittelbaren Beitrag zur Befreiung; die Zen-Schule kämpft unter ganz minimalem Einsatz von Liturgie gegen die Leere (*śūnyatā*) der Dinge an; der tantrische Buddhismus hingegen macht Symbol und Zeremonie zu einem der wichtigsten Vermittler der Erleuchtung. Der tantrische Buddhismus, der ein Element der meisten Formen des tibetischen Buddhismus bildet und in Japan als die Shingon Shū- oder Mantra-Schule vorhanden ist, gründet auf einer Reihe von Texten, die Tantras genannt werden, während sämtliche weiteren Formen des Buddhismus auf Texten basieren, die als Sutras bezeichnet werden. In die Sutras darf jedermann Einblick nehmen, die Tantras aber dürfen erst nach passender Vorbereitung erforscht werden.

Die Sprache eines Tantras kann symbolisch sein, in welchem Fall sie ohne besondere Unterweisung unverständlich ist, oder sie kann vollkommen verständlich sein, aber Lehren enthalten (wie z.B. über den Gebrauch der sexuellen Begierde auf eine Art und Weise, die darauf abzielt, den Betreffenden von eben dieser geschlechtlichen Begierde zu befreien), die bedrohlich mißverstanden werden könnten, wenn sie allgemein zugänglich wären. Auch das Ritual, das auf den Tantras gründet, kann entweder symbolisch oder verständlich, aber dann doch nicht offen übermittelt sein. Auf jeden Fall ist der unterscheidende Wesenszug des tantrischen Buddhismus das sogenannte «Mysterium» (japanisch: *mitsu*), d.h. etwas, dessen inneres Sein dem gewöhnlichen Buddhisten nicht zugänglich ist. Auch Augustins berühmte Definition des Sakraments als eines äußeren, sichtbaren Zeichens einer inneren, geistlichen Gnade kann sehr treffend als Wesensbestimmung eines tantrischen «Mysteriums» dienen; *sacramentum* ist denn auch in der Frühkirche der lateinische Ausdruck für das griechische Wort *mysterion*.

Die tantrischen Mysterien bestehen in gewissen Betätigungen der Person. Wie im Katholizismus sind diese dreifacher Art: Betätigung des Leibés, des Mundes und des Geistes. Die leiblichen Akte werden *mudrās* genannt (Handzeichen), die stimmlichen *mantras* (Töne, die manchmal verständlich sind, andere Male nicht, und die oft in Stoßgebeten bestehen), und die Geistesbetätigungen *smṛtis* (kontemplative Sammlungs- oder Intentionsübungen). Es können auch rituelle Utensilien und Musikinstrumente verwendet werden.

Die tantrische Liturgie besteht in einer Reihe miteinander verbundener, doch eigenständiger Akte, von denen jeder sich aus einem spezifischen *mudrā* in Verbindung mit einem entsprechenden *mantra* und *smṛti* zusammensetzt. Richtig vollzogen, werden sie zu Sakramenten der Befreiung, die in gewissem Sinn *ex opere operato* wirksam sind, d.h. sie sind an und für sich und von selbst Quellen von Gnade (*adhiṣṭhāna*: Hilfe) und Macht (*prabhāva*). Viele tantrische Liturgien werden öffentlich vollzogen, und man betrachtet es als befreiend, ihnen zuzusehen, selbst wenn man ihren Sinn nicht versteht. Ihre volle Wirkung bringen sie jedoch nur dann hervor, wenn ihre Bedeutung bewußt erfaßt wird. Die Japaner nennen dies *sammitsu kaji*, «die Synergie der Drei Mysterien», d.h. der Buddha «fügt» seine Macht «hinzu» (*ka*), und der Jünger «hält sich» (*ji*) an sie in den Drei (*san*) Mysterien (*mitsu*).

Liest man eine Erklärung der «lebenverlängernden Zeremonie» (*ts'e-grub*) – eine tibetische Liturgie, worin Brot (*torma*) und Wein (oder Reisbier) genossen werden –, so ist es einem beinahe, als sei man auf eine

östliche Variante dessen gestoßen, was Thomas von Aquin über die Messe sagt. Und wenn man die hohen Lamas im vollen Ornat erblickt, zu dem auch eine Art Mitra und ein Chormantel gehören, ganz ähnlich wie sie im katholischen Gottesdienst getragen werden, und wenn man ihren antiphonalen Gesang vernimmt und ihre Rosenkränze und Bilder, den Weihrauch und das Weihwasser sieht, so erwachen in einem ähnliche Empfindungen wie in den Franziskanern, die im dreizehnten Jahrhundert den Großkahn besuchten und die dachten, sie hätten endlich den Priester Johannes gefunden, den mythischen Priesterkönig des Ostens.

Doch obwohl sich ein Katholik inmitten von all dem sehr zuhause fühlen mag, wird er wahrscheinlich vom gewaltigen Reichtum und der Vielfalt dieses Rituals überwältigt. Für jedes erdenkliche Stadium auf dem Weg scheint es eine eigene Zeremonie oder Ermächtigung (*wang* : so etwas wie eine Weihe) zu geben. Nach Aussage des Hebräerbriefes bildet die Vielfalt der jüdischen Opfer einen Hinweis darauf, daß sie nur eine Teilwirkung ausüben. Das eine Opfer Christi hingegen, aus dem sämtliche katholischen Sakramente ihre Wirkkraft beziehen, ist vollkommen und genügend (vgl. vor allem Hebr 10). Der katholische Theologe sollte im tantrischen Buddhismus vieles finden, das sein Verständnis der Sakramente und Riten fördert, doch muß er darauf aufmerksam machen, daß sie ihre volle Erfüllung im gekreuzigten und auferstandenen Christus finden.

Das Bodhisattva-Ideal

In den Theravāda-Texten wird Gautama bis zum Zeitpunkt seiner Erleuchtung der Bodhisatta genannt. Erst darnach ist er der Buddha («erwacht»). Der Mahāyāna-Buddhismus erhebt das Bodhisatta-Sein (Sanskrit: *Bodhisattva*), das Zu-einem-Buddha-Werden zu idealistischer Höhe und preist es jedermann an. Ein Mahāyāna-Bodhisattva ist jemand, dessen jetzige oder künftige Entwicklung ihm erlauben würde, zu einem Buddha zu werden, in das Nirvana einzugehen und die Erscheinungswelt zu verlassen, der aber aus Mitleid sich dazu entschließt, die Welt nicht zu verlassen, sondern im *samsāra* zu bleiben und Seite an Seite mit irreführten Wesen zu leiden, bis sie alle vor ihm in das Nirvana eingegangen sind. Er stellt sich den menschlichen und den nichtmenschlichen Wesen zur Verfügung und setzt dafür sogar sein eigenes Leben aufs Spiel. Man erzählt von Bodhisattvas oft, sie hätten ihre Glieder oder ihren ganzen Leib für andere hingegeben. Manchmal geschieht dies buchstäblich wie in den Fällen von Selbstverbrennung, zu denen es in den letzten Jahren in Vietnam kam, öfters aber ist diese Praxis ver-

geistigt. Wenn man einen Bodhisattva um seinen Leib bittet, heißt es in Kapitel 1 des *Śikṣāsamuccaya* («Kompendium geistlicher Übungen»), so gibt er sich im Dienste anderer hin; wenn man ihn um seine Zunge bittet, so spricht er ein freundliches Wort und so weiter.

Ein Christ wird hier sogleich an die Aufforderungen Jesu zu selbstloser Liebe (z.B. Mt 6,27–36) denken, die in seiner Kreuzigung gipfelte. Buddhisten sprechen denn auch zuweilen von Jesus als einem großen Bodhisattva. Das Bodhisattva-Ideal wird von dem modernen japanischen Dichter Kenji Miyazawa herrlich zum Ausdruck gebracht in Versen, die er schrieb, als er todkrank war. Dieses Gedicht ist jetzt in Japan sehr beliebt und auf gestickten Tüchern und Wandbehängen zu sehen:

*Sich weder dem Regen
Noch dem Winde beugend,
Weder dem Schnee noch der Sommerhitze.
Straffen Leibes, doch
Ohne Sucht, ohne Wut
Stets heiter lächelnd.
Täglich seine vier Schalen rohen Reis essend
Mit Bohnenbrei und ein wenig Gemüse,
Nie auf sich selber bedacht,
Doch alles sehend und hörend
Und nie vergessend.*

*Im Schatten eines Pinienhains
Lebt er in einem überdachten Hüttchen:
Wenn im Osten ein Kind krank ist,
Geht er und pflegt es;
Wenn im Westen eine Mutter ermattet ist,
Geht er und schultert ihre Reisgarben;
Wenn im Süden ein Mann am Sterben ist,
Geht er und beschwichtigt seine Ängste;
Wenn im Norden Zank und Streit herrscht,
Sagt er: «Hört auf mit eurer Engherzigkeit!»
Bei Dürre vergießt er Tränen,
In kalten Sommern schreitet er durch Tränen.
Jedermann nennt ihn einen Dummkopf.
Er wird nie gelobt,
Nie zu Herzen genommen.*

*Dieser Mann
Ist das, was ich sein möchte²¹.*

Dieser vereinzelte Aufschrei eines Bodhisattva von heute kommt einem Christen gleichsam als Edelstein vor, der aufgehoben und in das Mosaik eingesetzt werden will, das Jesus in der Basilika der Heilsgeschichte als Pantokrator darstellt, wo er dann in noch bedeutenderem Glanz erstrahlen kann. Doch für den Buddhisten hat er bereits seinen Platz im Mysterium des Dharmadhātu.

¹ Epistolae Sancti Francisci Xaverii aliaque eius scripta, ed. G. Schurhammer S.I. et I. Wicki S.I. (Rom 1944) Bd. I, 148, Zeile 21–23.

² Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Art. 2.

³ William James, *The Varieties of Religious Experience* (Longmans, Green, London 1902) 166.

⁴ Einar Molland, *Christendom* (Mowbray, London 1959).

⁵ Die sogenannten Anathematismen gegen Origenes wurden an den Text des Zweiten Konzils von Konstantinopel (533) angefügt. W. Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Milarepa* (Oxford University Press, 1951) 11, Anm. 3, führt das Anathema gegen die Präexistenz der Seele als für den, wie er sagt, «Kirchenkonzilschristen» endgültig an. Doch es ist nun erwiesen, daß diese Anathematismen nicht authentisch sind: *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973) 106.

⁶ Leslie D. Weatherhead, *The Case for Re-Incarnation* (M.C. Peto, Tadworth [Surrey] 1957). Vgl. auch Quincy Howe, Jr., *Reincarnation for the Christian* (Westminster Press, Philadelphia 1974).

⁷ Eine gewisse Frau Smith, eine Engländerin, hat im Verlauf einer psychiatrischen Behandlung einen Bericht über das frühere Leben gegeben, das sie einst als Albigenserin im Süden Frankreichs geführt habe. Das Unterhaltsamste an ihrem Fall ist die Reihe von Balladen im *Langue d'Oc*-Dialekt, die sie als ein englisches Schulmädchen schrieb, das nur eine oberflächliche Kenntnis der französischen Sprache hatte. Vgl. Arthur Guirdham, *The Cathars and Reincarnation* (Neville Spearman, London 1970).

⁸ Zwischen dem Albigensertum und dem Jainismus bestehen so viele Ähnlichkeiten, daß man vermutet, jainische Ideen seien auf dem Weg über die Bogomilen zu den Albigensern gedrungen. Für die Jains und die Albigenser besteht z.B. ein absoluter Gegensatz zwischen Materie und Geist; beide machen einen gesellschaftlichen Unterschied zwischen den Ehelosen, die durch strenge asketische Regeln gebunden sind, und den allgemeinen Gläubigen, für die wenige Regeln gelten, und beide bewundern die Praxis des freiwilligen Fastens bis zum Verhungern. Wenn die Griechen von den indischen *gymnosophoi* (nackten Weisen) sprachen, so meinten sie damit vielleicht den *Digambara*-Zweig des Jainismus.

⁹ Zur östlichen und westlichen apophatischen Mystik vgl. H. Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik* (Freiburg/München 1966) 98–126.

¹⁰ Ende 1970 zählte der Zen 10150010 Anhänger, das Reine Land 20941532 Anhänger: *Japanese Religion. A Survey by the Agency for Cultural Affairs* (Kodansha International, Tokio und Palo Alto 1972) 239.

¹¹ In japanischer Sprache liegen viele Studien über den Shin-Buddhismus vor, in den westlichen Sprachen jedoch nur wenige. D.T. Suzuki, *Shin Buddhism* (Harper, New York 1970) ist eine lesbare kurze Einführung; Alfred Bloom, *Shinran's Gospel of Pure Grace* (University of Arizona Press, Association for Asian Studies Monographs, Tucson 1965) gibt einen fachkundigen Überblick über die Schule. Hans Haas hat in: *Amida Buddha unsere Zuflucht = Quellen der Religionsgeschichte Bd. 2* (Göttingen 1910) eine Reihe wichtiger Texte übersetzt. Zum Buddhismus des Reinen Landes vgl. meine Dissertation: *T'an-luan's Commentary on the Pure Land Discourse* (University of Wisconsin Ph.D., 1973), die in Ablichtung oder Mikrofilm erhältlich ist bei University Microfilms, Ann Arbor (Michigan, USA) oder London.

¹² Vgl. meinen Aufsatz: *Monotheistic Elements in Early Pure Land Buddhism: Religion 6:2* (Autumn 1976) 176–189.

¹³ Im Chinesischen liegt ein Wortspiel vor zwischen der «Geburt» eines Wesens und dem «Entstehen» eines Ereignisses, die beide durch das Schriftzeichen *shêng* wiedergegeben werden.

¹⁴ Eine solide geschichtliche Untersuchung ist die von James A. Mohler S.J., *Dimensions of Faith Yesterday and Today* (Loyola University Press, Chicago 1969).

¹⁵ Die einzige wertvolle Untersuchung scheint die von Fujita Kōtatsu zu sein: *Genshi Jōdo shishō no Kenkyū* (Eine Studie über das frühe Denken des Reinen Landes) (Iwanami, Tokio 1970) 586–603.

¹⁶ Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* (Routledge and Kegan Paul, London 1932) 32.

¹⁷ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik I:2* (Zürich 1945) 372. Zu einer Antwort eines Shin-Buddhisten vgl. Takizawa Katsumi, *Jōdo Shinshū to Kirisutokiyō: Kāru Baruto no Kyakuchū ni yosete* (Shin-Buddhismus und Christentum unter Bezugnahme auf Barths Fußnote): *Jōdo Shinshū to Kirisutokiyō* (Shin-Buddhismus und Christentum), hg. v. Ishida Mitsuyuki und Takizawa Katsumi (Hōzō Kan, Kyōto 1974) 377–443.

¹⁸ Das Nembutsu weist viele Ähnlichkeiten mit dem orthodoxen «Jesusgebet» auf. Vgl. Ernst Benz, *Nembutsu und Herzensgebet: Buddhism and Culture/Bukkyō to Monka*, hg. von Susumu Yamaguchi (Suzuki Gakujutsu Zaidan, Kyoto 1960) 126–149. Zu einem eingehenderen Studium sich wiederholender Andacht-mantras (und deren Instrumentes: des Rosenkranzes) im allgemeinen vgl. meinen Aufsatz *The Garland of Love. A History of Religions Hermeneutic of Nembutsu Theory and Practice: A.K. Narain* (Hg.), *Essays in Buddhism* (in Druck).

¹⁹ Tannishō, *Passages Lamenting Deviations*, 11.

²⁰ Shūjūshō, *Passages on Perseverance*, 5.

²¹ November Third: *The Penguin Book of Japanese Verse*, translated by Geoffrey Bownas and Anthony Thwaite (Penguin Books, Harmondsworth 1964) 201–202.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

ROGER CORLESS

1938 in Wallasey, Cheshire (jetzt Merseyside), England geboren. Theologiestudium am King's College der Universität London; 1961 Bachelor of Divinity. Buddhismusstudien an der Universität Wisconsin-Madison (USA); 1973 Doktorat in Philosophie. Vordoktoratsstudium der Religionsgeschichte an der Universität Chicago 1968–69; Nachdoktoratsstudium in Indien (1974) und Japan (1975). 1970 Mitglied der Faculty of the Department of Religion an der Duke University, Durham, North Carolina USA; gegenwärtig seit 1966 Associate Professor. Oblate des hl. Benedikt, Mount Saviour Monastery, Pine City, New York (USA). Sein Werk: *The Buddha's Land of Light: A Chinese Treatise on Birth in Sukhāvati* wird von der Columbia University Press veröffentlicht werden. Aufsätze in *Monastic Studies*, *Journal of Chinese Philosophy and Religion*. Beiträge zu Charles S. Prebish (Hg.), *Buddhism: A Modern Perspective* (Pennsylvania State University Press, 1975). Beiträge in Vorbereitung für: *Buddhist and Taoist Studies II* (University of Hawaii Press) und *Pure Land Buddhism: Teachings, History and Culture* (Berkeley Buddhist Studies Series). Anschrift bis Juni 1978: 1815 Highland Place, Berkeley CA 94709; nach Juni 1978: Duke University, Dept. of Religion, Durham NC 27706, USA.