

Joseph Spaë

## Buddhistische Heiligkeitsmodelle

Beim ersten Hinsehen kommt der Buddhismus einem Christen wie ein Faß voller Widersprüche vor. Theoretisch leugnet er das Dasein eines persönlichen Gottes, existentiell aber hält er den Menschen für fähig, übermenschlichen Heiligen und Heilbringern zu begegnen und sie nachzuahmen. Er leugnet die Existenz einer unsterblichen Seele, nimmt aber an, der Mensch existiere in einer ganzen Reihe von Wiedergeburten weiter und erreiche darin Befreiung und Erleuchtung. Für Buddhisten sind diese Widersprüche nur scheinbar und nebensächlich.

In einer Vielfalt von Sekten und Lehren halten die Buddhisten daran fest, daß es der geschichtliche Siddharta Gautama, der Buddha, gewesen ist, der während der fünfundvierzig Jahre seines irdischen Wirkens die Heiligkeit als das höchste, endgültige Ziel verkündigte. Dieses Wirken begann er im Jahre 530 v. Chr. mit seiner berühmten ersten Predigt in der Nähe von Benares. Sie verpflichtete den Menschen, ein Leben der Vollkommenheit zu führen.

Heiligkeit ist Kern und Stern des Buddhismus. Sie tritt auf verschiedenen Ebenen zutage. Theoretisch wurde sie von Buddha in den vier heiligen Wahrheiten umrissen: Das Leben ist mit Leiden beladen; die Quelle allen Leidens ist das Verlangen nach sinnlichen Vergnügungen, nach einem Leben nach dem Tode oder nach der Vernichtung; es gibt einen Ausweg aus diesem Leiden: das Aufgeben des Verlangens, und es gibt einen Endzustand der Seligkeit und Vollkommenheit: das Nirwana. Praktisch besteht ein Leben der Heiligkeit darin, daß man dem heiligen achtteiligen Pfad folgt, einem goldenen Mittelweg zwischen vulgärer Vergnügungssucht und überstrenger Aszese. Dieser Lebensstil, der sicher zur Erleuchtung führt, besteht in folgendem: in heiligem Denken und Wollen, das im Glauben besteht und auf dem Charisma der Weisheit beruht; in heiligem Sprechen, Handeln und Leben, das zum Bereich der Sittlichkeit gehört; in heiliger Bemühung, Aufmerksamkeit und Geisteskonzentration, die auf dem Feld der Betrachtung erfolgen und dem geistlichen Leben die Krone aufsetzen.

Das Innerwerden der vier heiligen Wahrheiten und das Gehen auf dem heiligen achtteiligen Pfad sind nicht für sich bestehende Stadien des geistlichen Wachstums. Die buddhistische Heiligkeit ist ganzheitlich, gleichzeitig, affektiv und intuitiv. Wollte man dies theologisch ausdrücken, so könnte man sagen, sie sei Gnade und Anstrengung, Gabe und Aufgabe zugleich. Buddha faßt diese neue Welt geistlicher Totalität in die klassische Aussage zusammen: «Groß ist der Gewinn, den man aus Meditation zieht, die in Sittlichkeit eingetaucht ist, und groß ist der Gewinn, den man aus Weisheit zieht, die in Meditation getaucht ist» (Mahāparinibbānasutta 1,12). Buddhisten sind mit Helden an Heiligkeit vertraut und fühlen sich ihnen als Vorbildern, Geleitern und Heilbringern nahe.

### *I. Der Buddha als Inbegriff der Heiligkeit*

Der Buddha (um 560–480 v. Chr.) erfuhr die totale Erweckung; daher sein Name («der Erwachte»). Er war mit gewaltigem persönlichem Liebreiz ausgestattet, der in späterer Zeit sicherlich stark ausgemalt wurde, aber immer noch mächtig genug ist, Millionen von Menschen anzuziehen. Die Heiligkeit, die er predigt, ist eine innere Berufung zur Glückseligkeit. Er lehrte, es bestehe kein Gegensatz zwischen dem Menschen und den übrigen empfindungsfähigen Wesen, weil alle sich darin trüfen, daß sie durch ihr Wissen um die letztgültige Wirklichkeit alles, was existiert, zu vergeistigen suchten. Die Vollkommenheit im buddhistischen Sinn ist – um ein weiteres Mal in westlichen Begriffen zu sprechen – gleichzeitig theistisch, atheistisch und pantheistisch, monistisch und dualistisch, persönlich und unpersönlich, esoterisch und exoterisch. Vollkommenheit ist Sache des Ganzseins des Menschen als eines der vielen vervollkommnungsfähigen Lebensstadien.

Der geschichtliche Buddha behauptete nie, er sei der letzte Ursprung der Heiligkeit – so wie Gott das ist für die Christen. Er selbst ist nicht der Weg, sondern weist nur auf ihn hin. Der buddhistische Heilige «partizipiert» also nicht am Leben Buddhas, sondern verwirklicht sich durch das Üben der Tugenden. Das innerweltliche Mitleiden Buddhas ist das Vollkommenheitsrichtmaß des Heiligen: Es ist Lösung von der Welt um des Heils der Welt willen. Die Heiligkeit besteht in der gänzlichen Befreiung von den endlosen Zyklen des Lebens und Sterbens (*karma*), von den Fesseln des eigenen Ich; sie besagt die endlose Wonne des Nirwana.

Von großer Bedeutung sind die Gebote und Mahnungen Buddhas, an die man sich noch heute hält.

Buddhisten, Mönche und Laien, verpflichten sich, fünf Grundgesetze zu beobachten: Keinem Wesen das Leben zu nehmen; nicht zu verwenden, was einem nicht gegeben wird; nichts Unkeusches zu tun; nicht zu lügen und keinen Alkohol zu trinken. Der Verhaltenskodex für Mönche und Nonnen ist noch viel ausführlicher und läuft auf Hunderte von Vorschriften hinaus, deren Beobachtung den Schritt des geistlichen Lebens bestimmt. Das Fortschreiten erfordert die Verwendung geistiger Techniken, vor allem der Meditation. Dies zeigt, daß das geistliche Leben eine Einheit bildet und daß man der Innerlichkeit bedarf, die zur Freiheit von sinnlichen Begierden und damit von den Ursachen der Sünde führt. Wer diese Ursachen bezwingt, anders gesagt, daran glaubt, daß ein getrenntes Ich am Leiden und Wiedergeborenwerden die Schuld trägt, ist im Begriff, ein Heiliger zu werden.

## II. Eine Typologie der buddhistischen Heiligkeit

Für den Buddhismus weist der Weg zur Heiligkeit eine Reihe von Stadien auf. Den Theravāda-Texten zufolge gibt es von unten nach oben vier Kategorien von Heiligen: 1. Der Stromgewinner (*sotāpannā*), der nicht mehr in der Hölle, als ein Tier oder in irgendeinem Leidenszustand wiedergeboren wird, weil er die drei ersten von zehn Hindernissen für die Heiligkeit überwunden hat, vom Sich-Verlassen auf gute Werke bis zur Selbstvergessenheit. 2. Der Einmal-Zurückkehrer (*sakadāgāmin*), der auch Wollust und Haß besiegt hat und nur noch einmal wiedergeboren werden muß. 3. Der Nichtzurückkehrer (*snāgāmin*), der in den höheren Himmeln wiedergeboren und von dort das Nirwana erreichen wird. 4. Schließlich der «Würdige» (*arhat*), der am Ende seines Lebens den Weg zum Heil beendet.

Man hat oft betont, der Arhat sei der ideale Heilige des Theravāda, während der Bodhisattva-Typus zum Mahāyāna gehöre. In Wirklichkeit überschneiden sich die beiden Heiligkeitstypen. Für die Augen des Westens ist der Arhat der stoische, außerweltliche Heilige, während der Bodhisattva der engagierte, innerweltliche Heilige ist, dem sosehr daran gelegen ist, das Leidensdasein seiner Mitmenschen zu erleichtern, daß er seine eigene endgültige Seligkeit aufzuschieben gelobt, bis alle gerettet sind. Es gibt unzählige mythische Bodhisattvas. Der vielleicht Bekannteste von ihnen ist Avalokiteśvara, der die Menschen vor schlimmen Leidenschaften, Schiffbruch und Dämonen rettet und den Kinderlosen Kinder verschafft. Er ist der Vater-Mutter-Heilige und wird als Kannon, als Göttin des Mitleids, verehrt. Solche Heilige im Himmel sind die Patrone der Heiligen auf Erden.

Die Heiligen werden verehrt um ihrer Güte und ihres Mitleids willen, wegen ihrer Fröhlichkeit und ihres Humors, ihrer selbstlosen Liebe, ihrer geistlichen Kräfte, wegen ihrer Indifferenz gegenüber dem Irdischen, wegen ihrer Keuschheit und einer Menge anderer Tugenden.

## III. Laienheiligkeit und monastische Heiligkeit

Da nach dem Buddhismus Heiligkeit das Endziel sämtlicher Wesen ist, muß niemand ewig verloren gehen, selbst wenn er diese Heiligkeit nicht im jetzigen Leben erreicht. Doch nicht alle Wesen sind diesem Ziel gleich nahe, weil sie nicht alle in gleicher Weise durch das Karma dazu bestimmt sind. Dieser Sachverhalt wird treffend veranschaulicht durch einen Vergleich zwischen der Heiligkeit des Laien und der des Mönches.

### 1. Laien: Die Heiligkeit von Haushaltsmitgliedern

Für Laien bestehen nur sehr wenige Möglichkeiten, heilig zu werden. In einer Reihe von Texten wird uns gesagt, das Leben in einem eigenen Haushalt sei voller Hindernisse für die Heiligkeit und der Laie werde nie die höchste Weisheit erreichen, wenn er das verabscheute Leben eines Familienvaters führe und sich der sinnlichen Vergnügungen erfreue, die ihn mit Verlangen nach Frau und Kindern erfüllen. Was all das betrifft, so sind wir über die Elemente eines heiligen Lebens für Laien wohl unterrichtet. Ähnlich wie der Konfuzianismus betont auch der Buddhismus, daß gute zwischenmenschliche Beziehungen – zwischen Eltern und Kindern, zwischen Schülern und Lehrern, Gatte und Gattin, Freund und Freund, Herr und Knecht, Laie und Mönch – für das geistliche Wachstum entscheidend wichtig seien.

Der buddhistische Laie bekennt sich – oft in einer Art Initiation – zum Glauben an die drei Kleinode: an Buddha, sein Gesetz und seine Gemeinde. Er verspricht auch, sich an die genannten fünf Gebote zu halten, deren Beobachtung je nach Zeit und Ort sehr verschieden erfolgt. Besondere Ratschläge gibt es für Mädchen und Frauen. Die ideale Frau, sagt Buddha, «achtet ihren Gatten, hat keine eigenen Wünsche, keine bösen Gefühle, ist nicht nachträgerisch und sucht ihn stets glücklich zu machen» (*Anguttaranikāya* 4,197).

Der Buddhismus hat stets eine große Zahl heiliger Außenseiter gehabt wie die Arhats Indiens und die Hijiris Japans. Im Mahāyāna gibt es einen weiteren Typus eines volkstümlichen Heiligen, oft eines Laien,

dem neuerdings, selbst an Universitäten, vermehrte Beachtung geschenkt wird. Ich meine die Myökönin, diese «wundervoll guten Menschen» (wie D. T. Suzuki sie nennt), deren Lebensfreude ihrer inneren Freiheit und ihrem ekstatischen Vertrauen auf Amida, ihren Heiland, entspricht. Die Myökönin sind wunderbar ganzheitliche Menschen, deren Charakterzüge uns an die christlichen Früchte des Heiligen Geistes gemahnen. Sie sind tolerant, mitleidvoll, demütig, arm und losgelöst, rein und bescheiden, großmütig und freundlich, voller Bewunderung, Freude und Ehrfurcht gegenüber der wundervollen Güte Amidas. Daß sie in jüngster Zeit so populär wurden, hängt meines Erachtens zum Teil damit zusammen, daß man nach Modellen einer nicht von sich eingenommenen, unpretentiösen Heiligkeit sucht, nach einem Buddhismus mit menschlichem Antlitz. Ihre Spiritualität geht auf den frühesten Buddhismus zurück, nach dessen Ansicht alle Wesen Bodhisattvas sein können, sofern sie nur, wie Suzuki beißend sagt, «nicht über die Drangsale der Welt von einer himmlischen Wohnung aus philosophieren».

## 2. Mönche und Nonnen: Die Heiligkeit von unbehausten Brüdern und Schwestern

Der Buddha vollführte einen Geniestreich, als er sein Heiligkeitideal in der vierfältigen Gemeinschaft von Bettelmönchen und -nonnen, Laienbrüdern und -schwestern Gestalt annehmen ließ, die alle sich hauptberuflich dem Streben nach dem Heil widmen. Nicht lange nach seinem Tod wurde jedoch das Vollkommenheitsideal oft auf die Mönchs- und Nonnenorden eingeschränkt. Deren Leben wird immer noch von kleinlichsten Regeln bestimmt. Von frühester Zeit an wurden sie verpflichtet, jeden Akt, so trivial er auch sein mag, zu heiligen: «Beim Vorwärtsblicken oder Herumblicken, beim Armausstrecken oder -einziehen, beim Essen, Trinken, Kauen und Schlucken, Schlafen und Wachen, wenn er den Gesetzen der Natur gehorcht, beim Gehen, Stehen, Sitzen, beim Sprechen und Schweigen bleibt sich der Mönch all dessen bewußt, was dies besagt, und wird achtsam und geistesgegenwärtig werden» (Dīgha-nikāya 2,65). Die Regeln der Zucht werden im Kapitel rezipiert. Verstöße dagegen werden bekannt und es werden dafür entsprechende Bußen verhängt. Vier Verstöße ziehen den Ausschluß aus der Ordensgemeinschaft nach sich: Unkeuschheit, Diebstahl, Mord und falsche geistliche Ansprüche.

Es ist noch ein Wort über den Zölibat zu sagen. Im frühen Buddhismus war der Zölibat für Mönche und

Nonnen streng verpflichtend. Er wird im allgemeinen immer noch beobachtet, mit der uralten Ausnahme von Japan, wo unverheiratete Mönche sehr selten sind, während die Nonnen ein zölibatäres Leben führen. Man hielt sich an die entschiedene Weisung, die der Buddha hierüber gegeben hat: «Mönche, ihr sollt keine Frauen ansehen. Solltet ihr sie anzusehen haben, so enthaltet euch des Gesprächs mit ihnen. Solltet ihr mit ihnen zu sprechen haben, so bedenkt: Ich bin jetzt ein Bettler ohne Heim. In der Welt der Sünde muß ich mich verhalten wie die Lotosblume, deren Reinheit vom Schlamm nicht besudelt wird» (Sūtra der zwei- und vierzig Abteilungen). Selbstverständlich hatte die Zölibatspraxis mit all den Hindernissen zu kämpfen, die mit der menschlichen Natur und Gesellschaft gegeben sind. Doch das Ideal blieb am Leben, und selbst im heutigen Japan ist ein neues Interesse an einer Lebensweise erwacht, von der vor Jahrhunderten der Buddha gesagt hat, sie sei für das Heil wesentlich.

Die Nonnenorden kamen nie so recht zur Blüte. Zumindest in Japan haben Nonnen (und Mönche) wenig Sinn für ihre Berufung, und man sagt, daß viele nur aus Bequemlichkeit in Orden eintreten.

## IV. Profile buddhistischer Heiliger

Auf die Heiligen überträgt sich die Ehrfurcht und Faszination, die das Göttliche auslöst. Der geschichtliche Heilige, ob Mann oder Frau, wird vielleicht schon während seines Lebens als solcher erkannt und sogar verehrt. Wie die Christen, so besitzen auch die Buddhisten ihren *sensus fidei*, diese unheimliche, intuitive Ahnung, daß ein Mensch die hervorragenden Eigenschaften aufweist, die das Merkmal eines heiligen Lebens sind. Bei all dem bleibt jeder Heilige eine besondere Persönlichkeit, die vor dem bunten Hintergrund ihrer Zeit zu sehen ist. Im Folgenden entwerfen wir ein halbes Dutzend knapper Skizzen, die dem Leser behilflich sein mögen, sich vom buddhistischen Heiligen irgendwie ein Bild zu machen.

1. Tu-shun (557–640) ist nach Ansicht mancher Autoren der nominelle Gründer der einflußreichen Hua-yen-Sekte in China, die in Korea und Japan immer noch blüht. Mit sechzehn Jahren wurde er Mönch. Schon früh wurde er ein Vorbild in Gebet und Meditation und speiste tausend Menschen, als nur für die Hälfte von ihnen genügend Nahrung vorhanden war. Er befreite einen Berg von lästigen Insekten, die auf sein Geheiß hin sofort abzogen. Er heilte Taubstumme sowie einen Mann, der von einem bösen Drachen besessen war. Dieser sagte durch den Mund

dieses Mannes: «Der große Ch'an-Meister ist gekommen; ich kann nicht länger bleiben.» Tu-shun übte die Wunderkräfte männlicher und weiblicher Schamanen aus. Er war von mitleidvoller Natur und strahlte seine Güte ausnahmslos auf alle aus. Deshalb erwarb er sich die Hochachtung aller, der Mönche und Laien, der Vornehmen und der Geringen. Gleich dem Buddha war er unempfindlich für Lob und Tadel. Als er einmal einen Fluß durchquerte und den Saum seines Kleides heben mußte, fiel er ins Wasser. Sogleich hörte das Wasser zu fließen auf und ermöglichte es ihm so, das andere Ufer zu erreichen, ohne seinen Fuß zu benetzen, und es begann erst dann wieder zu strömen, als er sicher an Land war. Im Alter von 84 Jahren, als er aufrecht bei einer Meditation saß, ging er von dieser Erde, ohne daß er krank gewesen wäre. Sein Leichnam wurde in sitzender Stellung beerdigt und in eine Höhle gebettet. Der Platz wurde mit wohlriechenden Düften erfüllt. Das Volk erbaute über dem Grab eine Gedenkstätte<sup>1</sup>.

2. Gyōgi (670–749) war eine charismatische Persönlichkeit und zog Tausende von Menschen an, die seine göttlichen Kräfte erkannten und ihn Bodhisattva nannten – ein Titel, der nach seinem Tod erstmals in Japan vom Kaiser bestätigt wurde. Gyōgi war ein Wundertäter, der ideale Hijiri, ein heiliger Mann, ein wahrer Schamane, der über Mittlerkräfte verfügte und sie für die gewöhnlichen Menschen einsetzte. Er gründete Spitäler, Waisenhäuser, Altersheime; er grub Kanäle und baute Brücken. Seine vielen Projekte wurden ausgeführt von seinen Jüngern, Mönchen und Nonnen sowie Laien, die in kleinen Gemeinschaften in seiner Nähe lebten. Der Kaiser, der seiner Hilfe bedurfte, erhob Gyōgi, obwohl dieser keine kirchliche Ausbildung genossen hatte, in den Rang eines Erzbischofs. Gyōgi starb im Alter von achtzig Jahren und hinterließ mehr als dreitausend Schüler.

3. Kūkai oder Kōbō Daishi (774–835) war der Sohn einer Aristokratenfamilie. Der Legende zufolge empfing ihn seine Mutter, nachdem sie geträumt hatte, daß ein indischer Mönch in ihren Schoß eindringe, und ihre Schwangerschaft dauerte zwölf Monate. Kūkai ging nach China. Hui-kuo, der Meister, der ihn empfing, rief aus: «Ich wußte im voraus, daß du kommen werdest; wir haben lange aufeinander gewartet!». Im Jahre 824 herrschte eine schreckliche Dürre. Der Kaiser befahl Kūkai, an den Hof zu kommen und um Regen zu bitten. Dieser vollzog die entsprechenden Riten, befreite den Regendrachen, den sein Konkurrent in eine Flasche eingeschlossen hatte, und erreichte, daß Regen in Fülle fiel. Er sagte seinen Todestag voraus, wies den Nektar, den ihm ein himmlischer Koch brachte, zurück und tat seinen letzten

Atemzug. Während der 99 Tage, in denen die Trauerriten vollzogen wurden, wuchs sein Haar weiter und sein Leichnam blieb warm. Die Legenden sagen, er sei nicht gestorben. Seine Grabstätte ist ein beliebter Pilgerort auf dem Berg Kōya. Er wird dereinst wieder aus dem Grab hervorkommen, um alle leidenden Menschen zu retten.

4. Genshin (942–1017) wird als Begründer der japanischen Reines-Land-Tradition verehrt. Wie Kūkai, so war auch Genshin ein großer Künstler und Schriftsteller. Er war sich seiner Berufung zum Bodhisattva tief bewußt und sagte von sich: «Ich war früher ein Buddha, und ich erschien in dieser Welt. Nachdem nun die Voraussetzungen für das Heil der andern erfüllt sind, werde ich zu meinem Paradies zurückkehren.» Genshin wurde der geistliche Vater vieler nach Heiligkeit Strebender und von Hunderten von Basisgemeinden, deren Einfluß auf die japanische Religiosität noch heute für die Nation außerordentlich wertvoll ist.

5. Hönen (1133–1212), ein Jünger von Genshin, ist in der westlichen Welt als «der buddhistische Heilige» schlechthin bekannt und geliebt. Er war ein hervorragender Reformator und proklamierte den «leichten Weg zum Heil». Bei den herkömmlichen Sekten stieß er auf Neid und Verfolgung. Man entzog ihm die Mönchswürde und verbannte ihn aus Kyoto. Sein «leichter Weg» machte das Heil des Menschen unmittelbar zugänglich und half mit, der kirchlichen Unterdrückung gegenüber das Volk zusammenschweißen. Über seinem Sterbebett erschienen purpurrote Wolken, während wohlklingende Musik und verschiedene Wohlgerüche das Zimmer erfüllten.

6. Shinran (1173–1262) ist einer der berühmtesten Reformator, die Japan je hatte. Eine Überlieferung sagt, seine Mutter habe auf ihrem Sterbebett verlangt, daß er Mönch werde. Auf dem Berg Hiei schloß sich Shinran so eng an Hönen an, daß er schrieb: «Ich brauche nichts anderes zu tun als Hönen zu glauben. Selbst wenn ich zur Hölle fahren müßte, weil ich von ihm getäuscht worden wäre, sollte ich dies nicht bereuen.» Shinran setzte den von Hönen eingeleiteten Entklerikalisierungsprozeß fort und betonte, die Lobpreisung Amidas (nem-butsum) genüge zum Heil. Im Alter von 21 Jahren kam Shinran nicht mehr vom Gedanken an seine Sünden und Leidenschaften los. Er zog sich in die Abgeschiedenheit zurück und hatte eine Vision des heiligmäßigen Prinzregenten Shōtoku Taishi. Dieser erschien ihm als Kannon Bosatsu und versprach ihm, sich in eine Frau zu verwandeln, die von Shinran umarmt werden könnte. Eshinni, die Shinrans Frau wurde, bestätigt diese Tradition, die an die Schwierigkeiten des zölibatären Lebens erinnert.

Eine Zeitlang war Shinran verbannt und Laie. Er befand sich in einer neuen Gesellschaft, die bereit war, seine Lehre von der reinen Gnade anzunehmen, wonach alle, Kleriker und Laien, Männer und Frauen gleichermaßen an Amidas Huld teilhaben. Seine Spiritualität war nicht eine Konzession an das Fleisch, sondern der Schrei seines Glaubens. Ein Mensch, dem es ganz schlecht geht, ist völlig von der Rettungsmacht eines andern abhängig. Diese Einsicht erforderte einen revolutionären Lebensstil, der sich von dem des herkömmlichen Mönches unterschied. Shinran beschrieb dieses neue Leben mit den packenden Worten: «Ich bin ein gewöhnlicher Sterblicher, voller Leidenschaften und Begierden, der in dieser vergänglichen Welt lebt wie einer, der in einem Haus wohnt, das in Flammen steht.»

Die Kehrseite völliger Sündhaftigkeit ist völlige Erlösung. Shinran zufolge ist die Buddhanatur und die Menschennatur ein und dasselbe; der Retter und der Gerettete sind eins; es gibt weder Heilige noch Sünder. Dies ist die vielberedete *kihō-ittai*-Lehre, die besagt, daß das Rettungsgelübde Amidas den vertrauenden Sünder in einen nicht mehr rückgängig zu machenden Stand der Heiligkeit versetzt. Das Transzendente wird so zum Immanenten, so wie weltliche Bande vergöttlicht werden: «Alle fühlenden Wesen in irgendeiner Geburt, irgendeinem Leben sind meine Eltern, meine Geschwister gewesen. Wir können sie alle retten, wenn wir im künftigen Leben zu Buddhas werden.» Shinrans Tod im Alter von 99 Jahren war kein besonderes Ereignis und doch klassisch. Er lag auf seiner rechten Seite mit dem Kopf nach Norden und dem Antlitz nach Westen gewandt. Als man ihn nicht mehr den Namen Amida anrufen hörte, war er hinweggegangen, um zur Wirklichkeit geboren zu werden.

#### V. *Wer ist ein Heiliger? Weshalb sprechen wir von buddhistischen Heiligen?*

Heiligkeit macht der Welt die numinose Dimension der Religion ansichtig, so wie die Schrift sagt: «Rufe Tathāgata nicht bei seinem Namen, und nenne ihn nicht <Freund>, denn er ist der Buddha, der Heilige» (Mahāvagga 1,6). Buddhistische Heilige sind nicht eine Schöpfung Gottes, obschon der Buddha ihr schöpferisches Vollkommenheitsideal ist. Im Buddhismus und im Hinduismus ist die Trennungslinie zwischen Göttern und Heiligen unscharf. Geschichtliche Heilige werden mythologisiert; mythologische Heilige werden vergeschichtlicht – ein allgemeines religiöses Phänomen. Die Andacht des Volkes beansprucht das Privileg, alle Heiligen zu vermenschlichen. Bevor sie sie vergöttlicht. Darin widerspiegelt sich der anthropologische Charakter aller Heiligkeit

und drückt sich der uralte Glaube aus, daß mysteriös erlösende Kräfte die Tiefen dieser vergänglichen Welt durchdringen. Wenn diese Durchdringung gegenseitig erfolgt, wie dies im Mahāyāna der Fall ist, so ergibt sich, wie H. von Glasenapp schreibt, «daß der Buddhismus bei aller Verschiedenheit seiner Lehren von denen der theistischen Religionen von denselben Vorstellungen, Triebkräften und Sehnsüchten getragen wird wie diese»<sup>2</sup>.

Ich habe die Multivalenz der Heiligkeit im buddhistischen Sinn geschildert. Unsere Heiligen sind Priester und Propheten, Heiler und Magier. Nicht so sehr die Ähnlichkeit ihres gemeinsamen Ziels, sondern vielmehr die Verschiedenheit ihrer Dienste für eine leidende Welt macht die Heiligen aus. Heilige sind Archetypen, welche beeindrucken, beeinflussen und bezaubern. Sie kommen einem tiefen sozio-psychologischen und religiösen Bedürfnis entgegen und sind verantwortlich für den Anthropomorphismus sämtlicher Gottesbilder<sup>3</sup>.

Die Ernennung zu einem Heiligen geht im Buddhismus ganz ähnlich vor sich wie in anderen Religionen. Das letzte Wort darüber, ob jemand heilig ist, wird nicht während seines Lebens gesprochen, sondern erst nach dem Tod, wenn das Phänomen in seiner Ganzheit erfaßt werden kann. Heilige werden dann irgendwie zu solchen, wenn das Volk sie zu Heiligen ausruft. Dies ist eine intuitive Reaktion der Gemeinde der Gläubigen und braucht deshalb Zeit. Wie wir sahen, kann eine offizielle Stellungnahme diese Reaktion fördern oder behindern. Doch das Schlußwort steht dem Volke zu, das seine eigenen geistlichen Aspirationen auf die Helden seiner Wahl überträgt. Der phänomenologische Aspekt der buddhistischen Heiligkeit besteht somit in ihrer Volkstümlichkeit.

Sind buddhistische Heilige überhaupt notwendig? Sie gehören, wenigstens im Urbuddhismus, nicht notwendig zur Schöpfung, ja sind vielleicht nicht einmal zur Erlösung erforderlich. Aber sie treiben das Volk an, nach Vollkommenheit zu streben. Durch ihre stellvertretende Erfahrung bereichern buddhistische Heilige unser Selbst- und unser Weltverständnis. Wie Shinran dramatisieren viele von ihnen die tragischen Aspekte des menschlichen Lebens sowie dessen Würde. Durch sie wird eine greifbare religiöse Axiologie zu einer lebendigen Realität in unserer Mitte. Der Buddhismus läßt sich nicht verstehen ohne den Buddha und seine Heiligen, und am Ernst ihres Strebens nach Heiligkeit als gegenseitiger Durchdringung einer transzendenten Wirklichkeit bemißt sich sein Erfolg als eine vollgültige Religion.

Lassen wir es ruhig zu, daß die buddhistischen Heiligen in Legenden und Mythologien gewickelt

werden. Auch wenn sie aller Ausschmückungen entkleidet werden, bleiben sie immer noch die beredten und oft effektiven Symbole der höheren Möglichkeiten des Menschen. Mit Pascal wissen sie, daß im Menschen mehr liegt als der Mensch. Das Wort «heilig» ist adjektivisch, nicht substantivisch. Der Heilige ist nicht ein Gott, aber gottähnlich, göttlich und vergöttlicht. Doch muß er sich nach dem richten lassen, was für den Menschen gut ist, weil sich der Buddhismus darauf verlegt, die Leidenschaften des Menschen zu zügeln und seine Gemütskräfte auf den Pfad der Vollkommenheit zu lenken. Der buddhistische Heilige teilt mit uns einen inneren Humanismus, der den letzten Wert des Menschen in den Menschen selbst verlegt. Deshalb dient er als Gegengewicht gegen die äußeren Humanismen des Westens, denen es in erster Linie um die äußere Welt des Menschen geht. Die buddhistischen Heiligen laden uns ein, unser inneres Leben vollkommener, mitfühlender und universaler zu machen.

Buddhistische Heilige sind nicht Fremdlinge in unseres Vaters Haus. Es gibt keine buddhistischen

Halbheiligen, die für Christen nebensächlich und bedeutungslos wären. In den Augen von Millionen von Menschen besitzen buddhistische Heilige ehrfurchtgebietende und beseligende Kräfte, die, wie die Geschichte beweist, zurückstoßen oder anziehen können. Sie sind nie bloße Theoretiker oder Ästhetiker. Selbst wenn sie die Existenz des eigenen Ich verleugnen, nehmen sie die Existenz des wahren Selbst höchst ernst. Buddhistische Heilige wären wohl mit folgender Aussage K. Hemmerles einverstanden: «Wo Ernst, der sich selbst ergreift, und Offenheit, die sich von sich selbst verabschiedet, ineinanderschlagen, geben sie den Zugang zum Heiligen frei. Dieser zwingt den Aufgang des Heiligen freilich nie herbei. Es schenkt sich je nur aus sich selbst»<sup>4</sup> – als eine Gabe Amidas.

Wir, die auf historische Genauigkeit und Objektivität so sehr Gewicht legen, stimmen indes dem großartigen Ausspruch des hl. Ambrosius zu: «Alles, was gut und liebenswert ist, von wem immer es auch gesagt werden mag, kommt vom Heiligen Geist.»

<sup>1</sup> Taisho-Edition des buddhistischen Tripitaka, Bd. 50, S. 653–654.

<sup>2</sup> Der Buddhismus, eine atheistische Religion (München 1966) 176–177.

<sup>3</sup> C.G. Jung, Collected Works (Routledge and Kegan Paul, London 1964), Bd. X, S. 449.

<sup>4</sup> K. Hemmerle, Das Heilige: K. Rahner (Hg.), Sacramentum Mundi, Bd. 2 (Freiburg i.Br. 1968) Sp. 579.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

#### JOSEPH J. SPAE

1913 in Lochristi, Belgien, geboren. Studium der Orientalistik und des Buddhismus in Löwen, Peking, Kyoto (Otani- und Kaiserliche Universität) sowie an der Columbia University in New York mit

Doktorat in den Sprachen und der Philosophie des Fernen Ostens. Er gründete 1961 das Oriens Institut für Religionsforschung in Tokio. 1972–76 war er als Generalsekretär von SODEPAX in Rom und Genf tätig. Gegenwärtig ist er Konsultor des vatikanischen Sekretariates für die Nichtchristen und (zusammen mit Robert Schreiter) Mitdirektor des 1978 gegründeten Instituts für Theologie und Kultur in Chicago. Er veröffentlichte: Itô Jinsai (Monumenta Serica, Peking 1948 und Paragon, New York 1968); Neighborhood Associations in Japan (Committee of the Apostolate, Himeji 1956); Catholicism in Japan (International Institute for the Study of Japanese Religions, Tokio 1967); Christian Corridors to Japan (Oriens, Tokio 1968); (mit Suzuki Norihisa) Nihonjin no mita Kirisuto-kyō (Oriens, Tokio 1968); Christianity Encounters Japan (Oriens, Tokio 1968); Japanese Religiosity (Oriens, Tokio 1971); Shinto Man (Oriens, Tokio 1972); Buddhist-Christian Empathy (in Vorbereitung). Anschrift: Geldmuntstraat 32, B-8000 Brugge, Belgien.