



Ulrich Dehn

Hinduismus und Buddhismus

Informationen und Anregungen
zur Begegnung für Christen

2. Auflage 2000

**Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen**

INHALT

Einleitung	1	3.7. Die Dreikörperlehre (trikaya)	36
I. Hinduismus	2	3.8. Die „Leere“ (sunyata) im Mahayana-Buddhismus	37
1. Was ist Hinduismus?	2	4. Buddhismus in der Gegenwart	38
2. Epochen der indischen Religionsgeschichte	3	4.1. Neuere Entwicklungen	38
2.1. Die vedische Periode	3	4.2. Buddhismus in Deutschland	40
2.2. Wichtige Schulen und Begriffe des klassischen Hinduismus	7	4.3. Dialog mit dem Christentum	43
2.3. Der Neohinduismus	9	III. Thesen und Fragen	46
3. Die wichtigsten religiösen Strömungen des Hinduismus	10	1. Thesen	46
3.1. Sankhya und Yoga	10	2. Fragen	46
3.2. Brahma-Verehrung	13	Literatur	47
3.3. Vishnu-Kult	14		
3.4. Shiva-Kult	15		
3.5. Die Vishnu-Avataras Krishna und Rama und der „Affenkönig“ Hanuman	15		
3.6. Hinduistische Feste	17		
3.7. Der Guru im Hinduismus	19		
3.8. Fazit	19		
II. Buddhismus	20		
1. Leben des Gautama Buddha	20		
2. Geschichte des Buddhismus in Grundzügen	25		
2.1. Die drei großen Konzile	25		
2.2. Ausbreitung nach Ostasien und Ausbildung der Schulen	26		
3. Die Lehre in Grundzügen	28		
3.1. Die heiligen Schriften	29		
3.2. Die Vier Edlen Wahrheiten	29		
3.3. Der Achtfache Pfad	31		
3.4. Die Lehre vom bedingten Entstehen (pratityasamutpada)	32		
3.5. Das Problem von Seele und Person	33		
3.6. Weg des Bodhisattva	35		

IMPRESSUM

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Auguststraße 80
10117 Berlin
Telefon 030/283 95-2 11
Fax-Nr. 030/283 95-2 12
Internet: <http://www.ekd.de/ezw>
e-Mail: EZW@compuserve.com

Einleitung

Die Welt der nichtchristlichen Religionen rückt dichter an uns heran und hat schon seit vielen Jahrzehnten den geschlossenen Kosmos der einen Religion und der einen Kultur aufgebrochen. Dies ist eine Folge der immer stärkeren Fluktuation zwischen den Völkern, meist (etwas unbeholfen) mit dem Wort „Migration“ benannt. Es ist weiterhin eine Folge der zunehmenden inneren Erosion einst monolithischer Kulturblöcke, auch zufolge der Impulse aus der Migration. So ist heute die nach den christlichen Kirchen am nächststärksten in Deutschland vertretene Religion der Islam mit ca. 2,7 Mio. Gläubigen, aber auch die Religionen des süd- und ostasiatischen Raums sind zumal aufgrund ihrer starken neuerlichen Attraktivität auch unter „westlichen“ Menschen nicht mehr zu übersehen. Das kann Christen nicht gleichgültig lassen. Es geht nicht mehr nur darum, sich über etwas Fernes zu informieren, etwa für ein Referat in der Schule oder im Studium. Für viele von uns geht es um die fast tägliche Begegnung mit Menschen, die einen anderen Glauben ihren eigenen nennen. Über 70 000 deutsche Buddhisten und ca. 100 000 Mitbürger aus buddhistischen Ländern in Deutschland und viele Zehntausende Menschen aus verschiedenen hinduistischen Traditionen leben unter uns und suchen Verständnis und Begegnungsbereitschaft. Sie suchen uns als Christen, so wie sie selbst als anders akzeptiert werden möchten. Und auch für Christen wird es immer wichtiger und dringender, ihren Glauben den Herausforderungen durch andere Traditionen auszusetzen, ihn auch im Dialog zu bewähren, vieles zu prüfen und das Beste für sich zu behalten.

Zu Information und kompetenter Begegnung möchte dieses Heft verhelfen, ohne die Konfliktpotentiale verharmlosen zu wollen, die sich aus einer solchen religiösen und kulturellen Vielfalt auch ergeben können. Sie werden allerdings hier nicht ausdrücklich thematisiert, da das den Rahmen des Heftes sprengen würde und auch an anderen Stellen des EZW-Veröffentlichungsprogramms zur Sprache kommt. Im ersten Teil (Hinduismus) wird das Schwergewicht auf den indischen Hinduismus gelegt, da zum westlichen Hinduismus und den zahlreichen neureligiösen Gruppierungen und Bewegungen indischer Abstammung bereits zahlreiche Veröffentlichungen der EZW vorliegen. Im Buddhismus-Kapitel wird auch ausführlich auf die gegenwärtige und die deutsche Situation eingegangen.

I. Hinduismus

1. Was ist Hinduismus?

Der Begriff „Hinduismus“ ist ein Kunstbegriff der europäischen Indologie. Er umfaßt viele religiöse Traditionen mit zum Teil untereinander widersprüchlichen Aussagen. „Hindu“, ein persisches Wort (vom Fluß „Indus“, Sanskrit „Sindhu“, Persisch „Hindu“), heißt zugleich „Inder“. Es war seit dem 11. Jahrhundert die Bezeichnung der nach Indien eindringenden Muslime für die Inder zur Abgrenzung gegen den Islam. Häufig jedoch hat es eine religionsgeschichtliche Bedeutung und meint die Religionen, die im indischen Kulturraum entstanden sind. Es schließt dann jedoch Absetzbewegungen wie den Buddhismus aus, der zwar seine Entstehung und erste Ausbreitung als Reformsekte innerhalb des Hinduismus erlebte, aber später fast völlig von indischem Boden ausgeradiert wurde (s. u. zum Buddhismus). Fast alle religiösen Traditionen, die wir heute als „östliche Spiritualität“ bezeichnen, haben ihren Ursprung in Indien. Nur die chinesischen Traditionen (Taoismus, Konfuzianismus etc.) sind noch einmal eine Welt für sich, aber mit großen Ähnlichkeiten zu Indien. Hier soll in die wichtigsten Phasen der indischen Religionsgeschichte von den Anfängen über die Blütezeit der mittelalterlichen Philosophie bis zum Neohinduismus eingeführt werden. Einige wichtige Grundbegriffe des hinduistischen Denkens werden dabei vertraut. Im zweiten Teil sehen wir uns einige wichtige religiöse Strömungen an, die heute lebendig sind, einschließlich derer, die auch in Deutschland anzutreffen sind.

Zum Begriff Hinduismus:

1. Weitverbreitet ist der ethnisch-geogra-

phische Begriff: Hinduismus als Bezeichnung für die religiösen Traditionen des indischen Volkes mit dem ihm wesentlichen Kastensystem, das vermutlich seit der Einwanderung der Indoarier verstärkt wurde, aber schon vorher bestanden haben wird (s. u.). Der „Hinduismus“ galt somit als Religion, die sich von ihrem Charakter her nicht im Ausland verbreiten kann.

2. Stärker religionsgeschichtlich orientierte Konzepte beschränken sich auf die religiösen Aspekte des Begriffs von der vedischen Periode bis zur klassischen Philosophie des indischen Mittelalters.

3. Eine noch stärkere Einengung trennt zwischen früher *vedischer* (*veda* = Wissen) oder *brahmanischer* Periode seit Entstehung des vedischen Schrifttums im 2. Jahrtausend v. Chr. und dem klassischen Hinduismus seit der mittelalterlichen Philosophie Shankaras (ca. 800 n. Chr.) (s. u.), auch *Vedanta* (Ende des *Veda*) genannt. Dies ist dann eine eindeutige ideengeschichtliche Einteilung, mit der wir uns später befassen werden.

Hier wird ein Hinduismus-Begriff im Sinne von 2. angelegt; die unter religiösem Einfluß gewachsenen sozialen Bedingungen Indiens müssen aber mitberücksichtigt werden. So gehe ich von drei Merkmalen aus:

1. dem Kastenwesen als sozialer Grundlage,

2. dem Glauben an die Wiedergeburt und

3. der Anerkennung der Veden als heiligen Schriften.

Inder sprechen nur aufgrund von westlichem Einfluß auch von „Hinduismus“. Die Eigenbezeichnung ist *dharma* (Wahrheit, Ordnung) oder *sanatana dharma* (ewige Wahrheit/Ordnung).

2. Epochen der indischen Religionsgeschichte

2.1. Die vedische Periode

Gegen Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. drangen die Indoarier, der östliche Zweig der Indogermanen, in verschiedenen Schüben vom afghanischen Bergland her in den Panjab, das „Fünfstromland“ ein. Seit dieser Zeit bis etwa zur Jahrhundertwende entstehen die Veden, die frühesten schriftlichen Zeugnisse indischer Religiosität.

Chronologie der indischen Schriften

vor 1000 v. Chr.:

Die Veden: Samhitas (= Sammlungen)
Rig-Veda, Sama-Veda, Yajur-Veda,
Atharva-Veda

ab ca. 1000 v. Chr.:

Brahmanas und Aranyakas

800 bis 500 v. Chr.:

Ältere Upanishaden und Sutras
von 500 v. Chr. bis 500 n. Chr.:
Sutras

Entstehungszeit unbekannt:

Gesetze des Manu; Puranas

zwei Epen:

Mahabharata (400 v. Chr. bis 400 n.
Chr.), aus seinem 6. Buch stammt die
Bhagavadgita, und Ramayana
(4./3. Jahrhundert v. Chr.)

ab 300 n. Chr.:

Tantras

Die Literatur bis einschließlich zu den älteren Upanishaden wird als *Shruti* bezeichnet: aus übermenschlicher Offenbarung „Gehörtes“, ab den Sutras spricht man von *Smriti*: „Erinnerung“, menschliche autoritative Überlieferung.

Die vedische Periode ist durch eine bunte Götterwelt geprägt, aber auch philosophische Spekulationen und Jenseits-

vorstellungen sind in den vedischen Sammlungen zu finden. Im Unterschied zum späteren Hinduismus fand der Götterkult nicht in Tempeln statt.

Die wichtigsten Götter sind folgende:

1. *Agni* – wird als erster Gott im Rig-Veda besungen (I,1, auch X, 142 und VI, 9) – Gott des Feuers (lat. ignis!): brennt als Feuer auf der Opferstelle und ist zugleich der himmlische Opferpriester, der sich über das züngelnde Feuer dem menschlichen Opferpriester mitteilt und das Veda offenbart, ist also Standesgott der Brahmanen (= Priester).

» 1 Feuer erquicke ich [als Gast], den vorne hingesetzten, den himmlischen Darbringer der Verehrung, den Rezitator, der die meisten Schätze schafft.

2 Feuer war von den früheren Sängern zu erquicken und ist es auch von den heutigen. Er ist es, der die Himmlischen hierher fahren wird.

3 Durch Feuer wird er (der Opferveranstalter) Reichtum erlangen, Gedeihen Tag für Tag, das Ansehen bringt, das durch Männer (Söhne) ausgezeichnet ist.

4 Feuer! Die Verehrung, das Opfer, das du von allen Seiten umfassest, das allein gelangt zu den Himmlischen...

9 Sei uns, Feuer, gut nahbar, wie der Vater dem Sohn, bleibe bei uns zu unserem Heil. (Rig-Veda I,1)

2. *Indra* – Standesgott der Krieger (= Kshatriyas). Seine Hauptwaffe ist der Donnerkeil aus seiner alten Funktion als Gewittergott. Er ist von riesenhafter Gestalt mit kräftigen Armen, großen Händen und wallendem Bart. Indra führte den Kampf der einwandernden Indoarier gegen die Ureinwohner Dasa; er wird angefeuert dadurch, daß die Opferpriester den Rauschtrank Soma zu sich nehmen.

3. *Rudra* – (Brüller, Heuler) einer der Vorgänger des späteren Hochgottes Shiva,

ähnlich wie Indra ein kriegerischer, mordwütiger Gott des zerstörerischen Orkans; sendet Krankheiten, aber wird auch um Heilung angegangen und als gnädig (shiva) gepriesen; wohnt in Tierfell gekleidet in Wildnis, Berg und Wald.

4. *Vishnu* – ist Standesgott der Vaishyas (= Kaufleute, Handwerker) und Gott der Landvermesser; hat mit großen Schritten für Götter und Menschen die Welt vermessen und die Lebensräume Erde, Luft und Himmel abgesteckt. Mit seinem großen Zeh bohrt er ein Loch in das steinerne Firmament, durch das die Sonnenstrahlen hindurchtreten. Vishnu verdrängt in spätvedischer Zeit zunehmend den Kriegsgott Indra und steigt neben Shiva zu einem der drei obersten Götter des Hinduismus auf: Deren primus inter pares ist Brahma. Eine von Vishnus Inkarnationen ist der Gott Krishna.

Neben den Standesgottheiten gibt es die ethischen Sozialgottheiten: Mitra, Varuna und Aryaman.

5. *Mitra* – (Vertrag, Freundschaft) Gott des lichten Himmels, der Sonne, bringt Licht in menschliche Verhältnisse und in die Beziehungen zwischen Menschen und Göttern und wacht über die Einhaltung von Verträgen.

» 1 Schützer der Wahrheit! ihr besteigt euren [Streit-] Wagen, ihr, die ihr eurem Wesen getreu seid! im höchsten Himmelraum; wem hier (= welchem Irdischen) ihr beide, Mitra und Varuna! helft, dem quillt der Regen mit dem honigreichen [Naß] des Himmels.

2 Als Allherrscher herrscht ihr, Mitra und Varuna! über diese Welt, durch die Sonne seht ihr bei der Verteilung [von Lohn und Strafe] (= wenn ihr Gericht haltet). Um Leben, um Regen bitten wir als eure Gabe. – Donner rollen zwischen Himmel und Erde.

7 Eurem Wesen gemäß haltet ihr, Mitra

und Varuna, ihr heiliger Dichtung Kundigen! eure Gelöbnisse durch die Wunderkraft des Herrn. Durch die Wahrheit herrscht ihr über die ganze Welt hin. Ihr setzt die Sonne an den Himmel, euren [Streit-] Wagen, der vom Glanz des hellen [Blitzes] ist. (Rig-Veda VII, 63)

6. *Varuna* – wacht über die Ordnung des Kosmos, ist Gott des Nachthimmels und beobachtet durch die Sterne, seine „tausendäugigen Spione“, die Welt; auch Gott des Wassers, der Regen und Flüsse reguliert; wechselt sich als Nachtgott mit Mitra, dem Gott des Tages ab.

» 1 Möge ich nicht, Varuna! König! in das irdene Haus eingehen – Sei gnädig, du von guter Herrschaft! Zeige Gnade!

2 [in das irdene Haus,] zu dem ich auf dem Wege bin, gleichsam platzend wie ein aufgeblasener Schlauch, du mit der Steinwaffe! – Sei gnädig, du von guter Herrschaft! zeige Gnade!

3 Irgendwie, durch die Unzulänglichkeit meiner Kraft [zu erkennen und zu wollen], bin ich in die falsche Richtung gegangen, du Reiner! – Sei gnädig, du von guter Herrschaft, zeige Gnade!

4 Während er in der Mitte des Wassers steht, hat den Sänger der Durst ausfindig gemacht. – Sei gnädig, du von guter Herrschaft, zeige Gnade!

5 Was immer, Varuna! an Trug gegen das Geschlecht der Himmlischen wir Menschen begehen, womit wir durch Einsichtslosigkeit die Wahrheit getrübt haben – laß uns nicht verderben um dieser Schuld willen, Himmlischer! (Rig-Veda VII, 89)

In Indien finden wir, wie in den meisten Religionen, in der volkstümlichen Religiosität die Verehrung/Anbetung jeweils eines einzelnen Gottes, entweder eines der Hochgötter Brahma, Vishnu oder

Shiva, des lokalen Gottes eines Gebietes oder auch eines „Funktions“gottes, z. B. eines Gottes, der für die Landwirtschaft besonders wichtig ist. Auch im angeblich „atheistischen“ Buddhismus, zumal im ostasiatischen Mahayana, ist dies der Fall. Die inbrünstige Hingabe an den einen Verehrungsgegenstand ist wichtiger als theologische Spekulationen, die in den Upanishaden begannen und im indischen Mittelalter (Shankara, s. u.) vorangetrieben wurden. Vergleichbare Dynamiken sind natürlich auch im volkstümlichen Christentum beobachtbar.

Das *Kastensystem* wird als untrennbarer Bestandteil des Hinduismus betrachtet. In der indischen Verfassung sind seit der Unabhängigkeit (1947) zwar die Trennung von Staat und Religion und die Aufhebung des Kastensystems festgeschrieben. Trotzdem ist es nach wie vor, zumal auf dem Lande, sehr lebendig und reguliert einen großen Teil der sozialen Beziehungen. Alter und Herkunft sind umstritten. Wahrscheinlich wurde es von den einwandernden Indoariern stabilisiert oder geschaffen, um die Herrschaft der indoarischen Priesterklasse (Brahmanen) zu installieren. Die einheimische Bevölkerung der Dasa wurde als niedrigste Kaste (Shudras = Knechte) bzw. als ganz außerhalb des Systems stehend als Unberührbare eingestuft. Dazwischen sind als zweite Kaste die Krieger (Kshatriyas) und als dritte Kaste die Geschäftsleute und Handwerker (Vaishyas) angesiedelt. Das System wurde nach den Graden von Reinheit/Unreinheit bestimmt; es zielte auch auf die rassische Reinheit ab, um die Vermischung von Ariern und Ureinwohnern zu verhindern. Angehörige „unreiner“ Berufe (z. B. der Tier Schlachtung und -häutung, der Lederverarbeitung, der [Straßen-]Reinigung) waren „unberührbar“. Mahatma Gandhi gab ihnen den Namen „Harijans“ (Kinder

Gottes), um ihr Ansehen und Selbstwertgefühl zu heben; er richtete jedoch keine grundsätzliche Kritik an das Kastenwesen. Die Unberührbaren selbst nennen sich heute meist Dalits (Unterdrückte). *Varna* (Farbe) bezeichnet die vier großen Kasten, während mehrere tausend *jati* (Unterkasten) das eigentliche Leben in den Dörfern bestimmen. Der Gautama Buddha hat, ähnlich wie Gandhi, nicht das Kastensystem als solches kritisiert, sondern auf dem gleichen Zugang aller Kasten zur Erleuchtung bestanden.

Das indische Kastensystem ist in seiner religiösen Ausprägung sicherlich einzigartig, aber vergleichbare Phänomene hat es auch in anderen Kulturen des Altertums und der Neuzeit gegeben. In Japan gibt es die „Buraku“, die wegen der Ausübung „unreiner“ Berufe (oder nur wegen ihrer Herkunft aus solchen Familien) diskriminiert werden. Auch Christen in Indien wie in Japan sind nicht davor gefeit, sich diese Diskriminierungspraktiken anzueignen.

Frauen sind qua Geschlecht und Kastensystem einer doppelten Unterdrückung ausgesetzt. Als Beispiel sei das sati-Ritual genannt: Eine gläubige Hindu-Witwe muß sich oft auf massiven sozialen Druck hin im Rahmen eines aufwendigen Bestattungsrituals mit Prozession auf dem Scheiterhaufen ihres Ehemannes mitverbrennen lassen, da ihre Existenz vollständig durch ihre Rolle als Ehefrau genau dieses Mannes und als sein Eigentum definiert wird. „Wohin mein Gatte geführt wird oder wohin er von sich aus geht, dorthin muß auch ich gehen. Das ist ewiger Dharma“ (Mahabharata 3.281.20). Die in den „Freitod“ gegangene Witwe erwirbt mit sati (= das Gute) hohe religiöse Verdienste. Sati ist seit 1829 in Indien verboten, wird aber trotzdem noch mehrere hundertmal im Jahr praktiziert. Weiterleben setzt die Witwe

oft dem „sozialen Tod“, der Verstoßung aus der Dorfgemeinschaft aus.

In den Schriften der Brahmanas stehen Opferrituale im Vordergrund. Es ist vom Feueropfer (agnihotra), vom Neu- und Vollmondopfer und vom Tier- und Soma-Opfer die Rede. Götter bringen (im Satapatha-Brahmana) diese Opfer dar, um die Unsterblichkeit zu erlangen, jedoch vergeblich, bis ihnen der Gott Prajapati (Herr der Schöpfung) Anweisungen zum korrekten Bau eines Feueraltars gibt. Eine andere Legende (ebenfalls im Satapatha-Brahmana) berichtet in vegetarischer Moral darüber, daß Menschen im Jenseits von Tieren geschlachtet, von Bäumen zerhackt und vom Wasser verschlungen würden, nachdem sie im hiesigen Leben Tiere geschlachtet, Bäume geschlagen und geschnitten und Wasser getrunken hätten. Aber eine vorbeugende Überlistung der Rache ist möglich, indem man gezielt die Elemente am Durchführen des Feueropfers beteiligt. Der Gedanke eines „umgekehrten Jenseits“ und einer jenseitigen Vergeltung tauchte in den Veden noch nicht auf.

In anderen Passagen des Satapatha-Brahmana werden gewöhnliche Handlungen des täglichen Lebens zu Opferhandlungen erklärt; so etwa erklärt ein Brahmane, anstatt der Gottheit Milch zu opfern, lasse er sie einfach nur beim Melken zusehen, davon werde sie bereits satt. Pflanzen seien zur Nahrung des Menschen gedacht; ihr Verzehr selbst sein bereits Opfergabe an die Götter.

Es gibt ferner die Opfer (besonders Neu- und Vollmondopfer) für die Ahnen in der Totenwelt, die dort der Obhut des Gottes Yama unterstehen. Antiritualistische Tendenzen in einigen Brahmanas verweisen bereits auf einen Abschied von brahmanischer Opfertheologie hin zu den philosophischen Spekulationen in den Upanishaden.

Eine Vorform der upanishadischen Philosophie taucht im Satapatha-Brahmana auf: Das Brahman schafft die Welt und ihre verschiedenen Sphären (Himmel, Luft, Erde) und ist selbst im Himmel präsent. Seine Gegenwart in den niederen Sphären soll durch *nama-rupa* (Name und Gestalt) hergestellt werden. *Nama-rupa* wird zum Inbegriff der sichtbaren, erfahrbaren, realen Welt. Es wird in der späteren vedantischen Philosophie zu *maya*, der Illusion: Nur das *brahman* (Neutrum!), das hinter dem Illusionären, Sichtbaren steht, ist real. Auch dieser frühe Begriff von Brahman hat ein weitreichendes Bedeutungsfeld: es ist kraftvolles Opferwort, schließlich kosmische Urkraft und Energie, die die Welt schafft und zusammenhält (s. u.). Hier deuten sich schon Parallelen zum chinesischen Tao oder zum Ki-Begriff (Reiki, Qi Gong etc.) an, die beide ebenfalls vom sehr konkreten, physischen Wortfeld in esoterisch-kosmische Dimensionen hineinreichen.

Brahman ist gerne mit dem christlichen Gottesgedanken verglichen worden, etwa im Sinne eines mystischen Schöpfergott-Begriffs. Menschwerdung und andere Konsequenzen einer christlichen trinitarischen Theologie sind allerdings schwer mit dem Gedankengut des Brahmanismus zu vereinbaren. Eher bietet sich hier vielleicht die spätere *Trimurti*-Philosophie der drei Hauptgötter an, auf die wir unten zu sprechen kommen (dort *brahma* im Maskulinum!). Wichtig ist die Weiterentwicklung im Advaita Vedanta (s. u.).

Die frühe Phase der indischen Religionsgeschichte war von der starken Stellung der Priesterkaste beherrscht. Wir finden den Glauben an eine Vielzahl von sehr menschlich-funktional gedachten Gottheiten und eine sehr anschauliche Entsprechung von Diesseits und Jenseits.

2.2. Wichtige Schulen und Begriffe des klassischen Hinduismus

Die sechs orthodoxen Schulen und die Sutren ihrer Begründer

Das Samkya	Samkya-Sutra des Kapila
Der Yoga	Yoga-Sutra des Patanjali
Das Vaisheshika	Vaisheshika-Sutra des Kanada
Der Nyaya	Nyaya-Sutra des Akpasada oder Gotama
Die Mimamsa	Mimamsa-Sutra des Jaimini
Der Vedanta	Brahma-Sutra (oder Vedanta-Sutra) des Badarayana

Samsara und *moksha*: Zentrales Gedankengut seit den Brahmanas und Upanishaden ist die Lehre von der *Wiederverkörperung*. Der Kreislauf der Wiedergeburten ist sowohl universal als zyklisches Geschichtsbild präsent – das Weltgeschehen verläuft im Kreise ohne Anfang und ohne Ende – als auch im individuellen Schicksal: Der Mensch wird unendlich oft wiedergeboren, solange er sich nicht zur Erlösung aus dem Kreislauf qualifiziert hat. Solange der Mensch den Begierden verhaftet ist und sich dem Wissen verschließt, solange er immer weiter Karma auf sich häuft, bleibt er im Kreislauf der Wiedergeburten: Sein individueller Personkern reinkarniert sich. Der Wunsch nach Abtötung der Begierden kann die Konsequenz des Asketenlebens haben und den Tod als Verzicht auf die „Begierde zu leben“: *moksha* (= Erlösung) ist erreicht. „Wissen“ als Mittel der Erlösung wird verschieden definiert: nach dem dualistischen (= in zwei unversöhnlichen Polen denkend) *Samkya*-System als die Einsicht in die Dualität von Seele und Materie, nach der monistischen (= die ganze Welt aus einer Ursache und Einheit her gedacht) Philosophie des Sankara als Einsicht in die Einheit von Wirklichkeit, Gott und Seele. Andere Schulen des *bhakti-marga* (= Weg der Hingabe) bestehen darauf, daß nur durch

Liebe und Ergebenheit zu Gott und seine darauf antwortende Hilfe die Erlösung erlangt werden kann. Die traditionelle Karmalehre geht, vergleichbar mit dem „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ der Weisheitsliteratur des Alten Testaments, von einer automatisch vergeltenden Wirksamkeit guter oder schlechter Taten aus. Aber auch der völlige Abbau von schlechtem Karma kann nicht zur Erlösung führen, nur zu attraktiveren Wiedergeburten (auch als Gott!).

In fast jeder Religion gibt es die Kontroverse zwischen „Errettung aus eigener Kraft“ (durch Opferriten/Meditation/Askese/gute Werke u. a.) und „Errettung aus fremder Kraft“ (durch Gottes Gnade). Von der europäischen Reformation bis hin zum Streit zwischen Zen-Buddhismus und Buddhismus des Reinen Landes (vgl. Studienbriefe, 6–8) war dies ein grundlegendes Streitmotiv in der Religionsgeschichte.

Atman und *brahman*: *brahman* (Neutrum) darf nicht mit *brahma* (Maskulinum), der ersten Gottheit der Trimurti (s. u.) verwechselt werden. Es bezeichnet ein neues Stadium der indischen Religion seit den Upanishaden unter Absetzung von der bunten Götterwelt zu einem philosophischen Begriff, der den Urgrund der Welt und des menschlichen Daseins meint: die alles schöpfende, er-

haltende, durchdringende Energie, die auch mit einem mystischen, pantheistischen Begriff des Göttlichen oder Absoluten gleichgesetzt werden kann. Beliebte ist das Bild des Ozeans, der Leben hervorbringt, unendlich weit ist und unermessliche Kraft in sich birgt. Es gibt kein personales Gegenüber, das „Vater“ genannt werden könnte. Das Brahman ist jenseits aller Dualität, deshalb a-dvaita (= nicht-zwei). In ausgereifter Form wird dies von Shankara (788–820 n. Chr.), dem bedeutendsten hinduistischen Philosophen, entfaltet. Eine frühe Form des Gedankens des Urgrundes der Welt ist im Rig-Veda mit dem *tad ekam* gegeben. „Das Brahman ist unwandelbar, ewig, aus sich selbst seiend und frei von jeder Bestimmung. Es ist das Eine-ohne-ein-zweites (*advitriya*), wahrhaft seiend (*sat*), reiner Geist (*cit*) und vollkommene Seligkeit (*ananda*).“ (M. v. Brück, *Einheit der Wirklichkeit*, 32f)

Dem korrespondiert das *atman*, die unendliche Seele im Menschen, die in ihrer eigentlichen Bestimmung mit dem Brahman identisch ist (*tat twam asi* = das bist du). Die Vereinigung der Seele mit dem unendlichen, unermesslichen Brahman ist das Ziel der Erlösung. Die *atman-brahman*-Beziehung wird in den Upanishaden immer neu besungen:

» „Der Atman ist die Brücke, die die beiden Welten auseinanderhält.

Weder Tag noch Nacht überschreiten diese Brücke,

weder Alter, noch Tod, noch Leiden, weder gute Tat noch böse Tat überschreiten diese Brücke...

Wenn man sie überschreitet, wird die Nacht hell wie der Tag, denn die Welt des Brahman ist immer erleuchtet...

der Verklärte erhebt sich aus seinem Körper, er erreicht das

höchste Licht und erscheint in seiner eigenen Form.

Dieser ist das Selbst, das Unsterbliche, Furchtlose,

er ist das Brahman.

Wahrlich, der Name dieses Brahman ist die Wahrheit.“

Trimurti: Bild des „dreiköpfigen Gottes“, gemeint ist die Dreiheit der Götter Brahma, Vishnu und Shiva. Sie sollen drei Funktionen/Eigenschaften des Göttlichen ausdrücken und werden als drei Personen gedacht, sind jedoch mit der christlichen Trinität nur vage vergleichbar. Brahma, der eigentlich höchste und Schöpfergott, wurde weithin aus der indischen Religiosität verdrängt. Eine weitere Dreiheit ist mit der Formel „*satcit-ananda*“ (Sein-Geist-Seligkeit) gegeben. Die Dreiheit ist ein uraltes Modell der Religiosität.

Wege (*marga*) der Erlösung:

Aus der Erkenntnis der Dialektik und Einheit von *atman* und *brahman* folgert der Hinduismus drei mögliche Wege (*marga*) der Erlösung:

1. Weg der Erkenntnis = *jnana-marga* (Einsicht in die Illusion der sichtbaren Welt, in die Identität von *atman* und *brahman*),

2. Weg der verehrenden Hingabe = *bhakti-marga* (Verlassen auf die Hilfe und Errettung durch Gott aufgrund liebender Verehrung),

3. Weg des Handelns = *karma-marga* (innerlich distanzierendes Nichthandeln, uninteressiert an Erfolg/Mißerfolg).

Allgemein gilt das Ziel (s. o.) der Erlösung (*moksha*) aus dem Kreislauf der Wiedergeburten (*samsara*), positiv die Vereinigung mit dem Göttlichen (*atman-brahman*).

Die Vielgestaltigkeit des Hinduismus hat oft dazu angeregt, Anknüpfungspunkte und dialogfähige Stellen zu identifizieren

und in das Gespräch mit christlicher Theologie einzutreten. Michael von Brück bringt die Dreiheit sat-cit-ananda mit der christlichen Trinität (Vater-Sohn-Geist bzw. Glaube-Liebe-Hoffnung) in Verbindung; Richard Friedli eruiert Grunderfahrungen, die zum Wiedergeburtsglauben dort und zum Auferstehungsglauben hier führen.

Der Übergang von der vedischen Periode der zahlreichen Götter und Opferriten zum klassischen Hinduismus im Zeichen der Philosophie Shankaras ist im wesentlichen ein Weg von bunter und festlicher Volksreligiosität zur philosophischen Abstraktheit des Advaita Vedanta. Die dörfliche Religiosität jedoch ist den alten Götterkulten und den seit vedischer Zeit herrschenden Sozialstrukturen verhaftet geblieben. Das Denken des Advaita blieb eine Intellektuellenbewegung, ebenso wie die Öffnung des Hinduismus zum Westen hin, wie sie nun mit dem Neohinduismus vollzogen wird.

2.3. Der Neohinduismus

Der Neohinduismus ging aus der Auseinandersetzung des Hinduismus mit westlichen religiösen und philosophischen Einflüssen im 19. Jahrhundert hervor. Die erste neohinduistische Gesellschaft war der Brahma Samaj, der 1828 von dem Bengalen Ram Mohan Roy gegründet wurde. Es folgte 1875 der Arya Samaj (Dayanand Sarasvati). Der Durchbruch und die Bekanntheit des Neohinduismus im Westen erfolgte durch den Auftritt des jungen Vivekananda (1863–1902) auf dem Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago. Vivekananda war Schüler des Mystikers Ramakrishna (1836–1886) und gründete 1897 die Ramakrishna-Mission, die Mutterorganisation der nunmehr international verbreiteten Vedanta-Gesellschaften.

Ramakrishna hatte zahlreiche mystische Erfahrungen mit der Hindu-Göttin Kali sowie mit dem Islam und dem Christentum und entwickelte zu Gott sowohl eine unpersönliche Es- als auch eine persönliche Du-Beziehung. Folgende Formulierung für die sprichwörtliche Toleranz des Hinduismus stammt von ihm: „Wie man mittels einer Leiter oder eines Bambusstabes oder einer Treppe oder eines Seiles auf das Dach eines Hauses gelangen kann, ebenso verschieden sind die Wege und Mittel, Gott zu erreichen, und jede Religion in der Welt zeigt einen dieser Wege.“

Sein Schüler Vivekananda konnte vor dem Weltparlament der Religionen sagen: „Wir erkennen alle Religionen als wahr an.“

Der Hinduismus war damit von einer Volks- zu einer Universalreligion geworden, die nicht mehr notwendig an die indische Gesellschaft (Kastensystem!) gebunden war. Jeder Mensch konnte nun Hindu werden.

Ein weiterer wichtiger Vertreter des Neohinduismus ist der Bengale Aurobindo Ghose (1872–1950). Er schuf eine evolutionäre (= entwicklungsorientierte) Philosophie und sah sich als über allen Religionen stehend. Er gründete das Ashram in Pondicherry, das von der „Mutter“ (Mira Richard, 1878–1973) geleitet wurde, und die nach ihm benannte „Stadt des Zukunftsmenschen“ (Auroville), die nach seinem Tod ebenfalls der „Mutter“ unterstand. Auf Sri Aurobindo geht der Integrale Yoga zurück.

Der Neohinduismus öffnete die indische Religiosität für die Begegnung mit westlichem Gedankengut und läßt sie ihrerseits (seit 1893) im Westen bekannt werden. Sie ist heute bei uns vielfach durch Guru-Gruppen präsent (s. u.). Er leitet eine neue Phase der hinduistischen Interreligiosität ein und bietet wichtige

Aspekte für eine pluralistische Theologie der Religionen, ja hat vielen den Anstoß gegeben, die Frage nach der Wahrheit als einer einzigen, unverbrüchlichen neu zu stellen, wenn es denn heißt, daß es die gleiche Wahrheit sei, die wir nur je auf verschiedenen Wegen (in verschiedenen Religionen) angehen. Sind Brahma oder Krishna jeweils andere Worte für den gleichen Gott, den auch Christen anrufen? Im interreligiösen Dialog ist diese Position nicht ungewöhnlich.

Auch eine Reihe neureligiöser indischstämmiger Gruppen, die auch im Westen präsent sind, werden mitunter unter „Neohinduismus“ subsummiert, so etwa die Hare-Krishna-Bewegung, Sri Chinmoy, die Osho-Bewegung (früher Bhagwan), die Transzendente Meditation etc., weil sie „neu“ sind und hinduistische Elemente transportieren. Hier ist jedoch Vorsicht angesagt, denn Neohinduismus bezeichnet zunächst die o. g. inhaltlichen Komponenten, die in den neureligiösen Gruppen nicht unbedingt zu finden sind.

Der Hinduismus wurde zunächst in seinen Grundzügen und drei wichtigsten Phasen vorgestellt: von der vedischen volksreligiösen Periode über die „klassische“ Periode des Advaita Vedanta auf der Basis der Philosophie Shankaras hin zur Öffnung als neohinduistische Universalreligion im Gespräch mit westlichen Einflüssen. Sowohl dank der religiösen Öffnung des Neohinduismus als auch aufgrund von Migration ist der Hinduismus heute in vielen Ländern auch außerhalb Asiens präsent und stellt aufgrund seiner Einheitsicht eine erhebliche religiös-kulturelle Herausforderung an westliche Religiosität dar, in der unsere Begegnungsfähigkeit gefordert ist.

Die Grundelemente ziehen sich in Variationen durch die meisten indischen Traditionen, die unten kurz vorgestellt werden.

3. Die wichtigsten religiösen Strömungen des Hinduismus

Der Hinduismus hat sich in Indien in die Kultrichtungen der Hauptgötter Brahma, Vishnu und Shiva und verschiedene weitere niederrangige Götter wie Krishna, Kali, Hanuman, Ganesha usw. ausdifferenziert. Auch alte Schulen wie der Yoga in verschiedenen Formen und die Jain-Sekte leben bis heute fort. In Deutschland begegnet uns Hinduismus meist als Angebot von Yoga-Kursen in zunehmend westlich-esoterischer Gestalt und in Form neureligiöser Bewegungen wie der Hare-Krishna-Bewegung, der Transzendentalen Meditation, der Vedanta-Gesellschaft (Ramakrishna Mission) und zahlreichen kleineren Guru-orientierten Gruppierungen. Vieles davon drang über die USA vermittelt nach Europa. Durch diese Art der hiesigen Präsenz geriet der Hinduismus stark in den Ruf des „Sektenhaften“, selbst wenn Auswüchse nur einen Bruchteil dieser riesigen Religion und ihrer zahlreichen Gruppierungen ausmachen. Im folgenden machen wir uns im Detail mit den wichtigsten Richtungen des Hinduismus bekannt, um auch die Hintergründe besser zu verstehen, wenn uns etwa eine singende und tanzende Hare-Krishna-Gruppe in einer Fußgängerzone begegnet oder eine Anzeige, die für einen Yoga-Kurs wirbt.

Wir lernen die Schule des Yoga und die hinter ihr stehende Sankhya-Philosophie kennen, den Tantra sowie die wichtigsten Götterkulte. Schließlich wenden wir uns den größten Festen des Hinduismus zu.

3.1. Sankhya und Yoga

Sankhya ist die älteste der sechs großen orthodoxen Systeme und stellt einen Zu-

sammenfluß der Ideen der arischen Einwanderer und der indischen Ureinwohner dar. Sie steht hinter dem klassischen Raja-Yoga, der seine praktische Anwendung darstellt, und sticht hervor durch ihren Dualismus von purusah (Seele) und prakrti (Materie), die nicht auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgeführt werden. Damit hebt sie sich ab von der monistischen Brahman-Philosophie, die in den Upanishaden bereits angekündigt war. Sankhya bedeutet Zahl/Zählung und wird auf einen sagenhaften Gründer namens Kapila (vgl. Geburtsort des Buddha: Kapilavastu!) zurückgeführt. „Gezählt“ werden die 25 Grundwesenheiten der Welt: außer purusah und prakrti sind dies buddhi (Vernunft), ahamkara (Ich-Bewußtsein), manas (Verstand), die fünf „Erkenntnisfähigkeiten“, die fünf „Tatfähigkeiten“, die fünf „Feinstoffe“ (Atomarten) sowie die fünf „Grobstoffe“. Purusah ist der Anteil reinen Lichtes und Bewußtseins, unbetelligt und inaktiv, während prakrti das aktive Schöpfungsprinzip ist. Hier finden wir einen Anklang an die chinesische Dualität von yin und yang. Hinter den Bewußtseins- und Wahrnehmungseigenschaften des prakrti steht ein Ich, das sich sinnlich zur umgebenden Welt verhält, d. h. eine Subjekt-Objekt-Spaltung. Es gibt auch Interaktion zwischen purusah und prakrti, so etwa die Zuerteilung von Bewußtsein: Durch die Vereinigung von purusah und prakrti entsteht das Universum. Solange die drei gunas des prakrti (sattva = seiend, rajas = Unreinheit, tamas = Finsternis) in Harmonie sind, herrscht Ruhe und Untätigkeit. Diese Ruhe wird durch purusah gestört, und es entsteht Entwicklung. Das Zusammenwirken von purusah und prakrti zu erkennen und zu verhindern, ist ein Weg zum Ausbruch aus dem Kreislauf der Wiedergeburten. Yoga bedeutet Verbindung, Anschirring;

der praktizierende Anhänger ist ein Yogin (Yogi). Yoga beruht in vielem auf der Sankhya-Philosophie, ist aber stärker theistisch ausgerichtet. Trotzdem darf er nicht einfach mit der monistischen Weltansicht (atman-brahman) des klassischen Hinduismus identifiziert werden. Wichtigste Grundlage der Hauptrichtung Raja-Yoga (= Königsyoga) ist das Yoga-Sutra des Patanjali (Datierung schwankt vom 3. Jh. v. Chr. bis 4. Jh. n. Chr.):

„Yoga besteht in einer Hemmung der Bewegungsflüsse des Denkkorgans.

Dann (d. h. bei erfolgreicher Yoga-Übung) erreicht der Einzelgeist, daß er in seiner eigenen (wahren) Natur verharret.

Denn im anderen Fall nimmt er (scheinbar) die Natur der Bewegungsflüsse an... Konzentration, Meditation und Versenkung bilden zusammen die All-Zucht. Wenn die All-Zucht erreicht ist, geht das Licht der Erkenntnis auf. Bei dem, welcher die absolute Verschiedenheit zwischen seiner geistigen Seele und dem feinstofflichen Denkkorgan einsieht, schwindet die falsche Vorstellung, daß (der Körper und das Denkkorgan) sein Ich sei.“

Die acht Glieder des klassischen Yoga-Weges

1. yama: (äußere) Disziplin: Gewaltfreiheit, Wahrhaftigkeit, Enthaltensamkeit
2. niyama: (innere) Disziplin: Reinheit, Genügsamkeit, Studium (der hl. Schriften), Gottesverehrung
3. asana: (sitzende) Körperhaltung: „fest und bequem“, spätere Verkomplizierung im Hatha-Yoga
4. pranayama: Atemregulierung, Verlangsamung des Atemrhythmus zur Konzentrationsförderung

5. pratyahara: Zurückziehen der Sinne von den Sinnesobjekten, Isolierung des Bewußtseins von der Außenwelt
6. dharana: Konzentration auf ein einziges Objekt
7. dhyana (japanisch: zen): Meditation: tieferes Eindringen in den Gegenstand
8. samadhi: Versenkung bis zur Ekstase und Einheitserfahrung (Einheit von meditierendem Subjekt und Meditationsobjekt)

Die Freilegung des ewigen Wesenskerns des Menschen, der von Hüllen (koshas) umgeben ist wie eine Hand von zahlreichen Handschuhen, ist das Ziel des Yoga: die Isolation aus der leib-seelischen Wirklichkeit und den mit ihr verbundenen Begierden. Kosmisch und im Sinne der Sankhya-Philosophie ausgedrückt meint die Erlösung den Zustand, in dem purusah und prakrti nicht mehr kommunizieren und der Weltentstehungsvorgang rückgängig gemacht wird.

Neben dem oben vorgestellten klassischen Raja-Yoga des Patanjali gibt es

1. Jnana-Yoga (Erkenntnis der Einheit von atman und brahman, also der Philosophie des Advaita Vedanta verpflichtet),
2. Bhakti-Yoga (Yoga der Liebenden Hingabe an einen Gott, beschrieben in der Bhagavadgita, entfaltet von dem Philosophen Ramanuja im 11./12. Jahrhundert),
3. Karma-Yoga (Yoga des Handelns, der Tat, Ethik der Arbeit),
4. Kundalini-Yoga des Tantra mit der Lehre von den Chakras (als Knoten gedachte Energiezentren, sieben Haupt-Chakras entlang der Wirbel-

- säule), häufig benutzte Vorstellungswelt in der westlichen Esoterik,
5. Hatha-Yoga (Bewegungs- und Körperübungs-yoga),
 6. Mantra-Yoga (Japa-Yoga), Rezitieren von Mantras steht im Mittelpunkt.

Die Entwicklung der verschiedenen Yoga-Wege erstreckt sich über mehr als ein Jahrtausend und nährt sich aus jeweils unterschiedlichen hinduistischen Schulen. Als Grundlage für viele jedoch gilt die Bhagavadgita.

- » 1. Wer seine Pflichten treu erfüllt, nicht nach dem Lohn des Tages fragt, der ist ein wahrer Yogi nur – nicht wer vom Brauch sich losgesagt.
2. Denn Andacht ist, o Ardschuna, dasselbe, was Entsagung heißt, andächtig ist, o Pandaver, nur einer, der entsagt im Geist.
3. Wer zu der Andacht strebt hinan, bedient als Staffeln sich der Tat. Der Ruh, bedient er sich fortan, hat er der Andacht sich genaht.
4. Wer nicht mehr hängt an einem Tun noch an der Sinnendinge Lauf, wer alten Wünschen hat entsagt – der – heißt es – stieg zum Yoga auf.
5. Nicht drücke er sich selbst herab, er hebe sich durch eig'ne Kraft, des Menschen Selbst steht mit ihm selbst in Bündnis oder Gegnerschaft.
6. Der steht mit seinem Selbst im Bund, der sich aus eig'ner Kraft besiegt; in Feindschaft lebt mit seinem Selbst, wer seinen Trieben unterliegt.
7. Wer durch sich selbst sein Selbst bezwang, dess höh'res Selbst hat sich befreit von Achtung und von Mißachtung, von Hitze, Kälte, Lust und Leid.
8. Wer der Erkenntnis sich erfreut, erhaben, unbewegt und rein, der ist ein

wahrer Yogi nur, dem gleich gilt Erde, Gold und Stein. (*Bhagavadgita* 6. Gesang, 1–8)

Bei den zahlreichen „Yoga-Kursen“, die heutzutage allenthalben angeboten werden, handelt es sich oft um Mischungen verschiedener Traditionen oder um psychosomatische Meditationstechniken, die nur aus Gründen der Mode den Namen „Yoga“ benutzen.

In seiner klassischen Form des Raja-Yoga von Patanjali beruht der Yoga auf dem alten dualistischen Sankhya-System, während die späteren Formen sich jeweils an die späteren Schulen des Advaita Vedanta, des Tantra oder anderer Richtungen anlehnen. Gemeinsam ist ihnen die praktische Hinwendung zur Versenkung oder gar Ethik (Karma-Yoga!) bis hin zur Sakralisierung des Körpers im Hatha-Yoga. Als hinduistische Form der Mystik hat Yoga von allen indischen Schulen den meisten Anklang im Westen gefunden, auch wenn das, was heute bei uns mitunter als „Yoga“ firmiert, meist nicht mehr viel mit der Entsagungsphilosophie des alten Indien zu tun hat.

3.2. Brahma-Verehrung

Oft wird von der „Vielgötterei“ des Hinduismus gesprochen. Im täglichen Leben der Volksreligion ist es jedoch fast immer eine jeweils vorherrschende Gottheit, die im Zentrum des Kultes steht. Die drei Hauptgottheiten der Trimurti, Brahma, Vishnu und Shiva, werden hier vorgestellt.

Brahman, das ursprüngliche wirkungsmächtige Opferwort (vgl. das hebräische *dabar!*), wurde in frühklassischer Zeit (ca. 6./5. Jahrhundert v. Chr.) in maskuliner Form (*brahma*) zur Gottheit personifiziert und verdrängte Agni, den Feuergott, als Standesgott der Priester. Auch Waf-

fenzuerteilung an die Krieger gehörte zu seinen Aufgaben. Er erscheint als oberster Gott in einem separaten Himmel, wird jedoch bereits wieder vor Beginn der christlichen Zeitrechnung von den beiden anderen Göttern der Trimurti, Vishnu und Shiva, sowie vom antiklerikalen Buddhismus verdrängt.

Brahma als Schöpfergott wird viergesichtig (alle Himmelsrichtungen überblickend) und mit vier Händen, Armen und Beinen dargestellt; mit zwei seiner Hände hält er die vier Veden und mit einer das Urwasser als Trank der Unsterblichkeit in einem Gefäß. Er entsteigt einer Lotusblüte, und sein Symboltier ist die Gans (*hansa*), die zufolge indischer Poesie als kluges Tier gilt. Er verkörpert die Weisheit (des Anfangs) und die Unordnung. Seine Gemahlin heißt *Sarasvati* und ist im *Mahabharata* als *Savitri* wiederzuerkennen. Die wichtigste der wenigen noch verbliebenen Kultstätten Brahmas ist in *Pushkara* (= blaue Lotosblüte) im Bundesstaat *Rajasthan*. Die Verdrängung durch Vishnu wird bildlich dadurch dargestellt, daß Brahma z. B. auf einem Lotus sitzt, der aus dem Nabel des Vishnu herauswächst; in früheren Darstellungen war es der sich aus dem Urwasser entfaltende Lotus. Er empfängt nun seine Befehle zur Schöpfung der Welt von Vishnu.

Brahmas Grundfunktion als Schöpfergott kommt in fast allen Religionen vor. Die vorderasiatischen Schöpfungsmythen haben die biblischen Schöpfungsberichte stark beeinflusst. Hier liegen uralte Erfahrungen der Menschheit zugrunde, die sich aber in den Religionen mit je verschiedenen Akzenten niederschlagen.

» ‚Das brahman ist die Sonne‘ lautet die Stellvertretung.

Dazu die weitere Erklärung:

Im Anfang war dieses [Universum] nicht-seiend: das Seiende war nicht-seiend. Da kam das Seiende zur Entstehung. Da bildete es sich zu einem Ei. Da lag es ein Jahr lang da. Da spaltete es sich. Da entstanden daraus zwei halbe Eischalen, eine silberne und eine goldene. Die silberne Eischale, das ist die Erde; die goldene, das ist der Himmel; die äußere Eihaut (Amnion: gemeint ist die Haut des Eis) die Berge; die innere Eihaut (Chorion: gemeint ist das Eiweiß) Gewölk und Nebel; die Adern [des sich entwickelnden Embryos] die Flüsse; das Wasser der Fruchtblase der Ozean.

Aber was da geboren wurde (der Embryo selbst: das gelbe Küken), das ist jene Sonne.

Nachdem sie geboren wurde, erhoben sich Rufe und Jauchzen, sämtliche Wesen und sämtliche Wünsche. Daher erheben sich [heute noch] gegen ihren täglichen Aufgang, gegen ihr tägliches Wiederkommen Rufe und Jauchzen (die Geräusche des Tagesanbruchs), sämtliche Wesen (indem sie vom Schlaf erwachen) und sämtliche Wünsche (Hunger, Durst, Tatendrang) usw.

Wer diese Sonne so kennend die Sonne als brahman verehrt – es besteht die Zuversicht, daß gute Rufe (Ermutigung, Beifall) zu ihm kommen und sich wiederholen. (*Chândogya-Upanishad* 3.19)

Brahma, der Schöpfergott im Dreigöttergespann, der zugleich für einige Jahrhunderte Standesgott der Priesterkaste und oberster Gott des hinduistischen Pantheons war, wird etwa gleichzeitig mit dem Entstehen des Buddhismus weitgehend aus seiner zentralen Stellung verdrängt und Vishnu untergeordnet. Er ist heute fast obsolet, während das (Neutrum) brahman als Gedanke der Advaita-Vedanta-Philosophie geblieben ist.

3.3. Vishnu-Kult

Neben dem Schöpfer Brahma ist Vishnu der Bewahrer, Welterhalter, zuweilen wird er auch als Sonnengott verehrt. Wo Menschen in Bedrängnis sind, erscheint er in Tier- oder Menschengestalt, um die ewige Ordnung (dharma) wiederherzustellen: Als Avatar (= Herabkunft/Herabgekommener) kommt er den Menschen nah. Berühmte Avatare Vishnus sind Parashu-Rama, Rama und Krishna, der als Held und Lehrer der Erlösung (Bhagavad-gita) in das Pantheon einging (s. u.). In späteren Dogmatiken werden auch der Buddha und der zukünftige Weltenrichter Kalki als Avatare Vishnus erwähnt. Ursprünglich als Standesgott der Vaishyas (Händler, Handwerker) dem Gott Indra (Gott der Krieger = Kshatriyas) untergeordnet, stieg Vishnu in spätvedischer Zeit auf und ließ Indra an Bedeutung hinter sich. Gleichzeitig erstarkten die Vaishyas, die Klientel des Vishnu, gegenüber den Kriegern. Dem Erhalter der bedrohten Weltordnung wendet der Mensch sich in Verehrung (bhakti) zu. Symboltiere des Vishnu sind der Wundervogel Garuda und die Weltenschlange Shesha; im Garuda drückt sich Vishnus Handeln und Eingreifen aus, die Schlange bedeutet Ewigkeit und den kosmischen Kreislauf der Kräfte. Vishnu trägt, im Unterschied zu Brahma (!), eine Krone mit Diadem und verfügt ebenfalls über vier Hände, die Keule (Macht), Schneckengehäuse (Schöpfung), Rad (chakra = Macht des Universalherrschers) und Lotus (Glückssymbol) halten. Vishnu wird gerne antitypisch zu Shiva gezeichnet: Vishnu mild, Shiva rauh, Vishnu der Erhalter, Shiva der Zerstörer, Vishnu kommt fromme Hingabe zu, Shiva dagegen wird durch feurige Askese erfahren. Vishnu ist maßvoll, Shiva exzentrisch.

Vishnu ist nach dem Niedergang Brahmas der höchste Gott im Pantheon. Er wird als Gott der Erhaltung und Bewahrung dialektisch/antithetisch zum Zerstörergott Shiva gedacht und kommt in Avatara den Menschen nahe.

Dieser Teil der hinduistischen Gedankenwelt – Vishnu und seine Avatare – wird gerne mit dem inkarnatorischen Aspekt des Christentums verglichen, aber die Avatare sind allemal auf Erden wandelnde Wunderwesen oder Götter, keine wirklichen „menschgewordenen“ Wesen wie Jesus von Nazareth.

3.4. Shiva-Kult

Shiva ist ein ambivalenter Gott: Er ruft zum einen als tanzender Gott (Nataraj) die Schöpfung ins Dasein, zum anderen stellt sein Tanz, der inmitten eines Flammenkranzes stattfindet, auch die Zerstörung der Welt dar. Er kennt die Gesetzmäßigkeiten des Universums und den göttlichen Plan und gilt deshalb als Gott der Erkenntnis. Er ist zugleich von gigantischer Potenz, und eines seiner Symbole ist der linga (Phallus). Dem entspricht auch sein Symboltier, der Stier Nandi. Mitunter wird er gar zweigeschlechtlich, halb Mann und halb Frau, dargestellt. Traditionen aus vorarischen indischen Gottheiten, aus dem Kult des Suchengottes Rudra und des Feuergottes Agni fließen im Hochgott Shiva zusammen.

Shiva trägt den Dreizack als Waffe, eine Trommel, auf der er sich im Tanz selber begleitet, eine Gebetsschnur (dem Rosenkranz vergleichbar) und ein Gefäß mit Nektar. Um seine Hüften legt sich ein Tigerfell, und aus seinen Haaren, die zur asketischen Haarflechtenkrone aufgetürmt sind, fließt der heilige Fluß Ganges.

Die Zerstörung, die er symbolisiert, ist gemeint in ihrem heilsamen, notwendigen Sinn, als Gnade des Untergangs. Seine Gefährtinnen sind Parvati (seine eigentliche Gattin), Durga und die schreckliche Kali. Mit Parvati hat er die Kinder Ganesha (ein elefantenköpfiges Wesen, das eigentlich Parvati ohne Shivas Zutun aus Badewasser, Badeessenzen und Öl geformt hat; Ganesha genießt erhebliche Verehrung bis nach Sri Lanka) und den auf einem Pfau reitenden Kriegsgott Skanda (den wiederum Shiva ohne Parvatis Zutun aus seinem Samen geschaffen hat).

In Anlehnung an vedantische Philosophie besteht die Erlösung laut shivaitischer Theologie darin, daß die individuelle Persönlichkeit im Eingehen in Gott verloren geht (vgl. atman-brahman): Shiva verkörpert die ewige Energie, das brahman. Er ist zum Vorbild der Askese und zum Vater des Yoga geworden.

Shiva ist als dritter Gott der Trimurti der Zerstörer, aber im ambivalenten Sinn der heilsamen Zerstörung und des Wiederaufbaus. Er ist der Gott der Gnade und der Askese sowie der ungeheuren, kosmischen Zeugungskraft (Symbol linga, in zahlreichen Tempeln zentraler Anbetungsgegenstand). Die beiden Söhne Shivas und Parvatis, Skanda und Ganesha, gehören zu den beliebtesten Göttern der Volksreligiosität.

3.5. Die Vishnu-Avataras Krishna und Rama und der „Affenkönig“ Hanuman

Wie schon Ganesha und Skanda sind in der indischen Volksreligiosität oft „Götterkinder“ oder Avataras eher anzutreffen als die Hochgötter der Trimurti. Deshalb

sollen hier die drei populären Kultfiguren Krishna, Rama und Hanuman vorgestellt werden, zumal Krishna durch die Hare-Krishna-Bewegung im westlichen Ausland zu einer Art Repräsentant des Hinduismus geworden ist.

Krishna wird als einer von zwei Avataren (der zweite ist Balarama) von Vishnu zur Erde entsandt, um dort dem Dämonenanführer Kamsa die Stirn zu bieten. Er wird von der Devaki, einer Cousine des Kamsa, geboren. Von Kamsa verfolgt, wächst er unerkannt bei Pflegeeltern unter Hirten auf. Die zahlreichen Liebelien des jungen Krishna mit Hirtenmädchen sind zu unerschöpflichen Motiven der indischen Liebeslyrik und bildenden Kunst geworden: der musische, Goldflöte spielende, sinnliche Krishna als Verkörperung des Schönen, zu dem die Hirtenmädchen scharenweise fliehen. Krishna erfüllt seine Aufgabe und erschlägt Kamsa, wird aber selbst nach vielen Erlebnissen unabsichtlich von einem Jäger getötet. Krishna als Held der Bhagavadgita und Wagenlenker des Arjuna belehrt den zaudernden Krieger über den Weg des Karma (karma-marga), des Handelns, der Vorrang vor dem Weg der Erkenntnis (jnana-marga) haben kann. Er führt weiterhin den Weg der Liebe zu Gott (bhakti-marga) ein. Karma-marga und bhaktimarga sind die beiden wichtigen Akzentsetzungen der Bhagavadgita, denen der Philosoph Ramanuja (11. Jahrhundert) den Weg des prapatti (demuts- und vertrauensvolle Unterwerfung) hinzugefügt hat.

Rama ist der Held des Epos Ramayana, dessen älteste Teile zwischen 500 und 300 v. Chr. entstanden. In diesem bis heute hochpopulären und als Fernsehserie verfilmten Epos wächst er als Sohn des Dasharatha, des Königs von Ayodhya auf, muß, anstatt selbst sofort Jungkönig zu werden, 14 Jahre Verbannung auf sich

nehmen. Er erobert seine entführte Gattin Sita aus den Fängen des Lanka-Königs (heutiges Sri Lanka) Ravana zurück und wird als Held verschiedener Schlachten zum Herrscher und Gott erhoben. Bei der Rückeroberung helfen ihm Affenkönig Hanuman und sein Affenheer. Sita ist der Inbegriff der keuschen, tugendhaften Ehefrau, die auch den Avancen des Lanka-Königs Ravana standhält. Rama verkörpert Wahrhaftigkeit und Heldennut, er steht für den Kampf für das Gute und Rechte und für die gerechte göttliche Strafe für Verbrecher. Die Aufrechterhaltung des dharma, der Gesellschaftsordnung, und in späterer Entwicklung auch der religiösen Ordnung, ist seine Aufgabe.

In *Hanuman* erkennen wir den perfekten Gottesdiener wieder. Über die Hilfe in der Schlacht um Sita hinaus diente er Rama, indem er in das Himalaya flog und dort Heilkräuter mitsamt dem Berg, auf dem sie wuchsen, holte, um dem erschöpften Rama wieder aufzuhelfen. Er steht für die überfließende (nicht nur Kräuter, sondern ganzer Berg!) Dienstbereitschaft.

Aus der Art der Vergöttlichung Ramas (nach 14 Jahren Verbannung und vielen Heldentaten) und aus anderen sehr „menschlichen“ Vorgängen zur Erhebung in den Stand der Gottheit kann einmal mehr gesehen werden, daß Gottheit und Transzendenz im Hinduismus etwas anderes bedeuten als im Christentum. Die Grenzen zwischen Menschenwelt und Götterwelt sind fließend, Götter oder Götterinkarnationen (Avataaras) zu Fernsehserienhelden zu machen, ist keineswegs tabu. Götter werden in Zuständigkeiten gedacht, geschichtlich gewachsenen Zuständigkeiten, und deren Verschiebungen werden in Ätiologien (erklärenden Götterlegenden) weiter erzählt, so in den beiden Epen Mahabha-

ratha und Ramayana. Die Funktionsunterschiede schlagen sich in der bildenden Kunst in Körperdispositionen und den zugeordneten Gegenständen nieder. So etwa hält Brahma die Bücher der Veden in den Händen (Weisheit/Wissen), Rama hält den Bogen (Held des Kampfes um das Recht), der betörende Krishna hält seine Goldflöte.

Theologische Funktionsaufteilungen, etwa zwischen den drei Personen der Trinität, sind auch der christlichen Lehre nicht völlig fremd, werden aber durch den Gedanken der Perichorese, der gegenseitigen Durchdringung, immer wieder relativiert, um den Eindruck einer Drei-Götter-Konstruktion zu meiden. Völlig unangebracht jedoch ist ein Vergleich religions- bzw. theologiegeschichtlich nicht, wenn etwa die zeitweilige Unterbetonung einer Person der Trinität (Binitarier!), in der Regel des Geistes, parallelisiert werden kann z. B. mit dem Untergang Brahmas im Laufe der klassischen Periode.

3.6. Hinduistische Feste

Die Feste des Hinduismus sind bunt und vielfältig und dauern meist mehrere Tage. Sie sind mit heilsgeschichtlichen Daten aus dem Leben der Götter verbunden und stellen eine Bestätigung dieses Heils dar. Geschichtlich ist aber meist jeweils ein davor liegendes Naturfest mit den neueren theologischen Traditionen zur entsprechenden Festlegende zusammengefloßen. Mit Festen sind Markt und Jahrmarkt, magisch-analogische Handlungen, Fruchtbarkeitsriten, Umzüge, Dramen, Volksbelustigungen verschiedener Art und Familienfeste verbunden. Fasten und rituelle Bäder sind erforderlich. Das Spiel (lila), das Schauen der Gottheit (darshana), die rituelle Gottesverehrung (puja) und das Rezitieren von

Opfersprüchen (mantra) sind Bestandteil des Festes. Göttermythen werden wiederbelebt.

1. Das *Pongal*, auch Maha-Sankranti genannt, ist das Erntedankfest, das im Januar/Februar drei bis fünf Tage lang v.a. in Südindien (Tamilnadu) gefeiert wird. Es findet an der Schwelle von einem „Unglücksmonat“ zum „Glücksmonat“ Tai statt. Erträge der gerade erfolgten Ernte werden an die Verstorbenen, an die Tiere (Krähen!) und alle anderen Lebewesen als Erstlingsopfer dargebracht. Der erste Tag (letzter Tag des alten Monats) dient dazu, das Haus neu herzurichten, Wände zu streichen, alte Töpfe zu zerbrechen und durch neue zu ersetzen. Am zweiten Tag (dem ersten des Tai) wird dem Sonnengott (Surya) Reis der neuen Ernte in einem neuen Topf mit Milch und Zucker gekocht und rituell dargebracht. Die ganze Familie verzehrt den Reis mit reichlich Süßigkeiten. Am dritten Tag werden Stiere geschmückt und umhergeführt und gejagt. Sie erhalten von der geheiligten Reisspeise zu fressen. Allgemein können Arbeitstiere an diesem Tag ausruhen. Das Pongal-Fest dient der Einsicht in den wirklichen Reichtum und in die Quellen des materiellen Wohlstands: in das Beziehungsgeflecht zwischen Mensch, Tier, Ackerboden und globaler Natur.

2. Drei Feste sind *speziellen Gottheiten* geweiht:

a) *Mahashivaratri*, „die große Nacht Shivas“. Während jeder 14. Tag der dunklen Hälfte eines Monats dem Shiva geweiht ist (Shivaratri), wird die dunkelste Nacht des Jahres als „große“ (maha) Shivaratri gehalten und steht im Zeichen der Verehrung des linga, des Fruchtbarkeitssymbols. Diese Nächte verlaufen still mit Fasten und Nachtwachen, nur im Bereich der zwölf Linga-Tempel finden volksfestähnliche Aktivitäten statt. Der linga

wird wieder und wieder mit Milch, Sauermilch, Butter, Urin und Dung, den fünf heiligen Gaben der Kuh, gewaschen, und es werden ihm Milch, Quark, eingesottene Butter, Honig und Zucker geopfert, die fünf Gaben der Unsterblichkeit. Das Fest wird zurückgeführt auf die Offenbarung Shivas aus dem linga in der Nacht, in der die beiden anderen Trimurti-Götter Brahma und Vishnu darüber stritten, wer von beiden Schöpfer und oberster Herr der Welten sei. Als dieser wurde nun Shiva von beiden anerkannt.

b) *Krishna Janamashtami*, der Geburtstag Krishnas, wird mitten in der Regenzeit, am 8. Tag der dunklen Hälfte des Monats Shravana (Juli/August) begangen. Die Geburt Krishnas soll sich im Jahre 3227 v. Chr. in Mathura ereignet haben. Zum Festtag werden Süßigkeiten hergestellt und ihm dargebracht, Verse aus dem Bhagavata-Purana und Bhagavadgita rezitiert und Tonfiguren hergestellt und gehandelt, die Krishna und seine Mutter Devaki oder seine Ziehmutter Yashoda darstellen. Szenen aus dem Leben des jugendlichen Krishna werden von Kindern nachgespielt. Zentrum des Festes sind die Geburtsstadt Mathura und Brindavan, der Ort seiner Kindheit und Jugend.

c) *Ganesha Chaturthi*, das Geburtsfest des (elefantenköpfigen) Gottes Ganesha. Bis zu zehn Tage lang wird dies Fest um den Sohn der Shiva-Gattin Parvati gefeiert. Gängigste Ätiologie des Elefantenkopfes ist, daß Shiva Zugang zu seiner Gattin suchte, ihm jedoch der Sohn Ganesha diesen versperrte, weil Parvati gerade badete. Shiva schlug ihm im Zorn den Kopf ab. Auf Klagen Parvatis hin versprach er, einen neuen Kopf zu besorgen, der von den Dienern herbeigeholt war jedoch ein Elefantenkopf. Shiva setzte ihn dem Rumpf Ganeshas auf und der erwachte wieder zum Leben. Der Elefantenkopf symbolisiert umfassende Kraft

und Weisheit, mit einem Stoßzahn hat er das Mahabharata nach Diktat oder die Veden nach ihrer Vernichtung durch Dämonen niedergeschrieben, weshalb er gelegentlich als Schreiber dargestellt ist. Das Fest, abgehalten im Monat Bhadrpada (August/September), ist von Shiva selbst angeordnet und wird mit reinigenden Bädern, Fasten, süßen Speisen und Lobesgesang begangen. Ganesha-Statuen und -Statuetten werden hergestellt und allenthalben aufgestellt, an denen sich Prozessionen entlangwinden.

3. Im Oktober/November (Neumondtag des Kartika und die drei vorangehenden Tage) wird das *Divali/Dipavali Puja*, das Fest der Lichterketten, gefeiert. Das Ende der Regenzeit, der Sieg des Lichts über die Dunkelheit, der Wahrheit über die Falschheit, des Lebens über den Tod werden gefeiert. In vielen Regionen ist das Fest der Göttin Lakshmi (Fruchtbarkeit und Wachstum) geweiht. Auch wird gesagt, daß Vishnu an den drei Divali-Tagen die drei Schritte zur Vermessung des Kosmos getan habe (s.o.). In Nordindien und Nepal sind es Wundertaten Krishnas, deren zum Divali gedacht wird. Zum Fest werden Häuser und Geschäfte gereinigt und neu gestrichen, jede Familie braucht ca. 50 Lichterschalen und einige Götterfiguren. Gegenseitige Besuche und Austausch von Geschenken zwischen Familien finden statt. Die Lichter sollen Lakshmi als Schutzgöttin von Wohlstand willkommen heißen. Sie haben in Bengalen auch die Funktion, den Seelen der Verstorbenen den Weg auf ihrer Wanderung zu weisen.

Die Bedeutung des Herausgehobenen, Abgesetzten ist uns bereits aus dem Alten Testament bekannt: Moses erhielt die Gesetzestafeln am heiligen, herausgehobenen, abgesetzten Ort des Berges Sinai von Gott. Auch am brennenden Dornbusch (Ex 3) war heiliger, feierlicher, her-

ausgehobener Ort. Feste heben uns aus dem Alltag heraus an geheiligte Orte und Zeiten („holi-days“!). Auch kirchliche Feste lassen uns uns an die Geschichte Gottes des Vaters, des Sohnes und des Geistes mit uns Menschen erinnern. Sie haben ihre biblischen „Ätiologien“ (Lk 2 zu Weihnachten, Apg 1 zu Himmelfahrt, Apg 2 zu Pfingsten etc.).

Der Ritus, wesentlicher Bestandteil des Festes, ist eine Form der Kommunikation mit dem Transzendenten. Das Fest ist der herausgehobene Ort der Erinnerung und des Nachvollzugs der Geschichte des Göttlichen und der Geschichte der Götter mit den Menschen. Heilsgeschichtliche Feier wird mit der Naturgeschichte verbunden, was sowohl von der Geschichte der Feste als auch vom Jahreszyklus her nahe liegt. Die Feier von Göttern geweihten Festen (Shiva, Krishna, Ganesha) legt nahe, auch christliche Feste, die jeweils schwerpunktmäßig einer Person der Trinität zugeordnet sind, solchen Festen zu parallelisieren. Der Bezug auf phantasievolle Göttermythen und die Regionalisierung und in gewissem Maße Austauschbarkeit der Gottheiten im Hinduismus setzen einer solchen Parallelisierung aber schnell Grenzen. Im Christentum ist kein Fest des Kirchenjahreszyklus ohne ein Gedenken an das „Gesamtwerk“ des dreieinigen Gottes vorstellbar.

3.7. Der Guru im Hinduismus

Charismatische Gründer- und Führergestalten sind in der Religionsgeschichte keine Seltenheit, in süd- und ostasiatischen Religionen war aber seit jeher die Meister-Schüler-Beziehung von besonderer Bedeutung. Mit dem *Guru* des Hinduismus war in der Regel jedoch nicht der Leiter einer gesamten religiösen Bewegung, sondern der Meister und die Bezugsperson einer kleinen Gruppe von

Anhängern gemeint: aus dem entsprechenden Verhältnis untereinander ergab sich Traditionsweitergabe, Sozialisationsbegleitung, oft die Übernahme elterlicher Funktionen im pädagogischen und geistlichen Sinne. Nach einer kurzen Phase der Kritik an der Guru-Gestalt und ihrer Verehrung zu Anfang des 19. Jahrhunderts lebte die Idee mit dem Neohinduismus wieder auf und spielt heute in den neureligiösen „Guru-Bewegungen“ auch im Westen eine erhebliche Rolle. Mit dem Guru ist nicht nur die unverfälschte Weitergabe der Lehre, sondern göttliche Gegenwart in besonderer Weise garantiert. Im Rahmen des zeitgenössischen Hinduismus ist die Rolle des Gurus besonders in der Tradition des Radhasoami Satsang verankert, der aus der Begegnung von Hinduismus und Islam stammt und insofern dem Sikhismus nahesteht. Mittlerschaft zum Göttlichen hin, Psychagoge seiner Schüler und eine enge Beziehung zum Karma seiner Schüler zeichnen den Guru dieser Tradition aus, die heutzutage in eher umstrittenen Gestalten wie Kabir Singh, Sant Thakar Singh und Sant Rajinder Singh und ihren Meditationsbewegungen („Holosophische Gesellschaft“, „Wissenschaft der Spiritualität“) auch in Deutschland bekannt ist. Die psychischen Abhängigkeiten, die durch „Guru“-Gestalten tendenziell erzeugt werden, haben immer wieder zu Konflikten für Gruppenmitglieder geführt.

3.8. Fazit

Der Hinduismus entläßt uns als höchst komplexe Religiosität, die sich über ca. eineinhalb Jahrtausende hinweg entwickelte, mit einem recht diffusen Gefühl. Er ist reich an Schulen, Verzweigungen und Schriften (viele Tausende Seiten im Unterschied zum überschaubaren

Schriftgut des Alten und Neuen Testaments oder von Koran und Hadith). Er ist stark regionalisiert und kennt keine zentralen Autoritäten. Dadurch war es allerdings auch immer schon leichter, in den Dialog mit jeweils einer Richtung einzu-

steigen, so etwa mit der dem Christentum nahekommenen Bhakti-Frömmigkeit. Vieles bleibt uns fremd, sowohl an Glaubensinhalten als auch am kulturellen Ambiente. Dies ist in der Begegnung zu akzeptieren und zu respektieren.

II. Buddhismus

Über die Hälfte aller Menschen lebt in Ländern, die in ihrer Geschichte in Berührung mit dem Buddhismus gekommen sind oder gar mehrheitlich buddhistisch sind. Auch in Deutschland ist uns diese große asiatische Religion nahe gekommen, seitdem es bei uns Zen-Zentren, Orte des tibetischen Buddhismus, Häuser des Theravada-Buddhismus und viele andere Richtungen gibt. Bereits seit Arthur Schopenhauer und anderen im 19. Jahrhundert haben sich viele Denker vom Buddhismus faszinieren lassen. Nicht selten werden die Sensibilität und Humanität des Buddhismus gegen die angebliche Rationalität und Herrschsucht des Christentums ins Feld geführt. Mit welchem Recht? Auch zu einem Urteil darüber soll das Folgende Hilfestellung bieten.

Von Indien und Sri Lanka über Südostasien und hin zu den bizarren Landschaften Tibets und der noch einmal ganz anderen Kultur der ostasiatischen Länder ist der Buddhismus eine unendlich vielfältige Religion. Hinzu kommen die zahlreichen Vermittlungsunternehmungen in die westlichen Länder hinein; aus denen wieder neue Ausdrucksformen entstanden. Vom Hinduismus unterscheidet sich der Buddhismus darin, daß er mit Siddhartha Shakyamuni, dem Buddha (Erleuchteten), eine Gründergestalt hat. Oft ist der Buddha mit Jesus verglichen wor-

den. Niemand hat dem asiatischen Kontinent seinen Stempel so sehr aufgedrückt wie er.

Wir wenden uns zunächst der Gestalt des Buddha Shakyamuni zu und lernen weiterhin die Geschichte der zweitgrößten Weltreligion im Grundriß kennen.

1. Leben des Gautama Buddha

Das Leben des Buddha ist sehr schwer zu erforschen, weil es keine neutralen Quellen über ihn gibt. Nur buddhistische Sutren sind zugänglich, die zudem erst Jahrhunderte nach seinem Tod schriftlich fixiert wurden. Die Legenden über den Siddhartha Gautama, wie er mit säkularer Namen heißt, haben weithin einen religiös-existentiellen Sinn und lediglich einen kleinen historischen Kern.

Geburtsstätte und Wirkungsgebiet des Buddha ist Nordindien an der Grenze zum heutigen Nepal. Seine Heimatstadt Kapilavatthu lag fast genau nördlich von Benares, der heiligen Stadt der Hindus, im heutigen indisch-nepalesischen Grenzgebiet. Seine legendäre Geburtsstätte ist im Wald von Lumbini, wo seine Mutter Maya auf dem Weg zur Entbindung in ihr eigenes Elternhaus in Devadaha war, wie es die Sitte vorschrieb. Es kam zur Frühgeburt auf dem holprigen Weg. Der kleine Siddhartha wurde in eine Gouverneursfamilie hineingeboren,

die Familie der Shakyas. Sein Familienname war Gautama. Er selbst erhielt später den Ehrennamen Shakyamuni (Weiser aus dem Geschlecht der Shakyas). Seine Geburt fand vermutlich im Jahre 450 v. Chr. statt, also in einer Übergangsphase von der vedischen zur brahmanischen Periode in der indischen Religionsgeschichte. Am Ende eines 80jährigen Lebens starb er ca. im Jahre 370 v. Chr.

In der sozialen Herkunft und den Umständen der Geburt ergeben sich deutliche Unterschiede zwischen Jesus, dem Zimmermannssohn (Lk 2,1–21!) und dem Gouverneurssohn Siddhartha Gautama. Die Lebensdaten des Buddha sind sehr umstritten. Vermutungen reichen vom 7. bis ins 3. Jahrhundert. Die in Asien hier und dort benutzte buddhistische Zeitrechnung geht von den Daten 624–544 v. Chr. aus und rechnet den Tod des Buddha als Zeitenwende.

Eine der wenigen säkularen, aber bereits buddhismusfreundlichen Quellen stellen die berühmten Felsenedikte des indischen Kaisers Ashoka (s. u.) aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. dar. Dort wird eine zeitliche Verbindung zwischen der Thronbesteigung Ashokas und dem Parinirvana (= Tod) des Buddha gezogen (218 Jahre Abstand).

Über die verschiedenen Berechnungsgrundlagen informiert Schumann (Der historische Buddha, 22–26). Schumann entscheidet sich für eine frühe Datierung (563–483 v. Chr.), die heute umstritten ist. Er legt die im 4. bzw. 6. Jahrhundert n. Chr. kompilierten Ceylonchroniken Dipavamsa und Mahavamsa zugrunde, die bestimmte Zeitfolgen für die Kaiser Candragupta und Bindusara (Großvater und Vater Ashokas) aufweisen. Einen stützenden Anhalt bieten die o. g. Felsenedikte Ashokas. Die Kantoner Punktchronik chinesischer Historiker weist bis zum Jahr 489 n. Chr. insgesamt 975 Punkte (einen Punkt pro Jahr) seit dem Tode des Buddha auf, so daß das Jahr 486 v. Chr. als Todes- und das Jahr 566 als Geburtsjahr zu errechnen wäre. Auch die jainistische Tradition mit ihren Angaben über die Lebenszeit ihres

Stifters *Jina* bzw. *Mahavira*, der ein Zeitgenosse des Buddha war, kommt als Anhaltspunkt in Frage. Neuere Spätdatierungen insbesondere japanischer Forscher (Ui Hakuji, Nakamura Hajime u. a.) gehen vom 5./4. Jahrhundert v. Chr. (463–383) als Lebenszeitraum Siddharthas aus.

Der junge Siddhartha lebte in Wohlstand und Behütung: Im *Anaguttara Nikaya* III,39 wird ihm folgende Schilderung seines Palastlebens in den Mund gelegt:

»„Sorgenlos lebte ich, äußerst sorgenlos. In der Wohnung meines Vaters hatte man für mich Lotusteiche anlegen lassen; an einer Stelle blühten blaue Lotusblumen, an einer Stelle weiße, an einer Stelle rote; und dies bloß um meinewegen... Tag und Nacht wurde ein weißer Schirm über mich gehalten, damit ich nicht durch Kälte, Hitze, Staub, Grashalme oder Tau belästigt werde. Drei Paläste besaß ich, einen für den Winter, einen für den Sommer und einen für die Regenzeit. Im Regenzeit-Palast war ich während der vier Monate ausschließlich von weiblichen Musikanten umgeben, und nicht verließ ich während dieser Zeit den Palast.“

Seinen Prozeß der schrittweisen Erkenntnis der Wirklichkeit außerhalb des Palastes und der Vergänglichkeit des Seins umschreibt die Tradition später mit den legendenhaften vier Ausfahrten, auf denen er mit Alter, Krankheit und Tod in Berührung kommt.

In den (sicherlich unhistorischen) „vier Ausfahrten“ kommt der junge Siddhartha angeblich erstmalig mit der harten Realität in Berührung. Hier liegt eine sehr feine Verzahnung biographischer Elemente mit dem Entstehen seiner Lehre vor: die Einsicht in Vergänglichkeit und Leiden. Sowohl die Verwöhnung im Palast als auch die Tuchfühlung mit der

Wirklichkeit werden in ihrem Kontrast stark erbaulich stilisiert, in der neueren Filmkunst (etwa Bertoluccis „Little Buddha“) werden diese Elemente genüsslich aufgegriffen und dramatisiert.

Bei der ersten Ausfahrt im vierspännigen Prachtwagen begegnet ihm ein gebeugter Greis: Er erkennt die Vergänglichkeit aufgrund der Begrenztheit des Lebens. Bei zwei weiteren Ausfahrten sind es ein Kranker und eine Totenprozession, die diese Einsicht vertiefen. Auf der vierten Ausfahrt sieht er einen Mönch, der ihn zum asketischen Leben animiert als Resultat der Erkenntnis aus den ersten drei Ausfahrten. Noch in der darauffolgenden Nacht verläßt er Haus und Familie, nachdem ihm gerade seine Gattin Bhaddakaccana (bzw. Yasodhara) den Sohn Rahula geboren hat: Die Radikalität seines Entschlusses soll hier veranschaulicht werden.

Eine andere Vermutung besagt, daß Siddharthas „Flucht“-Absicht mit der Familie abgesprochen war, er aber einen Sohn hinterlassen sollte. Kaum war diese Bedingung (nach dreizehn Ehejahren!) erfüllt, habe er auch schon das Haus verlassen, dies aber am helllichten Tage, da es ja im Einvernehmen geschah und keine Heimlichkeit erforderlich war.

Mit 29 Jahren beginnt für Siddhartha das Leben in der Hauslosigkeit. Er lebt einige Monate lang als Schüler unter der Anleitung der Meister Alara Kalama sowie Udaka Ramaputta und folgt anschließend sechs Jahre lang verschiedenen Methoden der Askese. Er muß schließlich erkennen, daß dies außer zu völliger körperlicher Erschöpfung zu nichts führt.

» Er erkennt: „Diese Lehre führt nicht zur Abkehr, zur Leidenschaftslosigkeit, zum Aufhören, zur Beruhigung, zur Erkenntnis, zum Erwachen, zum Nibbana, sondern lediglich bis zum Bereich der

Nichtsheit. Da hatte ich genug von dieser Lehre, verwarf sie und wandte mich von ihr ab“ (*Majjhima Nikāya* 26,1).

Diesem Weg, der von seiner vedisch-brahmanischen Umgebung als der gültige Weg zur Erleuchtung betrachtet wird, erteilt er eine Absage. Fünf Asketen, die sich ihm hinzugesellt hatten, wenden sich enttäuscht ab.

Er sucht nun in einer 49tägigen Zeit des Fastens und der Versenkung nach der richtigen Erkenntnis. Sie eröffnet sich ihm in Gestalt des „Mittleren Weges“ zwischen Wohlstandsleben einerseits und asketischem Verzicht andererseits. Mit dieser Erkenntnis unter dem *Bodhi-Baum* (= Baum der Erleuchtung, einem Feigenbaum) bei Uruvela (heute Bodhi-Gaya) wird Siddhartha zum *Buddha*, dem Erwachten/Erleuchteten.

Diese frühe Phase des hauslosen Lebens Siddharthas läßt sich der Vorbereitungsphase des Wirkens Jesu (Lk 3,1–4,13) vergleichen. Siddhartha lotet verschiedene Wege auf ihre Tauglichkeit hin aus und läßt den Eindruck des trial-and-error-Charakters entstehen, während die Zeit bei Jesus zielgerichtet auf seine Mission ab seiner Nazareth-Predigt hinausläuft.

» Nach der Unterwerfung unter strengste Askese und harte Kasteiung, die ihn nicht zu wahrer Erlösung gebracht hat, geht Siddhartha nun ohne seine fünf Asketen-Begleiter einen neuen Weg: „So gelangte ich auf der Suche nach dem, was gut ist, während ich nach der unvergleichlichen, auserwählten Stätte des Friedens forschte und allmählich im Lande der Magadha von Ort zu Ort dahinwanderte, zu der Burg Uruvelā. Hier sah ich ein entzückendes Fleckchen Erde, einen reizenden Hain, den silbern dahinströmenden Fluß mit lieblichen Ufern und nicht ferne davon menschi-

che Wohnungen, in denen sich ein Mönch den Lebensunterhalt erbitten konnte... Und mir, der ich selbst der Geburt, dem Alter, der Krankheit, dem Tod, dem Leiden und der Befleckung unterworfen war, ward da die wahre Erkenntnis zuteil. Und ich erblickte nun in dem, was der Geburt, dem Alter, der Krankheit, dem Tode, dem Leiden, der Verunreinigung unterliegt, das Elend. Nach jenem Ungeborenen, nicht Alternenden, von Krankheit, Tod, Schmerzen und Befleckung Freien, Unvergleichlichen, dem Freiwerden von dem Tun, nach dem Nibbâna forschend, erlangte ich das Ungeborene, nicht Alternde ... die Ruhe vom Tun (*Majjhima Nikâya*).

Seine frisch erworbenen Erkenntnisse teilt der Buddha nach einigem Zögern in seiner *Benares-Predigt* den fünf Asketen aus seiner Zeit bei Alara Kalama mit. Er setzt das *Rad der Lehre* (*Dharma*, s.u.) in Gang. Die Vier Edlen Wahrheiten und der Edle Achtfache Pfad werden hier entfaltet (s.u.). Der Buddha gründet die erste buddhistische Gemeinde (*Sangha*, s.u.), indem die fünf Asketen sich zu Mönchen weihen lassen, und wandert nunmehr 45 Jahre predigend umher, bevor er im Alter von ca. 80 Jahren in das *Parinirvana* einget, d.h. stirbt („erlischt“).

Der Buddha hatte auch Feinde; er war mehreren Mordanschlägen ausgesetzt. Sein Vetter Devadatta, der ihm die Leitung der Gemeinde neidete, versuchte ihn mehrfach durch gedungene Mörder, durch einen Felsen und durch einen Elefanten zu töten. Aber alle diese Versuche schlugen fehl und sind legendenhaft als Erweise seiner überragenden Wundermacht und Weisheit überliefert. Er teilte als Angehöriger der Kshatriya (= Krieger)-Kaste die Feindseligkeit gegen die höhere Kaste der Brahmanen (Priester), woher ein Teil seiner Polemik gegen rituelle

Handlungen, Tieropfer und den Kult allgemein rühren mag.

Der Buddhismus kennt neben dem Buddha zwei weitere „Zufluchten“ des Buddhisten – Dharma und Sangha – als Grundlage der buddhistischen Existenz. *Dharma* bedeutet wörtlich „tragen, halten“ und wird als umfassender Begriff für das, was unser Wesen und das der Dinge ausmacht, benutzt. Die Selbstbezeichnung des „Hinduismus“ ist *sanatana dharma* (ewiges Gesetz). Es kann das kosmische Gesetz, die Ordnung der Welt meinen, dann wiederum besonders das Gesetz der karmisch gesteuerten Wiedergeburt. Es kann auch die Lehre des Buddha über dieses Gesetz bedeuten. Es meint darüber hinaus Verhaltensnormen und ethische Regeln.

Sangha meint die buddhistische Gemeinde, bestehend aus Mönchen (Bhikshu) und Nonnen (Bhikshuni). Im weiteren Sinne zählen auch die Laienanhänger (Upasaka) zum Sangha. Ähnlich wie beim christlichen Sprachgebrauch von „Kirche“ bzw. „Gemeinde“ ist sowohl an den Sangha eines einzelnen Tempels als auch an den gesamtbuddhistischen Sangha zu denken.

Die Kritik des Buddha an der Priester (= Brahmanen)-Kaste, die das Monopol des Kultes und damit des anerkannten Zugangs zum Heil in Händen hielt, und am oft kostspieligen Kult kann verglichen werden mit dem reformatorischen Aufbruch Luthers. Luther trat für das allgemeine Priestertum aller Gläubigen ein und dafür, daß Gottesdienst im ganzen Leben und nicht nur im geweihten Raum der Kirchen(gebäude) stattfindet. Ein Blick in die Gegenwart zeigt jedoch, daß der Buddhismus heutzutage wieder sehr priesterliche und kultisch-rituelle Züge trägt, und auch die evangelische Kirche scheint von einem „allgemeinen Priestertum aller Gläubigen“ weit entfernt zu sein.

Der Buddha hatte erhebliche Gemeindegründungserfolge, die in der Legendenbildung oft als kollektive Zugewinne berichtet werden, so die Aufnahme der 30 jungen Männer in den Orden, die auf der Suche nach einer Prostituierten waren und sich auf dieser Suche vom Buddha bekehren ließen (*Mahavagga des Vin I,14*), oder die Aufnahme der drei Flechthaaraketen mit dem Namen Kassapa, die nacheinander je mit ihrer gesamten Schule aus 500, 300 und 200 Schülern zu Anhängern des Buddha wurden (*Mahavagga des Vin I,20*). Auf Bitte der ehemaligen Pflegemutter Siddharthas, Mahapajapati, und nach vermittelnder Fürsprache des Buddha-Jüngers Ananda ließ der Buddha auch die Gründung eines Nonnenordens zu. Die Frauen mußten allerdings acht zusätzliche Regeln anlässlich der Ordination akzeptieren und sich die Bemerkung des Buddha gefallen lassen, daß durch ihre Aufnahme in den *Sangha* die Zeit der 1000 Jahre des rechten Dharma sich auf die Hälfte verkürzen werde.

Auch der Tod des Buddha (Eintritt in das Parinirvana) ist legendenhaft ausgestaltet: Die Texte sprechen von einer Erholung des Buddha von einer Krankheit und einem Gespräch mit Ananda, in dem er ihn auffordert, ihn, den Buddha, zu bitten, „während einer kosmischen Periode oder des Rests einer kosmischen Periode zu überleben“. Ananda verwehrt diese Bitte, was zu späteren Vorwürfen im *Sangha* führt. Der Buddha stirbt danach an einem heftigen Ruhr-Anfall aufgrund einer Speisevergiftung, die er sich aus Anlaß eines Gastmahls bei dem Schmied Cunda zugezogen hatte.

» Der Buddha zu Ananda:

„Was wünscht wohl, Ananda, die Mönchsgemeinde noch von mir? Ohne einen Unterschied zwischen Innerem

[Esoterischer Lehre] oder Äußerem [Exoterischer Lehre] zu machen, wurde von mir die Lehre verkündet... Darum verharret nun, ihr Mönche, und seid euch selbst zur Leuchte, euch selbst zur Zuflucht, habt sonst keine andere Zuflucht. Die Lehre diene euch zur Leuchte, die Lehre sei euch Zuflucht, die ihr sonst keine andere Zuflucht habt. Wie verweilt ein Mönch und hat sich selbst als Leuchte, sich selbst als Zuflucht, nichts anderes als Zuflucht?

Da verweilt ein Mönch, im Körper eine Anhäufung der verschiedenen unreinen Elemente schauend, strebsam, bewußt, nachdenklich, und hat in der Welt die Begierde und Unzufriedenheit aufgegeben. Und ebenso verharret er bei den Gefühlen, beim Herzen, bei den Daseinsfaktoren, den Dhammas. So wahrlich hat er sich selbst zur Leuchte, sich selbst zur Zuflucht und sonst keine Zuflucht...“ (*Digha-nikāya*).

Aufschlußreich kann ein Versuch sein, aufgrund der Lektüre von Mk 14–16 die Darstellungen des Todes des Buddha und Jesu miteinander zu vergleichen!

Wir sind über das Leben des Buddha Gautama, wenn auch weithin in legendarischer Form, erheblich besser informiert als über das Jesu. Erkenntnis und Biographie werden besonders in der ersten Phase des Lebens des Buddha (bis zu seiner Flucht von zu Hause) sehr stark aufeinander bezogen. Seine neue Lehre, die in erster Linie in philosophisch-psychologischen Erkenntnissen über das Leben und die Welt besteht (s.u.), nimmt ihre Konturen bis ins Detail in seinen Lehrreden an und findet bereits zu seinen Lebzeiten zahlreiche Anhänger. Dies ist ein deutlicher Unterschied zum Christentum, das sich erst aufgrund des zentralen Ereignisses von Kreuz und Auferweckung Jesu zur neuen Religion konsti-

tiert. Der Zulauf des Buddha hatte viel mit seiner Frontstellung gegen den Brahmanismus seiner Zeit zu tun, der immer mehr zur Elitereligion mit privilegiertem Zugang zum Heil wurde. Die Ironie der internen Entwicklung des Buddhismus wollte es, daß später, in Gestalt der Lehre des Reinen Landes erneut eine Bewegung auftrat, die sich gegen die klerikal-elitären Tendenzen innerhalb des Buddhismus wandte (s.u.).

2. Geschichte des Buddhismus in Grundzügen

2.1. Die drei großen Konzile

Der Buddhismus ist keine Religion der Schrift. Der „Kanon“ war über Jahrhunderte hinweg ein nicht schriftlich fixiertes, sondern auswendig gelerntes Kulturgut. Er umfaßt viele Tausende Seiten und ist erheblich vielgestaltiger und pluralistischer als der jüdisch-christliche Kanon des Alten und Neuen Testaments. Entsprechend entwickelte sich der Buddhismus in seiner Geschichte in viele auseinanderstrebende Richtungen, die an ihren Orten jeweils zahlreiche vorbuddhistische volksreligiöse Elemente in sich aufnahmen.

Noch im Todesjahr des Buddha (370 v. Chr.?) wurde ein Konzil abgehalten, um den Bestand der Lehrreden des Erleuchteten zu sichten. Die treibende Kraft war dabei der Buddha-Schüler Mahakassapa, der 500 *Arahats* (zur Erleuchtung gelangte) zusammenrufen wollte. In Konflikt geriet er mit dem altgedienten Buddha-Vertrauten Ananda, der trotz jahrzehntelanger Praxis die Erleuchtung noch nicht erlangt hatte. Ananda gelangte in kurzer Zeit zum Erwachen und wurde doch zum Konzil zugelassen. Er wurde zur verlässlichsten Quelle der *Sutras*, während ein anderer Mönch, Upali,

den Korpus der Ordensregeln, *Vinaya*, rezitierte. Dies waren die ersten beiden der später insgesamt drei Teile („Körbe“ = *pitaka*) des in der Hochsprache Pali memorierten und tradierten Kanons des Urbuddhismus. Das Konzil fand in einer Höhle bei Rajagaha statt und dauerte sieben Monate. Ananda wurden noch einige Fehler aus der Vergangenheit vorgeworfen (Gründung des Nonnenordens auf seine Fürsprache hin, Versäumnis, den Buddha um Verlängerung seines Lebens zu bitten u.a.), er wurde aber trotzdem zur wichtigsten Person des *Sangha* und verbrachte den Rest seines Lebens als wandernder Prediger des *Dharma*. Eine Nachfolgeregelung für den Buddha im engeren Sinne hat nicht stattgefunden.

Ca. 100 Jahre später mußte wegen eines Konfliktes ein zweites Konzil einberufen werden. Es wurden 700 *Arahats* nach Vaisali einberufen, wo Mönche durch eigenwillige Praktiken (v. a. Annahme von Gold und Silber) ins Gerede gekommen waren. Sie wurden verurteilt. Neuerungen im Urkanon, die von einer Gruppe von Mönchen vorgeschlagen worden waren, wurden von dem Konzil abgewiesen, das sich in diesem Sinne selber zu *Theravadins* (s.u.) deklarierte, d.h. zu „Anhängern der Lehre der Alten“. Die Neuerer nannten sich *Mahasanghikas* („Angehörige der großen Gemeinde“), da sie sich als die Mehrheit betrachteten. Zur Zeitenwende sollte sich aus ihnen die Schule des *Mahayana* (s.u.), des „Großen Fahrzeuges“ entwickeln. Hier spiegeln sich also erste Zersplitterungen der buddhistischen Gemeinde.

Die *Theravadins* bzw. ihre Schule des *Theravada* werden später zur herrschenden buddhistischen Schule in Indien (kleine Minderheit), Sri Lanka, Thailand, Myanmar u.a. und stellen heute die einzige überlebende Schule des (polemisch

so genannten) *Hinayana*(= kleines Fahrzeug)-Buddhismus dar. In der Polemik ihrer Gegner (*Mahayana*) ist es der einzelne Erleuchtete, der allein mit seinem Fahrzeug zum Nirvana übersetzt, ohne andere mitzunehmen. Strengere Einhaltung der Ordensregeln (*Vinaya*) und ein stärkerer Klerikalismus zeichnen den südasiatischen Theravada-Buddhismus aus.

Demgegenüber steht im *Mahayana*-Buddhismus Chinas und Ostasiens das *Bodhisattva*-Ideal im Vordergrund. Der Bodhisattva (= Erleuchtungswesen) hat das Gelübde abgelegt, die Menschheit mit sich in die Erlösung/das Nirvana zu nehmen (hierzu bedarf es des „Großen Fahrzeugs“ = *Mahayana*), und verbleibt mithin im irdischen Dasein, auch wenn er bereits zur Erleuchtung erwacht ist. Der *Bodhisattva* des Mahayana löst das *Arahat*-Ideal des Hinayana ab, der nur die eigene Erlösung im Sinne habe.

Im 3. Jahrhundert v. Chr. ereignete sich dank der Bekehrung des *Kaisers Ashoka* (indischer Alleinherrscher 269–232), des letzten Herrschers der Maurya-Dynastie, eine Wendung des Buddhismus zur herrschenden Religion des Maurya-Reiches. Unter Ashokas Schirmherrschaft fand das dritte Konzil 253 in Pataliputra (heutiges Patna) statt. Ashokas Bekehrung zum Buddhismus und die damit verbundene Erhebung zur Staatsreligion und Mission von Sri Lanka und ganz Asien werden mit der Konstantinischen Wende des Christentums Anfang des 4. Jahrhunderts verglichen. Auf dem 3. Konzil wurde der dritte „Korb“, das *Abhidharma* (eine scholastische Traditionssammlung), hinzugefügt und der bisherige Kanon wurde erneut revidiert. Diskussionen über den *Arahat*-Begriff und das *Bodhisattva*-Ideal fanden statt und die Spaltung in *Hinayana* und *Mahayana* kündigte sich an.

Durch die von Ashoka betriebene Mission wurde Sri Lanka (wahrscheinlich durch den Ashoka-Sohn Mahinda) zur neuen Heimat des Buddhismus, während er im beginnenden Mittelalter durch die islamischen Eroberungen in Indien fast ausgeradiert werden sollte.

In der Zeit zwischen 89 und 77 v. Chr. (König Vattagamani Abhaya von Lanka) wird der Pali-Kanon schriftlich fixiert.

Der Buddhismus macht in seinen Konzilen und bis zu Ashoka eine ähnliche Entwicklung durch wie die Alte Kirche. Der Unterschied besteht darin, daß er auch vor Ashoka keine verfolgte Religion war und insofern die Förderung durch einen buddhistischen Kaiser nur einen quantitativen Sprung bedeutet. Ashoka weiß, ähnlich wie sein christliches Pendant Konstantin, die Religion als einigendes Element seines indischen Großreiches zu benutzen. Diesem Zweck dienen seine berühmten Felsenedikte.

2.2. Ausbreitung nach Ostasien und Ausbildung der Schulen

Während der „südliche Buddhismus“ der alten Lehre (Theravada) sich nach Südostasien ausbreitete, wuchs der „nördliche Buddhismus“ (Mahayana) ungleich schneller und faßte im ersten nachchristlichen Jahrhundert in China Fuß, von wo er über Korea nach Japan gelangte (legendäres Datum 552 n. Chr.). Um das Jahr 200 n. Chr. entfaltete der indische Philosoph *Nagarjuna* die Lehre von der Leerheit (*sunyata*), die im ostasiatischen Buddhismus, insbesondere im Zen-Buddhismus, Bedeutung gewinnen sollte. Im 7. Jahrhundert kam der Buddhismus nach Tibet durch die Heirat des dortigen Königs mit zwei buddhistischen Prinzessinnen. Sein eigentlicher Eintritt in das Himalaya-Reich fand statt mit dem Tantra-Meister *Padmasambhava*, einem

maßgeblichen Autor des „Totenbuchs der Tibeter“ (*Bardo Thödol*) im 8. Jahrhundert. Padmasambhavas Werk, den Buddhismus und die tibetische Bön-Religion miteinander zu verbinden, führte zur dritten großen Form des Buddhismus, dem *Vajrayana*, dem „Diamant-Fahrzeug“.

In China entstanden durch Mission des legendären indischen Mönchs *Bodhidharma* (470–543 n. Chr.) der Zen-Buddhismus, aus der Begegnung der Meditationsreligionen des *Dhyana*-Buddhismus und des Taoismus, sowie die T'ien-t'ai-Schule, die sich in Japan als Tendai-Schule etablierte. Bis in das 13. Jahrhundert hinein entstanden weitere Schulen des Mahayana-Buddhismus in Japan. Damit ist die Entstehung von Schulen im wesentlichen abgeschlossen; die weitere Entwicklung stellt überwiegend Neuzusammensetzungen vorhandener Elemente dar.

Bis in das 13. Jahrhundert hinein war die T'ien-t'ai-Schule Chinas bzw. Tendai-Schule Japans die herrschende Mahayana-Schule Ostasiens. Japanische buddhistische Mönche wurden auf dem Hieizan, dem zentralen Tempelbezirk des Tendai im Nordosten von Kyoto, ausgebildet. Zentrale Schrift des Tendai-Buddhismus und eine der wichtigsten Grundlagen des Mahayana-Buddhismus war und ist das Lotus-Sutra (ca. 200 n. Chr.). Im 13. Jahrhundert entfalteten sich in Japan die beiden von China herkommenen Schulen Zen und der Buddhismus des Reinen Landes (*Jōdo*). Sie gelten als einander entgegengesetzt insofern, als Zen für die (plötzliche) Erlösung aus eigener Kraft dank des Meditationsweges steht, während der Buddhismus des Reinen Landes, nach seinem zentralen *Bodhisattva* auch Amida-Buddhismus genannt, auf die Erlösung von außen, durch Amida hofft.

Der Amida-Buddhismus hat so viele Elemente des reformatorischen Christentums, daß die ersten katholischen Missionare, die in Japan anlangten und mit dieser Form des Buddhismus Bekanntschaft machten, nach Rom Bericht erstatteten, daß „die protestantische Ketzerei bereits nach Japan Einzug gehalten habe“.

Gleichzeitig entstand durch den ursprünglichen Tendai-Mönch *Nichiren* (1222–1282) die neue Richtung des *Nichiren-Buddhismus*, der sich durch Rückbesinnung auf den Gautama Buddha, Nationalismus und durch soziales und politisches Engagement auszeichnete. Er hat eine Reihe von Neureligionen hervorgebracht (*Sōka Gakkai*, *Risshōkōseikai* u. a., s. u.).

Im Dialog zwischen Buddhismus und Christentum spielen Zen und Amida-Buddhismus eine große Rolle. Zen wird mit christlicher Mystik und Amida-Buddhismus mit der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben ins Gespräch gebracht.

Die Vielfalt der Mahayana-Schulen Ostasiens spiegelt fast das ganze Spektrum der Religionsgeschichte überhaupt. Wesentlich jedoch sind die meditativen und mantrisch-kultischen Elemente (stetiges Wiederholen einer immergleichen Silben- bzw. Wortfolge), so daß selbst bei einer „Fremderlösungsreligion“ wie dem Amidismus der „Eigenverdienst“-Anteil nicht zu unterschätzen ist. In Ostasien werden indische philosophische Systeme vereinfacht und der Praxis angenähert.

In Tibet gelangte die „3. Drehung des Rades der Lehre“, der Buddhismus des Diamantenen Fahrzeugs, zur Entfaltung. Sie wird *Vajrayana* genannt nach dem Symbol *vajra* (vadschra), das der Dalai Lama in seinem Wappen führt und das nach hinduistischer Tradition als Donnerkeil und im Buddhismus als Diamant übersetzt wird. Die Grundlagen wurden im 8.

Jahrhundert von *Padmasambhava* und dem indischen Gelehrten *Shantirakshita* gelegt, so daß die *Nyingma-pa*-Schule, die sich direkt auf Padmasambhava be ruft, als die älteste des tibetischen Bud dhismus gelten kann. Es kamen hinzu die Schulen der *Kagyü-pa* und der *Sakya-pa* (11. Jahrhundert). Der *Dalai Lama* (derzeit Tenzin Gyatso als der 14. Dalai Lama, geb. 1935) ist das Oberhaupt der vierten großen Schule *Gelug-pa*, die am Ende des 14. Jahrhunderts entstand. Viele Elemente der vorbuddhistischen Volksreligion Bön sind hier eingeflossen.

Die Grundphilosophie des tibetischen Buddhismus besteht in einer Radikalisierung des Vergänglichkeits- und Leidensgedankens: Nur der Vorgang des Erkennens selbst ist real, auch Gefühle, die durch Wahrnehmungen ausgelöst werden, sind Illusion. Diese Illusionen der Außenwelt und des Ich müssen sich auflösen, damit der Mensch zur Wahrheit und zur Befreiung vom Leiden findet.

Wesentlich ist in Tibet die Tantra-Kultur, die von der praktizierenden Person und menschlichen Erlebniszfähigkeit als Basis ausgeht. Körperliche Symbolik (Sexualität) spielt eine Rolle, wenn auch nicht die zentrale, die ihr in der westlichen esoterischen Szene gegeben wird. Im Tantra wird die göttliche Energie und Schöpfungskraft meist in Gestalt von Shakti, der Gemahlin Shivas, dargestellt. Der Rezitation eines *Mantras* (kraftgeladene Silbe oder Wortfolge) kommt hier eine besondere Bedeutung zu.

Als Meditationshilfe für Visualisierungen werden gerne *Mandalas* verwendet, die zwei- oder dreidimensionale symbolische Darstellungen kosmischer Kräfte sind. Sie sind allgemein im Hinduismus und Buddhismus üblich, haben aber in Tibet eine herausragende Bedeutung und Rolle.

Der Buddhismus zeigt sich uns als eine seit den Lebzeiten seines Gründers sowohl schnell wachsende als auch sehr wandlungsfähige religiöse Lehre. Beides

hängt miteinander zusammen. Er ist so vielgestaltig, daß ein strenges zölibatäres Theravada-Mönchskloster in Sri Lanka und ein liberaler Familien-Tempel der Nichiren-Schule in Japan von zwei völlig verschiedenen Religionen stammen könnten. Ähnlich facettenreich sind die religionsphilosophischen Systeme. Das gibt dem Dialog vom Christentum her wichtige und interessante Anstöße, aber schafft auch Orientierungsprobleme.

3. Die Lehre in Grundzügen

Der Buddhismus präsentiert sich uns in seiner ureigensten Absicht nicht als Religion, sondern als eine psychologisch-philosophische Lehre über die Welt und die Existenz. Im Laufe seiner Geschichte nahm er jedoch immer mehr den Charakter einer Religion an. Ebenso hören wir oft, es sei eine nicht-atheistische Lehre ohne einen Gott oder Götter. Damit ist die *Lehre* des Buddhismus gemeint, dabei nicht berücksichtigt sind jedoch die zahllosen *volksreligiösen Ausprägungen* mit ihren Kulturen der zahllosen Buddhas und Bodhisattvas. Ähnlich wie im Hinduismus ist hier mit zahlreichen kleinen lokalen „Monotheismen“ zu rechnen. Unsere Aufmerksamkeit im folgenden gilt jedoch den Grundelementen der Lehre des Gautama Buddha ausgehend von seiner ersten wichtigen „Predigt von Benares“. Es ist die Lehre vom Leiden und der Befreiung des Menschen vom Leiden, die im Zentrum des Anliegens des Buddha steht.

Wir befassen uns zunächst mit der Schrif tengrundlage des Buddhismus und sodann mit den Vier Edlen Wahrheiten, dem Achtfachen Pfad als der vierten Edlen Wahrheit und der Lehre von der Ent stehung in Abhängigkeit; schließlich sollen einige ausgewählte Aspekte des ost-

asiatischen Mahayana-Buddhismus behandelt werden wie der Weg des Bodhisattva und die Dreikörperlehre sowie der Begriff der „Leere“.

3.1. Die heiligen Schriften

Für den *Hinayana-* bzw. *Theravada-Buddhismus* besitzen wir den Pali-Kanon, der nach langer mündlicher Tradierung im 1. Jahrhundert v. Chr. aufgeschrieben wurde. Er besteht aus drei Sammlungen („Körben“):

1. Vinaya-Pitaka
Regeln für die Ordensdisziplin und historisches Material über den Buddha und die erste Sangha,
2. Sutta-Pitaka
Lehrreden des Buddha und seiner Mönche, bestehend aus 5 Sammlungen,
3. Adhidhamma-Pitaka
späte, im 3.–1. Jahrhundert v. Chr. entstandene Systematisierung und Schematisierung der Lehre.

Zusammen werden sie *Tri-Pitaka* (Drei Körbe) genannt. Weiterhin gibt es einige außerkanonische Pali-Werke.

Für den *Mahayana-Buddhismus* gibt es die zahllosen Sutren in der heiligen Sprache *Sanskrit* (entstanden zwischen dem 1. und 6. Jh. n. Chr.), die aber in der Regel nicht mehr erhalten sind und nur noch in chinesischen und tibetischen Übersetzungen zur Verfügung stehen. Auch eine umfangreiche chinesische Version des *Tripitaka* existiert. Im Mahayana-Buddhismus am meisten benutzt wird das Lotus-Sutra (*Saddharmapundarikasutra*). Hinzu kommt der tibetische Kanon mit seinen beiden Teilen *Kanjur* und *Tanjur*. *Kanjur* entspricht ungefähr dem Inhalt des *Tripitaka*.

Im Unterschied zum Kanon von Judentum, Christentum und Islam (hebräische Bibel, Altes und Neues Testament, Koran) stellen die drei kanonischen Sammlungen des Buddhismus zusammen ein dreistelliges Volumen von Bänden dar, entstanden in einem Zeitraum von fast einem Jahrtausend. Dies ist einer der Gründe für die ungeheure Vielfalt, in der diese Religion sich entfaltet hat. Neue Sutren, insbesondere des Mahayana-Buddhismus, entstanden in immer neuen Kontexten und unter Aufnahme jeweils anderer vorbuddhistischer religiöser Traditionen.

3.2. Die Vier Edlen Wahrheiten

In der Predigt von Benares entfaltet der Buddha seine Lehre vom Leiden und seiner Überwindung als das Zentrum seiner Botschaft. Das Leiden (Pali *dukkha*) ist dabei sowohl als psychologische Einsicht („Frustration“) als auch als philosophische Weltbeobachtung zu verstehen. So sind auch die Vier Edlen Wahrheiten sowohl als psychotherapeutische als auch als existenzphilosophische Hinweise zu betrachten.

Mit „Leiden“ ist aber sehr allgemein „die Mißlichkeit aller mit dem Leben verbundenen Erfahrungen“ gemeint, auch „die Erlebnisse Kummer und Schmerz, die Nähe von Verabschiedung, das Getrenntsein von Liebem und das vergebliche Wünschen. Mag der empirischen Person als dem Brennpunkt aller Erfahrungen zuweilen auch Freudiges zustoßen, am Ende steht bitterer Abschied“ (Schumann, Mahayana-Buddhismus, 17).

Aus der Predigt von Benares

„(1) Wahrlich, ihr Mönche, das ist die edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist leidvoll, Alter ist leidvoll, Krankheit ist leidvoll, der Tod ist leidvoll...

(2) Dies fürwahr, ihr Mönche, ist die

edle Wahrheit vom Entstehen des Leidens: Es ist der Durst, welcher zur Wiedergeburt führt...

(3) Fürwahr, ihr Mönche, dies ist die edle Wahrheit vom Vergehen des Leidens: jenes Vergehen durch das restlose Aufgeben der Leidenschaft...

(4) Dies wahrlich, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Wege, der zur Vernichtung des Leidens führt. Es ist der edle achtteilige Pfad..."

Nach medizinisch-psychologischer Einteilung handelt es sich um

(1) *Diagnose:*

Leiden (Altern, Krankheit, Tod),

(2) *Ätiologie:*

Gier (halten wollen, Begehren der Freude),

(3) *Prognose:*

Leidensaufhebung (durch Vernichtung der Leidensursachen Gier und Unwissenheit),

(4) *Therapie:*

Weg der Leidensaufhebung (Achtfacher Pfad).

Im Wortpaar Gier und Unwissenheit schlagen sich die beiden Dimensionen des Leidensbegriffs nieder: Ich weiß nicht, daß diese Welt und alles in ihr, einschließlich meiner selbst, vergänglich und nicht festzuhalten ist, und deshalb *begehre* ich, versuche festzuhalten und suche Sinnesbefriedigung.

Die erste Edle Wahrheit beinhaltet die fünf *Daseinsfaktoren*, die den Menschen ausmachen (Sanskrit *skandha*). Das sind: *Körper* (mit allen Organen und Funktionen), *Gefühl*, *Wahrnehmung*, *unbewußte Einprägungen* und *Bewußtsein*. Diese „Faktoren“ werden von Geburt zu Geburt jeweils neu „angeeignet“ und werden deshalb auch „Aneignungsgruppen“ (Schumann) genannt. Eine Seele kommt darin nicht vor. Der Buddha hat sich zur Kontinuität einer Seele im Prozeß der Wiedergeburt nicht geäußert. Es wird auch von „Seelenwanderung ohne Seele“ (R. Hummel) gesprochen.

» „Dies ist, ihr Mönche, der mittlere Weg, der durch den Vollendeten entdeckt wurde, der Schau und Erkenntnis bewirkt und zur Ruhe, zum Wissen, zur Erleuchtung, zum Erlöschen führt.

Wahrlich, ihr Mönche, das ist die edle Wahrheit vom Leiden: Geburt ist leidvoll, Alter ist leidvoll, Krankheit ist leidvoll, der Tod ist leidvoll, mit Unlieben vereint, von Lieben getrennt sein ist leidvoll, nicht erlangen, was man begehrt, ist leidvoll, kurz die fünf Gruppen von Daseinsfaktoren, die das Hängen an der Welt verursachen, sind leidvoll.

Dies fürwahr, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Entstehen des Leidens: Es ist der Durst, welcher zur Wiedergeburt führt, der vereint mit Freude und Begehren sich hier und dort an diesem ergötzt, der Durst nach den Begierden, der Durst nach dem Werden, der Durst nach dem Entwerden.

Dies wahrlich, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Wege, der zur Vernichtung des Leidens führt. Es ist der edle achtteilige Pfad, der da heißt: rechte Anschauung, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Überdenken und rechtes Sichversenken“ (*Vinaya-pitaka Mahāvagga*).

Das Thema des Leidens ist uns natürlich auch im Christentum geläufig. Es steht dort aber im Zusammenhang mit der Sündhaftigkeit und Gottesferne des Menschen und dem stellvertretenden Leiden Christi und kann nicht direkt mit einem Prozeß der Erkenntnis und (Selbst-)Läuterung in Zusammenhang gebracht werden.

Die Vier Edlen Wahrheiten vom Leiden des Menschen in Gestalt von Gier und Unwissenheit stellen den Kern der Botschaft des Buddha dar. Die vierte Wahrheit sieht aber eine Überwindung des

Leidens mit dem Ziel einer abgeklärten Gelassenheit vor, so daß nicht von einer pessimistischen Weltsicht des Buddhismus gesprochen werden kann.

3.3. Der Achtfache Pfad

Der Achtfache Pfad, der Weg zur Befreiung, gilt als wichtigste der Vier Edlen Wahrheiten und als die „Quintessenz der Lehre“ (Klimkeit) des Buddha.

» In den Worten des deutschen Buddhisten Georg Grimm: „Würden (die Menschen) ihre wirkliche Lage überschauen, also mit hinreichender Deutlichkeit erkennen, daß sie seit anfangslosen Zeiten ziel- und planlos in der Welt in allen ihren Höhen und Tiefen, also bald als Gott, bald als Mensch, bald als Gespenst, bald als Tier, bald als Teufel, umherirren, und daß diese ziel- und planlose Wanderung unter fortwährender Selbsttäuschung auch in alle Zukunft hinein weitergehen soll, und würden sie weiterhin die Möglichkeit erkennen, diesem Kreislauf des Leidens für immer zu entinnen und sich auf eine völlig leidlose Stätte, ‚ein Versteck, ein Eiland‘ zurückziehen, so würden sie wohl mit derselben Inbrunst die dargebotene Hand, die zu jener leidlosen Stätte geleiten will, ergreifen, wie ein ins Wasser Gefallener jene, die ihn ans Ufer zu ziehen bereit ist“ (Die Lehre des Buddha, 281).

In diesem Sinne ist der Achtfache Pfad als „dargebotene Hand“, als Hilfestellung des Buddha aus seiner eigenen Versenkungserfahrung heraus zu verstehen: eine ausgefeilte Methodenlehre in Richtung Erlösung!

» In der knappen Formulierung der Predigt von Benares lautet der Pfad, wie

wir uns erinnern: „Dies wahrlich, ihr Mönche, ist die edle Wahrheit vom Wege, der zur Vernichtung des Leidens führt. Es ist der edle achtheilige Pfad, der da heißt: rechte Anschauung, rechte Gesinnung, rechte Rede, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Überdenken und rechtes Sichversenken.“

Häufig wird eine thematische Dreiteilung vorgenommen:

1. Theoretische Grundlagen:

(1) rechte Anschauung (Erkenntnis)

(2) rechte Gesinnung

2. Tägliche Praxis:

(3) rechte Rede

(4) rechte Tat (Handeln)

(5) rechtes Leben

3. Meditative Methode:

(6) rechtes Streben (Anstrengung)

(7) rechtes Überdenken (Achtsamkeit)

(8) rechtes Sichversenken (Sammlung, Meditation).

Der Ziel- und Schwerpunkt des Achtfachen Pfades liegt auf der Meditation. Einen wichtigen Rang nimmt die Achtsamkeitsmeditation ein. Gemeint ist im Sinne der 7. Stufe des Pfades „die beständige Achtsamkeit auf Körper, Gefühl, Bewußtsein und die geistigen Objekte“ (Nyanatiloka, Buddhistisches Wörterbuch). Sie schärft den Blick für die Prozesse des Vergehens und Absterbens. Das Christentum kennt nichts direkt Vergleichbares im Sinne eines Weges zur Erlösung!

Mit bemerkenswerter Präzision gibt der Buddha einen Weg vor, der zur Aufhebung des Leidens und damit zur Erlösung führen kann. Ethische und selbstreflexiv-meditative Elemente sind hier enthalten. Der Buddha faßt damit einen Prozeß zusammen, den er selbst unter dem „Bodhi-Baum“ durchgemacht hat.

3.4. Die Lehre vom bedingten Entstehen (pratityasamutpada)

Als nachträgliches Lehrelement zur theoretischen Begründung der leidvollen Wiedergeburtsskette ist die Lehre vom bedingten Entstehen oder vom Entstehen in Abhängigkeit geschaffen worden. Sie setzt jeden einzelnen Menschen in einen bedingten und bedingenden Zusammenhang mit seinen vorherigen Stadien und früheren und späteren Leben und wird auch Kausal- oder Konditionalnexus genannt. In der Gegenwart dient sie oft im ökologisch engagierten Buddhismus zur Begründung einer kosmischen Bezogenheit aller existierenden und besonders aller lebenden Wesen (Thich Nhat Hanh). Aus einer Rede des Buddha im *Udāna*:

»„Wenn das besteht, so wird jenes. Durch das Entstehen von jenem wird dieses hervorgebracht. Wenn jenes nicht ist, so entsteht auch dies nicht. Durch das Aufhören von jenem wird dieses vernichtet.“

Es folgt eine zwölfgliedrige Bedingungskette, die sich in der Tradition aus mehreren Teilen zusammengesetzt hat. Sie lautet:

1. Nicht-Wissen → 2. unbewußte Einprägungen → 3. Bewußtsein → (Wiedergeburt) → 4. Name und Gestalt (= Person) → 5. Bereich der sechs Sinne → 6. Berührung → 7. Gefühl → 8. Durst → 9. Ergreifen → (Wiedergeburt) → 10. Werden → 11. Geburt → 12. Alter und Sterben.

Es geht hier um die theoretische Begründung, wie man sich einen Prozeß der Wiedergeburten vorstellen soll, der nicht an das Kontinuum einer Seele gebunden ist.

Die Bedingungskette wird auch als eine erweiterte und fortentwickelte Fassung

der Vier Edlen Wahrheiten und der Daseinsfaktoren betrachtet. Negativ sagt es der Buddha so:

»„Durch restloses Dahinschwinden und durch das Aufhören des Nichtwissens vergehen die Triebkräfte. Durch das Erlöschen der Triebkräfte tritt das Aufhören des Bewußtseins ein. Schwindet das Bewußtsein, so vergehen auch Name und Gestalt [*geistig-leibliche Einzelwesenheit*]. Durch das Aufhören von Name und Gestalt wird der Bereich der sechs Sinne ausgelöscht. Durch dessen Verschwinden tritt das Vergehen der Berührung ein. Hört die Berührung auf, so ist auch das Gefühl geschwunden. Durch das Vergehen des Gefühls versiegt der Durst. Nach dem Aufhören des Durstes schwindet der Hang nach dem Leben. Ist der Hang nach dem Leben zu Ende gekommen, so kommt das Werden zur Ruhe, und wenn kein Werden mehr ist, gibt es auch keine Geburt. Durch das Aufhören der Geburt vergehen Alter und Tod, es schwinden Leid, Klagen, Unglück, Verzweigung und Ruhelosigkeit.

So kommt es zum Aufhören all dieses Leides“ (*Udāna*).

Diese schwierige Lehre versucht Detlef Kantowsky so zu formulieren:

»„Unwissend tappen wir gleich *Blinden* umher und schaffen immer neue *Formen*, an deren Dauerhaftigkeit wir glauben, weil unser *Bewußtsein* auf Anhaften programmiert und in Gegensatzpaaren von *Geist und Materie* zu denken geschult wurde. Entsprechend Selbst-süchtig ist unser Umgang mit der Welt, die wir über die *sechs Sinne* wahrnehmen. Den ‚Objekten‘ dieser Wahrnehmungen schreiben wir als objektive Eigenschaften zu, was wir als

Gefühl bei der *Berührung* (Begegnung) empfinden. Der Durst nach entsprechendem Wohlgefühl (Wohlstand) wird von Begegnung zu Begegnung größer, und immer mehr *haften* wir an den Dingen, sind wir ihnen verhaftet. Diese Aneignungsprozesse bedingen daher immer neue *Werdevorgänge* und Planungen, immer wieder versuchen wir eine schöne neue Welt zu *entbinden*, die aber *vergänglich* ist wie der eigene Körper und keinen ‚objektiven‘ Bestand hat“ (Buddhismus, 39.52).

Die Lehre vom bedingten Entstehen gilt als die wichtigste philosophische Grundlage des Buddhismus. Sie kann von ihrer Wichtigkeit etwa mit dem Christushymnus im Philipperbrief 2,5–11 verglichen werden. Im Unterschied zur vermutlich originalen Lehre des Buddha Shakyamuni in der Predigt von Benares geht diese nachträgliche Interpretation auf die Kette der Wiedergeburten und ihren Begründungszusammenhang ein. Sie weist aber in ihrer Schwierigkeit auch die Merkmale einer späteren philosophischen Entfaltung auf.

Im 1. Jahrhundert n. Chr. wurde in Indien die Lehre von der Allidentität (s. u. 3.7.) populär: Was ich einem anderen antue, betrifft mich letztlich selbst. Indem sie mit der Lehre des „Entstehens in Abhängigkeit“ verbunden wird, wird in der buddhistischen ökologischen Bewegung gerne auf die allgemeine kosmische Aufeinanderbezogenheit aller Wesen hingewiesen.

» Bei dem vietnamesischen Mönch Thich Nhat Hanh heißt es: „Unser wahres Selbst zu sein, bedeutet, daß wir der Wald ‚sein‘, der Fluß ‚sein‘, und die Ozonschicht ‚sein‘ müssen. Wenn wir uns als den Wald sehen, dann werden wir die Hoffnungen und Ängste der

Bäume erfahren... Mit dem Verständnis, daß wir mit den Bäumen ‚inter-sind‘, entsteht das Wissen um den entscheidenden Beitrag, den wir zum Fortleben der Bäume leisten können... In unserem früheren Leben waren wir Felsen, Wollen und Bäume.“

3.5. Das Problem von Seele und Person

Eine der wichtigsten Thesen des Buddha gegen den Brahmanismus seiner Zeit war, daß nicht nur die ganze wahrgenommene Welt, sondern auch das Selbst und seine Seele eine Illusion seien. Ein *atman*, das eins werde mit dem *brahman*, gebe es nicht.

Ein unvergängliches Selbst (*atman*) war von den Upanishaden (800 bis 600 v. Chr.) gelehrt worden; es inkarnierte sich immer wieder neu in neuen Körpern durch die Wiedergeburten hindurch, und die Art der Wiedergeburt werde durch das angehäuften *karma* bestimmt (vgl. Hinduismus-Studienbriefe). Die frühen Buddhisten leugneten die Seele nicht, aber sie forderten Beweise für ihre Existenz, bevor dies geglaubt werden solle. Aber auch Stellen mit ausdrücklicher Leugnung sind vorhanden. Im *Samyutta-Nikaya* heißt es, daß ja, wenn es ein Selbst gebe, es kein Leiden und keine Krankheit geben könne. Das dauerhafte, beständige Kontinuum durch die Wiedergeburten hindurch wird angezweifelt. Deshalb „ergreift“ der Mensch die fünf „Daseinsfaktoren“ (s.o.), weil er sie für beständig hält. Die Ansammlung dieser Daseinsfaktoren wird behelfsweise „Ich“ genannt. Die Einsicht in ihre Unbeständigkeit läßt den Menschen zum Nirvana erwachen. Râhula (Siddharthas Sohn) zum Buddha:

» „Wie geschieht es wohl, Herr, daß bei einem Erkennenden und bei einem

Schauenden, obwohl sein Körper mit Bewußtsein erfüllt ist, und obwohl alle Anzeichen in der Außenwelt sich dafür finden, der Sinn von dem falschen Stolz abgewandt ist, der die Vorstellung von dem ‚ich‘ und ‚mein‘ hervorbringt, und ein solcher Wissender alle Unterscheidungen hinter sich läßt, beruhigt und völlig erlöst ist?“

„Jegliche Gestalt, Râhula, welche sich auch immer findet, sie sei vergangen, künftig oder gegenwärtig, befinde sich im eigenen Innern oder sei draußen, sei groß oder klein, gemein oder edel, entfernt oder in der Nähe, sie ist nicht mein, ich bin nicht diese, sie ist auch nicht mein Selbst.

Wer diese [Gestalt] der Wahrheit entsprechend recht erkannt hat, von dem die Gestalt gesehen wurde und wer nicht mehr an ihr festhält, der ist ein Erlöster.

Auf dieselbe Weise soll auch mit den vier übrigen Gruppen der Daseinserscheinungen [die eine Gestalt und Wesenheit vorspiegeln] verfahren werden. Seien es nun die Empfindung, die Wahrnehmung, die kamma-gestaltenden Triebkräfte, das Bewußtsein in Vergangenheit, Zukunft oder Gegenwart, im eigenen Innern oder äußerlich, groß oder klein, gemein oder edel, entfernt oder nah, all dies ist nicht mein, nicht bin ich dies, und es ist auch nicht mein Selbst. Wer dies [die fünf Gruppen der Daseinserscheinungen] der Wahrheit entsprechend recht erkannt hat, von dem es gesehen wurde und wer nicht an ihm festhält, der ist ein Erlöster.

So wahrlich geschieht es, Râhula, einem Wissenden und einem Schauenden, daß, obwohl dieser sein Körper mit Bewußtsein erfüllt ist und in der Außenwelt sich alle äußeren Erscheinungen finden, der Sinn doch abgewandt ist von dem falschen Stolz, der die Vorstellung von dem ‚ich‘ und dem ‚mein‘ hervor-

bringt, und er alle Unterscheidungen hinter sich läßt, beruhigt und völlig erlöst ist.“ (Samyutta-nikâya)

Im neueren Buddhismus Ostasiens wird hinterfragt, ob diese Leugnung eines Selbst und einer Seele nicht der Entwicklung von Persönlichkeit und Mündigkeit des Menschen hinderlich sei. Der japanische Indologe Hajime Nakamura unterscheidet zwischen einem empirischen Selbst, das eine Täuschung darstellt, und dem religiösen Selbst, das als „Subjekt von Handlungen im praktischen und moralischen Sinn“ zu betrachten ist.

Die Lehre vom Nicht-Ich ist eine konsequente Fortschreibung der Lehre, daß alles vergänglich sei und kein Kontinuum angenommen werden kann: Auch das erkennende Subjekt wird in diese Einsicht einbezogen, die aus christlicher wie allgemein aus westlich-geistesgeschichtlicher Sicht schwer nachzuvollziehen ist. Der christliche Glaube geht sehr wohl vom realen Selbst und einem persönlichen Ich aus, selbst wenn dies in Gottes- und Nächstenferne lebt und der Errettung bedarf. Im Glauben, im Leben wie im Sterben ist diese reale Existenz eine nicht-selbst-bezogene, sondern Christus- und Mitmenschen-bezogene Existenz, aber eben doch real.

Weisheit und Mitleiden sind zentrale Gedanken des Mahayana-Buddhismus. Weisheit (Sanskrit *prajna* = pradschna) meint weniger einen intellektuellen Wissensstand als vielmehr eine intuitive, oft meditativ erfahrene unmittelbare „Weisheit“, die eher mit Einsicht oder Begreifen des Erlösungsweges zu übersetzen ist. Es geht um das Begreifen dessen, daß die Welt „Leere“ ist (Sanskrit *sunyata*). Diese Weisheit ist dem Erlangen der Erleuchtung gleichzusetzen.

Zwillingsbegriff zur Weisheit ist das Mitleiden/Erbarmen (Sanskrit *karuna*). Es gilt

als hervorragende Eigenschaft aller Buddhas und Bodhisattvas und wird auf der Basis der Weisheit, d. h. der Erleuchtung ausgeübt. Gemeint ist aktive Liebestätigkeit im sozialetischen Sinne. *Karuna* ist verbunden mit *metta* (Freundlichkeit/Güte). Personifiziert ist das erleuchtete Erbarmen im Bodhisattva Avalokitesvara, der das Elend der ganzen Welt sieht und mit seinen unzähligen Händen Barmherzigkeit ausübt.

3.6. Weg des Bodhisattva

Ein typisches Merkmal des Mahayana-Buddhismus, aber auch im Theravada-Buddhismus vorhanden, ist das Ideal des *Bodhisattva*. Dem Bodhisattva-Gedanken geht das *Arhat*-Ideal des Hinayana voraus: der Heilige, der den Zustand äußersten Wissens um die Vergänglichkeit allen Seins erlangt hat. Er hat die höchste Stufe des „Nicht-mehr-Lernens“ erreicht. Allerdings ist ihm nur an seiner eigenen Erleuchtung und dem eigenen völligen Erlöschen nach diesem Leben gelegen, und das unterscheidet ihn von dem Bodhisattva des Mahayana.

» „Das eigne Heil gib niemals auf, sei's auch für großes Heil von andern. Hat man das eigne Heil erkannt, so sei man stets darauf gerichtet“ (*Dhammapada*, 166).

Der Bodhisattva nun hat zwar die Erlösung anvisiert, widmet sich aber vorrangig der Leidensbefreiung der anderen. Sein Kennzeichen ist Selbstlosigkeit (Prototyp Bodhisattva *Avalokitesvara*, s. o.).

» Er gelobt: „Ich nehme die Last des Leidens auf mich, ich bin (dazu) entschlossen, ich ertrage es... Und warum? – : Unbedingt muß ich allen Wesen die (Leidens-)Last abnehmen. (Ich tue das)

nicht, weil ich Lustgewinn daran hätte. (Vielmehr) habe ich das Gelübde zur Rettung aller Wesen getan. Alle Wesen muß ich zur Errettung führen, die ganze Welt muß ich retten. Aus dem Dschungel der Geburt, des Alterns, der Krankheit, des Todes, des Sterbens und der Wiedergeburt, ... des ganzen Samsara ... – aus all diesen Dschungeln muß ich alle Wesen zur Erlösung führen...“ (*Aryavajradhvasutra*)

Auf einer weiteren Bedeutungsstufe gibt es die *Transzendenten Bodhisattvas*, die bereits die Vollendung erreicht und verwirklicht haben; sie wären jederzeit imstande, zu verlöschen, verzichten aber darauf, um den noch im Kreislauf der Wiedergeburten Verbliebenen beizustehen und nahe zu sein. Sie sind gleichzeitig erhaben über die Gesetzmäßigkeiten des weltlichen Daseins. Außer dem genannten *Avalokitesvara* gibt es vier weitere prominente *transzendente Bodhisattvas*.

Der Gedanke des Bodhisattva ist dem hinduistischen *Avatara* vergleichbar: göttlichen Inkarnationen, die auf die Erde gesandt werden, um den Mitmenschen ihre erlösende Erkenntnis zu vermitteln. Er ist im Dialog auch gerne mit Jesus Christus parallelisiert worden, ein Vergleich, der vom reinen „Phänomen“ her attraktiv ist, aber theologisch auf tönerne Füßen steht, da Kreuz und Auferstehung keine Entsprechung im Avatara- oder Bodhisattva-Gedanken finden.

Die *Bodhisattva*-Idee ist das wichtigste Unterscheidungsmerkmal zwischen Mahayana- und altem Theravada-Buddhismus. Der Bodhisattva geht nicht kraft seiner erlösenden Erkenntnis alleine in das *Nirvana* ein, sondern gelobt, alle anderen Wesen an seiner Erlösung teilhaben zu lassen. Dies ist der Grund, warum dieser Zweig des Buddhismus das *Große*

Fahrzeug (mahayana) heißt, in dem der Bodhisattva gemeinsam mit den vielen zum anderen Ufer übersetzt. Im Unterschied zur Einzigkeit Jesu Christi aber gibt es viele (mindestens 5) Bodhisattvas, ähnlich wie es im Hinduismus zahlreiche *Avataras* gibt. Hier also setzen die Probleme des Vergleichs an.

3.7. Die Dreikörperlehre (*trikaya*)

Ausgehend von der Bodhisattva-Idee und durch Aufsaugen verschiedener regionaler Götterkulte entwickelte sich das Pantheon des Mahayana-Buddhismus, eine Hierarchie von Buddhas, die sehr schwer verständlich war. Ihre Systematisierung als Dreikörperlehre war von der Gruppe der *Sarvastivadins* erdacht worden und wurde von den *Mahasanghikas*, aus denen der Mahayana-Buddhismus hervorging, übernommen. Es war das Problem entstanden, daß das Auftreten der vielen Buddhas mit dem nicht-dualistischen Konzept des einen Bewußtseins-erwachens und mit dem einen unwandelbaren *dharm*a verbunden werden mußte. Dies soll die *trikaya*-Lehre leisten, die im 4. Jahrhundert n. Chr. von dem Philosophen *Asangha* aus der Yogacara-Schule weiterentwickelt wurde.

1. Der erste Leib, *dharmakaya*, stellt die absolute Wirklichkeit, die kosmische Ordnung dar. Dies ist der Wesenskern aller Buddhas und wird deshalb auch Buddhaheit, Buddhanatur oder Seinsmitte (Mutterschoß) des Vollendeten genannt. Es ist entweder vom (impersonalen) Sosein oder vom (personalen) Urbuddha die Rede.
2. Der zweite Leib, *sambhogakaya* (Leib der Wonne), bezeichnet die transzendenten Buddhas, die am ehesten dem herkömmlichen Gottes- bzw. Götterbegriff nahekommen. Sie sind nur spirituell, nicht mit den Sinnesorganen

wahrnehmbar, und auch dies nur von den fortgeschrittenen Bodhisattvas. Die wichtigsten transzendenten Buddhas sind *Vairocana*, *Aksobhya*, *Ratnasambhava*, *Amitabha* und *Amoghasiddhi*.

3. Der dritte Leib, *nirmanakaya*, bezeichnet die Buddhas, die in menschlich-historischer Gestalt auftreten wie der Gautama Buddha. Sie sind den elenden Aspekten des Lebens von Geburt bis Tod wie gewöhnliche Menschen unterworfen, fungieren aber als Lehrer und Wegweiser zur Erleuchtung. Ihnen werden u.a. der *Buddha Shakyamuni* (Gautama) und der zukünftige *Buddha Maitreya* zugeordnet.

Im System des Asangha gibt es fünf hierarchische Beziehungsverhältnisse, in denen jeweils vom *dharmakaya* her ein transzendenter Buddha (z. B. Amitabha), ein irdischer Buddha (Gautama) und schließlich ein transzendenter Bodhisattva (in diesem Falle Avalokitesvara) einander zugeordnet sind.

Es bietet sich an, die *trikaya* nach diesem gängigen Verständnis mit der christlichen Trinitätslehre, wie sie etwa im Artikel 1 des Augsburger Bekenntnisses formuliert ist (EG 808), zu vergleichen, die Vergleichsmöglichkeiten sollten aber nicht überschätzt werden: So wie es sich bei der buddhistischen *trikaya* nicht um die Dreieinigkeit und Ausdifferenzierung des einen Gottes in drei Personen und ihre in der Bibel bezeugte Geschichte handelt, geht es in der Trinitätslehre nicht um die verständliche Zuordnung in einem Pantheon von Buddhas und Bodhisattvas und ihre jeweiligen Funktionen. Die gemeinsame Dreiheit und der Versuch, gedanklich das Absolute hinter der einen Wirklichkeit zu erfassen, hat immer wieder zu einer Zusammensicht angeregt (zuletzt M. v. Brück). Jedoch sind auch die Unterschiede zu beachten: In der *tri-*

kaya geht es in erster Linie um eine Zuordnung von *Kategorien* in eine Hierarchie, die überwiegend geschichtslos ist. Die christliche Trinitätslehre versucht dagegen, die Geschichtlichkeit Gottes *in* seiner Transzendenz zu erklären. Drei Personen agieren je auf ihre Weise in der Geschichte des einen Gottes und seiner Menschen.

Gemeinsam ist beiden Lehren, daß sie nachträgliche Interpretationshilfen von Lehrtraditionen darstellen ; sie können nicht selbst direkt aus den jeweiligen heiligen Schriften erhoben werden.

3.8. Die „Leere“ (*sunyata*) im Mahayana-Buddhismus

Die „Leere“, im ostasiatischen Buddhismus, besonders im Zen auch gerne als „Nichts“ bezeichnet, ist zum Synonym für das Ziel der Meditation und für Erlösung geworden. Der Begriff hat aber eine wechselvolle Geschichte, in der er nicht nur positiv besetzt war.

Im Theravada-Buddhismus bezeichnet *Leerheit* die Abwesenheit von Faktoren, die der (erfolgreichen) Meditation und der Erlösung hinderlich sind; es handelte sich also um eine negative Formulierung der Erlösung selbst. Das Adjektiv „leer“ (*sunya*) besagte zunächst über eine Sache, daß diese ohne Seele und vergänglich sei, war also abschätzig gemeint. Gleichzeitig hatte das Substantiv „Leerheit“ einen positiven Klang aus dem Bereich, in dem sich Vergänglichkeit und Ewigkeit berühren. Sie ist nicht greifbar und faßbar, aber sehr real. Bereits in der frühesten Sutra des Mahayana-Buddhismus aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. wird eine regelrechte „Leerheitsphilosophie“ entwickelt. Leerheit wird mit dem Absoluten identifiziert und mit dem Erlösungszustand; es kann auch die Allidentität bedeuten, die alle Wesen mit-

einander verbindet. Im Zen-Buddhismus, der aus einer Ehe des indischen Meditationsbuddhismus mit dem chinesischen Taoismus hervorging, erhält Leere eine ähnliche Bedeutung wie das *tao*: ein Ort, an dem die Ganzheit der Welt wiederhergestellt ist und wo Subjekt und Objekt nicht getrennt sind, formlose Form, universal und jenseits von Raum und Zeit.

Sunyata, im Japanischen *mu* oder *kû*, ist zum Ausgangsbegriff der buddhistischen Religionsphilosophie in Japan geworden. Im christlich-buddhistischen Dialog wird es gerne mit der *Offenheit* für die Begegnung mit Gott in der mystischen Versenkung oder mit der *Kenosis* (Erniedrigung Christi am Kreuz) in Verbindung gebracht.

Sunyata ist ein sehr schillernder Begriff, der in der Geschichte des Buddhismus ein sehr weites Bedeutungsfeld erhielt. Er kann mit Begriffen wie Absolutheit, Universalität, Offenheit, Ohnmacht und auch Sünde in Zusammenhang gebracht werden. Dies hat in der jüngeren Zeit immer auch zu Impulsen für den Dialog und zu Gedankenspielen geführt, da hier Berührungspunkte von Buddhismus und Christentum leicht vorstellbar sind.

Am Begriff *sunyata* läßt sich verfolgen, wie ein Gedanke mit einer gewissen Konkretheit (der Leerheit der vergänglichen Dinge und Sachen) zum philosophischen Schlüsselbegriff wird und zu so großer Abstraktheit gelangt, daß er die gesamte buddhistische Religionsphilosophie umspannen kann. Im ostasiatischen Buddhismus steht er nunmehr fast anstelle des Begriffs des *Nirvana* für die Einsicht in die Leerheit der Welt bzw. den Zustand der Erleuchtung und hat zugleich kosmische Dimensionen. Der Begriff ist so weit und vage, daß gerade hier ein Dialog mit anderen Religionen möglich erscheint.

4. Buddhismus in der Gegenwart

Wir haben bisher aus dem heute sehr weitverzweigten Gebäude buddhistischer Lehre in ihren verschiedenen Schulen die wichtigsten und grundlegenden Elemente kennengelernt. Ausgangspunkt ist dabei die in ihrem Kern leicht zu verstehende Predigt von Benares, die mit hoher Wahrscheinlichkeit auf den historischen Buddha Gautama zurückgeht; ihre wesentlichsten Bausteine erfuhren allerdings im Laufe der Jahrhunderte eine Ausdifferenzierung, Hierarchisierung und „Bürokratisierung“.

Der Buddhismus gilt bei uns als weiche, sanfte Religion der Gewaltfreiheit, des Vegetarismus und der stillen Meditation, ein Image, das in schroffem Gegensatz zu dem des Islam steht. Auch der deutsche Buddhismus profitiert von diesem Ruf, ist aber bei uns, entgegen anderslautenden Vermutungen, keine boomende Religion. Fast alle überhaupt existierenden Strömungen sind auch in Deutschland präsent (s. u.).

Wir wenden uns nun dem gegenwärtigen, zunächst dem weltweiten Buddhismus zu. Aus drei Gründen hat sich das Aussehen des Buddhismus in der Welt verschoben: 1. Durch das Entstehen von buddhistischen Neureligionen in diesem Jahrhundert hat der traditionelle Buddhismus in Ostasien an Einfluß verloren. 2. Durch die neue missionarische Ost-West-Richtung ist der Buddhismus auch in westlichen Ländern zu einer kleinen, aber wichtigen Erscheinung geworden. 3. Weltweite buddhistische Vereinigungen mit starker westlicher Beteiligung engagieren sich in Friedens- und Menschenrechtsaktivitäten und beginnen dem Buddhismus ein neues Image zu verleihen.

In Deutschland gibt es zwischen 40 000 und 60 000 Buddhisten; am stärksten un-

ter ihnen vertreten sind der Zen-Buddhismus und die verschiedenen Richtungen des tibetischen Buddhismus. Diese Präsenz in unserem eigenen Lande macht den Dialog dringender denn je.

4.1. Neuere Entwicklungen

Nach dem 4. Konzil ca. 29 n. Chr., das den Pali-Kanon festlegte, und dem 5. Konzil 1871 in Mandalay in Burma (heutiges Myanmar) fand 1954-1956 in Rangun (Burma) das „6. Konzil“ des Theravada-Buddhismus statt. Die Zeit, die nach buddhistischer Zeitrechnung als die 2500jährige Wiederkehr des Eingangs des Buddha in das Nirvana gefeiert wurde, war in Burma mit Endzeiterwartungen gesättigt: In dieser Zeit der Erneuerung der Lehre sollte der noch ausstehende Buddha Maitreya erscheinen. Für das Konzil, das 2500 Konzilsväter und zahlreiche Repräsentanten buddhistischer Staaten Asiens versammelte, wurde die Felsenhöhle *Mahasasanaguha*, in der das 1. Konzil (im Jahre des *Parinirvana* des Buddha) stattgefunden hatte, „nachgebaut“. Das 6. Konzil wurde auch zum Anstoß der Gründung einer *Buddhist Mission for Germany* mit Sitz in Colombo, die seitdem (1958) als Betreiber des Buddhistischen Hauses in Berlin-Frohnau tätig ist.

In Indien, wo es fast keine Buddhisten mehr gegeben hatte, trat der Jurist und Politiker B. R. Ambedkar (1891–1956) am 14. Oktober 1956 gemeinsam mit 500 000 Menschen, die meisten kastenlose Hindus und einige tausend Christen, aus Protest gegen das Kastensystem zum Buddhismus über. Ambedkar war gerade vom Konzil in Rangun zurückgekehrt. Auch als Ambedkar kurz darauf starb, riß die Übertrittswelle zum Buddhismus nicht ab. (Zum 6. Konzil vgl. E. Benz, *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*, 86ff)

Die ersten internationalen Aktivitäten des Buddhismus gingen überwiegend vom Theravada-Buddhismus aus, vielleicht, weil er einheitlicher ist als der in viele Schulen zersplitterte Mahayana-Buddhismus. Nicht von ungefähr werden die beiden Richtungen gerne dem katholischen (Theravada) und dem evangelischen (Mahayana) Christentum parallelisiert.

Kurz vor dem 6. Konzil war in Hiroshima (Japan) 1952 die *World Fellowship of Buddhists* als ein ökumenischer Zusammenschluß aller Schulen gegründet worden und hielt ihre 3. Weltkonferenz im Zusammenhang des 6. Konzils ab. Sie war noch auf die traditionellen buddhistischen Länder ausgerichtet. 1978 entstand aus der amerikanischen Friedensbewegung heraus, aber mit starken Impulsen durch den vietnamesischen Zen-Mönch *Thich Nhat Hanh*, die *Buddhist Peace Fellowship* (Buddhistischer Friedensbund). 1989 wurde in Bangkok, nun wieder unter asiatischer Federführung, das *International Network of Engaged Buddhists* (INEB) gegründet, dessen zentrale Figuren der Thailänder *Sulak Sivaraksa* und der Japaner *Maruyama Teruo* sind. Die beiden letztgenannten Organisationen dienen der Friedens- und Menschenrechtsarbeit. INEB ist in nationalen Gruppen konstituiert. Diese Organisationen existieren als *Aktionsgruppen* ohne feste Mitgliederstruktur.

Seit den 70er Jahren sind einige Bemühungen des weltweiten Buddhismus zu ökumenischen Zusammenschlüssen im Gange. Sie vollziehen sich jetzt unter starker Beteiligung des westlichen Buddhismus und sind meist mit Menschenrechtsarbeit verbunden. Am stärksten vertreten ist hier der Zen-Buddhismus. Oft führen die Spannungen zwischen den liberalen Richtungen des Mahayana und dem strengeren Theravada zu Zerreißen.

In diesem Jahrhundert erlebt der Buddhismus einen Paradigmenwechsel mit der Hinwendung zur neuen Religiosität. Insbesondere in Japan sind große buddhistische Neureligionen entstanden. Die beiden größten sollen kurz vorgestellt werden:

1. Die *Sōka Gakkai* (SG) (1930 gegründet) hat heute ca. 12 Mio. Mitglieder und ist weltweit, auch in Deutschland, aktiv. Sie entstammt der Tradition des Nichiren-Buddhismus Japans, der sich durch eine Konzentration auf das Lotus-Sutra und durch prophetischen Nationalismus auszeichnet. Während die SG in Japan auch heute stark nationalistische Töne anschlägt, gibt sie sich im Ausland meist ein liberaleres Gepräge und strebt ein Image des Kulturaustauschs und der Friedensarbeit an. Die SG vertritt eine säkularisierte Theologie mit diesseitigem Heil und Wohlstand für gläubige Mitglieder. Im Zentrum des Kultes stehen der Titel der japanischen Version des Lotus-Sutra als Mantra und ein Mandala Nichirens als Hauptverehrungsgegenstand (*Gohonzon*). Von 1952 bis 1991 war die SG Laienorganisation der *Nichiren Shōshū* (Wahre Nichiren-Schule), der zweitgrößten Schule der Nichiren-Tradition.

2. Die *Risshōkōseikai* (RK) (1938 gegründet) ist nur etwas kleiner als die SG, entstammt ebenfalls der Nichiren-Linie des japanischen Buddhismus und hat auch Ähnlichkeiten in der Theologie. Das Heil/Nirvana wird hier jedoch nicht als Wohlstand und Glück, sondern als (gesellschaftlicher) Frieden und Gerechtigkeit definiert. Die RK mit ihrem Gründer und langjährigen Präsidenten *Niwano Nikkyō* wurde als Friedensreligion prominent und engagierte sich in der *Weltkonferenz der Religionen für den Frieden* (WCRP), deren erster Präsident Niwano war. Zweiter Präsident der RK ist seit

1991 Niwanos Sohn *Niwano Nichiko*, ein seltener Fall friedlicher „dynastischer“ Amtsübergabe. Im Unterschied zum SG-Leiter Ikeda Daisaku genießt die Niwano-Familie, allen voran Niwano Nikkyô, in Japan wie auch im Ausland hohes Ansehen.

Niwano hat das Lotus-Sutra ausführlich kommentiert und steht mit seinem Denken an einer Nahtstelle zwischen einerseits tiefem Verständnis für die alten Traditionen des Mahayana-Buddhismus und andererseits einer säkularisierten neuen Form von Religiosität, die nach der Wertbarkeit im Alltag, nach Seelsorge/Beratung und nach einem realitätsverbundenen Konzept von Erleuchtung fragt. Genau dies ist die Triebfeder für das Entstehen der zahlreichen buddhistischen (und anderen) Neureligionen in Japan (vgl. U. Dehn, *Neue religiöse Bewegungen in Japan*, EZW-Texte Informationen Nr. 133, 1996).

Die Entwicklung des Buddhismus im 20. Jahrhundert ist geprägt durch eine Tendenz zur internationalen Vernetzung und durch die Anpassung an neue Formen der Religiosität. Hinzu kommt eine Imageveränderung des Buddhismus durch sein Engagement in der Friedensbewegung und in Menschenrechtsfragen.

4.2. Buddhismus in Deutschland

Die Kenntnis und Entwicklung des Buddhismus in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert geht im wesentlichen auf den Philosophen Arthur Schopenhauer zurück. Schopenhauers Kenntnisse des originalen Buddhismus waren zwar entsprechend dem allgemeinen Stand der deutschen Orientalistik im 19. Jahrhundert begrenzt; er konnte aber auch andere wie etwa den Komponisten Richard Wagner für viele östlich beeinflusste Aspekte seines Denkens begeistern. Zum Ende des

Jahrhunderts gelangten der Wiener Karl Eugen Neumann (1865–1915), Übersetzer und Herausgeber einer bis heute benutzten Textsammlung aus dem Pali-Kanon, und Paul Carus (1852–1919) durch Schopenhauer zum Buddhismus. 1888 veröffentlichte Friedrich Zimmermann einen „Buddhistischen Katechismus“, 1903 gründete Karl Seidenstücker den „Buddhistischen Missionsverein in Deutschland“ in Leipzig. Der Verein wurde 1906 in „Buddhistische Gesellschaft für Deutschland“ umbenannt, weil man das Wort „Mission“ für zu stark durch christliche „Missionstrategien“ belastet hielt. Das gebrochene Verhältnis Deutschlands zu seiner *buddhistischen* Geschichte zeigt sich darin, daß kaum einer der o.g. Namen in den allgemein zugänglichen Lexika und Enzyklopädien erscheint. Es muß jeweils einschlägige Literatur zu Rate gezogen werden, etwa M. Baumann, *Deutsche Buddhisten* und M. v. Brück/W. Lai, *Buddhismus und Christentum* (200ff).

Georg Grimm und Karl Seidenstücker gründeten 1921 die *Buddhistische Gemeinde für Deutschland* (heute *Altbuddhistische Gemeinde e.V.* in Ammersee) und benutzten damit erstmals den Begriff „Gemeinde“ im buddhistischen Zusammenhang. Grimm war durch die Lektüre Schopenhauers und Neumanns zum Buddhismus gekommen und veröffentlichte 1915 sein Hauptwerk *Die Lehre des Buddha. Die Lehre der Vernunft*. Grimm ging es um eine Rückführung des Buddhismus zu seinen Quellen noch vor der schriftlichen Fixierung des Pali-Kanon (daher der Name *Altbuddhismus*). Er verwarf die *anattâ*-Lehre (Nicht-Ich-Lehre) des Theravada-Buddhismus mit der Begründung, irgendwo müsse ein transzendentes *wahres Selbst*, ein *Ich* in der ursprünglichen Botschaft des Buddha zu finden sein.

Dem widersprach der Arzt und Homöopath *Paul Dahlke* (1865–1928), der 1924 in Frohnau (heute Stadtteil von Berlin) das *Buddhistische Haus* auf einem geerbten Grundstück nach singhalesischen Vorbildern baute. Dahlke war in Ceylon (heute Sri Lanka) zum Theravada-Buddhismus gelangt und suchte nun eine der Zeit entsprechende neue Interpretation. Das Haus war mit der Absicht gegründet worden, den deutschen Buddhismus zu sammeln. Es ist heute in srilankischen Händen (s.o.).

Bedeutende deutsche buddhistische Gelehrte aus dem Anfang des 20. Jahrhunderts waren weiterhin Anton W. F. Gueth (1879–1957), der erste deutsche ordinierte buddhistische Mönch, bekannt geworden unter seinem Mönchsamen *Nyānatiloka*, und Siegmund Feniger (1901–1994) mit Mönchsamen *Nyānaponika*, die beide lange Zeit in Ceylon lebten. Nyānatiloka wurde durch seine Pali-Kanon-Übertragungen und sein noch heute benutztes *Buddhistisches Wörterbuch* bekannt.

Die Gründerjahre des deutschen Buddhismus seit dem Ende des 19. Jahrhunderts waren vom Theravada-Buddhismus, hauptsächlich aus Ceylon, bestimmt. Die intensive Zen-Mission des Daisetsu Suzuki („D. T. Suzuki“) (1870–1966) war noch nicht aus den USA nach Deutschland gedrungen. Auch die Rolle, die hier dem Denken Schopenhauers zufällt, zeigt, daß eine kleine Elite philosophisch und allgemein hochgebildeter Menschen angesprochen wurde.

In der Nachkriegszeit wurde das buddhistische Leben in Deutschland vielfältiger. Viele der alten und der neu entstandenen Gruppen und Zentren schlossen sich 1955 zur *Deutschen Buddhistischen Gesellschaft* (DBG) zusammen, die 1958 in *Deutsche Buddhistische Union* (DBU) umbenannt wurde. Heute besteht sie aus

ca. 40 Gruppen, die relativ strengen Aufnahmekriterien unterliegen. Die DBU hat sich 1985 folgendes *Buddhistische Bekenntnis* gegeben, das auch Bestandteil ihrer Satzung ist:

– Ich bekenne mich zum Buddha als meinem unübertroffenen Lehrer, denn er hat die Vollkommenheiten verwirklicht und ist aus eigener Kraft den Weg zur Befreiung und Erleuchtung gegangen. Aus dieser Erfahrung hat er die Lehre dargelegt, damit auch wir die endgültige Erleuchtung erlangen können.

– Ich bekenne mich zur Lehre des Buddha, denn sie ist klar, zeitlos und lädt jeden ein, sie zu prüfen, sie im Leben anzuwenden und zu verwirklichen.

– Ich bekenne mich zur Gemeinschaft der Jünger des Buddha, die sich ernsthaft um die Verwirklichung seiner Lehre bemühen, um die verschiedenen Stufen der inneren Erfahrung und des Erwachens zu verwirklichen. Sie dienen mir als Vorbild.

– Ich habe festes Vertrauen zu den Vier Edlen Wahrheiten. Sie besagen: Das Leben im Daseinskreislauf ist letztlich leidvoll. – Dies ist zu durchschauen.

Ursachen des Leidens sind Gier, Haß und Verblendung. – Sie sind zu überwinden.

Erlöschen die Ursachen, erlischt das Leiden. – Dies ist zu verwirklichen.

Zum Erlöschen des Leidens führt ein Weg, der Edle Achtfache Pfad. – Er ist zu gehen.

– Ich bekenne mich zur Einheit aller Buddhisten, denn wir folgen unserem gemeinsamen Lehrer und sind bestrebt, seine Lehre zu verwirklichen: Ethisches Verhalten, Sammlung und Weisheit wollen wir entwickeln, um

Befreiung zu erlangen. In diesem Bewußtsein begegne ich allen Mitgliedern dieser Gemeinschaft mit Achtung und Offenheit.

– Ich will mich bemühen, keine Lebewesen zu töten oder zu verletzen, Nichtgegebenes nicht zu nehmen, keine unheilsamen sexuellen Beziehungen zu pflegen, nicht zu lügen oder unheilsam zu reden, mir nicht durch berauschende Mittel das Bewußtsein zu trüben.

Interessant an diesem Bekenntnis ist, daß der Buddhismus hier, im Unterschied zur buddhistischen Mentalität in Asien, überhaupt als Bekenntnisreligion betrachtet wird. Das Bekenntnis folgt sogar in seinem Aufbau unserem christlichen Apostolischen Glaubensbekenntnis (EG 804), indem die ersten drei Abschnitte („Ich bekenne...“) der Trinität nachempfunden wirken.

Im September 1985 wurden zusätzlich die *Buddhistische Religionsgemeinschaft in Deutschland* (BRG) gegründet und Anstrengungen unternommen, den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts zu erlangen. Die Bedingungen dafür wurden jedoch nicht erfüllt. 1988 wurde die BRG in die DBU überführt, und es entstand die derzeit gültige organisatorische Gestalt in Form eines gemeinnützigen eingetragenen Vereins.

Die DBU vereinigt sehr verschiedenartige Gruppen unter ihrem weiten Dach: Die buddhistische Ökumene des gesamten asiatischen Kontinents spiegelt sich in den Gruppierungen in einem einzigen flächenmäßig kleinen Land! Detlef Kantowsky (Buddhismus, 150) hat folgende Typologie erstellt: Theravada-Gruppen haben die durchschnittlich ältesten Mitglieder (50 Jahre und älter), sind egalitär strukturiert und bereit zu Diskussionen in

bezug auf den Pali-Kanon. Sie haben wenig Rituale und beziehen sich auf Theras (ordinierte Mönche), Textkundige und Vipassana-(Meditations-)Lehrer. Im tibetischen Vajrayana gelten bestimmte hierarchische Elemente wie Alter und Ausbildung; die Bindung des Schülers an den Lehrer (Guru) ist relativ eng, Belehrungen herrschen vor, aber die Altersstruktur ist niedrig (20 bis 30). Ähnliches kann über den Zen-Buddhismus gesagt werden, die einzige nennenswerte Richtung des Mahayana-Buddhismus, die in Deutschland vertreten ist.

Den meisten traditionsgebundenen buddhistischen Gruppen ist gemeinsam, daß sie ein erhebliches Stück asiatische Exotik bieten und relativ wenig Kompromisse mit ihrer westlichen Umwelt machen; sie bieten gesellschaftliche Nischen, in denen es „anders“ ist, mit den entsprechenden Vor- und Nachteilen für die Mitglieder. In vielen Fällen ist ja gerade das Anderssein, der kulturelle Verfremdungseffekt ein Motiv für Konversionen.

Daneben gibt es speziell im Westen für den Westen gegründete Gruppen wie die *Freunde des Westlichen Buddhistischen Ordens* (FWBO), die 1967 von Dennis P. E. Lingwood (*Sangharakshita*) (geb. 1925) in England ins Leben gerufen wurde. Sangharakshita erhielt Schulungen und Einweihungen in verschiedenen Traditionen des Vajrayana und engagierte sich in der Konversionsbewegung, die von Ambedkar initiiert worden war; die FWBO sind aber ausdrücklich für alle Traditionen offen. In Wohngemeinschaften, Kooperativen und Zentren werden neue Lebensformen erprobt, die das individuelle Wachstum fördern sollen. Das Leben im deutschen Umfeld wird hier bewußt mit einbezogen und buddhistisch verarbeitet. Der deutsche Buddhismus befindet sich in einem interessanten Spannungsfeld zwischen Traditionstreue und asiatischer

Exotik auf der einen Seite und einer gewissen Form der „Verdeutschung“ (Bekennnis!) auf der anderen Seite. Er bietet heutzutage vielen eine gesellschaftliche Nische abseits von Normalität und Streß; dies gilt besonders für die meditativen Elemente, die von fast allen Gruppen geboten werden.

4.3. Dialog mit dem Christentum

Begegnungen zwischen Christentum und Buddhismus gibt es seit vielen Jahrhunderten, aber von einem Dialog im engeren Sinne kann erst in den letzten Jahrzehnten die Rede sein. Das Reizvolle an diesem Dialog war und ist vielleicht gerade, daß es sich um zwei so verschiedene Religionen handelt. Berührungspunkte sind immer wieder gefunden worden: mystische Traditionen im Christentum und der Zen-Buddhismus, Rechtfertigungstheologie im Christentum und die Fremderlösung im Buddhismus des Reinen Landes.

1. Natürlicherweise wird der Dialog besonders dort geführt, wo das Christentum als Minderheit in einer buddhistischen Umgebung existiert. Dies ist z. B. in Sri Lanka der Fall: Dort versuchte der methodistische Pfarrer *Lynn A. de Silva* (1919–1982), christliches Denken in seinem (buddhistischen) Umfeld in die Sprache dieses Umfelds zu übersetzen, so wie das Urchristentum sich der griechischen Philosophie u. a. bedient hat. Die zentralen Begriffe des *dukkha* (Leiden) und des *anattā* (Nicht-Ich) sind, so *de Silva*, auch christlich integrierbar. Die christliche Lehre der Schöpfung aus dem Nichts sei, wenn sie auf den Menschen angewendet werde, ein Hinweis auf seine Nicht-Ewigkeit, wie die Kreatur auch wieder zum Nichts zurückkehre.

So ist letztlich auch im Christentum mit dem Nicht-Ich zu rechnen, dem *anattā*. *De Silva*

sieht in der buddhistischen *anattā*-Lehre eine Entsprechung zum Auferstehungsglauben. *Dukkha* (Leiden), im weiteren Sinne übersetzt als Unbehagen, Übel, Unzufriedenheit, und Sicherheitsstreben sei sehr wohl mit christlicher Anthropologie (Sündenbegriff) vereinbar. *De Silva* buchstabiert weitere Parallelen durch wie die *nama-rupa* (Name-Gestalt)-Dialektik und *psyche-sarx* des Neuen Testaments.

Der Jesuit *Aloysius Pieris* (geb. 1934) entwirft seit Ende der 70er Jahre einen Dialog mit dem Buddhismus im Kontext von Armut und Unterdrückung in Südasien. Das Christentum müsse sich im „Jordan der asiatischen Religionen“ taufen lassen, so wie Jesus sich von seinem Vorläufer taufen ließ. Solidarität in Asien bedeute, sich auf den ganzen Menschen im ganzen Buddhismus einzulassen und nicht z. B. buddhistische Meditations-techniken und damit verbundene religiöse Ziele (*nirvana*) voneinander zu trennen. Darüber hinaus müssen Armut, Kultur und Religion in eins gesehen werden. *Pieris* plädiert dafür, im Dialog den Buddhismus des Volkes und seine Verehrung des Buddha *Gautama* zu berücksichtigen und mit der Verehrung Jesu Christi zu vergleichen und sich nicht in religionsphilosophischen Spekulationen zu ergehen.

De Silva und *Pieris* treten mit hochgradiger Kenntnis des Buddhismus in den Dialog und stehen für eine Intensität der Begegnung, die für sie in einem mehrheitlich buddhistischen Land nahe liegt. Beide führen einen wesentlich inhaltlichen Dialog, der jeweils den ganzen Buddhismus ernstnehmen will und nicht einzelne Teile oder Techniken in einen anderen Kontext „exportiert“. Ihre Ansätze schließen ein radikales Zugehen auf den Buddhismus ein, das das Verständnis der Buddhisten für das Christentum verbessern kann und zugleich auf einen Verzicht auf Mission hinauslaufen könnte.

2. Aus der Praxis des japanischen *Zazen* heraus hat sich der Dialog entwickelt, den seit den 50er Jahren Pater *Hugo M. Enomiya-Lassalle* (1898–1990), *Heinrich Dumoulin* (1905–1995) und der Filipino *Ruben L. F. Habito* (geb. 1947) führen, ferner der Ire *William Johnston* und *Hans Waldenfels*. Alle waren jahrzehntelang in Japan.

Enomiya-Lassalle präsentiert eine Mischung aus methodischer Aneignung (*Zazen*) und theologischer Zusammenführung christlicher und buddhistischer Elemente. Er sieht Parallelen in der Erleuchtung durch *Zazen* und in der christlichen Mystik: Im *Zazen* werde das absolute Sein als nicht-personale Größe erfahren, in der Mystik als personale Größe (Gott), aber *Enomiya-Lassalle* sieht auch die Möglichkeit christlicher „Erleuchtung“ durch *Zazen*. Die Seele komme hier Gott bis an die Grenzen ihrer Möglichkeiten entgegen.

In den 80er Jahren macht *Enomiya-Lassalle* sich ein Modell aus der Kulturphilosophie *Jean Gebbers* zu eigen: Die Welt befinde sich im Stadium des mentalen Bewußtseins (technische Rationalität) und gehe über in das integrale Bewußtsein, das u. a. durch Übertationalität geprägt sein wird. Dieses integrale Bewußtsein könnte durch die Meditation des Zen-Buddhismus erlangt werden.

William Johnston arbeitet mit psychologischen Kategorien. Er beschreibt sowohl den Vorgang der Versenkung im *Zen* als auch die christliche Mystik als ein Fallen des Ich in Richtung der Hände Gottes.

Aus anderer Perspektive greift *Ruben Habito* in die Debatte ein, auch er wie *Pieris* mit dem Anliegen, durch die Begegnung mit dem Buddhismus den Blick für die soziale Situation in Asien zu schärfen. Er setzt das Nichts, aus dem die Schöpfung kommt, parallel mit dem Nichts der japanischen Zen-Philosophie, also dem Ort,

der die Erleuchtung und die Welt in ihrer Ganzheit bezeichnet. Auch die Stellen im Neuen Testament über das Leben in Christus und das Reich Gottes versteht er als Entsprechungen zum Stadium der Erleuchtung des Ich auf dem Weg der Zen-Meditation. Er vergleicht dies mit dem fortschreitenden Auspellen einer Zwiebel, von der nach vollständigem Pellen nichts bleibt: das eigentliche Sein, das Nichts in uns. In diesem Zustand ist der Mensch entgrenzt und mit allen anderen Wesen verbunden. Zur Erkenntnis der asiatischen Armut und Unterdrückung ist diese Solidarität nötig, aber soziale Erfahrung ist ebenso erforderlich. *Habito* vergleicht Christus mit dem Bodhisattva *Avalokitesvara* (jap. *Kannon*) der Barmherzigkeit.

Die Ansätze von *Enomiya* bis *Habito* haben gemeinsam, daß sie aus der intensiven *Zazen*-Erfahrung heraus entstanden sind. Für *Enomiya-Lassalle* stand bei seinen Zen-Studien in den 40er Jahren das Motiv im Hintergrund, für eine wirklich erfolgreiche Mission in Japan dessen tiefe religiöse Kultur besser kennenlernen zu müssen. Im Laufe der Zeit gewann das Begegnungs- und Dialogmotiv die Oberhand. Viele christliche Theologen, zum Beispiel auch Pater *Willigis Jäger* und *Michael von Brück*, sind durch den Zen zu einer liberalen und integrativen Sicht der Religionsgeschichte gelangt, die auch als relativierend bezeichnet werden kann.

3. Zwei Theologen, die von zwei verschiedenen Seiten aus den Dialog mit dem Zen-Buddhismus auf eher akademischer Ebene betrieben haben, sind *Hans Waldenfels* und der japanische Buddhist *Abe Masao*.

Waldenfels interpretiert das *Nichts* der Zen-Philosophie als das schöpferische Nichts, das unser Dasein als einstiges und künftiges Nicht-Dasein umfängt. An

diesem Ort des Nicht-Daseins wirkt Gott, er benutzt diese Hohl- und Leerform des menschlichen Daseins zur Mitteilung seiner Liebe. Es ist der Raum des Bodenlosen und des Schweigens.

Abe steht insbesondere mit amerikanischen Theologen in einem intensiven Gespräch und verbindet christliche Kreuzestheologie mit dem buddhistischen *sunyata*(Nichts)-Begriff. Er möchte die beiden Gedanken, das Christuserlebnis einerseits und den eher philosophischen *sunyata*-Begriff andererseits, einander näherbringen. Zu diesem Zweck spricht er von „dynamischer *sunyata*“ zum einen; zum anderen besteht er darauf, daß es sich bei der Selbsterniedrigung Christi am Kreuz nicht um einen Prozeß, um ein Werden Gottes handelt, sondern um ein Wesenselement Gottes: Es ist schon immer in seinem Grundcharakter angelegt und ist nicht, grammatisch gesprochen, ein „Attribut“. Indem für Abe *sunyata* „dynamisch“ und „dialektisch“ ist, vergleicht er es mit der christlichen Trinität: Gott ist *Nichts* im buddhistischen Sinne, in ihm heben sich auch der Subjekt-Objekt-Gegensatz und meine ganze verzerrte Sicht der Welt auf; ich bin in Gott, nicht außerhalb von ihm. Abe steht im Dialog mit der Kreuzes- und Trinitätstheologie Jürgen Moltmanns.

Sowohl Waldenfels als auch Abe versuchen eine Entsprechung von Gott und dem buddhistischen *Nichts*. Abes Ansatz erinnert an die Versuche, die Drei-Leiber-Lehre (*trikaya*) und christliche Trinität ins Gespräch zu bringen. Er bedarf einer erheblichen Uminterpretation der christlichen und der buddhistischen Seite in die jeweils andere Richtung auf eine gemeinsame Mitte zu, um das Gespräch führen zu können: Die christliche Trinität, die als Gottes Geschichte mit den Menschen angelegt ist, muß statischer,

ontologischer werden, und das buddhistische *sunyata*, das eher statisch-begrifflich ist, soll dynamisch werden.

Wir haben hier eine Reihe von mitunter recht radikalen Ansätzen zum Dialog zwischen Christentum und Buddhismus kennengelernt. Es gibt Ansätze, die eine methodische Aneignung (*Zazen*) empfehlen (Johnston), Ansätze, die dazu einige inhaltliche Aneignungen enthalten (Enomiya-Lassalle), den komparativen (vergleichenden) Ansatz de Silvas, die befreiungstheologischen Entwürfe (Pieris, Habito) und schließlich das Konzept einer theologischen Zusammenführung von Abe (Kenosis – *sunyata*). Die Faszination, die vom Buddhismus (und vom Christentum – Abe!) ausgeht, hat immer wieder dazu angeregt, sich weit in Gebiete hineinzuwagen, wo allerdings auch die Identitäten zu verschwimmen drohen.

Der Buddhismus hat, wie auch das Christentum, seit seiner Gründung vor ca. 2500 Jahren in seiner Geschichte verschiedene Phasen durchgemacht und in verschiedenen Ländern und Kontinenten so vielfältige Gestalt angenommen, daß wir kaum noch von einer einzigen Religion sprechen können. Er ist weder eine rein „atheistische“ Religion, denn er hat auch „theistische“, ja sogar monotheistische Elemente, und er ist auch keine reine Selbsterlösungsreligion, sondern hat auch Traditionen aufgenommen, die möglicherweise sogar vom Christentum beeinflusst sind. Dies ist wichtig in der Begegnung: Das Stereotyp des „ganz Fremden“ oder „ganz Anderen“ trifft so nicht zu. Alles Fremde ist uns letztendlich näher, als wir dachten! Die tiefe Versenkungsfrömmigkeit des Buddhismus übt nach wie vor ihre Faszination aus in einer Welt, die schnelllebig, multimedial geprägt und unkonzentriert geworden ist.

III. Thesen und Fragen

1. Thesen

1. Dialog findet nur statt, wenn beide Partner auch je bei ihrer Identität bleiben. Sonst gibt es einen „monologischen Chor“.

2. Trotzdem können die Partner im Dialog etwas voneinander lernen: Religiöse Traditionen sind immer offen zur Ergänzung aus anderen Traditionen. So kann etwa das Christentum etwas von der Naturverbundenheit des Buddhismus lernen, die aus der Lehre vom bedingten Entstehen kommt und uns mit allen Wesen verbindet. Der Buddhismus kann von der Geschichtlichkeit der jüdisch-christlichen Tradition lernen, solange er immer noch sehr stark zyklisch (in immer wiederkehrenden Kreisläufen) angelegt ist. Der Buddhismus ist stark auf die Konzentration auf den Augenblick ausgerichtet, in dem sich die zeitlichen Modi konzentrieren sollen; jedoch ist dabei die Gefahr der „Geschichtsvergessenheit“ nicht völlig auszuschließen. Im Christentum gibt es die Gefahr der „Gegenwartsflucht“ mit Blick auf Vergangenheit und Zukunft.

3. Zu den wichtigen Unterschieden gehört, daß in den Schriften des Alten und Neuen Testaments eine Geschichte Gottes, Jesu und des Geistes mit den Menschen erzählt wird, einschließlich aller Menschlichkeiten Gottes. Eine Geschichte dieser Art finden wir im Buddhismus nicht.

4. Das Errettungsereignis in Kreuz und Auferstehung, diese so schwer verständliche „Fremderlösung“, findet keine Parallele im Buddhismus; dort liegt das Schwergewicht, von Ausnahmen abge-

sehen, auf der Erlösung durch eigene Kraft.

5. Punktuelle Vergleiche bei Anerkennung der Verschiedenheit sind möglich: Trinität und Drei-Leiber-Lehre oder die Dreiheit der Zufluchten Buddha/Dharma/Sangha, Gottesgedanke und das Nichts (*sunyata*) u.ä.; aber Vergleiche dieser Art stoßen an ihre Grenzen, die nicht überdehnt werden sollten.

6. Der Dialog lebt, wie jedes Zusammensein von Menschen, immer wieder aus der Situation und sollte nicht durch Konzepte zu stark eingengt und vorgeplant werden.

2. Fragen

Was bedeutet „Dialog“ für uns, sowohl Dialog mit einem anderen Menschen über irgendein wichtiges Thema als auch Dialog mit einem Vertreter des Buddhismus oder Hinduismus?

Ist Dialog nur das gegenseitige Erteilen von Informationen? Gehört dazu, daß man sich gegenseitig annähert, daß man sich „aussetzt“, daß man vielleicht woanders landet, als man am Anfang des Dialogs voraussehen konnte? Schreckt uns diese Aussicht? Oder lockt sie uns?

Hat Dialog etwas mit „Anfechtung“ zu tun, wird er möglicherweise erst durch sie echt? Wo könnte hier die Gefahr der Koketterie liegen? Und wo befindet sich für Christen die Grenze zwischen Dialog und Mission? Ist beides miteinander vereinbar, vielleicht gar komplementär?

Literatur (Auswahl)

Zum Hinduismus

Allgemein

- Andreas Becke, Hinduismus zur Einführung, Hamburg 1996
- Otto Bischofberger, Feiern des Lebens. Die Feste in den Religionen, Freiburg (Schweiz) 1994
- Michael von Brück, Einheit der Wirklichkeit. Gott, Gotteserfahrung und Meditation im hinduistisch-christlichen Dialog, München (jetzt Gütersloh) 21987
- Andreas Bsteh (Hrsg.), Der Hinduismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie, Mödling 1997
- Ders., Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Hinduismus, Mödling 1998
- Abbe J. A. Dubois, Hindu Manners, Customs and Ceremonies, Delhi 1982
- Mircea Eliade, Yoga – Unsterblichkeit und Freiheit, Zürich/Stuttgart 1960
- E. Frauwallner, Geschichte der indischen Philosophie, 2 Bde., Salzburg 1953/1956
- H. v. Glasenapp, Die Religionen Indiens, Stuttgart 1943
- J. Gonda, Die Religionen Indiens, Bde. I-II, Stuttgart 1960/1963
- H.-P. Hasenfratz, Der indische Weg, Freiburg 1994
- R. Hummel, Hinduismus und Buddhismus. Christen begegnen den Religionen Asiens, EZW-Texte Information Nr. 115, 1991
- Ders., Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen, Stuttgart 1980
- Ders., Yoga – Meditationsweg für Christen? EZW-Texte Information Nr. 112, 1990
- H.-K. Klimkeit, Der politische Hinduismus, Wiesbaden 1981
- H. Küng / H. v. Stietencron, Hinduismus, München 1984
- H. Kulke u. D. Rothermund, Geschichte Indiens, Stuttgart u.a. 1982
- Ram Adhar Mall, Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen, Darmstadt 1997
- K. Meisig, Shivas Tanz. Der Hinduismus, Freiburg 1996
- Axel Michaels, Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München 1998
- Klaus Mulius, Geschichte der Literatur im alten Indien, Leipzig 1983
- H. G. Pöhlmann, Begegnungen mit dem Hinduismus, Frankfurt/Main 1995
- Abschnitt „Hinduismus“ in M. u. U. Tworuschka (Hrsg.), Religionen der Welt, München 1996
- R. C. Zaehner, Der Hinduismus, München 1964
- H. Zimmer, Philosophie und Religion Indiens, Zürich 1961

Lexika

- H. Gasper / J. Müller / F. Valentin (Hrsg.), Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Freiburg i. Br. (regelmäßig neue Auflagen)
- H. Waldenfels (Hrsg.), Lexikon der Religionen, Freiburg i. Br. (regelmäßig neue Auflagen)

Quellentexte

- Bhagavadgita. Das Lied der Gottheit, Reclam (Übersetzung in gebundener Sprache)
- Gedichte aus dem Rig-Veda, Leipzig o. J.
- Upanischaden, Leipzig o. J.

Zum Buddhismus

Allgemein

- Heinz Bechert, Buddhistische Perspektiven, in: H. Küng u. a., Christentum und Weltreligionen, München 1984
- Heinz Bechert u. Richard Gombrich (Hrsg.), Die Welt des Buddhismus, München 1984
- Ernst Benz, Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens, München 1963
- Michael von Brück u. Whalen Lai, Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog, München 1997
- Ders., Buddhismus, Grundlagen – Geschichte – Praxis, Gütersloh 1998
- Ders., Religion und Politik im tibetischen Buddhismus, München 1999
- Edward Conze, Der Buddhismus, Stuttgart (regelmäßig neue Auflagen)
- Dalai Lama, Einführung in den Buddhismus, Freiburg 1993
- Ulrich Dehn, Neue religiöse Bewegungen in Japan, EZW-Texte Information Nr. 133, Berlin 1996
- Heinrich Dumoulin, Begegnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung (überarbeitete Neuausgabe), Freiburg i. Br. 1991
- Ders. (Hrsg.), Buddhismus der Gegenwart, Freiburg 1970
- EMW (Hrsg.), Wege zu einer gerechten Gesellschaft. Beiträge engagierter Buddhisten zu einer internationalen Debatte, Weltmission heute, Studienheft 23, Hamburg 1996 (kostenlos, Texte im Internet unter „Engagierter Buddhismus“)
- Peter Gerlitz, Das Ethos des Buddhismus, in: A. Th. Khoury (Hrsg.), Das Ethos der Weltreligionen, Freiburg i. Br. 1993, 47–74
- Ders., Eine buddhistische Laienbewegung in Japan. Die Rissho Kosei-kai und ihr interreligiöses Engagement, EZW-Texte Information Nr. 93, 1985
- NAKAMURA Hajime, Gotama Buddha, Los Angeles/Tokyo 1977
- Hermann Hesse, Siddhartha. Eine indische Dichtung, Frankfurt a. M.

Reinhart Hummel, Hinduismus und Buddhismus, EZW-Texte Information Nr. 115, 1991
 Hans-Joachim Klimkeit, Der Buddha. Leben und Lehre, Stuttgart 1990
 Konrad Meisig, Klang der Stille: Der Buddhismus, Freiburg i. Br. 1996
 Hermann Oldenberg, Buddha. Sein Leben – seine Lehre – seine Gemeinde, Stuttgart o. J.
 H. G. Pöhlmann, Begegnungen mit dem Buddhismus, Frankfurt/Main 1998
 Ulrich Schneider, Der Buddhismus. Eine Einführung, Darmstadt ⁴1997
 Hans Wolfgang Schumann, Buddhismus – Stifter, Schulen und Systeme, Olten 1976
 Ders., Der historische Buddha. Leben und Lehre des Gotama, München 1988
 Ders., Mahayana-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharmarades, München 1990
 Ders., Auf den Spuren des Buddha Gotama, Olten/Freiburg 1992
 Victor u. Victoria Trimondi, Der Schatten des Dalai Lama, Düsseldorf 1999
 Hans Waldenfels, Faszination des Buddhismus. Zum christlich-buddhistischen Dialog, Mainz 1982
 Volker Zotz, Geschichte der buddhistischen Philosophie, Reinbek 1996.

Buddhismus in Deutschland

Martin Baumann, Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften, Marburg ²1995
 Klaus-Josef Notz, Der Tibetische Buddhismus in Deutschland, EZW-Texte Information Nr. 91, 1984

Deutsche buddhistische Veröffentlichungen

Georg Grimm, Die Lehre des Buddha. Die Religion der Vernunft und der Meditation, Holle Verlag o. J. (1915)
 Hellmuth Hecker, Das Leben des Buddha. Der innere und äußere Lebensgang des Erwachten, dargestellt nach den ältesten indischen Quellen, Buddhistisches Seminar Hamburg 1973
 Detlef Kantowsky, Der Buddhismus, Aurum 1994
 Ulli Olvedi, Buddhismus – Religion der Zukunft? München 1973
 Lotusblätter (Zeitschrift der Deutschen Buddhistischen Union, München)

Quellen

Johannes Mehlig (Hrsg.), Buddhistische Märchen, Frankfurt a. M./Leipzig 1992
 Karl Eugen Neumann (Übers.), Die Reden Gotamo Buddhos, 3 Bände, Zürich/Wien 1956–1957
 Reden des Buddha, Stuttgart 1993

Ulrich Dehn, geb. 1954, Pfarrer und Religionswissenschaftler, 1986–1994 Studienleiter am Tomisaka Christian Center in Tokyo, ist seit 1995 wissenschaftlicher Referent an der EZW und seit 1997 Privatdozent an der Humboldt-Universität zu Berlin.

Buchveröffentlichungen: *Indische Christen in der gesellschaftlichen Verantwortung*, Frankfurt am Main/Bern 1985; *Die geschichtliche Perspektive des japanischen Buddhismus. Das Beispiel UEHARA Senroku*, Ammersbek 1995; *TANAKA Shozo – ein Vorkämpfer für Menschenrechte und Umweltschutz*, OAG Tokyo 1995; Aufsätze zur ökumenischen Theologie, zur Religionswissenschaft und zum interreligiösen Dialog.

Dieser EZW-TEXT kann – ebenso wie alle Publikationen der EZW – in Studienkreisen, Seminaren, Tagungen und dergleichen angewendet werden. Die EZW-TEXTE können einzeln oder in größerer Menge bei der EZW, Auguststraße 80 in 10117 Berlin, angefordert werden. Bitte unterstützen Sie den Versand von EZW-Material durch eine Spende (DM 5,- plus Porto; bei regelmäßigem Bezug DM 25,- jährlich).

Frühere Angaben gelten nicht mehr.

Das Angebot der EZW umfaßt:

1. die regelmäßig erscheinenden EZW-TEXTE,
 2. die monatlich erscheinende Zeitschrift MATERIALDIENST,
 3. EZW-Studienbücher.
2. u. 3. sind über den Verlag der Evang. Gesellschaft, Postfach 103852, 70033 Stuttgart, zu beziehen.

Gesamtprospekt und Titelverzeichnis werden auf Wunsch gern zugesandt.

Neues Spendenkonto der EZW:

Evangelische Darlehns-genossenschaft Kiel 1014001 (BLZ 21060237)

