



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

Information Nr. 115 Stuttgart X/1991

Hinduismus und Buddhismus

Christen begegnen den Religionen Asiens

von Reinhart Hummel

INHALT

1. Hinduismus	2
2. Buddhismus	10
3. Hinduistische und buddhistische Präsenz im Westen	19
4. Christen in der Begegnung mit Hinduismus und Buddhismus	22
Textdokumentation	34
Literatur	35
Glossar	37
Zeittafel	39

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

1. Der Hinduismus

1.1 Der traditionelle Hinduismus

Der traditionelle Hinduismus unterscheidet sich grundsätzlich von dem, was man im Westen unter einer Religion versteht. Er ist eine Geburtsreligion (oder ein Kollektiv von solchen Religionen); Hindu ist derjenige, der in eine der vier Hauptkasten hineingeboren wird. Die Kastenlosen sind in diesem Sinn keine Hindus. Im allgemeinen erkennen die Hindus die Veden als autoritative Schriften an und akzeptieren die Lehre von Karma und Wiederverkörperung. Zu den Veden werden dabei nicht nur die vier „Sammlungen“ (Rig-Veda usw.) gerechnet, sondern auch die sich an die Sammlungen anschließende Literatur, einschließlich der Upanischaden. Heute sind diese Kriterien des Hinduseins aufgeweicht. Hindu ist heute der Inder, der Hindu sein will (P. Hacker); überdies hat man angefangen, Nichtinder durch eine Reinigungszeremonie in den Schoß des Hinduismus aufzunehmen. (Das Wort „Hindu“ ist außerindischen Ursprungs und bedeutet dem Wortsinn nach „Inder“.)

Der Hinduismus hat keinen Stifter. Er ist eine gewachsene Religion oder gar eine Pluralität von Religionen mit einer unübersehbaren Fülle von Lehren, Kulturen, Riten und Praktiken; er wölbt sich wie ein Dach über die Vielfalt regionaler und lokaler Traditionen bis hin zu „primitiven“ Formen der Volksfrömmigkeit. Sie alle sind im Laufe der Jahrhunderte in das brahmanische System einbezogen und aufgenommen worden.

Was die vielen Traditionen des Hinduismus miteinander verbindet, ist vor allem das Bekenntnis zum *Varnāshrama Dharma*, das heißt zur ewigen Ordnung (*Dharma*) der Kasten (*Varna*) und Lebensstadien (*Āshrama*). Als „Varnas“ werden die vier Hauptkasten bezeichnet. Faktisch ist das Kastensystem weitgehend eine berufsständische Gliederung der Gesellschaft, die freilich durch strenge rituelle Reinheitsvorschriften religiös untermauert ist (sie regeln, wer mit wem Umgang pflegen, gemeinsam essen, wen heiraten darf usw.). Die Lebensstadien (*Āshramas*) unterteilen das Leben des Hindu der obersten drei Hauptkasten in vier Phasen, nämlich die des Lernenden (*Brahmachārya*), Hausvaters (*Grihastha*), Waldeinsiedlers (*Vānaprashtha*) und Wanderasketen bzw. Mönchs (*Sannyāsa*). In der Regel mußte der Hindu, bevor er *Sannyāsin* werden durfte, seine „weltlichen“ Pflichten durch die Gründung einer Familie erfüllt haben. Die Lehre von den Lebensstadien schafft einen Ausgleich zwischen den religiösen und sozialen Verpflichtungen.

Der traditionelle Hinduismus stellt also eine enge *Verbindung von Religion und Sozialsystem* dar; soweit es um religiöse Vorstellungen geht, ist er durchweg liberal und tolerant, in ritueller und sozialer Hinsicht dagegen streng und hart. Für moderne Hindus ist er eher eine Kultur oder ein Lebensstil als ein Glaubenssystem.

1.2 Die Einheit von Ātman und Brahman

Die Grundlagen hinduistischen Denkens sind in den frühen Upanischaden zu finden, die etwas früher als der Buddhismus entstanden sind. Die frühen Upanischaden sind von der Frage nach der Ursubstanz bzw. dem Urgrund bewegt, der allem Seienden zugrunde liegt. Was ist das Eine, aus dem die Vielfalt der Erscheinungswelt (*Māyā*) hervorgegangen ist und in das sie wieder zurückkehrt? Und was ist der unvergängliche Wesenskern des Menschen? Die Erkenntnis der upanischadischen Seher lautet: Der Personkern (der Seelengrund) ist mit dem Einen hinter der Vielfalt der Erscheinungswelt (dem Weltengrund) identisch. Der Kosmos und der Mensch kommen vom gleichen Seinsgrund her. Und umgekehrt: „Der Kosmos als Ganzer hat

dasselbe Streben wie der Mensch, sich in der uranfänglichen Einheit zu reintegrieren“ (M. Eliade, 53). Als Ausdruck für den göttlichen Weltengrund bürgerte sich das Wort „*Brahman*“ ein, für den individuellen Seinsgrund, das göttliche Selbst, die Worte „*Ātman*“ oder „*Purusha*“.

Für den Menschen bedeutet diese Erkenntnis, daß er das Göttliche in sich trägt. Auf dem Weg ins eigene Innere kann er der Transzendenz begegnen und die eigene Göttlichkeit „realisieren“. Diese *Identifizierung mit dem Göttlichen*, die einen Abbau der falschen Identifizierung mit der eigenen leib-seelischen Person einschließt, ist ein wesentliches Element hinduistischer Frömmigkeitspraxis, wie das häufig verwendete Mantra „*Shivoham*“ („Ich bin Shiva“) verdeutlicht. Weil diese Einheitserkenntnis bzw. All-Einheitslehre am Ende der vedischen Zeit auftaucht, wird sie auch als „Vedanta“ (Veda-anta: „Ende des Veda“) bezeichnet. Der Ausdruck für die Einheit lautet „*Advaita*“ (A-dvaita: „Nicht-Zweiheit“). In diesem Sinne spricht man von der „Schule des Vedanta“ oder speziell des „*Advaita-Vedānta*“, deren wichtigster Repräsentant Shankara ist.

1.3 Reinkarnation und Karma

In den frühen Upanischaden taucht auch zum erstenmal die Lehre auf, daß der Mensch nach seinem Tod in einem anderen Wesen – beispielsweise in einer höheren oder niederen Kaste oder als Tier – wiederverkörpert wird, und zwar entsprechend seinem eigenen Verdienst. Der individuelle Personkern ist in einem endlosen Kreislauf des Werdens und Vergehens gefangen, der mit dem Wort „*Samsāra*“ und dem Symbol des sich ewig drehenden Rades bezeichnet wird. Die Befreiung (*Moksha* oder *Mukti*) aus diesem Kreislauf, nicht die Fortdauer des Lebens über den Tod hinaus, wird damit zum eigentlichen Heilsziel. Überhaupt ist das Kreislaufdenken ein wichtiges Element im traditionellen Hinduismus. Weltentstehung und Weltzerstörung wiederholen sich in unendlich langen Zeiträumen; ebenso die Abfolge von vier Weltzeitaltern, die mit dem Goldenen Zeitalter beginnt und danach zunehmend abfällt, bis der ganze Prozeß mit einer neuen Weltzerstörung und -entstehung von vorn beginnt.

Die Reinkarnations- und Wiedergeburtstheorie ist im Hinduismus mit der Karmalehre verbunden. *Karma*, eigentlich „Werk“, bezeichnet aber auch die Wirkung oder Frucht einer Tat. Die Wiedergeburt erfolgt entsprechend dem Karma-Gesetz, das heißt entsprechend dem Gesetz der automatischen Vergeltungskausalität der Taten (H. von Glasenapp), das den Menschen auch über den Tod hinaus zwingt, in weiteren Existenzen gemäß den vollbrachten Taten auf höheren oder tieferen Lebensstufen zu erscheinen. Daraus darf freilich nicht gefolgert werden, daß es dem Hindu nur darum geht, schlechtes Karma zu vermeiden und gutes zu produzieren. Mit Hilfe guten Karmas kann man bestenfalls – zeitweilig – zu einem Gott werden, nicht aber zur Befreiung aus dem Kreislauf des *Samsāra* gelangen. Dazu sind andere Wege nötig. Gutes wie schlechtes Karma stellen Potenzen bzw. Energien dar, die zu neuen Existenzen führen, um in ihnen ihre Wirkung entfalten zu können. Es ist also das Karma selbst, das den Kreislauf des *Samsāra* in Gang hält. Darum hat das Ideal des Nichthandelns oder des innerlich distanzierten, an Erfolg oder Mißerfolg uninteressierten Handelns, im Hinduismus große Bedeutung gewonnen. Dieser „mystisch gebrochene Aktivismus“ (H. von Glasenapp) wird vor allem in der *Bhagavadgītā* gelehrt.

Die Stärke der Karma-Lehre besteht darin, daß sie der gesamten Wirklichkeit eine rational einsichtige Gesetzmäßigkeit gab, der sogar die Götter unterworfen waren. Der Mensch war nicht mehr der unberechenbaren Gunst von Göttern und Geistern

ausgeliefert, sondern auf sich selbst als den Schmied des eigenen Glücks zurückgeworfen.

Auf der Grundlage der Spekulationen über das Verhältnis von Ātman und Brahman sowie der Karma-Lehre entwickelten sich verschiedene Wege (*Mārga*) zur Befreiung. Sie haben gemeinsam, daß Befreiung negativ als Entkommen aus dem Kreislauf der Wiederverkörperungen (*Samsāra*), positiv als Vereinigung mit dem Göttlichen bzw. als Realisierung der vorgegebenen Einheit mit ihm verstanden wird. Die übliche schematische Einteilung unterscheidet drei Befreiungswege: den Weg der Erkenntnis (*Jñāna-Mārga*), den der liebenden Hingabe an Gott (*Bhakti-Mārga*), den der Tat bzw. des Handelns (*Karma-Mārga*). Der letzte wird heute zumeist im Sinne des leidenschaftslosen, an Erfolg und Mißerfolg uninteressierten Handelns verstanden, wie es vor allem die Bhagavadgītā lehrt. Der Weg der Erkenntnis schließt sich an die Upanischaden an und zielt auf die Unterscheidung zwischen Ewigem und Zeitlichem, Ātman/Brahman und Māyā. Dieser Erkenntnisakt geht über den intellektuellen Bereich hinaus. Er wird intuitiv vollzogen und häufig durch bestimmte Yogaformen unterstützt. Der Weg der hingebenden Gottesliebe hat sich um das Jahr 1000 n. Chr. in Indien durchgesetzt und alle großen hinduistischen Traditionen erfaßt, vor allem die Vishnu- und Krishna-Anhänger.

1.4 Gott und die Götter

Der Hinduismus kennt eine Unzahl von Göttern. Die indischen Sprachen reden zunächst von *Devas* und *Devīs*, männlichen und weiblichen Gottheiten, die bei konkreten Anlässen (Krankheit, Ernte, Abitur usw.) angerufen, günstig gestimmt und gelegentlich auch beschimpft werden. Im Tempel oder vor dem häuslichen Altar wird die *Pūja* verrichtet: Das Götterbild wird mit Öl und Blumen überschüttet, Lichter werden vor ihm geschwenkt und heilige Sanskrit-Verse als Mantras rezitiert. Diese Gottheiten sind im Grunde Bestandteile des welthaften Daseins und gelten häufig als Wesen, die aufgrund ihres guten Karmas zu göttlichem Rang aufgestiegen sind.

In existentieller Not wenden sich Hindus aber häufig direkt an den „Höchsten Herrn“, der der eigentliche Gott im Hinduismus ist und mit den Sanskrit-Begriffen *Bhagavān* oder *Īshwara* bezeichnet wird. Der Höchste Herr trägt innerhalb der großen hinduistischen Konfessionen oder Religionen (heute spricht man gern von den Religionen des Hinduismus im Plural) einen konkreten Namen. Er ist Shiva oder Vishnu oder – im Fall einer weiblichen höchsten Gottheit – Durga, Parvati usw. Dementsprechend heißen die großen Konfessionen Shivaiten, Vishnuiten und Shaktisten (nach Shakti, der Bezeichnung der weiblichen Gottheit). In verschiedenen Gegenden Indiens trägt Shiva wiederum andere Namen. Die Götter Krishna und Rama werden häufig Vishnu untergeordnet, können aber auch selbst als Höchster Herr verehrt werden.

Die hinduistische Götterwelt ist eine Großfamilie mit einer Unzahl von Gestalten und familiären Beziehungen. Bildlich ausgedrückt: Der Hinduismus hat nicht wie Bonifatius die Donar-Eiche gefällt, sondern sie umbenannt. Was heute Hinduismus heißt, ist ein Jahrhunderte währender Prozeß der Integration und der Bewältigung des religiösen Pluralismus. Das deutsche Wort „Toleranz“ beschreibt diesen Vorgang nur ungenau. Besser redet man von „Inklusivismus“, einem Bemühen, dem Eigenen das Fremde zuzuordnen oder unterzuordnen.

Die Mehrzahl der Hindus sind aber Anhänger des *Bhakti-Mārga*. Für sie ist der Name der Gottheit keineswegs Schall und Rauch. Sie würden auch nicht an der kultischen Verehrung eines anderen Gottes teilnehmen, wenn sie es vermeiden

können. Vor allem glauben die meisten Hindus, daß jeder nur einen „*Ishta Devatā*“ anbeten soll, eine Wahl- oder Vorzugsgottheit. Der Hinduismus neigt nicht zur Leugnung anderer Götter, wohl aber zum Henotheismus bzw. zur Monolatrie: der ausschließlichen Zuwendung zu einer bestimmten Gottheit. (An dieser Stelle können Christen in Indien in Verlegenheit geraten. Denn nicht wenige Hindus, vor allem Hindu-Frauen, haben sich Christus als Vorzugsgottheit erwählt, verehren ihn allein, finden es aber schwierig oder gar unmöglich, sich durch die Taufe von ihrer Familie zu trennen und sich öffentlich als Christ zu bekennen. Diese „Christus verehrenden Hindus“ sind eine für Indien typische religiöse Kompromißlösung.)

Viele Hindus sind nicht nur in dem beschriebenen Sinn Henotheisten. Vor allem gebildete Hindus verstehen sich auch als Monotheisten in dem Sinn, daß es in ihren Augen nur einen Höchsten Herrn gibt, möge er nun als Shiva, Vishnu oder mit dem Namen einer weiblichen Herrin angerufen werden. In der bildlichen Darstellung kommt das zum Ausdruck, wenn Shiva zugleich als männliche und weibliche Gottheit dargestellt wird oder wenn Brahma, Vishnu und Shiva in der bekannten Trimurti von Elephanta als eine Gottheit mit drei Köpfen abgebildet sind: Brahma als Schöpfer, Vishnu als Erhalter, Shiva als Zerstörer. (Für Shivaiten vollziehen sich Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung allerdings im Tanz Shivas.)

Für die All-Einheitsphilosophie, den Advaita Vedānta gehört auch noch der Göttliche Herr (oder die Göttliche Herrin) selbst in den Bereich des Welthaften und letztlich Illusionären. Jenseits dessen gibt es für sie nur das unpersönliche Göttliche, den göttlichen Seinsgrund, das Brahman. An ihm aber hat der Mensch selbst mit seinem Personkern, dem Ātman, Anteil. Alle Gottheiten sind dann nur Manifestationen des All-Einen.

1.5 Der Yoga

Gemeinsam sind allen hinduistischen Befreiungswegen eine Abwertung der rein intellektuellen Erkenntnis und ihres Wertes für die Erlangung der Befreiung sowie eine Betonung der „Realisierung“ im Doppelsinn des englischen Wortes: „erkennen“ und „verwirklichen“. *Orthopraxie, rechtes Handeln, ist wichtiger als Orthodoxie*. Eine wichtige Rolle spielen dabei Praktiken der Bewußtseinsveränderung. „Realisierung“ ist schon nach upanischadischer Lehre nur in einem vierten Bewußtseinszustand jenseits von Wachen, Träumen und Schlafen möglich, und der wird durch die Praxis des Yoga erreicht. Indien hat den Körper und die Physiologie in den Dienst des religiösen Strebens gestellt. Es hat einen großen Reichtum yogischer Praktiken entwickelt; denn der Yoga ist anpassungsfähig. Die meisten Yoga-Konzepte berufen sich auf die klassische Grundschrift des Yoga, die *Yoga-Sūtras des Patanjali*, und auf den von ihnen gelehrten achtgliedrigen Yoga-Pfad; sie deuten sie freilich verschieden. Daß es dem Yoga um Ausschaltung des normalen, auf logisches Denken angelegten Bewußtseins geht, wird schon an Patanjalis Definition deutlich: „Yoga ist die Stilllegung der Bewegungen des Bewußtseins.“ Den Anfang des achtgliedrigen Yoga-Pfades bilden zwei „Glieder“, die moralische und religiöse Disziplin fordern; darauf folgen drei weitere (Körperhaltung = *Āsana*; Atemzügelung = *Prāṇayama*; Zurückziehen der Sinne von der Außenwelt = *Pratyāhāra*), welche durch körperliche und geistige Übungen die eigentliche Meditation vorbereiten; diese wird in den letzten drei Gliedern beschrieben:

Konzentration (*Dhāraṇa*): Fixierung des Denkens auf einen Punkt: auf Nabel, Herz, Stirn, äußere Objekte oder auf ein Mantra.

Meditation, Versenkung (*Dhyāna*): Tieferes Eindringen in den Gegenstand, dessen Besitzergreifung und Assimilierung bis hin zur „magischen Bemeisterung“ (M. Eliade, 104).

Versunkenheit, Ekstase (*Samādhi*): Eine Einheitserfahrung. In ihrer höchsten Form wird der Unterschied zwischen dem meditierenden Subjekt und dem Meditationsobjekt völlig aufgehoben. Der geistige Personkern (*Ātman*, *Purusha*) ist dann von allem Materiellen isoliert. Er verschmilzt, wenn das Brahman als Objekt der Meditation dient, mit diesem.

Der eigentliche Yoga zielt nur in seinen vorbereitenden Stufen auf Entspannung und Gesundheit. Im Grunde ist er ein *praktischer Weg zur Verwirklichung des hinduistischen Heilszieles*. Er ist eine „Technik der Autonomie“ und „verwirklicht zugleich einen Traum, welcher den menschlichen Geist seit den Anfängen seiner Geschichte beschäftigt, nämlich den Traum ... der Wiederherstellung der anfänglichen Nichtdualität, der Aufhebung der Zeit und der Schöpfung ..., der Aufhebung vor allem der Zweiteilung des Realen in Objekt und Subjekt“ (M. Eliade, 108).

1.6 Guru – Initiation – Mantra

Die Bedeutung des Guru ist im Verlauf der indischen Religionsgeschichte immer größer geworden und heute, jedenfalls in bestimmten Kreisen, kaum noch steigerungsfähig. In der Frühzeit wurde der Guru vor allem als Lehrer verehrt, später konnte er als Gott, ja als „größer denn Gott“ gepriesen werden. „Wenn Shiva zornig ist, ist der Guru der Retter, ist aber der Guru zornig, so kann keiner retten“ (Kularnava Tantra). Vom Guru wird erwartet, daß er andere den Weg zur Befreiung führen kann, weil er ihn selbst gegangen oder auf ihm zumindest weit fortgeschritten ist. Er ist der Mann – in bestimmten Kreisen kann es auch eine Frau sein –, der „schwimmen“ und darum „einen Ertrinkenden aus dem Wasser ziehen“ kann. Ein authentischer Guru war selbst einmal Jünger eines anderen Guru und steht darum in einer ununterbrochenen Traditionskette, die in die mythische Vorzeit zurückreicht und der Gegenwart deren Geheimnisse und Kräfte vermittelt. Selbst ans Ziel gelangt, wird er zum Meister, nimmt seinerseits Jünger an und initiiert sie, das heißt weiht sie ein, zumeist indem er ihnen vertraulich ein passendes Mantra gibt.

Ein *Mantra* ist nicht einfach eine „heilige Silbe“. Auch die Verse der Veden gelten als Mantras, das heißt als machtgeladene Rezitationsformeln, in denen das Göttliche oder eine bestimmte Gottheit gegenwärtig ist. Einzelne Mantras sind bestimmten Gottheiten zugeordnet und machen dem Rezitierenden deren Kraft zu seinem freien Gebrauch verfügbar. Das Göttliche wird im Hinduismus auch als Klang vorgestellt. Ein Mantra ist also die Klanggestalt einer Gottheit, wie ihr Bild deren sichtbare Gestalt ist. Das Ur-Mantra ist die Silbe „*Om*“ – wie viele Mantras einsilbig und durch den nasalen Charakter zur Erzeugung von Lautschwingungen besonders geeignet.

Die Macht des Mantras wird aber nur durch die Einweihung (Initiation, *Dīkshā*) zugänglich, und diese wiederum kann nur durch einen legitimen Guru gegeben werden. Insofern ist der Guru die „Wurzel der Initiation“, die Initiation ist die „Wurzel des Mantra“, und auf ihm beruht die Gottheit, die dem Eingeweihten den höchsten Erfolg verleiht. Mit dem Yoga wiederum sind alle drei verbunden, weil viele Yoga-Techniken mit Mantras arbeiten (Mantra-Yoga) und der Guru sowohl in die Yoga-Technik einführt als auch jedem Jünger ein oder mehrere passende Mantras gibt. Zudem dient die Gestalt des jeweiligen Guru häufig als Gegenstand der

Meditation. Dieser Zusammenhang zwischen Guru, Initiation und Mantra ist als geistiger Hintergrund vieler indischer Guru-Bewegungen im Westen wichtig.

1.7 Der Neohinduisismus

Die Begegnung des Hinduismus mit dem Westen und dem Christentum hat im 19. Jahrhundert eine Renaissance ausgelöst und zu Erneuerungen geführt, die vor allem gebildete Schichten erfaßten, während das religiöse Leben der ländlichen Bevölkerung noch überwiegend in traditionellen Bahnen verläuft. Der so entstandene Neohinduisismus hat ein über Indien hinausgehendes universales Sendungsbewußtsein entwickelt. Hervorragende Repräsentanten dieses Erneuerungsprozesses sind Svāmī Vivekānanda und Srī Aurobindo.

Svāmī Vivekānanda (1863-1902) trat auf dem Weltparlament der Religionen 1893 in Chicago als einer der Hindu-Repräsentanten auf. Er verband in origineller Weise reformerischen Eifer für sein Heimatland Indien mit einem ausgeprägten Bewußtsein der Weltendung des Hinduismus. Was Indien betrifft, so hat er das moderne Ideal eines weltzugewandten, sozial aktiven Hindu-Mönchtums geprägt und es in der von ihm gegründeten Rāmākṛishna-Mission zugleich verwirklicht. Er machte die traditionelle All-Einheitslehre zur Grundlage der Nächstenliebe und Sozialethik: „Jede individuelle Seele ist ein Teil jener universalen Seele, die unendlich ist. Wenn daher das Individuum seinen Nächsten verletzt, verletzt es tatsächlich sich selbst.“ Neben der Sozialarbeit in Indien hat Vivekānanda der *Rāmākṛishna-Mission* auch die Aufgabe zugewiesen, die Botschaft des Vedānta in der ganzen Welt zu verbreiten. Umgekehrt erwartete er von der Begegnung mit dem Westen Hilfe und Anregung für die Entwicklung Indiens: „Wie unser Land arm an sozialen Tugenden ist, so fehlt es diesem (den USA) an Spiritualität. Ich gebe ihnen Spiritualität, und sie geben mir Geld.“ Daß die Spiritualität des Ostens und die wirtschaftliche und soziale Dynamik des Westens einander ergänzen müssen, ist seit Vivekānanda ein oft wiederholter Grundsatz des Neohinduisismus.

Wegweisend wurde auch seine universale Zusammenschau aller Religionen: Anknüpfend an die Lehre des Vedānta, entwickelte er die neovedantische Vorstellung, daß die Menschheit eine evolutionäre Entwicklung des Gottesbildes durchlaufen habe: Die Religion der „ungebildeten Massen“ war stets der Glaube an Gottheiten „draußen im Universum“ (Gott über mir). Darüber hinaus führt der Weg der mystischen Gotteserkenntnis (Gott in mir), und nur wenige Auserwählte gelangen zur höchsten Erfahrung der Identität von Ātman und Brahman (Ich bin Gott). Dieser Wille zur religiösen Synthese dokumentiert sich in Indien in unzähligen Bildern und Kalenderblättern, die Jesus zusammen mit Shiva, Krishna, Guru Nānak (dem Gründer der Sikh-Religion) und Mahatma Gandhi friedlich vereinen.

Srī Aurobindo Ghosh (1872-1950), in England aufgewachsen und erzogen, hat die im Westen populäre Vorstellung der Evolution – von der Materie über das tierische Leben zum menschlichen Bewußtsein – aufgenommen und die Linie in die Zukunft ausgezogen: Die Evolution geht weiter in Richtung des Übermenschen, einer „neuen Rasse mit dem Prinzip des supramentalen Bewußtseins“. Damit hat Aurobindo das traditionelle indische Kreislaufdenken aufgebrochen. Was für den traditionellen Hindu der individuelle Yoga-Aufstieg ist – Aurobindo verspottet ihn als „Flaschenzug ins Nirvāna“ –, wird bei ihm zur Entwicklungsgeschichte des gesamten Kosmos. In beiden Fällen ist die Verwandlung von Materie in Geist das letzte Ziel. Wie der Geist schon in der Materie angelegt ist, so ist nach Aurobindo das Göttliche bereits im Menschen verborgen. Dem Meister-Yogi – hier Aurobindo selbst – wächst damit eine neue Funktion zu: Indem er heute schon das Bewußtsein

von morgen und übermorgen verwirklicht, ist er die Vorwegnahme und der Vorreiter der Evolution. Meditation wird zur Evolutionsförderung.

Aurobindo und seine französische Lebensgefährtin *Mira Richard*, die „Mutter“, machten den „Aurobindo-Ashram“ im südindischen Pondicherry zu einem Anziehungspunkt für Suchende aus dem Westen. Noch mehr gilt das für die 1968 gegründete „Stadt des Zukunftsmenschen“, Auroville, zumindest bis zum Tod der „Mutter“ 1974. Auf der Grundlage von Aurobindos Denken wurde in Auroville mit neuen künstlerischen, erzieherischen und religiösen Konzepten experimentiert.

In mehrfacher Hinsicht ist *Aurobindo* typisch für die Ausstrahlung des Neohinduismus auf den Westen: westliches Gedankengut wird aufgenommen; jedoch nicht der eigenen Tradition künstlich aufgepropft, sondern aus ihr heraus neu entwickelt und gedeutet. Das alte Ideal des indischen Āshrams, einer Stätte der Lebensgemeinschaft von Guru und Jüngern, wird der Gegenwart angepaßt und, bis zum Gebrauch der englischen Sprache hin, auf westliche Bedürfnisse zugeschnitten. Der Ashram wächst zu einer Stadt mit alternativem Lebensstil. Der Meister entwickelt sich, über das traditionelle Guru-Ideal hinaus, zum Hoffnungsträger einer menschheitlichen Zukunft, wie auch die Yoga-Praxis über das Individuelle hinaus kosmische Bedeutung erhält. Alle diese Motive tauchen auch in den Guru-Bewegungen im Westen auf: Meditation als Evolutionsförderung bei der Transzendentalen Meditation und der New Age-Bewegung, die spirituelle Zukunftsstadt in der Bhagwan-Bewegung („Rajneeshpuram“).

1.8 Das Wiederaufleben der Guru-Verehrung

In den hinduistischen Reformbewegungen des frühen 19. Jahrhunderts galten der Guru als eine fragwürdige Gestalt und die Guru-Verehrung als ein Zeichen der Rückständigkeit. Das sollte sich gründlich ändern. *Vivekānanda* und seine Nachfolger haben die Guru-Verehrung wiederhergestellt, und im heutigen Indien sind Guru-Bewegungen ein machtvoller Faktor des religiös-kulturellen Lebens mit erheblichem politischem Einfluß. Viele von ihnen berufen sich nicht auf die Upanischaden und den Vedānta, sondern auf bestimmte indische Heilige aus der Zeit um 1500 n. Chr., etwa auf den Mystiker *Kabir* oder den Ekstatiker und Krishna-Verehrer *Chaitanya*, und stehen damit nicht selten am Rande hinduistischer Orthodoxie. Gerade diese Guru-Bewegungen, die häufig das Kastensystem und die Bilderverehrung ablehnen, haben ihren Missionsdrang auch im Westen entfaltet.

In den modernen Guru-Bewegungen ist der Guru nicht der individuelle geistliche Lehrer eines kleinen Schüler-Kreises, sondern häufig Oberhaupt einer „Sekte“, einer Anhängerschaft, die oft in die Hunderttausende oder gar Millionen geht. Die Initiation, vom Guru selbst oder einem seiner Beauftragten gegeben, soll hier die Aufnahme in die jeweilige Guru-Bewegung bewirken. Der Guru gilt nicht selten als der einzige „lebende Meister des Zeitalters“ und somit als ausschließlicher Heilmittler, seine Gestalt als Gegenstand der Meditation. Je stärker die Verehrung von Götterbildern sowie die traditionellen kultischen und rituellen Praktiken in den Hintergrund treten – das gilt besonders für den Westen –, desto größer wird die Rolle des Guru als der einzigen Verkörperung des Göttlichen auf Erden. Es ist also nicht nur der moderne, westlichen Ideen gegenüber aufgeschlossene Neohinduismus, sondern auch die wiedererstarbte Frömmigkeit des indischen Mittelalters mit ihrer „sektarischen“ Guru-Verehrung, die den Hinduismus im Westen prägen.

Die Erneuerung des Hinduismus im 19. und 20. Jahrhundert ist natürlich vielschichtiger, als die wenigen exemplarischen Darstellungen hier deutlich machen

konnten. Eine vergleichbare Renaissance hat sich zur gleichen Zeit im Buddhismus abgespielt.

Die Gemeinsamkeit liegt darin, daß der durch die Begegnung mit dem Westen, besonders mit der christlichen Mission, ausgelöste Kulturschock nicht zum Erlöschen, sondern zum Wiederaufleben dieser beiden Religionen geführt hat. Sie haben ein universales Sendungsbewußtsein entwickelt oder – wie im Fall des Buddhismus – neu entdeckt. Insofern kann man von einer „Gegenmission“ der asiatischen Religionen sprechen.

1.9 Hindu-Fundamentalismus

Während der Neohinduismus weithin die Religion der Gebildeten und der Schulbücher ist und für die Selbstdarstellung des Hinduismus nach außen große Bedeutung hat, haben konservative Hindu-Kreise immer noch starken Einfluß auf die Frömmigkeit breiter Bevölkerungsschichten und auf die indische Politik. Ihre Plattform ist die 1964 gegründete *Vishva Hindu Parishad*, auf Englisch als „World Hindu Convention“ wiedergegeben. In ihren Leitungsgremien kommen Vertreter des gesamten konservativen Spektrums zusammen: aus dem hindu-nationalistischen RSS, dem eher fundamentalistischen *Ārya Samāj* und aus der *Hindu Mahasabhā*. Dazu kommen die Vertreter des Traditionalismus, vor allem die vier *Shankarāchāryas*, die höchsten Repräsentanten des orthodoxen Hinduismus. Es gibt auch einzelne Vertreter der Sikhs und Jains. Auch der Dalai Lama hat sich einbeziehen lassen.

Der RSS (*Rāshtriya Svayamsevak Sangh*, „Nationale Freiwilligen-Vereinigung“), 1925 gegründet, ist ein hierarchisch strukturierter Kampfbund mit anti-islamischer, anti-christlicher und antisäkularistischer Ausrichtung. Er setzt sich für die hindu-nationalistischen Ziele ein, wie sie von *V. D. Savarkar* (1883-1966) definiert worden sind: Verteidigung des „heiligen Landes“ Indien gegen fremde Einflüsse, Zusammenfassung aller in Indien entstandenen Religionen im Zeichen des „Hindutums“, nach dem Motto „Ein Land, ein Volk, eine Kultur“. Während Vivekānandas neohinduistische Religionssynthese Christentum und Islam einschließt, grenzt der Hindu-Nationalismus des RSS beide ausdrücklich aus.

Der *Ārya Samāj*, die „Gesellschaft der Aryer“, ist bereits 1875 von *Dayānanda Sarasvatī* (1824-1883) gegründet worden, ebenfalls mit einer primär anti-islamischen Ausrichtung. In Auseinandersetzung mit orthodoxen Hindu-Kreisen versuchte er, den Hinduismus nach dem Vorbild seiner Gegner zu einer kämpferischen, kirchenähnlich organisierten, auf eine heilige Schrift („Zurück zu den Veden!“) gegründeten Religion umzuformen. Er rief die *Shuddhi*-Bewegung ins Leben, die sich die Rückbekehrung von Moslems und Christen und ihre rituelle „Reinigung“ (*Shuddhi*) durch eine religiöse Zeremonie zur Aufgabe gemacht hat. Zugleich wollte er die Hindu-Gesellschaft von überholten Vorstellungen befreien und die Härte der Kastentrennung überwinden, was ihn in Konflikt mit den Traditionalisten brachte. Deren Sprecher sind vor allem die vier *Shankarāchāryas*, die ihre Stellung als religiöse Autoritäten auf den großen Philosophen der All-Einheit, Shankara, zurückführen. Wenn in Indien das Kastensystem verteidigt und das Verbot der Witwenverbrennung bekämpft wird, so stehen diese traditionalistischen Kreise dahinter, nicht der *Ārya Samāj*.

Die *Vishva Hindu Parishad* (VHP) ist ein Sammelbecken all dieser konservativen Kreise und geht von der Hindu-nationalistischen Definition aus: Hindu ist jeder, „der an die ewigen ethischen und spirituellen Werte des Lebens glaubt, die in Indien entstanden sind“. Darin eingeschlossen sind auch Buddhisten, Jains und Sikhs, während Moslems und Christen als Angehörige importierter Religionen ausgeschlossen

bleiben. Die „Prinzipien und Praktiken“ des so verstandenen Hinduismus will die VHP in zeitgemäßer Form in allen Teilen der Welt verbreiten. Ein „Orden von Missionaren“ soll diesen „dynamischen Hinduismus“ samt seinen Werten propagieren und die „Arianisierung der Welt“ vorantreiben. Unter den indischen Gurubewegungen im Westen ist es im wesentlichen die „Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein“, die diese Art hinduistischer Kulturmission betreibt und das hinduistische Gesellschaftsideal der kastenmäßigen Viergliederung über Indien hinaus verbreitet. In Indien organisiert die VHP vor allem gemeinsame Hindu-Feste und -wallfahrten und hindu-kommunistische Demonstrationen, wie zum Beispiel gegen die Babri-Moschee in Ayodhya.

Es gibt im Hinduismus und im modernen Indien machtvolle Gegengewichte gegen den Hindu-Fundamentalismus. Trotzdem gehört er in das Spektrum des zeitgenössischen Hinduismus und seiner Auseinandersetzung mit den Nachwirkungen der islamischen Moghul- und der westlichen Kolonialherrschaft über Indien. Er erklärt auch, warum die interreligiösen Spannungen in diesem Land zwischen der Hindu-Mehrheit und den Minderheiten (Christen 2,6 %) nicht immer im Geist seiner sprichwörtlichen Toleranz ausgetragen werden. In vielen Gebieten Nordindiens ist die Situation der Christen weniger von der Toleranz des vedantischen Denkens als vom Hindu-Fundamentalismus und -Nationalismus geprägt.

2. Der Buddhismus

2.1 Buddha, Dharma und Sangha

Der Buddhismus, im 6. vorchristlichen Jahrhundert in Nordindien entstanden, ist im Unterschied zum Hinduismus eine gestiftete Religion. „Buddha“ ist kein Name, sondern ein Ehrentitel („der Erwachte“), der dem Menschen *Siddhārtha Gautama* aus dem Geschlecht der Shākya beilegt wurde. Im Unterschied zu anderen Buddhas wird er darum auch der „*Buddha Shākyamuni*“, der Weise aus dem Stamm der Shākya, genannt. Nach der traditionellen Datierung lebte er etwa von 560 bis 480 v. Chr., nach neuen Berechnungen etwa von 450 bis 370 v. Chr. Im Alter von 29 Jahren verließ er, der Überlieferung nach, seine Familie, ging „in die Hauslosigkeit“, erlebte nach sechsjähriger religiöser Suche beim heutigen *Bodh Gaya* in Nordindien seine Erleuchtung (*Bodhi*, japanisch: *Satori*), sammelte einen Kreis von Jüngern um sich und hinterließ bei seinem Tod (buddhistisch gesprochen: bei seinem Eingang ins *Parinirvāna*) einen wohlgeordneten „*Sangha*“, das heißt eine Ordensgemeinschaft von Mönchen und Nonnen mit einem größeren Kreis von Laienanhängern.

Vom damaligen, brahmanisch beherrschten Hinduismus trennte sich diese neu entstehende Religion auf mehrfache Weise. Sie lehnte das in den Veden vorgeschriebene Opferritual und die damit verbundene Vorherrschaft der Brahmanen ab und erkannte, jedenfalls innerhalb des Ordens, das Kastensystem nicht an. Als einzige Autorität galt die von Buddha verkündete Lehre, der „*Dharma*“, der in den folgenden Jahrhunderten schriftlich niedergelegt und weiterentwickelt wurde. Bis heute bekennt man sich als Buddhist, indem man die *dreifache Zufluchtsformel* spricht:

„Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha,
ich nehme meine Zuflucht zum Dharma,
ich nehme meine Zuflucht zum Sangha.“

Diese drei: der Buddha, seine Lehre und sein Orden bzw. seine Gemeinde machen das Wesen des Buddhismus aus. (Im tibetischen Buddhismus kommt noch als vierte Zuflucht die zum Lama, das heißt dem Guru, dazu.)

Im Unterschied zum traditionellen Hinduismus erwies sich der Buddhismus als eine missionierende Religion. Als er um etwa 1200 n. Chr. in seinem Ursprungsland Indien weitgehend verschwand, hatte er längst seinen Weg in andere Länder gefunden. Unter dem indischen Kaiser *Ashoka* (gest. 232 vor Chr.) war er nach Sri Lanka getragen worden, das heute das wichtigste Zentrum der ältesten noch lebenden Form des Buddhismus bildet. Als „Kleines Fahrzeug“ (*Hīnayāna*) wurde es abfällig von den Anhängern des „Großen Fahrzeugs“ (*Mahāyāna*) bezeichnet, das im ersten vorchristlichen Jahrhundert ebenfalls noch in Indien entstand und vor allem in China und Japan den Buddhismus geprägt hat. Die heutigen Anhänger des Kleinen Fahrzeugs bezeichnen ihre Richtung lieber als „*Theravāda*“, als den „Weg der Alten“. Auf dem *Mahāyāna* aufbauend und an die einheimische Religion anknüpfend, entwickelte sich schließlich das „Diamantfahrzeug“ (*Vajrayāna*), das den tibetischen Lamaismus geprägt hat. Diese Ausbreitung und Weiterentwicklung des Buddhismus läßt sich an den verschiedenen Worten für die buddhistische Meditation verdeutlichen. Aus dem Sanskrit-Wort *Dhyāna* und dem entsprechenden Pali-Wort *Jhāna* wurden das chinesische *Ch’an* und das japanische *Zen*.

Im *Kleinen Fahrzeug* bzw. dem *Theravāda-Buddhismus* strebt der Mensch danach, das Ideal des Heiligen, das „*Arhat*“, aus eigener Kraft zu verwirklichen und für sich selbst das Nirvana zu erlangen. Das gelingt freilich nur einer Minderheit, während die Mehrheit sich damit begnügen muß, das eigene Karma und die Ausgangsposition für die Erlangung des Nirvana in einer späteren Wiedergeburt zu verbessern.

Im *Großen Fahrzeug* dagegen steht das Ideal des „Erleuchtungswesens“ (*Bodhisattva*) im Mittelpunkt. Der *Bodhisattva* arbeitet nicht nur für die eigene Erlösung, sondern, an der Schwelle zum Nirvana umkehrend, aus großem Mitleid für die Befreiung aller Wesen, und der Mensch darf darauf hoffen, auf dem Weg zum Nirvana den Beistand göttlicher Wesen zu erhalten. (Der moderne Buddhismus bemüht sich, die traditionellen Gegensätze zwischen den Fahrzeugen in Richtung auf eine gesamt buddhistische Ökumene abzubauen.)

2.2 Leidensüberwindung und Mitleid

Die buddhistische Legende erzählt, der Buddha sei „aus dem Haus in die Hauslosigkeit“ gezogen, nachdem er bei drei Ausfahrten dem Leiden in der erschreckenden Gestalt eines Alten, eines Kranken und eines Toten begegnet sei. Die vierte Begegnung, mit einem Wandermönch, habe ihm den Weg zur Überwindung des Leidens gewiesen: Befreiung findet sich nur auf dem Weg des allem entsagenden Asketen. Damit ist das zentrale Thema aller buddhistischen Schulrichtungen benannt, das in den sogenannten „vier edlen Wahrheiten“ zusammengefaßt ist. Sie handeln im Stil einer ärztlichen Diagnose und Verschreibung vom Leiden, von seiner Ursache, von seiner Aufhebung und von dem Weg dahin.

Die *erste Wahrheit* will nicht feststellen, daß die Summe des Leidens die der Freuden überwiegt, sondern daß alles Leben wegen seiner Unbeständigkeit grundsätzlich Leiden ist.

Die *zweite Wahrheit* nennt als Ursache des Leidens das Verlangen oder die Gier (*trishnā*: „Durst“), und zwar in dreifacher Gestalt: als sinnliches Begehren, als Lebenwollen, aber auch umgekehrt als Verlangen nach Selbstvernichtung. Die Gier ist es, die den karmischen Prozeß der Wiedergeburten in Gang hält. An anderen Stellen wird als zweite Ursache die Unwissenheit genannt. Der Wille zum Leben ist die Mutter, Nichtwissen der Vater des Prozesses des Werdens und Vergehens, heißt es in einem *Sūtra*.

Die *dritte Wahrheit* zieht die radikale Konsequenz: Wenn alles Dasein Leiden, das Leiden aber Folge der Gier ist, so braucht man nur die Gier zu überwinden, um zusammen mit dem Daseinsprozeß auch das Leiden, zusammen mit der Geburt auch Alter und Tod abzuschaffen. Die Flamme von Gier, Haß und Verblendung muß zum Erlöschen gebracht werden. Genau das, nämlich „Erlöschen“ dürfte der Wortsinn von *Nirvāna*, dem buddhistischen Heilsziel sein. In zwei Stufen wird es erlangt: Zuerst mitten im Leben, wenn die Flamme zum Erlöschen gebracht wird, weil ihr der Brennstoff ausgeht; und dann beim üblichen Tod, wenn der Mensch gleichsam in seine vergänglichen Bestandteile zerfällt und aus Mangel an karmischer Restenergie nicht mehr wiedergeboren wird.

Die *vierte Wahrheit* zeigt den methodisch aufgebauten Weg dieser Radikalkur, nämlich den „*Edlen achtgliedrigen Pfad*“. Mag die buddhistische Daseinsanalyse auch pessimistisch erscheinen, so wird sie doch durch einen Heilsoptimismus ausbalanciert, der an der Möglichkeit, das Leiden durch eine Änderung des Bewußtseins zu überwinden, nicht zweifelt. Die Gemeinsamkeiten und Unterschiede gegenüber *Patanjalis* achtgliedrigem Yoga-Pfad sind deutlich. Auch im edlen achtgliedrigen Pfad des Buddha folgen auf einige sittliche Vorschriften (Glieder drei bis fünf) Meditationsregeln mit dem Samadhi als Krönung (Glieder sechs bis acht). Anders als bei *Patanjali* stehen aber am Anfang zwei Glieder (eins und zwei), die die Kenntnis und Zustimmung zur buddhistischen Lehre fordern – vor allem zur Lehre von der Selbst-Losigkeit. In Wirklichkeit werden, die einzelnen Glieder freilich nicht nacheinander, sondern miteinander ausgeübt, und die Realisierung der Lehre, der praktische Lebenswandel und die Meditationsübungen bilden eine Einheit.

So kommen beispielsweise die zentralen buddhistischen Gebote des Mitleidens und der Güte in diesen drei Aspekten der Lehre, der Ethik und der Meditation, zur Geltung. Selbstlosigkeit als Tugend folgt aus der Realisierung, daß die Idee eines eigenen Selbst eine Illusion ist. Sie bewährt sich ethisch im Verzicht auf Lügen, Töten, Stehlen, Ehebruch, Drogengenuß usw. Güte und Mitleid sollen aber auch durch bestimmte Meditationsübungen in alle Richtungen zum Wohl aller Wesen ausgestrahlt werden.

„Mögen alle Wesen wohl und glücklich sein.
Mögen sie heiter sein und in Sicherheit leben ...
Möge ein jeder unbegrenzten, guten Willens sein
gegenüber der ganzen Welt,
ohne Beschränkung und frei von bösem Willen oder Feindschaft.“

Diesem „Wunschbeten“ traut der Buddhist eine machtvolle Wirkung zu; weiß er doch, daß der Buddha sogar einen gegen ihn anstürmenden Elefanten durch das Entgegenstrahlen seiner Güte besänftigt hat. Im Bodhisattva-Ideal des Großen Fahrzeugs, das dem Kleinen Fahrzeug Heilsegoismus vorwirft, ist die buddhistische Idee der Güte zur Vollendung gebracht. Die Bodhisattvas übernehmen sogar die karmische Last anderer Menschen und sind bereit, zum Wohl aller Wesen „ihren Körper zu zerfleischen und in die tiefste Hölle einzutreten“.

Beides, die innere Distanz und die mitleidvolle Zuwendung, kommt in jener Heiterkeit zum Ausdruck, die man häufig an buddhistischen Mönchen wahrnimmt.

2.3 Gott im Buddhismus

Der Buddha hat es stets abgelehnt, sich zu metaphysischen Fragen zu äußern, die er für nutzlos zur Erlangung der Befreiung hielt. Kein von einem Giftpfeil Getroffener wird, nach seinem bekannten Gleichnis, vor der Entfernung des Geschosses wissen wollen, wer der Schütze war, woher er stammt und aus welchem Material Pfeil und Bogen waren. Gleichermäßen habe er vieles nicht erklärt, „weil es nicht zum Heiligen Wandel gehört und nicht zur Weltentsagung, zur Leidenschaftslosigkeit, zur Erkenntnis und zum Nirvāna führt“. Obgleich Vertrauen zur Lehre des Buddha unerläßlich ist, dient diese doch nur als ein Floß, „das man benutzt, um über einen Strom an das andere Ufer (das Nirvāna) zu gelangen, das man aber, wenn es diesen Zweck erfüllt hat, nicht mehr mit sich herumschleppt“. Der Buddhismus ist kein System von Glaubenswahrheiten, sondern vor allem ein zu betretender Pfad.

In diesem Sinn, nicht unbedingt als Leugnung der Existenz eines oder vieler göttlicher Wesen, ist auch der sogenannte buddhistische „Atheismus“ zu verstehen: Gottheiten sind wie alle Wesen dem samsarischen Kreislauf des Werdens und Vergehens unterworfen und für den Menschen wertlos zur Erlangung des Heils. Am stärksten betont der Theravāda-Buddhismus, daß der Mensch selbst nach der Befreiung zu streben hat. „Habt euch selbst als Leuchte, euch selbst als Zuflucht, nichts anderes als Zuflucht“. Im Theravāda wird auch am deutlichsten herausgestellt, daß der Buddha trotz aller ihm dargebrachten Verehrung als Mensch anzusehen ist. „Wenn also Gleichgültigkeit gegenüber einem persönlichen Weltenschöpfer Atheismus bedeutet, dann ist der Buddhismus in der Tat atheistisch.“ (E. Conze) Nach den „Zwölf Grundsätzen“, einer modernen Zusammenfassung des Buddhismus, findet dieser im Westen auch deshalb Anklang, „weil er den Menschen allein zum Schöpfer seines jetzigen Lebens und zum einzigen Planer seines Schicksals bestimmt.“ Im „Großen Fahrzeug“, vor allem im japanischen und tibetischen Buddhismus, wurden Buddhas und Bodhisattvas freilich immer mehr zum Gegenstand religiöser Verehrung.

2.4 Die Nicht-Ich-Lehre und das „Bedingte Entstehen“

Der Buddhismus unterscheidet sich vom Hinduismus vor allem dadurch, daß er die Existenz eines substantiellen göttlichen Personkerns (*Ātman*) leugnet und gleichsam eine „Seelenwanderung ohne Seele“ lehrt. Wie eine Billardkugel ihre Energie an die nächste weitergibt, ohne daß ein Teil von ihr auf die andere übergeht, so kommt es zur Wiedergeburt. Die frühen buddhistischen Gelehrten haben eine komplizierte Theorie entworfen, um nachzuweisen, daß man sich den Prozeß von Sterben und Wiedergeburt durch eine Kette von Existenzen hindurch vorstellen kann, ohne die Idee eines Ich oder einer durchhaltenden Persönlichkeit zur Hilfe nehmen zu müssen. Die Theorie vom „Bedingten Entstehen“ oder „Entstehen in Abhängigkeit“ (auf Sanskrit: *Pratītyasamutpāda*) konstruiert eine zwölfgliedrige Wirkungskette, die (1) mit der Unwissenheit beginnt. Diese bedingt (2) die „Karmaformationen“ (*Samskāras*), heilsame oder unheilvolle Willensimpulse, die neue Existenzen benötigen, um sich auswirken zu können. Konkret: Durch Unwissenheit und Karma bedingt, entsteht ein neuer Mensch, bzw. es entstehen jene unpersönlichen Faktoren, die das Menschsein nach buddhistischer Auffassung ausmachen. Das sind (3) das Bewußtsein, (4) die leib-seelische Struktur („Name und Form“) sowie (5-7) weitere Faktoren, die den Kontakt mit der Außenwelt ermöglichen. Dadurch bedingt, brechen als weitere Quellen des Übels (8) Durst bzw. Gier und (9) Anhaften an den Dingen auf. Diese wiederum bedingen (10) einen neuen karmischen Werdeprozeß und (11) eine Wiedergeburt, die Ursache von (12) Altern und Sterben.

Was in der Lehre vom „Bedingten Entstehen“ theoretisch formuliert wird, muß meditativ angeeignet werden. Ein zentrales Ziel buddhistischer Einsicht und Meditation besteht darin, *die Vorstellung eines Ich als Illusion und als Ursache des Leidens zu entlarven*. (Es ist freilich zu beachten, daß dabei nicht die westliche Vorstellung von Individualität und Persönlichkeit zugrunde liegt. Überhaupt sind die Deutung und das Alter der Nicht-Ich-Lehre auch unter Buddhisten umstritten.) In Wirklichkeit besteht das Leben aus nichts anderem als einem rastlos vorwärtsdrängenden Strom von einander bedingenden „Daseinsfaktoren“ (*Dharmas*), die in fünf Gruppen (*Skandhas*) aufgeteilt sind.

Diese werden als „Anhaftungs-“ oder „Aneignungsgruppen“ bezeichnet, weil jeder unerlöste Mensch sie sich bei seiner Wiedergeburt „aneignet“ und, im Sinne einer falschen Identifizierung, an ihnen gierig „haftet“. Diese fünf Gruppen, nämlich Körper, Empfindung, Wahrnehmung, Geistesregungen und Bewußtsein, können hier nicht näher erläutert werden. Es genügt, sich klarzumachen, daß dieses ungewöhnliche Wirklichkeitsverständnis an der Psychologie der Wahrnehmung mit ihrem ständigen Wechsel von äußeren Eindrücken orientiert ist. Entscheidend ist die buddhistische Aussage, daß sich die gesamte Wirklichkeit in diesen Gruppen von Daseinsfaktoren erschöpft und daß es hinter ihnen kein Ding an sich, keine bleibende Substanz gibt, weder in der Außenwelt noch im Menschen selbst.

Der Buddhismus mutet dem Menschen also zu, sich von seinem Ich-Bewußtsein als von einer wahnhaften Idee zu lösen und zu der Einsicht zu kommen:

„Das Leiden gibt es, doch kein Leidender ist da.
Die Taten gibt es, doch kein Täter findet sich.
Erlösung gibt es, doch nicht den erlösten Mann.
Den Pfad gibt es, doch keinen Wanderer sieht man.“

Diese Einsicht erschließt zugleich auch den Weg ins einzig Un-bedingte, ins Nirvana. Eine neue Wiederverkörperung wird unmöglich, wenn der Mensch jene „wahnhafte Idee“ und das „Anhaften“ an die Daseinsfaktoren überwunden hat. Der Strom des bedingten Seins kommt dort zum Stillstand, wo keine karmische Energie mehr übrig ist, welche die fünf Gruppen von Daseinsfaktoren zu neuen Existenzen verbindet.

2.5 Der Weg der Verneinung

Buddhistische Meditationsformen wie die „Achtsamkeitsübung“ (*Satipatthāna*) sollen methodisch die Vorgänge, die im Körper, in den Empfindungen, Wahrnehmungen, im Denken und Bewußtsein (also in den fünf „Gruppen“) ablaufen, bewußtmachen. Sie zielen aber nicht auf Selbsterfahrung im westlichen Sinne, sondern im Gegenteil darauf, daß sich der Mensch von den inneren Abläufen als von etwas Fremdem distanziert und die falsche Identifikation mit ihnen aufgibt: „Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein Selbst“. Eine schöne Frau beispielsweise soll nicht als „begehrenswert“, sondern objektiivierend als „groß gewachsen“, „dunkelhaarig“ und „braunäugig“ beschrieben werden. „Erfahrungen sollen durch Analyse zerlegt werden, so daß sie als ein Spiel unpersönlicher Kräfte erkennbar werden.“ (E. Conze, 102) Hier liegt auch die speziell buddhistische Begründung für die ethische Forderung der Selbstlosigkeit: Der Mensch soll selbstlos sein, weil es überhaupt kein Selbst gibt.

Auch das Nirvāna, das buddhistische Heilsziel wird nicht dinghaft, sondern auf dem Weg der Verneinung beschrieben: Es ist „weder eine Vernichtung der Persönlichkeit

noch ein ewiger Daseinszustand. Weder gibt es das Nirvāna noch gibt es es nicht.“ Seine Wonne besteht gerade darin, „daß dort nichts empfunden wird“.

Das Große Fahrzeug, der Mahāyāna-Buddhismus, treibt die Verneinung auf die äußerste Spitze und leugnet auch noch den Gegensatz zwischen dem Kreislauf des Vergänglichen und dem Heilsziel, also zwischen Samsāra und Nirvāna, dazu auch noch den Unterschied zwischen Weg und Ziel, zwischen meditativer Übung und Erleuchtung. Alle diese Gegensätze gehen in der umfassenden Einheitsschau des Großen Fahrzeugs auf, die an diejenige des Advaita Vedānta im Hinduismus erinnert. In allem Vergänglichen ist das Absolute, in allem Bedingten das Un-bedingte zu finden, nämlich die „Buddha-Natur“; aber nicht als eine greifbare Substanz oder als das Sein als solches, sondern als „Leerheit“ (*Shūnyatā*). Die Leerheit, im Zen-Buddhismus durch den leeren Kreis symbolisiert, ist eine Chiffre für das unsagbare und unausdenkbare Absolute, sie ist „die Identität von Ja und Nein“ (E. Conze, 124), die nicht hinter oder über den Dingen, sondern in ihnen gesucht und erfahren wird. Auch diese Gedanken dienen primär dem Heil; sie sind soteriologisch orientiert. Der Mensch soll die Leerheit aller Dinge durchschauen, um von ihnen frei zu werden. Wie *Bodhidharma*, der Urvater des Zen, formuliert hat: „Alle Dinge sind leer, und es gibt nichts, das begehrenswert ist oder wert, daß man ihm nachgeht.“ Wenn die Fahne im Wind flattert, so bewegt sich – nach einem berühmten Zen-Ausspruch – weder die Fahne noch der Wind, sondern der Geist des Betrachters. Der Geist ist denn auch der Ort, wo der Mensch Befreiung aus seinem Elend erlangen kann, das nach buddhistischem Verständnis vom falschen Haften an den Dingen und an sich selbst herrührt.

2.6 Zen und der japanische Buddhismus

Zen (wörtlich: Meditation; chinesisch „*Ch’an*“, auf Sanskrit „*Dhyāna*“) ist auf dem Weg über China nach Japan gekommen und hat die japanische Kultur tief geprägt; besonders diejenige der Samurai, der Kriegerkaste mit ihrer Kultur des Kampfes und des Todes. (Zen ist von Hause aus keineswegs eine Friedensmeditation, zumal die Zen-Erfahrung auch die Einheit von Leben und Tod umfaßt.) Zen ist vor allem Übung unter der Leitung eines Meisters, des *Rōshi*. Im Unterschied zum Kleinen Fahrzeug zielt es nicht auf eine langsame Höherentwicklung, sondern auf eine Durchbruchserfahrung. Diese kann durch ein belangloses äußeres Ereignis ausgelöst, aber auch durch rational nicht auflösbare Rätselfragen (*Koāns*) methodisch herbeigeführt werden. An dieser Stelle unterscheiden sich die Zen-Schulen voneinander. Die Sōtō-Schule betont das Sitzen (Zazen) im Lotossitz und die Einheit von Weg und Ziel, Übung und Erleuchtung. Die Rinzai-Schule arbeitet gern mit Koāns als Mittel zur Erlangung der Erleuchtung (Satori).

Der theoretische Hintergrund des Zen ist der Mahāyāna-Buddhismus: Der Grund aller Dinge ist die Buddha-Natur als Leerheit. Diese erfahren heißt Erleuchtung. Der Erleuchtete folgt dem Bodhisattva-Ideal, wendet sich also nicht von der Welt ab, sondern sucht das Heil aller Wesen. In der Durchbruchserfahrung des Zen soll der Mensch mit seinem eigenen Wesen konfrontiert werden, mit seinem „ursprünglichen Antlitz vor der Geburt“, das nichts anderes ist als die Buddha-Natur oder Leerheit. In diesem Stadium der Meditation erfährt der Mensch die „Natur des vollendeten Nichts“. Nun zeigen sich ihm alle Dinge „so, wie sie sind, weil kein Ich mehr existiert“. Sie erscheinen in ihrer „Sohheit“, unverzerrt vom Begehren. „Deshalb sieht man, wenn man Berge und Ströme sieht, die Buddha-Natur; wenn man die Buddha-Natur sieht, so sieht man Eselsbacken und Pferdemaul“ (*Dōgen*, der Begründer des Sōtō-Zen). Das heißt: Der Erleuchtete erfährt die Buddha-Natur in ganz alltäglichen Dingen. Nicht Weltflucht, sondern Durchschauen der Leerheit aller Dinge ist für den Zen-Buddhismus der Weg zur Freiheit von ihnen. Dieses

Lebensgefühl spricht sich auch in der japanischen Malerei aus, die ihre Landschaften und Brücken fast schwebend vor einen leeren Hintergrund stellt.

Während der Zen-Buddhist auf die „eigene Kraft“ (japanisch: *jiriki*) vertraut, verläßt sich der Anhänger des Buddha *Amida* auf die „Kraft des anderen“ (*tariki*). Er ruft, dem hinduistischen Bhakti-Anhänger vergleichbar, in gläubigem Vertrauen den Namen des *Amida* an und hofft, im Paradies des „Reinen Landes“ wiedergeboren, dort von seinem Karma befreit und erleuchtet zu werden. Der Amida-Buddhismus ist ein Beweis dafür, daß gläubiges Vertrauen auf die Gnade im Buddhismus Bedeutung gewinnen kann, obgleich er in der Regel die Selbsterlösung betont. Ein dritter Strang des japanischen Buddhismus darf nicht vergessen werden, weil auch er mittlerweile im Westen aktiv ist. Er geht auf den Reformier *Nichiren* (13. Jh.) und seine nationalistische, intolerante Auslegung des Lotos-Sūtra zurück.

2.7 Der tibetische Lamaismus

Diese tibetische Form des Buddhismus ist lange Zeit als Entartungserscheinung, als Verbindung buddhistischer Ideale mit volkstümlichem Geister- und Aberglauben verstanden worden. Solch eine Verschmelzung entspricht aber durchaus dem Wesen des Buddhismus, der stets eine gnostische und eine instrumentelle Seite aufweist und sich als eine Verbindung von Einsicht und Methode (*Upāya*) versteht. Die Einsicht des Lamaismus entspricht im wesentlichen derjenigen des Großen Fahrzeuges: Die Welt ist nicht so, wie sie zu sein scheint, sondern nur eine Manifestation der Buddha-Natur bzw. der Leerheit. Der Weg zur Befreiung ist die Realisierung der eigenen Buddha-Natur.

Besonders stark ist der Lamaismus von der „Nur-Geist-Schule“ bzw. „Bewußtseins-Schule“ (häufig als „Yogācāra“ bezeichnet) geprägt, die die Realität der Außenwelt leugnet und nur den Vorgang des Erkennens für real hält. Und dieser speist sich aus einem Universalbewußtsein. Der verblendete Mensch bildet sich nur ein, Freude und Schmerz zu erleben. „Freude und Leid sind die trügerischen Reaktionen der sterblichen Psyche bei ihrem Ergreifen einer vorgestellten objektiven Welt.“ „Mit dem Aufhören der sterblichen Psyche verschwindet die ganze Welt der *Māyā* und des Wünschens. Das Loswerden der unterscheidenden, sterblichen Psyche ist *Nirvāna*“, heißt es im *Lankāvatāra-Sutra*. Von dieser Sicht sind auch die „Methoden“ des tibetischen Buddhismus bestimmt.

Zunächst soll der Mensch sich für das Streben nach Erleuchtung zum Wohl aller Wesen motivieren. Mit Hilfe meditativer und autosuggestiver Methoden soll er Mitleid und Liebe in sich erzeugen. Vom Elend der Menschen angerührt, soll er den Entschluß fassen: „Ich will alles tun, um schnell, schnell zum Heil aller fühlenden Wesen den kostbaren Zustand eines vollkommen vollendeten Buddha zu erlangen. Ich werde das Streben nach höchster Erleuchtung erzeugen ...“ Indem der Mensch sich die eigene Selbst-Losigkeit, die Universalität des Leidens und die Leerheit aller Dinge meditativ vergegenwärtigt, kultiviert er die Bodhisattva-Gesinnung der Selbstlosigkeit und des Wohlwollens. Visualisierungshilfen spielen dabei eine große Rolle. Mit Hilfe von *Mandalas* usw. zaubert der Mensch Buddhas und Bodhisattvas vor sein geistiges Auge. Oder er stellt sich vor, wie dämonische Wesen ihm das Fleisch von den Knochen nagen, mit dem Ziel, den geistigen Faden zu zerschneiden, der ihn mit der materiellen Welt verbindet.

Auch das tibetische Totenbuch (*Bardo Thōdol*) leitet dazu an, die Visionen tröstender und schrecklicher Gottheiten, die den Verstorbenen im Zwischenzustand zwischen Tod und neuer Wiedergeburt bedrängen, als Projektionen des eigenen Bewußtseins zu durchschauen und zu ertragen. Die Außenwelt, auch die Welt der

Götter, Geister und Buddhas, gilt als Projektion des Bewußtseins, das uns einen Traum als Realität vorspiegelt. So konnte der Lamaismus viele Elemente aus dem schamanistischen Geisterglauben und viele magische Praktiken der einheimischen Bon-Religion übernehmen, indem er sie nicht als Realität deutete, sondern als Produkt des Bewußtseins. Es ist nicht verwunderlich, daß *C. G. Jung* einen tiefenpsychologischen Kommentar zum tibetischen Totenbuch geschrieben und sich intensiv mit *Mandalas* beschäftigt hat. Westliche Menschen finden häufig über die Jung'sche Deutung einen Weg zum tibetischen Buddhismus.

Zum Erlernen der meditativen Techniken gilt die Führung durch den Lama (= Guru) als unentbehrlich. Sogar die Seele des Toten geleitet er auf dem Weg zur Befreiung oder zur Wiedergeburt. Wichtig ist er vor allem für die geheimen tantrischen Praktiken und Rituale, zu denen auch Sexualpraktiken gehören. Der Lama übermittelt die tantrischen Einweihungen und Mantras und lehrt die heiligen Texte der *Sutras*. Einsicht und Methode, *Sutras* und *Tantras* bilden im Lamaismus eine Einheit, freilich mit charakteristischen Unterschieden zwischen den lamaistischen Schulrichtungen. Während die *Ge-lugpas*, zu denen auch der *Dalai Lama* gehört, Wert auf das erstere legen und gelehrte Diskussionen pflegen, widmen die *Kagyūdpas* sich besonders der praktischen Übung, der Meditation und dem Ritual.

2.8 Der moderne Buddhismus

Nicht nur der westliche Buddhismus muß sich mit der Moderne auseinandersetzen. Auch in den traditionell buddhistischen Ländern gibt es Erneuerungsprozesse, die darauf zielen, die buddhistische Kosmologie (vor allem die Lehre vom „Bedingten Entstehen“) mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild zu versöhnen, die überkommene Individualethik zu einer Sozialethik auszuweiten, welche auf die politischen Probleme der Gegenwart bezogen ist, und einen Weg aus der früheren Selbstgenügsamkeit zu einem lebendigen Austausch mit anderen Religionen zu finden. Der Buddhismus möchte seine politische Relevanz, seine Vereinbarkeit mit der modernen Rationalität und seine Friedensfähigkeit unter Beweis stellen. Solche Prozesse finden sowohl im Theravada-Buddhismus Südostasiens als auch im vom Mahāyāna dominierten japanischen Buddhismus statt.

Ein profiliertes Reformers ist der thailändische Mönch (Bhikku) *Buddhadasa*. Er hat die „Entmythologisierung“ der traditionellen Lehre von Karma und Wiedergeburt am weitesten vorangetrieben. Auch andere moderne Buddhisten betonen, daß Geburt und Tod sich ununterbrochen im Menschen vollziehen, bei jedem Aufsteigen des Gefühls von „Ich“ und „Mein“. Für *Buddhadasa* hat diese ständige Wiedergeburt mit der Geburt aus dem Mutterschoß nichts zu tun. Die Wiedergeburt bzw. Reinkarnation ist bei ihm zu einem rein innerlichen Geschehen geworden. Ähnliche Gedanken finden sich beim japanischen Philosophen *Masao Abe*.

Buddhadasa hat sich auch energisch für die wesenhafte Einheit aller Religionen ausgesprochen: Religiöse Unterschiede gibt es nur auf der Sprachebene des gemeinen Mannes. Buddha aber habe, wie auch Jesus, in der „Sprache der Lehre“ geredet, und auf dieser Ebene gibt es keine Gegensätze mehr; als Buddhist ist er zugleich Christ, und umgekehrt. Andere Theravada-Buddhisten haben den Vorwurf erhoben, *Buddhadasa* mache sich zum Anwalt einer neuen Religion, die weder buddhistisch noch christlich ist.

Der Buddhismus des Großen Fahrzeugs hat wegen seiner Einheitsphilosophie schon immer einen stärker entwickelten Sinn für die Einheit der Religionen gehabt. Vor allem der Zen-Buddhismus hat zum Verwischen religiöser Abgrenzungen beigetragen. Der 1966 verstorbene *D. T. Suzuki*, der Bahnbrecher der Zen im Westen, propagiert,

wenngleich unter Widerspruch aus zen-buddhistischen Kreisen, die Ablösbarkeit der Zen-Meditation und -Erfahrung vom buddhistischen Mutterboden. Die von ihm ausgelöste Entwicklung fand ihren Höhepunkt, als Pater *Hugo Enomiya-Lassalle* und andere christliche Geistliche von ihren buddhistischen Lehrern die offizielle Anerkennung als legitime Zen-Meister erhielten, ohne daß man von ihnen eine Konversion zum Buddhismus erwartet hätte.

Zen-buddhistisch beeinflusst ist auch die japanische Philosophenschule, die (nach der Stadt Kyoto) „*Kyōto-Schule*“ genannt wird. In ihr hat eine echte Begegnung zwischen westlicher und östlicher Philosophie, insbesondere zwischen *Martin Heideggers* Spekulationen über das Sein und das Nichts einerseits und dem buddhistischen Nachdenken über die Buddha-Natur als Leerheit andererseits stattgefunden. Auch die Theologie *Karl Barths* ist auf Interesse gestoßen. Für das christlich-buddhistische Gespräch ist von besonderer Bedeutung, daß in der *Kyōto-Schule* die „kenotische Christologie“, die die freiwillige Selbstentäußerung und -entleerung Christi (die „kenosis“ nach Philipper 2,5ff) betont, mit der „Leere“ (*shūnyatā*) in Verbindung gebracht wird. Christlich verstandene Selbstentäußerung und buddhistisch verstandene Leerheit werden als verwandte Konzeptionen gedeutet. Schon *D. T. Suzuki* hatte den Bogen von der Zen-Mystik (Mystik hier in Anführungszeichen) zur Mystik *Meister Eckharts* geschlagen. Eckharts Ruf weg von den Gottesbildern hin zur Gottese Erfahrung, seine Betonung des Leerwerdens vor Gott und sein Verweis auf die Gottheit hinter und über Gott wurden als dem Geist des Zen verwandt empfunden. So ist gerade in Japan an einer Brücke zwischen den beiden Religionen und an den Problemen einer interreligiösen Hermeneutik gearbeitet worden, ohne daß man schon von einer Lösung dieser Probleme sprechen könnte.

Im politischen und sozialen Bereich hat der südliche Theravāda-Buddhismus, anders als der japanische Buddhismus, sozialistische Züge angenommen. Die *Sarvodaya-Bewegung* in Sri Lanka hat indische Anregungen aufgenommen und bemüht sich, in deutlicher Abgrenzung gegen westliche Entwicklungsideologie, die Gesellschaft auf der Grundlage buddhistischer Ideale aufzubauen. Auch der Thailänder *Sulak Sivaraksa* ist ein scharfer Kritiker des westlichen Kapitalismus. Dessen Streben nach Wohlstand und Lebensstandard wird als unvereinbar mit der buddhistischen Absage an die Gier und als gesellschaftlich destruktiv empfunden.

In Japan hat die Katastrophe von Hiroshima ein buddhistisches Friedensengagement hervorgebracht, das vor allem von *Nikkyo Niwano* repräsentiert wird, dem Gründer der buddhistischen Laienbewegung *Risshō Kōsei-kai* und einem wichtigen Inspirator der „*Weltkonferenz der Religionen für den Frieden*“. *Nivanos* Friedensengagement geht von drei zentralen buddhistischen Grundsätzen aus: Alle Dinge sind ohne Dauer (darum sind Gier und Habsucht zu meiden); nichts hat ein Ego (vielmehr steht alles mit allem in Zusammenhang); Nirvāna bedeutet Ruhe und Frieden (es gibt also keinen Frieden ohne Überwindung von Gier, Zorn und Dummheit). Dieses buddhistische Friedensengagement sucht seinerseits die interreligiöse Zusammenarbeit mit Christen und Angehörigen anderer Religionen.

3. Hinduistische und buddhistische Präsenz im Westen

3.1 Ausstrahlung und Ausbreitung östlicher Religionen im Westen

Die religiöse und geistige Situation der Gegenwart ist durch einen zunehmenden Einfluß östlicher Religiosität und Spiritualität gekennzeichnet. Interesse finden nicht nur hinduistische und buddhistische Traditionen, sondern auch der *Sufismus* (eine bestimmte Form islamischer Mystik), der *Taoismus* (eine der Formen chinesischer Religion) sowie der *Schamanismus* (eine Form archaischer Religion, die z. B. in Sibirien und bei den nordamerikanischen Indianern praktiziert wird).

Die hinduistischen und buddhistischen Einflüsse sind zunächst das Ergebnis veränderter äußerer Bedingungen (Zusammenrücken der Kontinente, globale Kommunikation). Dazu kommt ein neues Sendungsbewußtsein dieser beiden Religionen; dieses wiederum stellt eine Reaktion auf die Begegnung mit der westlichen Zivilisation und der christlichen Mission in der Zeit des Kolonialismus dar. Zu dem neu erwachten Sendungsbewußtsein dieser östlichen Religionen kommt als ein dritter Faktor das zunehmende Krisenbewußtsein der westlichen Industriegesellschaft und ihrer technologischen Zivilisation, das zur Suche nach kulturellen und religiösen Alternativen geführt hat. Es ist diese Wechselwirkung zwischen östlichem Sendungsbewußtsein und westlichem Krisenbewußtsein unter den Bedingungen einer weltweiten Kommunikation, die den zunehmenden Einfluß östlicher Religion und Geistigkeit erklärt. Was darunter zu verstehen ist, geht aus dem folgenden geschichtlichen Überblick hervor, in dem die drei Phasen hinduistisch-buddhistischer Ausbreitung in den Westen dargestellt werden:

Die erste Phase beschränkte sich auf *literarische und philosophische Einflüsse*. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts wurden indische Dichtung und religiöse Literatur westlichen Gebildeten in zuerst noch mangelhaften Übersetzungen zugänglich und lösten große Begeisterung aus, in Deutschland vor allem unter den Romantikern. *Friedrich Schlegel* meinte, im Orient müßten wir das höchste Romantische suchen; sein Bruder *August Wilhelm* wurde 1818 der erste Inhaber des Bonner Lehrstuhls für Indologie, des ersten Lehrstuhls dieser Art in Deutschland. *Arthur Schopenhauer* begeisterte sich für die „*Upanischaden*“ und stellte eine innere Verwandtschaft seiner eigenen Philosophie mit ihnen fest. Er erwartete, daß das Einströmen indischer Weisheit nach Europa eine Grundveränderung in unserem Wissen und Denken hervorbringen werde. Dieser Vorgang der literarischen und künstlerischen Befruchtung hat sich bis heute fortgesetzt und ist inzwischen aus dem westlichen Geistesleben nicht mehr fortzudenken.

Die literarischen Einflüsse bereiteten den Boden für das Auftreten *östlicher Religiosität auf westlichem Boden in organisierter Gestalt*. Ein Vorläufer in dieser Hinsicht war die 1875 in New York gegründete „*Theosophische Gesellschaft*“. Ihre Konzepte und Praktiken waren von östlichen Religionen beeinflusst; ihre Gründer, die Russin *H. P. Blavatsky* und der Amerikaner *H. S. Olcott*, konvertierten im damaligen Ceylon zum Buddhismus. *Annie Besant*, die zweite Präsidentin der Theosophischen Gesellschaft, wandte sich dem Hinduismus zu. Die von ihnen gelehrte Theosophie ist eine Mischung aus westlichem Okkultismus und östlichen Religionen. Insofern gehört die Theosophische Gesellschaft zu jenen Gruppierungen und Strömungen, die einen wesentlichen Beitrag zur Verbreitung östlicher Religionen im Westen, aber auch zu deren Entstellung geleistet haben und die darum den Zugang zu den echten hinduistischen und buddhistischen Traditionen zugleich erschweren.

Das folgenreichste Ereignis für den Aufbruch östlicher Religionen zu organisierter Ausbreitung im Westen war das 1893 von christlichen Liberalen der USA organisierte „Weltparlament der Religionen“ in Chicago. Unter den dort anwesenden

Hindus gewann *Svāmī Vivekānanda* (1863-1902), ein Schüler des bengalischen Ekstatikers *Shrī Ramakrishna*, das größte Ansehen. Er blieb anschließend einige Jahre in den USA, gewann dort erste Anhänger und gründete mit ihnen eine Reihe von „Vedānta-Gesellschaften“ – die ersten Hindu-Organisationen im Westen. Nach seiner Rückkehr nach Indien gründete er die „Ramakrishna-Mission“, zu deren Aufgaben die Sozialarbeit in Indien und die Verbreitung des *Vedānta* im Westen gehören. – Der wichtigste Buddhist auf dem Weltparlament der Religionen war *Anagarika Dharmapala*, der in den USA einen Zweig der 1891 von ihm in Ceylon gegründeten Maha-Bodhi-Gesellschaft („Gesellschaft der großen Erleuchtung“) aufbaute. – Auch der Zen-Buddhismus hatte in Chicago seine Repräsentanten; einer von ihnen schickte bald darauf einen seiner Schüler in die USA, nämlich *D. T. Suzuki*, den bekannten „Apostel des Zen im Westen“. Diese Männer waren alle Vertreter des Neohinduismus bzw. Neobuddhismus, einer Reformbewegung in diesen beiden Religionen. *Das Weltparlament der Religionen von 1893 hat die Phase organisierter Ausbreitung östlicher Religionen im Westen eingeleitet.*

Die Mitglieder der Vedānta-Gesellschaften waren überwiegend Gebildete der angelsächsischen Länder, unter ihnen profilierte Persönlichkeiten wie *Aldous Huxley*. Auch sonst waren es überwiegend Intellektuelle, die in dieser zweiten Phase zu den hinduistischen und buddhistischen Gruppierungen stießen. Das gilt auch für die *buddhistischen Gemeinden in Deutschland*, deren Anfänge am Beginn dieses Jahrhunderts liegen und die heute in der „Deutschen Buddhistischen Union“ zusammengeschlossen sind. Diese Anfänge gehen auf die Initiative einzelner deutscher Persönlichkeiten wie *Karl Seidenstücker*, *Paul Dahlke* und *Georg Grimm* zurück, die durch Übersetzungen buddhistischer Schriften mit dieser Religion vertraut geworden waren. Die ersten Europäer empfingen damals, seit 1903, in Ceylon die buddhistische Mönchsweihe; aus ihrer Mitte sind anerkannte buddhistische Gelehrte wie *Nyanatiloka* hervorgegangen. Nach dem Zweiten Weltkrieg kam es zum verstärkten Einsatz von Mönchen aus Sri Lanka innerhalb der buddhistischen Gemeinden Deutschlands.

Die dritte Phase begann in den sechziger Jahren, als es der östlichen Religiosität gelang, in der westlichen Massengesellschaft Fuß zu fassen, vor allem in der *jugendlichen Subkultur*. Das buddhistische Zen wirkte wegen seiner Betonung des Paradoxen und Spontanen auf Intellektuelle wie *Alan Watts* attraktiv; in der Hippie-Szene jener Jahre fanden Gurus mit ihrem hinduistischen Meditationsangebot und ihrem religiösen Autoritätsanspruch Zulauf (Hare-Krishna-Bewegung, Transzendente Meditation usw.). Jugendliche Pilger zogen in Indien von Ashram zu Ashram auf der Suche nach neuen Erfahrungen. Yoga und Zen entfalteten, häufig losgelöst von allzu deutlichen hinduistischen bzw. buddhistischen Merkmalen, eine starke Breitenwirkung. Von den USA ausgehend (Esalen-Zentrum), entstanden zahlreiche Wachstums- bzw. Therapiezentren, in denen östliche Meditation zusammen mit westlichen Formen der Einzel- und Gruppentherapie mit dem Ziel praktiziert werden, ungenutzte seelische Potentiale zu mobilisieren und veränderte Bewußtseinszustände zu erlangen. Die starke Verwestlichung und teilweise auch Kommerzialisierung östlicher Religiosität stärkte wiederum das Bedürfnis nach echten Formen religiöser Praxis, wie sie seit der chinesischen Besetzung Tibets vor allem durch tibetische Lamas in den Westen gebracht werden. Überhaupt zeichnet sich die dritte Phase durch eine starke Betonung der *religiösen und meditativen Praxis* als des bevorzugten Weges zu echter Wirklichkeitserfahrung aus.

Ein weiteres Kennzeichen dieser dritten Phase liegt darin, daß nicht nur eine neue Religion bzw. religiöse Praxis, sondern häufig auch eine neue Kultur gesucht wurde. Bis in Äußerlichkeiten wie Kleidung und Ernährung hinein wurden östliche Werte, teilweise freilich ohne den alten Zusammenhang, übernommen. Das indische Mönchsideal des jenseits aller gesellschaftlichen Konventionen stehenden

„*Sannyāsin*“ konnte und kann als Rechtfertigung eines gegenkulturellen Lebensstils und des Aussteigens aus der Gesellschaft verstanden werden.

3.2 Der neue religiöse Pluralismus

Die Entwicklung der letzten 150 - 200 Jahre, insbesondere der Zeit seit dem Chicagoer Religionsparlament, hat ein vielschichtiges Ergebnis gezeitigt:

- Neben den *kulturellen Einflüssen* aus dem Osten auf westliche Literatur, Musik und Malerei stehen die verschiedenen Formen *religiöser Ausstrahlung* und Ausbreitung.
- Ein weiterer Faktor sind die *säkularisierten und die synkretistischen* Formen oder Elemente östlicher Religiosität: Yoga- und Zen-Meditationsangebote in allen denkbaren Variationen: von gesundheitsorientierten Volkshochschulkursen bis zu kirchlichen Veranstaltungen; Meditationspraktiken im Dienst der Psychotherapie, Wissen vermittelnden Zirkeln und Veröffentlichungen usw. oder der gymnastischen Betätigung; Aufnahme östlicher Vorstellungen wie Karma und Reinkarnation in esoterischen Zirkeln und Verlagsprogrammen, in der transpersonalen Psychologie und in New Age-Kreisen.
- Neben dieser diffusen Ausbreitung gibt es die *organisierten Formen östlicher Religionen* im Westen. In ihnen werden häufig kultische und rituelle Praktiken ausgeübt; Menschen werden in die mönchische Lebensform eingeweiht; man bemüht sich, die überkommenen Traditionen, freilich in einer dem Westen angepaßten Form, zu bewahren. Östliche Meditationswege werden hier nicht säkularisiert und in Kursen angeboten, sondern im religiösen Zusammenhang von Guruverehrung, Initiation und Mantra-Vergabe gelehrt. Neben der Diffusion steht die Mission, neben dem ans westliche Ufer gespülten Strandgut die mehr oder weniger kompletten Schiffsladungen, die von zielbewußten Kapitänen an Land gebracht werden.

Die *indischen Gurubewegungen* repräsentieren durchweg einen reduzierten Hinduismus mit einer bestimmten Gurugestalt oder einer Meditationstechnik im Mittelpunkt. Universale Geltung nimmt zum Beispiel die Transzendente Meditation für ihre Technik in Anspruch, die das Zentrum aller Religionen sein und das „Zeitalter der Erleuchtung“ heraufführen soll. Die Verehrung des Sadguru oder „Vollkommenen Meisters des Zeitalters“ sowie der „Yoga des Klangs“ stehen im Zentrum der Gruppen des *Sant Mat* (*Radhasoami Satsang* usw.). Häufig gelten die Gurus als *Avatāras* („Herabkünfte“, einer der höchsten hinduistischen Würdetitel), insbesondere *Sathya Sai Baba*, der die typisch neohinduistische Religionssynthese in seiner Person verkörpert sieht. Diese Meistergestalten sehen sich selbst in einer Linie mit Jesus und anderen Religionsgründern und gehören insofern zum Typ des Heilsbringers.

Starke emotionale Erlebnisse vermitteln tantrische Gurus wie *Muktananda* und *Narayananda*: Auch der synkretistische *Bhagwan Shree Rajneesh* („*Osho*“), der nicht als hinduistischer Guru gelten kann, gehört in den tantrischen Bereich. Die „Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein“ (ISKCON) verbreitet unter dem Beifall fundamentalistischer Hindu-Organisationen (*Vishva Hindu Parishad* usw.) eine bengalische Form der Krishna-Bhakti und die kastenmäßige Viergliederung der Gesellschaft in aller Welt. *Srī Aurobindo* ist zum Inspirator westlich dominierter Kreise geworden, die nach alternativen Lebensformen suchen. Die meisten dieser Gurubewegungen werden am besten als missionarisch gewordene Hindu-Traditionen verstanden, auch wenn ihr Verhältnis zum indischen Hinduismus weitgehend ungeklärt ist und indische Kritiker häufig ihre Authentizität bestreiten.

Die *buddhistische Präsenz* im Westen, früher von den theravadisch geprägten buddhistischen Gemeinden aus der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen dominiert, bezieht ihre Dynamik zunehmend vom tibetischen Lamaismus. Die tantrisch geprägte *Kagyūd-pa*-Schule, in Europa vor allem von dem dänischen Lama *Ole Nydahl* verbreitet, ist mit einer wachsenden Zahl von Zentren und Klöstern vertreten. Auch bei ihr spielen der Lama als Guru sowie meditative und rituelle Praktiken eine zentrale Rolle. Auch *Chögyam Trungpa* und die von ihm gegründeten Organisationen (*Vajradhatu*, Naropa-Institut usw.) kommen aus der *Kagyū*-Tradition, haben sich aber stärker den Selbstverwirklichungsbedürfnissen des Westens angepaßt. Auch die *Gelugpa*-Schule hat Zentren errichtet. Der von Lama *Anagarika Govinda* für den Westen geschaffene Orden „*Arya Maitreya Mandala*“ hat auch einen lamaistischen Hintergrund, fühlt sich aber allen buddhistischen Schulrichtungen verpflichtet. Überhaupt ist es dem Buddhismus am besten gelungen, über alle Schulunterschiede hinweg im Westen seine Einheit sichtbar zu machen.

Der japanische Buddhismus ist hier mit etlichen Gruppen vertreten, mit der *Jōdo Shinshū* (der „Wahren Schule vom Reinen Land“, einer Form des *Amida*-Buddhismus), sowie von verschiedenen buddhistischen Laienbewegungen, die sich vom militanten Reformers des 13. Jh., *Nichiren* herleiten. Dazu gehören die der Friedensarbeit verpflichtete *Risshō Kōsei-kai* mit ihrem Gründer *Nikkō Niwano* sowie die *Sōka Gakkai* und die ihr verbundene *Nichiren Shoshu*. Die letzteren pflegen die überschaubare Gruppenarbeit und konzentrieren ihr religiöses Leben auf die Rezitation eines bestimmten Mantras, mit dem die Verehrung des Lotus-Sūtrā ausgedrückt wird, und die Betrachtung eines kultischen Gegenstandes. Während die Übung der Zen-Meditation im Westen überwiegend nicht mit einem formellen Bekenntnis zum Buddhismus verbunden ist, führt die Zugehörigkeit zu einer der anderen Gruppierungen häufig zu einer Konversion, indem die dreifache Zuflucht zum Buddha, zur Lehre und zum Orden (bei den lamaistischen Gruppen auch die vierfache oder sechsfache Zuflucht) genommen wird. Das Streben der deutschen Buddhisten nach Authentizität dokumentiert sich auch in der Formulierung eines buddhistischen Bekenntnisses (abgedruckt S. 34) und in der Mitarbeit in buddhistischen Weltorganisationen.

Mit dieser hinduistischen und buddhistischen Präsenz, zu der ja noch die islamische und diejenige neuer Religionen kommt, hat sich die religiöse Situation des Abendlandes grundlegend geändert. Während der Prozeß der Säkularisierung fortschreitet, sieht sich der westliche Mensch zunehmend einem multireligiösen Angebot gegenüber, das ihn mit der Möglichkeit, aber auch dem „Zwang zur Wahl“ konfrontiert, von dem *Peter L. Berger* gesprochen hat.

4. Christen in der Begegnung mit Hinduismus und Buddhismus

4.1 Vorüberlegungen

Andere Religionen verstehen und ihr Verhältnis zur eigenen Religion bestimmen, ist eine schwierige Aufgabe und kein Tummelplatz für Vereinfacher. Die gegenwärtige Diskussion über dieses Thema ist von dem verständlichen Bedürfnis beherrscht, sich von den Sünden der Vergangenheit zu distanzieren: von der unbegründeten westlichen Überheblichkeit gegenüber fremden Kulturen, von der Verquickung christlicher Mission mit dem Kolonialismus, vom Geist der Inquisition und Religionskriege. Ging die Tendenz früher dahin, die Absolutheit des Christentums (übrigens ein Begriff aus der liberalen Theologie!) herauszustellen, so wird heutzutage mit Recht Dialogbereitschaft und friedliches Zusammenleben angemahnt. Widerspruch muß man dort anmelden, wo Religionsfriede durch Einebnung der Unterschiede und kurzschlüssige Harmonisierungen verwirklicht werden soll. Das

führt unvermeidlich zu fundamentalistischen Gegenbewegungen, in denen sich die jeweilige religiöse Identität nicht im Gespräch, sondern in der militanten Auseinandersetzung mit anderen Religionen formiert. Längerfristig dient eine realistische Einschätzung anderer Religionen und ihres Verhältnisses zum Christentum dem religiösen Frieden am besten. Das christliche Gebot der Liebe, das ja auch für die Angehörigen anderer Religionen gilt, respektiert den anderen gerade in seinem Anderssein. Wer selbst in seinem Glauben gebunden ist, kann auch die religiösen Bindungen achten, in denen andere Menschen leben. Interreligiöser Dialog als „encounter of commitments“ wird durch die Einsicht möglich, daß mein Dialogpartner genau wie ich in einer für ihn letztgültigen Bindung lebt: als einer, der den Pfad des Buddha betreten hat oder auf einem der hinduistischen Befreiungswege geht oder zumindest die sakrale Lebensordnung dieser Religion respektiert. In der Begegnung mit ihm wird Gemeinsames und Trennendes sichtbar, und oft liegt beides so dicht beieinander, daß man es nicht voneinander scheiden kann. „Wo die Annäherung am nächsten scheint, tritt der wesentliche Unterschied am klarsten hervor“ (H. Dumoulin, 12).

Die Gemeinsamkeit mit den meisten Traditionen des Hinduismus und Buddhismus (im Unterschied zum modernen-säkularen Lebensgefühl) liegt in der Aussage, daß Mensch und Welt in einem Unheilszustand leben und der Befreiung daraus bedürfen. Heilssuche und Heilsverwirklichung sind also gemeinsame Themen. Anders ausgedrückt: Hinduismus und Buddhismus betrachten, ebenso wie das Christentum, das menschliche Elend nicht als eine (leider noch nicht ganz beseitigte, aber überwindbare) Randerscheinung des Lebens, sondern als Symptom einer tiefgreifenden Störung, die auch einer tiefer ansetzenden Therapie bedarf. Der Weg aus dem Elend heraus wird im Christentum wie bei vielen Hindu-Traditionen als ein Weg zu Gott bzw. zum Göttlichen verstanden, wie immer es vorgestellt sein mag. An dieser Stelle hört die Gemeinsamkeit mit dem Buddhismus auf.

Insoweit es um Heilsbedürftigkeit und Suche nach Gott geht, hat Gott – im Sinne von Apg. 14,17 – sich selbst in der Welt östlicher Religionen gewiß nicht unbezeugt gelassen. Es bleibt aber die Frage nach dem Trennenden. Die alte Behauptung, alle Religionen seien im Grunde gleich, kann heute durch die religionswissenschaftlichen Erkenntnisse als widerlegt gelten. Darum soll hier auf die früher übliche Auflistung der Unterschiede verzichtet werden. Niemand kann sie ernsthaft leugnen. Umstritten ist die theologische Wertung der von der Religionswissenschaft beschriebenen Differenzen. Bricht sich nur ein und dieselbe religiöse Urerfahrung im Medium unterschiedlicher Kulturen? Haben die Religionen nur unterschiedliche Chiffren für ein und dasselbe Göttliche? Bei genauerem Zusehen erweisen sich die Unterschiede in solchen wichtigen Fragen als tiefgreifend. Gleiche Begriffe können in verschiedenen Religionen Unterschiedliches bedeuten, wie anhand der hinduistischen Gottesbegriffe gezeigt werden konnte. Umgekehrt können sich Gemeinsamkeiten hinter unterschiedlichen Begriffen verbergen. Die Einsicht zum Beispiel, die sich im christlichen Begriff der Erbsünde bzw. Ursünde ausspricht, kann im Hinduismus und Buddhismus mit dem Begriff des Karma beschrieben werden, daß nämlich der Mensch sich bereits in einer Unheilsituation vorfindet.

Auch der Stellenwert, den einzelne Konzepte im Ganzen einer Religion haben, ist jeweils zu prüfen. Aus christlicher Sicht mag es so erscheinen, als ob die Karma-Vorstellung keinen Raum für Nächstenliebe und soziales Engagement läßt: Wie soll ich anderen helfen können, wenn sie doch ihr Karma abbüßen müssen? Hinduismus und Buddhismus sind aber keine aus dem Karma-Begriff abgeleiteten starren Systeme. Die Karma-Vorstellung wird durch ethische Ideale und Forderungen ausbalanciert. Andererseits wäre es genauso falsch, Auswirkungen der (richtig oder falsch verstandenen) Karma-Vorstellung auf soziales Handeln und auf das Bild von Gesellschaft überhaupt zu leugnen. Viele landläufige christliche Urteile über die

Religionen des Ostens enthalten einen Wahrheitskern, sind aber in ihrer Pauschalität falsch und darum angreifbar.

Es geht zunächst also darum, den Bereich der Gemeinsamkeiten auszuleuchten, aber auch seine Grenzen aufzuzeigen. Inwieweit trifft der Christ in seiner Begegnung mit Hinduismus und Buddhismus auf Vertrautes und Verwandtes, aber auch auf Fremdes und Gegensätzliches? Diese Frage muß anhand christlicher Kriterien beantwortet werden. Das Verhältnis zu anderen Religionen bestimmt sich aus der Mitte des eigenen Glaubens heraus, nicht aus der Sicht eines neutralen Schiedsrichters, der von einer höheren Meta-Ebene aus einen gemeinsamen Nenner der Religionen sucht und ihn, je nach seinem Standpunkt, in der mystischen Erfahrung, in einer (häufig neuplatonisch geprägten) Einheitsphilosophie oder anderswo zu finden meint. Die Aufgabe besteht also nicht darin, eine gemeinsame Religion in den vielen Religionen zu suchen und einen kleinsten gemeinsamen Nenner zu definieren, sondern aus der Mitte des christlichen Glaubens heraus zu bestimmen, wozu der Christ in der Begegnung mit diesen Religionen für sich selbst und sein eigenes Leben Ja oder Nein sagen kann. Von welchen Meditationsformen kann er Gebrauch machen, an welchen kultischen Handlungen teilnehmen, welche Rituale mitvollziehen, welchen Inhalten und Formen mit Verständnis oder gar Sympathie begegnen? Solche Fragen lassen sich nicht kasuistisch beantworten. Wohl aber lassen sich Grundlinien für ihre Beantwortung aufzeigen.

Dabei kommt der Frage besondere Bedeutung zu, wie Hinduismus und Buddhismus mit dem umgehen, was mit den Worten Transzendenz, Gott und Heil umschrieben wird. Hier schlägt das Herz der Religionen; was mit dem Wort „Spiritualität“ bezeichnet wird, bekommt von diesem Zentrum her seine Prägung.

Schließlich soll jener Grenzbereich zwischen den Religionen betrachtet werden, in dem synkretistische Prozesse der Assimilierung und Abgrenzung, der Übernahme und Abstoßung stattfinden. Auch hier geht es primär um gelebte Religion, um Spiritualität und Meditation – ein Feld, auf dem gegenwärtig viel experimentiert und nachgedacht wird. In diese synkretistischen Prozesse ist mittlerweile auch die Gestalt Jesu hineingezogen worden, so daß ihre An- oder Abwesenheit in einem religiösen oder weltanschaulichen System über dessen Christlichkeit nichts Entscheidendes mehr aussagt.

4.2 Auf der Suche nach Gemeinsamkeiten

In der Begegnung mit anderen Religionen stellt sich auch immer die Frage nach der eigenen religiösen Identität. Je nach der eigenen Position drängen sich Parallelen aus der Vielfalt hinduistischer und buddhistischer Schulrichtungen auf. Steht der Glaube an die Gnade Gottes im Zentrum des eigenen Glaubens – so vor allem bei Protestanten – so empfindet man das als verwandt, was *Rudolf Otto* „Indiens Gnadenreligion“ genannt hat, nämlich den *Bhakti Mārga*, den Weg der hingebenden Gottesliebe (Teil 1.4). Der bekannte südindische Bischof *Appasamy* hat das Christentum als *Bhakti Mārga* charakterisiert, und für den englischen Religionswissenschaftler *R. C. Zaehner* war der theistische Gottesglaube der Bhagavadgita ein Höhepunkt der indischen Religionsgeschichte mit besonderer Nähe zum Christentum. Im *Bhakti Mārga* spielt auch das Konzept des *Avatāra* – der göttlichen „Herabkunft“ zur Wiederaufrichtung des *Dharma* – eine wichtige Rolle. Im Englischen mit dem Wort „incarnation“ wiedergegeben, schien der *Avatāra*-Gedanke besonders geeignet, die Menschwerdung Christi im indischen Kontext verständlich zu machen. Christus als *Avatāra* oder als „Integraler *Avatāra*“ – in diesem Konzept schien die gemeinsame Erkenntnis aufzuleuchten, daß Gott sich in der Erscheinungswelt inkarniert. Auch wegen ihrer Kastenkritik wurde die Bhakti als dem Christentum nahe empfunden.

Die Einschätzung des Christentums als *Bhakti Mārga* deckt sich mit dem Urteil vieler Hindus. Svāmī Vivekānanda hat es als „*Dvaita* (d. h. Dualismus), angewendet auf die Volksgruppen Europas“, bezeichnet und ihm in seiner Hierarchie der Religionen einen niedrigen Platz unterhalb der Identitätserkenntnis und der Mystik angewiesen. Jesus selbst allerdings sei, im Unterschied zum Christentum seiner Jünger, auch höherer Einsichten fähig gewesen. Im Vaterunser sei er zwar dem Theismus der Massen entgegengekommen, habe aber auch mystische Erfahrungen gemacht („Ich in euch und ihr in mir“) und sich schließlich mit seinem Wort „Ich und der Vater sind eins“ zur Identitätserkenntnis aufgeschwungen. Diese Argumentationsfigur gehört zum Standardrepertoire des modernen Hinduismus: Jesus wird für die höchste Form hinduistischer Gotteserfahrung in Anspruch genommen, das Christentum aber als eine Sonderform der *Bhakti* abgewertet. Darum arbeiten christliche Theologen gegenwärtig an einem anderen Brückenschlag, der freilich auch schon Vorläufer in Indien hatte.

Die gleiche Nähe zum Christentum wie die indische *Bhakti* zeigt auch der japanische „Glaubensbuddhismus“, der vom gläubigen Vertrauen auf den Buddha *Amida* die Rettung im „Reinen Land“ erhofft (Teil 2.5). Sein Patriarch *Shinran* hat die Alleinwirksamkeit des vom Buddha geschenkten Glaubens gelehrt – eine unverkennbare Parallele zur reformatorischen Theologie. Der große *Karl Barth* hat sich denn auch bei einem seiner wenigen Ausflüge in die Welt der Religionen mit dieser Ähnlichkeit befaßt. In diesem Zusammenhang hat er die umstrittene Äußerung getan, daß es selbst bei völliger Gleichheit im Verständnis von Gnade immer noch auf den „Namen“ Jesu Christi als „Inbegriff der göttlichen Offenbarungswirklichkeit“ als das entscheidend Unterscheidende ankommt (Kirchliche Dogmatik I, 2, 376).

In Wirklichkeit kann weder beim hinduistischen *Bhakti Mārga* noch beim *Amida*-Buddhismus von Gleichheit mit dem Christentum die Rede sein. Der *Bhakti Mārga* stellt weithin Bilderverehrung dar. Nicht der unsichtbare Gott, sondern der im Bild und im Guru sich manifestierende Gott ruft das Entzücken der Frommen hervor, und dieses drückt sich häufig in einer erotisch aufgeladenen Sprache aus, für die es nur in Seitenlinien des Christentums Parallelen gibt. Das „reine Land“ wiederum gilt im *Amida*-Buddhismus nur als eine vorläufige Gestalt des endgültigen Heils im *Nirvāna*, und *Amida* ist im Unterschied zu Jesus keine historische, sondern eine mythische Gestalt. Trotzdem bleibt die Ähnlichkeit so stark, daß man in „Indiens Gnadenreligion“ und im japanischen „Glaubensbuddhismus“ christliche Einflüsse am Werk gesehen hat. Daß beide in der spirituellen Suche des Westens eine so geringe Rolle spielen, kann als ein weiterer Beweis der inneren Nähe gewertet werden: Es sind die mystischen und monistischen Traditionen des Ostens, die als Alternative oder Ergänzung zum eigenen christlichen Erbe empfunden werden, vor allem die All-Einheitsschau *Shankaras* und des *Mahāyāna*-Buddhismus.

An dieser Stelle erfolgt der zweite Brückenschlag. Es sind vor allem (aber nicht ausschließlich) katholische Theologen, die in der mystischen Einheitserfahrung die innere Nähe zum Christentum sehen und für die Übersetzung der christlichen Botschaft in Anspruch zu nehmen versuchen. So ist für den kürzlich verstorbenen *Svāmī Abhishiktananda* (das ist der indische Mönchsname des Benediktinermönchs *Henri le Saux*) die hinduistische Erfahrung der All-Einheit (Teil 1.2) von Gott inspiriert und auf ihre Erfüllung in der Christuserfahrung hin angelegt. Wenn Christen und Hindus einander in der Tiefe (der „Höhle“) des Herzens begegnen, machen sie eine unmittelbare Erfahrung der Nichtdualität der Existenz, als eine „natürliche“ mystische Erfahrung. Die christliche Gotteserfahrung aber gehe darüber hinaus und öffne sie, ohne sie zu zerstören, zu neuen Tiefen des unausforschlichen göttlichen Geheimnisses. So vertieft sich in den Augen *Abhishiktandas* die hinduistische Erfahrung des *Brahman* als Sein, Bewußtsein und Glückseligkeit (*Saccidānanda*) zur christlichen Erfahrung der göttlichen Trinität.

Vergleichbare Überlegungen auf evangelischer Seite finden sich bei *Michael von Brück*, der in beidem, der östlichen All-Einheitsschau und der christlichen Trinitätslehre, nur unterschiedliche Symbole für die „Einheit der Wirklichkeit“ und für eine holistische Welt-erfahrung sieht. Als Konsequenz kommt *von Brück* denn auch zur gleichen Relativierung des konkreten Offenbarungshandelns Gottes, wie man sie bei *Svāmī Vivekānanda* (Teil 1.7) und anderen Vertretern der All-Einheits-Philosophie findet: Das Heil sei nicht allein im Namen Christi gegeben, sondern „potentiell in allen Namen“. Zu einer ähnlichen Relativierung der historischen Gestalt Jesu kommen auch andere Vertreter einer pluralistischen Religionstheologie. Auch sie reißen Christus, den ewigen Gottessohn, und Jesus, den konkreten, in der Geschichte wirkenden Menschen auseinander. Der letztere wird dann zu einer geschichtlichen Konkretion des Logos oder des Christusprinzips neben anderen, neben Buddha, Krishna usw. Es ist unverkennbar, daß das auf eine Hinduisierung bzw. Mahāyāna-Buddhisierung des Christentums hinausläuft.

Die Faszination dieser monistischen Einheitskonzeptionen aus Hinduismus und Mahāyāna-Buddhismus ist verständlich: Sie liefern einen theologischen Überbau für den faktisch vorhandenen religiösen Pluralismus und entschärfen religiöse Gegensätze, ohne sie freilich an der Basis überwinden zu können; sie knüpfen an das verbreitete Interesse an Mystik und Meditation an und erklären beides zur gemeinsamen Urerfahrung und zur Grundlage aller Religionen, was für die „semitischen Religionen“ Judentum, Christentum und Islam sicher nicht zutrifft; und sie schaffen damit eine gemeinsame interreligiöse Sprache und Symbolwelt, mit deren Hilfe sich freilich nur diejenigen verständigen können, die sie zu sprechen gelernt haben. Vor allem im Gottesverständnis gibt es tiefgreifende Unterschiede, wie im folgenden Abschnitt deutlich werden wird, und solche Unterschiede im Zentrum einer Religion verändern auch alles andere. Es muß hinzugefügt werden, daß der christliche Gesprächspartner sich mit dieser Meinung in einer schwierigen Position vorfindet. Mit seinem Beharren auf wesenhaften Unterschieden dokumentiert er in den Augen der anderen Seite nur seinen unerleuchteten Geisteszustand. Umgekehrt setzt sich der Anhänger der All-Einheitsphilosophie dem Verdacht aus, unter Harmonisierungszwang zu stehen.

Es hat sich gezeigt: Die Suche nach Gemeinsamkeiten mit anderen Religionen nötigt den Christen zum Nachdenken über den eigenen Glauben. Wer es intensiv mit einer anderen Religion zu tun bekommt, entdeckt nicht selten seine eigene neu. Mangelerscheinungen und blinde Flecken können dabei schmerzhaft bewußt werden. Es liegt eine große Chance für das Christentum darin, daß es heute der Konkurrenz der anderen Religionen ausgesetzt ist. Unterschiede zwischen christlichen Konfessionen und Theologien machen sich auch in der Einschätzung der östlichen Religionen bemerkbar. Von einer personalistisch geprägten (eher reformatorischen) Gnaden- und Glaubenstheologie schlägt sich die Brücke leichter zum *Bhakti Mārga* und *Amida*-Buddhismus; von einer (eher katholischen) mystischen Theologie her leichter zu den mystischen und monistischen Systemen, d. h. zur All-Einheitsphilosophie im Hinduismus und im Mahāyāna-Buddhismus. (Zu den konfessionellen Unterschieden gehört auch das simple Faktum, daß der buddhistische bzw. Hindu-Mönch auf der protestantischen Seite keine Berufskollegen vorfindet.) Bei beiden Brücken ist die Tragfähigkeit begrenzt. Sie führen eben doch zu einem anderen Kontinent. Vor allem macht sich bemerkbar, daß die östlichen Religionen ein anderes Verhältnis zu Zeit und Geschichte haben. Ein Gott, der rettend und richtend in der Geschichte handelt und in ihr seinen Heilswillen zur Geltung bringt, hat in ihnen keinen Platz.

4.3 Die Gottesfrage

Wenn der *Buddhismus* nicht wäre, könnte man die Religionen ziemlich problemlos als Wege zu Gott definieren. Das geht aber nicht, da Gott bei der Heilsverwirklichung des Buddhisten keine Rolle spielt (Teil 2.3). Wohl ist der Buddha selbst Gegenstand religiöser Verehrung. Im Großen Fahrzeug werden zahllose Buddhas und Bodhisattvas verehrt. In den Stupas werden Reliquien des Buddha von den Frommen andächtig umwandelt. Auch der *Dharma*, die Lehre des Buddha, genießt die gleiche Verehrung, die in anderen Religionen Gott zuteil wird, und wird beispielsweise von *Bhikku Buddhadasa* mit diesem gleichgesetzt.

Andererseits dominiert im buddhistischen Gebet das „Wunschbeten“, das die direkte Anrede vermeidet: „Mögen alle Wesen glücklich sein ...“ Im Zen-Buddhismus gilt die paradoxe Aufforderung: „Wenn du dem Buddha begegnest, so töte ihn!“ Und im *Theravāda* wird das Wort des Buddha überliefert: „Sei dir selbst eine Zuflucht!“ *Taisen Deshimaru Roshi*, ein in Europa wirkender Zen-Meister, hat das Zen-Anliegen auf die Formel gebracht: „Wir müssen den Logos (= das göttliche Wort aus dem Prolog des Johannesevangeliums) vor Jesus Christus, ja selbst vor Gott finden. Wir müssen vor die Schöpfung des Kosmos zurückgehen, vor das Ur-Chaos, vor den Ursprung der Dinge.“ „Wir müssen vor Christus und vor Gott zurückgehen. Wir müssen das Licht Gottes auslöschen.“ (26) Ein wie immer vorgestellter Gott kann in der Tat nicht die letzte Wirklichkeit sein, wenn das Wesen dieser Wirklichkeit die Leere ist, wie das Große Fahrzeug behauptet. Wenn es im Zen eine Transzendenz-Erfahrung gibt, so ist das am ehesten die Erfahrung des eigenen Wesens als Buddha-Natur und Leere.

Jedenfalls ist das die Ansicht ihrer modernen Interpreten. Das „absolute Nichts“ wird von der bereits erwähnten Kyoto-Schule als Grund des Seins verstanden, als etwas jenseits von Immanenz und Transzendenz, in Parallele zur mystischen Gotteserfahrung im Christentum. Gewiß enthält dieses Transzendenzverständnis die berechtigte Anfrage an das Christentum, ob wir uns nicht Gott zu gegenständlich und einer menschlichen Person zu ähnlich vorstellen. Ebenso deutlich muß aber festgestellt werden: Ein Gott, jenseits dessen die eigentliche göttliche Wirklichkeit erst beginnt, der also selbst nur etwas Vorletztes darstellt, ein Gott, dessen Licht ausgelöscht werden muß, ist nicht der Gott der Christen. Noch ferner vom christlichen Gottesverständnis sind natürlich die Gottheiten des Lamaismus, die als Projektion des Bewußtseins gelten, die jederzeit wieder zurückgenommen werden kann.

Vor allem die Vorstellung, daß Gott als Schöpfer die Welt ins Dasein gerufen hat, ist für alle Buddhisten schlechterdings unakzeptabel. „Hätte Gott sich mit der Erschaffung der materiellen Welt beschäftigt, so hätte er sich selbst zu einem absolut sinnlosen Gott erniedrigt“, heißt es bei *Bhikku Buddhadasa*. *D. T. Suzuki* hat die buddhistische Alternative zum christlichen Schöpfungsglauben formuliert, indem er bewußt auf biblische Schöpfungsaussagen Bezug nimmt: „Im Anfang ist der Durst. (Suzuki verwendet das Sanskritwort „trnsa“.) Er hat den Drang, sich zu verkörpern, um sich in einer Gestalt auszudrücken ... Trnsa ist der Schöpfer des Universums.“ (Der westliche Weg, 115f) Dahinter steht ein unterschiedliches Verhältnis zur Welt, das *Suzuki* auf die Formel Inkarnation-Exkarnation gebracht hat. „Das Christentum, die Religion des Westens, spricht von Logos, Wort, Fleisch, Inkarnation und leidenschaftlicher Weltlichkeit. Die Religionen des Ostens streben nach Exkarnation, Stille, Absorption, ewigem Frieden“ (Zen-Buddhismus, 20). Ganz im Sinne des Großen Fahrzeugs fügt er hinzu: „Für Zen ist Inkarnation gleich Exkarnation, die Stille dröhnt wie Donner, das Wort ist wortlos, das Fleisch fleischlos, Hier-jetzt ist gleich Leere (*sūnyatā*) und Unendlichkeit.“ Diese Tendenz zur „Exkarnation“ prägt auch die asiatischen

Meditationswege, die, jeder auf seine Weise, Wege aus der Gefangenschaft der materiellen Welt, Wege der Weltüberwindung sind.

Was der christliche Glaube dem erschaffenden und erhaltenden Handeln Gottes zuschreibt, wird von Buddhisten in der Regel auf die verborgene Macht des Karma zurückgeführt oder mit dem Prozeß des „Bedingten Entstehens“ gleichgesetzt. Erst in der neuesten Zeit hat die Kyoto-Schule die Hervorbringung der materiellen Welt als einen Akt göttlicher Selbstentäußerung zu würdigen begonnen und darin eine Parallele zur alles hervorbringenden Leere (*Shūnyatā*) gesehen. Das sind aber Überlegungen an der Grenze, die keineswegs allgemein-buddhistisch akzeptiert sind. Hier stößt man, jedenfalls gegenwärtig noch, an die Grenzen einer interreligiösen Hermeneutik: Was Christen mit dem Wort Gott meinen, ist, im übertragenen Sinne, praktisch nicht ins Buddhistische übersetzbar. Selbst funktionale Äquivalente des christlichen Gottesverständnisses (Erschaffung und Erhaltung der Welt, segnendes und heilschaffendes Handeln, Transzendenzerfahrung usw.) finden sich nur verstreut an verschiedenen Stellen des buddhistischen Denkens. Überall ist die Stelle Gottes schon durch anderes besetzt: durch den Buddha, durch Dharma, Karma, Leerheit usw. Darin spiegelt sich die grundlegende Tatsache, daß der Buddhismus zwar seine eigene Art von Transzendenz kennt, auf einen Gott aber nicht angewiesen ist. Der Buddhist erwartet in der Regel, d. h. in den meisten buddhistischen Schulrichtungen, nichts von Gott.

Die Zurückhaltung des Buddhismus in der Gottesfrage wird verständlich, wenn man sich die unendliche Fülle göttlicher Wesen in den *Hindu-Traditionen* vergegenwärtigt. Von ihnen allen werden unterschiedliche Segnungen erwartet. Es hat sich aber gezeigt (Teil 1.4), daß diese polytheistische Fülle in unterschiedlicher Weise vereinheitlicht worden ist, teilweise (vor allem in der Bhakti-Bewegung) im Sinne eines zunehmenden Monotheismus, teilweise (vor allem im *Advaita Vedānta*) in Richtung auf einen philosophischen Monismus, der in allen Gottheiten nur Manifestationen des All-Einen, des *Brahman* sieht. Nur wenige Hindu-Traditionen (und dann unter dem Einfluß des Islam) haben sich zu monotheistischer Eindeutigkeit im Sinne des 1. Gebots des Dekalogs durchringen können.

In der Regel wird die Bilderverehrung als Konzession an die Ungebildeten betrachtet. Aber auch der Fortgeschrittene darf sich ihrer bedienen, solange er die konkrete Bildgestalt in Richtung auf das unpersönliche *Brahman* transzendiert. Überhaupt ordnet der Hinduismus die verschiedenen Manifestationen des Göttlichen gern als Stufenweg der Verehrung. Man beginnt mit den niederen Formen der Gottesverehrung und steigt zu den höheren langsam auf. *Ramakrishna*, der große Ekstatiker des Neohinduismus und Lehrer *Vivekānandas*, hat fragwürdige tantrische Praktiken damit gerechtfertigt, daß Häuser schließlich auch eine Tür für den Latrinenkehrer haben. Der Mensch schreitet, in den Worten *Vivekānandas*, nie vom Irrtum zur Wahrheit, sondern immer nur von niederer zu höherer Wahrheit. Der Hinduismus überwindet die polytheistische Bilderverehrung nicht, indem er sie ausschließt, sondern indem er dazu anleitet, sie auf den Einen oder das Eine hin zu transzendieren.

Ob das immer gelingt, darf man bezweifeln. Die Kehrseite hinduistischer Toleranz ist ein Mangel an hinduistischer Fähigkeit zur Selbstreinigung. Der schrankenlosen Verehrung des Guru als einer Manifestation Gottes, ja als Gott selbst, setzt das Hindu-Denken kaum Widerstand entgegen. Man darf aber davon ausgehen, daß viele Hindu-Gebete, mit welchem Namen sie Gott auch immer anrufen mögen, den einen Gott meinen, an den die Christen glauben. Vor allem in der Bhakti-Bewegung findet man Äußerungen, in denen sich tiefes Vertrauen zu Gott, ein echtes Gefühl menschlicher Unwürdigkeit vor ihm und andere Gefühle aussprechen, die man auch in christlichen Gebeten antrifft.

Dieses unterschiedliche Gottesverständnis hat natürlich Rückwirkungen auf die Art, wie Erlösung definiert wird. Bhakti-Bewegung und Amida-Buddhismus verbieten es, Hinduismus und Buddhismus pauschal als Wege der Selbsterlösung zu qualifizieren. Im tibetischen Buddhismus liegen Gnade und Verdienst dicht beieinander: Die Bodhisattvas übertragen ihre Verdienste gnädig auf alle lebenden Wesen. Wo der Mensch es aber nicht mit einer handelnden und rettenden Gottheit zu tun hat – welchen Namen sie auch immer tragen mag – sondern mit einem in sich ruhenden, passiv gedachten göttlichen Sein, fällt dem Menschen die aktive Rolle von selbst zu. In diesem Sinn definieren die „Zwölf Grundsätze“ den Buddhismus als einen Weg der Selbsterlösung, und R. N. Dandekar (1951) hat aus der Sicht des Advaita-Anhängers festgestellt, Moksha (Befreiung oder Erlösung) sei für den Hindu das angeborene Recht jedes Individuums und insofern „die genaue Antithese zur Lehre von der Gnade Gottes“. Denn der Mensch selbst, nicht irgendeine außenstehende Macht, sei für seine Befreiung verantwortlich. Das Wort „Selbsterlösung“ ist also keineswegs nur ein christlicher Kampfbegriff, wie gelegentlich unterstellt wird. Wird es aber als Kriterium benutzt, so darf es nicht pauschal gegen die östlichen Religionen gewendet werden. Vielmehr geht der Reiß in dieser Frage mitten durch diese Religionen hindurch.

4.4 Östliche Spiritualität und Meditation

Was westliche Sucher an den östlichen Religionen fasziniert – neben der Exotik und der Begegnung mit einer Epoche, die im Westen längst vergangen ist – ist ihre Spiritualität. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts haben die großen Männer des Neohinduismus, vor allem *Svāmī Vivekānanda*, das Wesen ihrer Religion mit dem englischen Wort „spirituality“ umschrieben: Indische Spiritualität gegen westlichen Materialismus und zugleich gegen christliche „Dogmengläubigkeit“. Dieses idealisierte Bild östlicher Spiritualität ist ein Ergebnis östlicher Selbstdarstellung und westlicher Projektionen. Dahinter steckt aber ein wahrer Kern: Die östlichen Religionen haben eine unvergleichliche Fülle bewußtseinsverändernder Praktiken entwickelt, die auch den Körper in den Dienst der Heilsverwirklichung stellen. Im westlichen Christentum dagegen sind die Quellen der Spiritualität weitgehend ausgetrocknet.

Der indische Yoga (Teil 1.5) ist von Hause aus ein Meditationsweg zur Verwirklichung des hinduistischen Heilszieles, so wie *Zen-*, *Vipassanā-* und *Satipatthāna-Meditation* von Hause aus der Verwirklichung des buddhistischen Heilsziels dienen. Als solche, also als Wege zu hinduistisch verstandener Versunkenheit (*Samādhi*) und buddhistisch verstandener Erleuchtung (*Bodhi*, *Satori*), sind die östlichen Meditationswege für Christen nicht geeignet.

Yoga dient freilich auch der Kräftigung des Körpers und Beruhigung des Geistes, so daß sich in diesem Jahrhundert sowohl in Indien als auch im Westen ohne große Umstellungsprobleme ein Gesundheits-Yoga herausbilden und von den religiösen Aspekten des Yoga getrennt entwickeln konnte. Er dominiert in der westlichen Yoga-Szene. Dort wird die yogische Meditation meistens auch nicht mehr im Rahmen eines Guru-Jünger-Verhältnisses auf der Basis einer persönlichen Initiation gelehrt, wie es noch in den Guru-Bewegungen geschieht, sondern in Kursen.

Auch die religiöse Zielsetzung des traditionellen indischen Yoga hat eine große Variationsbreite. Er kann der magischen Beherrschung der Außenwelt mit Hilfe paranormaler Fähigkeiten (*Siddhis*) dienen, aber auch der „Exkarnation“, der Befreiung aus der Umklammerung durch die Außenwelt, oder der liebenden Vereinigung mit einem personhaft vorgestellten Gott. Dieser theistische Yoga, der den Geist „einspitzig“ auf Gott richten helfen soll, wird vor allem in der Bhagavadgītā

gelehrt. Diese Variationsbreite erschwert, ja verbietet Pauschalurteile über den Wert oder Unwert des Yoga für Christen. Zunächst ist stets die Frage zu stellen: Welcher Yoga?

Auch die buddhistischen Meditationsformen variieren stark. Manche der Meditationswege des Kleinen Fahrzeugs dienen allgemein der Beruhigung des Geistes ohne speziellen Bezug auf buddhistische Glaubensinhalte. Andere wie die *Vipassanā*- oder Klarblick-Meditation sind so stark von buddhistischen Zielsetzungen bestimmt, daß ein erfahrener und gelehrter Buddhist wie *Nyanaponika* (ein Mönch deutscher Abstammung und Übersetzer buddhistischer Schriften) meint: „Bei ihr (der *Vipassanā*-Meditation) geht ein Nicht-Buddhist das Risiko ein, daß er von der Strömung einer Meditationserfahrung weitergetrieben wird und dann seinen Glauben an eine ewige Seele gefährdet sieht. Doch wie weit er mit seiner Meditation geht, das ist seine eigene Verantwortung.“ (116) Auch die lamaistischen Meditations- und Visualisierungsmethoden sind in der Regel von so starken buddhistischen Vorgaben geprägt und überdies nur in direktem Kontakt mit einem Lama zu erlernen, daß man sie nicht als religiös „neutral“ bezeichnen kann.

Die Zen-Meditation, die vor allem in katholischen Kreisen Anklang und maßgebliche Fürsprecher wie Pater *Hugo Enomiya-Lassalle* gefunden hat, ist von Hause aus (Teil 2.5) die chinesisch-japanische Meditationsschule des Mahāyāna-Buddhismus und als solche auch nicht religiös „neutral“. „Zen-Meditation für Christen“ ist darum verständlicherweise ein auf beiden Seiten umstrittenes Programm. Lassalle und andere katholische Theologen ordnen Zen gern in den Bereich der „natürlichen Mystik“ und der „Ausnutzung natürlicher Kräfte“ ein. Für Lassalle ist die Zen-Erleuchtung (*Satori*) „eine überrationale und unmittelbare Selbstwahrnehmung in der Verbindung mit der nicht-differenzierten Schau allen geschöpflichen Seins“, bei der das Absolute „insofern berührt wird, als es der Ursprung des geschaffenen Seins ist“ (398). In *H. Dumouilins* (55) Augen führt die Zen-Erfahrung „zu einer relativen, nicht aber zur absoluten Transzendenz“, bleibt aber „gegenüber der letzten absoluten Wirklichkeit geöffnet“, d. h. gegenüber Gott. Diese Unterscheidungen zwischen natürlicher und übernatürlicher Mystik sowie zwischen relativer und absoluter Transzendenz sind außerhalb einer bestimmten katholischen Theologie wenig plausibel. Ohne Zweifel ist die Begegnung zwischen christlicher und zen-buddhistischer Spiritualität eine bedeutungsvolle Entwicklung im Feld interreligiöser Begegnung, deren Auswirkungen noch nicht abzusehen sind. Ihre theologische Verarbeitung dagegen ist eine noch längst nicht abgeschlossene Aufgabe.

Erfahrungen zeigen, daß es wesentlich auf die Einbettung östlicher Meditationsformen ankommt. In einem religiösen Vakuum praktiziert, wie es häufig geschieht, bleiben sie leicht der ihnen innewohnenden Dynamik überlassen und führen somit zu Erfahrungen und Bewußtseinszuständen, die den Heilszielen der östlichen Religionen entsprechen. Solche Erfahrungen dienen nicht der Festigung und Vertiefung des christlichen Glaubens, ja können sogar von diesem wegführen. Werden östliche Meditationspraktiken jedoch in einen christlichen Lebensvollzug integriert und möglicherweise noch zum Bestandteil eines kommunitären Lebens gemacht, so können sie als Bereicherung und Vertiefung einer weithin ausgetrockneten christlichen Spiritualität erfahren werden. Dabei spielt die Person des Meditationslehrers eine entscheidende Rolle.

4.5 Die Christusfrage

„Indien hat Christus längst angenommen“, haben maßgebliche Sprecher des Neohinduismus behauptet. Das hängt mit der Bereitschaft des Hinduismus zusammen, alle religiösen Traditionen und Führergestalten zu einer Synthese zusammenzufassen. Es

zeugt auch von der intensiven Auseinandersetzung mit dem Christentum, aus der der Hinduismus erneuert hervorgegangen ist (Teil 1.7). Vor allem der Christus der Bergpredigt hat dabei tiefe Eindrücke hinterlassen. In der *Tolstoi'schen* Radikalisierung ist die Bergpredigt von *Mahatma Gandhi* aufgenommen worden. Andererseits ist die Gestalt Jesu bei dieser inklusivistischen Vereinnahmung in einer Weise umgedeutet worden, die deutlich die Grenzen dessen zeigt, was der Hinduismus sich anverwandeln kann und was nicht.

Der hinduisierte Jesus ist vor allem seiner Einmaligkeit beraubt. Er ist nur einer in der langen Reihe periodisch wiederkehrender Heilsbringer, der *Avatāras*. Während der Neohinduismus dabei an die *Avatāras* der Vergangenheit dachte, gelten manche der modernen Gurus selbst als solche und rechnen Jesus und die Religionsgründer der Vergangenheit zu ihrer eigenen Vorgeschichte. Am deutlichsten wird das im Umkreis von *Sathya Sai Baba*, wo das bekannte Wort Joh. 3,16 so abgewandelt worden ist: „So sehr hat Sai Baba die Welt geliebt, daß er einen Sohn, Jesus Christus, sandte ...“ In anderen Kreisen gilt Jesus als *Sadguru*, als Lebender Meister seines Zeitalters, der heute durch die jetzt lebenden *Sadgurus* ersetzt ist. Dem entsprechen auch die Inhalte, die der Lehre Jesu zugeschrieben werden.

Jesus hat, so wird in der Regel behauptet, die Zeit zwischen seinem 12. und 30. Lebensjahr – gelegentlich als „Lücke im Leben Jesu“ bezeichnet – in Indien verbracht und seine Botschaft von dort nach Palästina gebracht. Das ursprüngliche, später freilich entstellte Christentum stammt also aus Indien und ist Teil der umfassenden, ewigen Religion, deren Urheimat Indien ist. Damit ist die Originalität, der eigenständige Offenbarungscharakter des Christentums abgestritten. Diese Version findet sich auch in Kreisen des Hindu-Nationalismus und -Fundamentalismus, deren Denken um Indien als heiliges Land kreist (Teil 1.8).

Jesus wird als ein Lehrer der Reinkarnation und der Identitätsmystik dargestellt und damit zu einem Kronzeugen hinduistischer Religionsauffassung gegen das Christentum gemacht. Als Beleg für diese Ansichten werden Schriften wie das 1902 erschienene „Evangelium des vollkommenen Lebens“ und das 1937 veröffentlichte „Friedensevangelium des Jesus Christus durch den Jünger Johannes“ in Anspruch genommen. In diesen „Evangelien“ spiegelt sich die wechselseitige Durchdringung östlicher Religiosität und westlicher Esoterik und Lebensreform.

Teile der hinduistischen Apologetik haben auch die Vorstellung der Ahmadiyya-Bewegung übernommen, daß Jesus nur scheinotot war und in Wirklichkeit nach Osten gewandert und in hohem Alter in Kaschmir gestorben ist. (Ein Grab Jesu wird auch in Japan gezeigt.)

Der Buddhismus hat sich viel weniger mit der Gestalt Jesu auseinandergesetzt und zeigt bis heute kein großes Interesse an ihr. Im Prinzip hätten die buddhistischen Schulrichtungen keine Schwierigkeiten, Jesus mit den Farben des *Bodhisattva* zu malen und seine Selbstentäußerungen im Sinne buddhistisch verstandener Selbstentleerung zu deuten. Der Mahāyāna-Buddhismus, speziell der Lamaismus, weiß etwas von der Selbstaufopferung für das Heil der Welt.

Der eigentliche Anstoß sowohl für Hindus wie für Buddhisten ist die Kreuzigung Jesu. Hinduistische Toleranz läßt es zu, daß in Hindu-Ashrams mit westlicher Anhängerschaft Weihnachten und Ostern gefeiert werden, nicht aber der Karfreitag. Die Geburt des göttlichen Kindes und die Auferstehung des Lebens können als universale religiöse Symbole gedeutet werden. Vom gekreuzigten Christus aber hat *D. T. Suzuki* (Der westliche Weg, 127) bekannt, er sei „ein schrecklicher Anblick, und ich kann nicht anders, in meiner Vorstellung verbindet er sich mit dem sadistischen Impuls einer seelisch überreizten Phantasie“. Suzuki erhebt Einspruch gegen den massiven Realismus, der für ihn im Kreuzigungsgeschehen wie im „Blut-Trinken“

des Abendmahls zum Ausdruck kommt. Als Buddhist suche er Einsicht in die verborgene Wirklichkeit der Dinge. „Daß Christus aufrecht am Kreuz starb, während Buddha liegend verschied – symbolisiert das nicht den fundamentalen Unterschied in mehr als einer Hinsicht zwischen Buddhismus und Christentum?“ (128) Die horizontale Lage des ins Nirvana eingehenden Buddha mag den täuschenden Eindruck von Indolenz, Indifferenz und Tatenlosigkeit erwecken, fährt Suzuki fort, Aufrechtstehen dagegen bedeute Tat, Kampf und Streitbarkeit. – Auch in neohinduistischen Kreisen sieht man im Kreuz die Entstellung der ursprünglichen Botschaft Jesu zu einer grimmigen und freudlosen Sache.

So berechtigt diese Rückfragen an ein angstbesetztes und militantes Christentum auch sein mögen, spricht sich darin doch auch ein fundamentales Unverständnis gegenüber dem Kreuzesgeschehen aus. Worin liegt das begründet? Aus der Sicht der meisten östlichen Traditionen schließen Leiden und Erlöstsein einander aus. Das christliche Verständnis von Sünde, stellvertretender Sühne und Versöhnung ergibt auf dem Hintergrund des All-Einheitsdenkens keinen Sinn; im Rahmen des östlichen Kreislaufdenkens kann ein einmaliges geschichtliches Geschehen keine universale Bedeutung haben. Dazu kommt schließlich die Wichtigkeit des Ästhetischen in den östlichen Religionen, das am Anblick des Leidenden Anstoß nimmt. Gewiß gibt es im Großen Fahrzeug Ansätze für ein besseres Verstehen dessen, was der gekreuzigte Jesus für den christlichen Glauben bedeutet. Aber die bisherige Geschichte der Jesus-Rezeption in den östlichen Religionen hat die Ambivalenz solch einer halb verstehenden, halb mißverstehenden Aneignung illustriert. Bisher bleibt Christus der Unverstandene und Mißdeutete im Hinduismus und Buddhismus.

4.6 Leiden und Leidensüberwindung

Das zentrale Thema des *Buddhismus* ist das Leiden und seine Überwindung. Auch in den Hindu-Traditionen ist die Befreiung aus dem leidvollen Geburtenkreislauf das höchste Ziel. In beiden Religionen wird das Leiden letztlich durch die Einsicht in seine Unwirklichkeit überwunden. Damit soll nicht, wie von christlicher Seite oft vermutet wird, seine Härte bestritten werden. Wirklich, real ist im Verständnis der östlichen Religionen nur das, was ewig währt. Leiden aber gilt als Teil oder gar als das Wesen der vergänglichen Welt und als etwas, das zusammen mit dieser überwunden werden kann.

Die Kraft dieser Leidensüberwindung kommt im überlegenen Lächeln buddhistischer Mönche zum Ausdruck und teilt sich auch anderen Menschen mit. *Ursula von Mangoldt* hat den Unterschied zwischen buddhistischer und christlicher Leidensüberwindung mit den Worten charakterisiert: Buddha lächelt – Maria weint. Nie wird berichtet oder bildlich dargestellt, daß Christus gelächelt oder daß Buddha geweint hat. Im Christentum sind die Welt Gottes und die Welt des Leidens nicht ein für allemal getrennt, sondern im Kreuz Christi zusammengekommen. Der japanische Theologe *Kazoh Kitamori* hat eine „Theologie des Schmerzes Gottes“ geschrieben und festgestellt: „Solange der Buddhismus Buddhismus ist, kennt er niemals diesen Schmerz.“

Es läßt sich schwerlich bestreiten, daß der buddhistische Mönch durch die Einsicht in die Vergänglichkeit und Substanzlosigkeit aller Dinge und seiner selbst sowie durch die meditative Vertiefung dieser Einsicht eine eindrucksvolle Stufe subjektiver Leidensüberwindung erreichen kann. Manche modernen Buddhisten begnügen sich auch damit. Der tiefere Sinn buddhistischer und hinduistischer Leidensüberwindung besteht aber in der Gewißheit, daß der Meditierende auch das, was wir als objektive Welt des Leidens wahrnehmen, überwinden kann (Teil 2.2). Da Geburt und Tod, Leben und Leiden in einer karmischen Kettenreaktion aus einem falschen Bewußtsein hervorgehen, können sie auch mit diesem zusammen überwunden werden.

Auch der hinduistische Yogi (Teil 1.5) ist nach den *Yoga Sutras* des *Patanjali* in der Lage, den (für unser Verständnis objektiven) leidvollen Weltprozeß zum Stillstand zu bringen. Hier gibt es keinen Unterschied mehr zwischen subjektiver und objektiver Leidüberwindung. Der tibetische Buddhismus kommt von seinen Voraussetzungen her (daß nämlich die Außenwelt nur im Geist des Betrachters existiert) zum gleichen Ergebnis. Er fordert sogar eine intensive Betrachtung des allumfassenden Leidens, damit der Mensch den Bodhisattva-Weg beschreitet und nicht nur selbst dem Leiden entkommt, sondern auch anderen dazu hilft (Teil 2.6). Im Buddhismus des Kleinen Fahrzeugs dient die Meditation des Leidens der Überwindung des Ich-Bewußtseins.

Auf diesem Hintergrund wird verständlich, daß der traditionelle Buddhismus mit seinem Vertrauen auf die Macht der rechten Gesinnung und mit seiner Mißachtung der Realität der Außenwelt Schwierigkeiten mit der Umsetzung in die Praxis hat. Ihm fehlt, wie der japanische Philosoph *Masao Abe* (116) festgestellt hat, ein konkretes Programm zur Gesellschaftsveränderung. Abes 1980 verstorbener Kollege *Shin'ichi Hisamatsu* warnte vor der Gefahr, daß der Zen-Buddhismus von der Welt und Geschichte isoliert bleibt und zu einem Wald-Buddhismus, einem Tempel-Buddhismus oder bestenfalls zu einem Zen-Kloster-Buddhismus wird, zu einem „Zen in einer gespenstischen Höhle“ (Abe, 118).

Für den christlichen Schöpfungsglauben ist der buddhistische Weg der Leidensüberwindung nicht nachvollziehbar. Der Buddhismus erinnert den westlichen Wohlstandschristen freilich an das oft vergessene „Haben, als hätte man nicht“ und an die haarscharfe Grenze zwischen verantwortlichem Weltgebrauch und heilloser Weltverfallenheit oder Weltausbeutung. Nicht zu Unrecht kritisiert der Buddhismus den Westen als eine Zivilisation der Gier.

In der Auseinandersetzung mit Unrecht und Krieg kann die Lehre von Karma und Reinkarnation in hinduistischen und buddhistischen Traditionen eine fragwürdige Rolle übernehmen. In einem Aufsatz, der 1986 in einer deutschen buddhistischen Zeitschrift abgedruckt wurde, hat *Garma C. C. Chang* Kriege auf das kollektive Karma der Völker zurückgeführt: „Der orthodoxe Buddhismus sieht in Kriegen nichts als die Wirkung des kollektiven Karmas, auf das Buddhas und Bodhisattvas keinen Einfluß haben.“ (320) „Juden, die im Europa der Jahre 1930 bis 1945 gelebt haben, konnten, egal welche Verdienste sie aufzuweisen hatten, dem kollektiven Schicksal der jüdischen Rasse nur sehr schwer entkommen.“ (318) Auch dieser Form der Leidbewältigung mit Hilfe der Karma-Vorstellung muß aus christlicher Sicht widersprochen werden.

Im Unterschied zum Buddhismus, für den die Theodizeefrage praktisch nicht existiert, weil er nicht an einen Gott glaubt, der das Leid zulassen müßte, spürt man in den theistischen Schulrichtungen des *Hinduismus* trotz des Karma-Glaubens durchaus gelegentlichen Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit. So wird im Epos *Mahabharata* gefragt: „Betrachte ich dein Unglück, so tadle ich den Ordner der Welt dafür, daß er diese Ungerechtigkeit duldet ... Wenn die getane Tat dem Täter folgt und auf keinen anderen als ihn zurückfällt (wie die Karma-Lehre behauptet), befleckt sich da der Herr nicht selbst, wenn er Böses tut?“ Die Klage Hiobs ist innerhalb des Hinduismus nicht unbekannt. Und doch wird ihr Druck auch hier durch die Vorstellung erleichtert, daß Leiden karmisch verursacht und überhaupt ein Teil des karmisch bedingten Weltprozesses ist, dem man auf einem der bekannten Befreiungswege entrinnen kann.

Hinduistischer und buddhistischer Glaube unterscheiden sich vom christlichen also nicht nur durch andere Vorstellungen und „Dogmen“, wie gelegentlich zu hören ist, sondern auch durch einen unterschiedlichen Umgang mit der leidvollen Lebenswirklichkeit.

Textdokumentation

I. Bekenntnis der deutschen Buddhisten (1985)

„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 Leidfreiheit 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: Jedem Wesen widerfährt Leiden im Daseinskreislauf. Dies ist zu durchschauen. Ursachen des Leidens sind Begehren, 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 und unheilsam zu reden, mir nicht durch berauschende Mittel das Bewußtsein zu trüben.

Zu allen Wesen will ich unbegrenzte Liebe, Mitgefühl, Mitfreude und Gleichmut entfalten, im Wissen um das Streben aller Lebewesen nach Glück.“

II. Aus der Bhagavadgita, dem „Lied Bhagavans“ (Krishnas):

„Gott ist das All!“ – schwer findet sich ein Edler, welcher das erkennt.
Die, denen Gier das Wissen raubt, die gehn zu andern Göttern hin,
Halten an manche Regel sich, – sie lenkt die eigene Natur.
Und welche Gottheit einer auch im Glauben zu verehren strebt, –
Ich sehe seinen Glauben an und weis' ihm zu den rechten Platz.
Wenn er in festem Glauben strebt nach seines Gottes Huld und Gnad',
Dann wird zuteil ihm, was er wünscht, denn gern wend' ich ihm Gutes zu.
Doch bleibt beschränkt nur der Erfolg bei denen, die beschränkten Sinns:
Die Götter findet, wer sie ehrt! Wer mich verehrt, gelangt zu mir!
Unsichtbar bin ich! nur der Tor kann glauben, daß ich sichtbar ward!
Mein höhres Sein, das ewige, das höchste, blieb ihm unbekannt.
Nicht jedem bin ich offenbar, weil mich der Maya Schein verhüllt,
Betört erkennt die Welt mich nicht, den Ungeborenen, Ewigen.
Ich kenne die vergangenen, die gegenwärt'gen Wesen all,
Und die noch ruhn im Zukunftsschoß! doch niemand gibt es, der mich kennt.
Vom Wahn der Zweiheit verwirrt, der aus Neigung und Haß entspringt,

Werden die Wesen allesamt in dieser Schöpfung ganz verwirrt.
Die frommen Menschen aber, die das Böse von sich abgetan,
Vom Zweiheit-Irrwahn auch befreit verehren sie mich festen Sinns.
Die zu mir flüchten, strebend nach Erlösung von Alter und Tod,
Die kennen dieses Brahman ganz, das höchste Selbst, das ganze Werk!
Die mich kennen als Haupt und Herrn der Wesen, Götter, Opfer all, –
Auch sterbend daran halten fest – *die* Frommen kennen wahrhaft mich.
(7,19-30)

Gar viel Geburten hab' ich schon durchlebt – du auch, o Arjuna! –
Ich weiß von ihnen allen noch, doch du weißt nichts davon, o Held!
Zwar ungeboren, ewig auch und aller Wesen Herr bin ich,
Und doch entsteh' ich oftmals neu durch meines Wesens Wunderkraft.
Denn immer, wenn die Frömmigkeit hinschwinden will, o Bharata,
Ruchlosigkeit ihr Haupt erhebt, dann schaffe ich mich selber neu.
Zum Schutz der guten Menschen hier und zu der Bösen Untergang,
Die Frömmigkeit zu fest'gen neu, entsteh' in jedem Alter ich.
Und wer mein Werden und mein Tun, das göttliche, in Wahrheit kennt.
Erleidet keine Neugeburt, – er geht im Tode zu mir ein.
(4,5-9)

Literatur (Auswahl)

- Masao Abe: Umgestaltung im Verständnis des Buddhismus im Vergleich mit platonischen und christlichen Auffassungen, in: Concilium, April 1988, S. 110-122
- Michael von Brück: Einheit der Wirklichkeit, München 1986
- Bhikku Buddhadasa Indapanno: Christianity and Buddhism, Bangkok 1967
- Garma C. C. Chang: Die Lehre vom Karma, in: Bodhi Baum 6/1984, S. 311-334
- Edward Conze: Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung, Stuttgart 1974
- Taisen Deshimaru Roshi: Zen-Buddhismus und Christentum, Berlin 1978
- R. N. Dandekar: Der Mensch im Denken des Hinduismus, in: A. Bsteh (Hg.): Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus, Mödling 1984, S. 139-179
- Heinrich Dumoulin: Begegnung mit dem Buddhismus, Freiburg u. a., Neuauflage 1991
- Mircea Eliade: Yoga. Unsterblichkeit und Freiheit, Zürich 1977
- Hugo M. Enomiya-Lassalle: Zen-Buddhismus, Köln 1966
- Christian Fuchs: Yoga in Deutschland, Stuttgart u. a. 1990
- Jan Gonda: Die Religionen Indiens. Bd. I und Bd. II, Stuttgart 1960/63
- Helmut Hecker: Chronik des Buddhismus in Deutschland, Hamburg 1985
- Reinhart Hummel: Gurus in Ost und West, Stuttgart 1984
- Hans Küng u. a.: Christentum und Weltreligionen, München 1984

Hans-Joachim Klimkeit: Der politische Hinduismus, Wiesbaden 1981

Nyanaponika Mahathera: Das Geschenk des Buddhismus an die anderen Religionen (Ein Gespräch mit Detlef Kantowsky), in: Martin Kämpchen (Hg.): Liebe auch den Gott deines Nächsten, Freiburg 1989, S. 107-122

Ursula von Mangoldt: Buddha lächelt – Maria weint, München-Planegg 1958

Klaus-Josef Notz: Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen, Frankfurt 1984

Pfad zur Erleuchtung. Buddhistische Grundtexte. Übersetzt und hg. von H. von Glase-napp, Düsseldorf/Köln 1974. (Zahlreiche Zitate sind daraus entnommen.)

Daisetz Taitaro Suzuki: Der westliche und der östliche Weg, Frankfurt u. a. 1974

Ders.: Über Zen-Buddhismus, in: E. Fromm/D. T. Suzuki/R. de Martino: Zen-Buddhis-mus und Psychoanalyse, Frankfurt 1972, S. 9-100

Hans Waldenfels: Faszination des Buddhismus, Mainz 1982

Robert C. Zaehner: Mystik. Harmonie und Dissonanz, Olten/Freiburg 1980

Zwölf Grundsätze, in: H. Rzepkowski (Hg.): Buddhismus in geistiger Auseinanderset-zung mit der modernen Welt, Arbeitstexte Nr. 12 der EZW, Stuttgart 1973

Informationen der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart:

Nr. 91: K.-J. Notz: Der Tibetische Buddhismus in Deutschland, 1984

Nr. 93 P. Gerlitz: Eine buddhistische Laienbewegung in Japan. Die Rissho Kosei-kai und ihr interreligiöses Engagement, 1985

Nr. 112: R. Hummel: Yoga – Meditationsweg für Christen? 1990

Studienbuch der EZW im Quell Verlag:

Christentum im Spiegel der Weltreligionen, hg. v. H.-J. Loth / M. Mildenerger / U. Tworuschka, Stuttgart, 3. Aufl. 1990

Neu erschienen:

Reinhart Hummel: Fundamentalismus in Indien und im Islam, in: H. Hemminger (Hg.): Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur, Stuttgart 1991, S. 17-65

Glossar

Der **Advaita**: „Nicht-Zweiheit“, Monistisches System der All-Einheit, in den Upanischaden begründet und von dem Philosophen Shankara systematisiert.

Amida: Japanische Form von Amitabha, mythischer Buddha, der im „Reinen Land“ residiert.

Der **Atman**: Das Selbst, der unvergängliche Personkern des Menschen, der nach der Lehre der Upanischaden identisch ist mit dem Urgrund alles Seienden, dem *Brahman* (s. d.).

Der **Avatara**: „Herabkunft“ eines Gottes in tierischer, tiermenschlicher oder menschlicher Gestalt, zur Wiederaufrichtung des Dharma.

Die **Bhakti**: „Liebende Verehrung“ eines persönlich vorgestellten Gottes, auch eines Guru. Zwischen 1000 und 1800 n. Chr. wurde die Bhakti-Bewegung zur dominierenden Macht im Hinduismus. Bhakti-Anhänger sind auch heute noch die meisten Hindus.

Die **Bodhi**: „Erleuchtung“, ein wichtiges Ziel hinduistischer und buddhistischer Meditation. Japanisch: Satori.

Der **Bodhisattva**: „Erleuchtungswesen“, auf dem Weg zur Buddhaschaft befindlich. Gilt im Mahayana-Buddhismus als Ideal: Im Unterschied zum Heiligen, der nur sein eigenes Heil erstrebt, wirkt der Bodhisattva zum Wohl aller Wesen.

Das **Brahman**: Der unvergängliche, unwandelbare Urgrund, das Absolute, aus dem alles Seiende hervorgegangen ist und in das es zurückkehrt. Für viele Hindus ist die Verehrung des unpersönlichen, eigenschaftslosen Brahman die höchste Form der Gottesverehrung überhaupt.

Der **Dharma**: Bezeichnet im Hinduismus die kosmische und sittliche Ordnung (Varnashrama Dharma: Ordnung der Kasten und Lebensstadien). Im Buddhismus als Bezeichnung der Buddha-Lehre, aber auch für die Daseinsfaktoren gebraucht.

Fahrzeug: Auf Pali „Yana“. Der südostasiatische Buddhismus (siehe „Theravada“) ist vom Kleinen Fahrzeug (Hinayana), der chinesisch-japanische vom Großen Fahrzeug (Mahayana) geprägt, der tibetische vom Großen und vom Diamantfahrzeug (Vajrayana).

Der **Guru**: Im Hinduismus der religiöse Lehrer bzw. Meister, der nicht nur Wissen vermittelt, sondern in yogische Praktiken einführt und dadurch seinen Jüngern auf dem Weg zur Befreiung weiterhilft.

Das **Karma**: (Sanskrit: „Werk“, „Handeln“): Wirkung bzw. Konsequenz des Handelns für den Täter in diesem Leben und in späteren Wiederverkörperungen. Insofern bedeutet Karma auch „das Gesetz der automatischen Vergeltungskausalität der Taten“, das heißt, gutes „Karma“ verhilft zu besseren Wiederverkörperungen, nicht aber direkt zur Befreiung (s. *Moksha*).

Die **Kundalini**: Die „aufgerollte“ Schlangenkraft, die durch den tantrischen Kundalini-Yoga erweckt werden und zur Erleuchtung führen soll. Häufig wird sie als weibliche Gottheit („Shakti“) verehrt.

Leerheit (oder Leere, auf Sanskrit „Shunyata“): Zentralbegriff des Mahayana, mit dem das Absolute bzw. das Wesen der Dinge beschrieben wird, nämlich als Buddha-Natur, die „leer“ ist, d. h. ohne bleibende, dem Denken faßbare Substanz.

Leiden: Auf Sanskrit „Dukha“, zentraler Begriff im Buddhismus. Leiden gehört zusammen mit Vergänglichkeit (Anicca) und Selbst-Losigkeit (Anatman) zu den „drei Merkmalen“ des Daseins. Im Großen Fahrzeug kommt die „Leerheit“ (shunyata) als viertes hinzu.

Das **Mahayana**: Siehe „Fahrzeug“.

Meditation: Übung der inneren Sammlung und Versenkung, bei der äußere Objekte als Konzentrationshilfen verwendet werden können. Im religiösen Bereich als Hilfe zur Vereinigung mit Gott bzw. dem Göttlichen angewendet (s. *Yoga, Zen*).

Metta-Meditation: Buddhistische Übung mit dem Ziel, das eigene Wesen mit Güte (auf Pali: „Metta“) zu erfüllen und die ganze Welt mit dieser zu „durchstrahlen“.

Monismus: All-Einheitsphilosophie, die alle Erscheinungen, u. U. sogar Gott und die Götter, aus einem einzigen Prinzip herleitet und als dessen Manifestation betrachtet. Innerhalb eines monistischen Systems läßt sich ein wesenhafter Unterschied zwischen Gott und Welt sowie Gott und Mensch nicht denken.

Die **Moksha** (Sanskrit: „Befreiung“): Hinduistisches Heilsziel. Endgültige Befreiung des Selbst (*Atman*) aus dem Kreislauf der Wiederverkörperungen sowie Vereinigung mit dem Göttlichen. Als wichtigste Wege zur Befreiung gelten im Hinduismus die Zeitliches und Ewiges unterscheidende Erkenntnis, die gläubige Hingabe und das selbstlose Handeln.

Das **Nirvana** (Sanskrit: „Verwehen“, „Erlöschen“): Buddhistisches Heilsziel; Zustand der Begierdelosigkeit, der schon zu Lebzeiten erreicht werden kann. In ihm sind das Leiden überwunden und der Kreislauf der Wiedergeburten (*Karma*) beendet.

Das **Samadhi**: Letzte und höchste Stufe des achtgliedrigen Yogapfades. Gilt als Tor zur Befreiung aus dem Geburtenkreislauf.

Der **Samsara**: Daseinskreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt, aus dem Erlösung gesucht werden muß.

Der **Sannyasin**: Im Hinduismus der Mönch bzw. der Wanderasket, der jenseits der Normen des Kastensystems steht und nur noch nach innerer Befreiung strebt.

Synkretismus: Vermischung bzw. Verschmelzung verschiedener Religionen oder religiöser Elemente: etwa die Verbindung des christlichen Glaubens mit der Vorstellung der Seelenwanderung oder die Gleichsetzung von Christus und Krishna.

Der **Theravada**: „Lehre der Alten“. Eine Schulrichtung des Kleinen Fahrzeugs, die bis heute überlebt hat und den Buddhismus in Sri Lanka und Südostasien prägt.

Vipassana-Meditation: „Hellblick“ bzw. „Klarblick“-Meditation über die drei Merkmale des Daseins (siehe „Leiden“) mit dem Ziel, die Vorstellung eines eigenen Ich bzw. Selbst zu überwinden.

Der **Yoga**: Im Hinduismus Bezeichnung für körperlich-geistige Übungen zur Erlangung der Befreiung (*Moksha*) und Unsterblichkeit. Läuterung, Körperbeherrschung, Konzentration, Meditation und Vereinigung mit dem Göttlichen sind dabei die wichtigsten Elemente.

Das **Zen** (Japanisch: „Meditation“): In China entstandene Meditationsschule des Mahayana-Buddhismus, die den plötzlichen Durchbruch zur Erleuchtung und zur Schau des eigenen Wesens betont.

Zeittafel

	Hinduismus	Buddhismus
Vor Christus ab 1500	Abfassung der vedischen „Sammlungen“	563-483 Gautama Buddha
ab 800	Abfassung der Upanischaden	neuere Datierung: 450-370
500 v. Chr. bis 500 n. Chr.	Entstehung der philosophischen Systeme	um 250 Kaiser Ashoka
		Ausbreitung nach Sri Lanka
		Entstehung des Mahayana
		Niederschrift des Mahayana
	Bhagavadgita	
(Zeitenwende) -----		
	Patanjali (Yoga-Sutras)	1. Jhdt.
ca. 500	Aufkommen der Shakti-Verehrung	498-561
seit 700	Stärkerer Einfluß der Bhakti	552
um 800	Shankara (Advaita-Philosoph)	642
um 1100	Ramanuja (Bhakti-Philosoph)	um 1100
		Ausbreitung nach China
		Bodhidharma (Zen)
		Ausbreitung nach Japan
		Ausbreitung nach Tibet
um 1500	Kabir, Chaitanya	um 1200
1834-1886	Ramakrishna	
1863-1902	Vivekananda	
1872-1950	Sri Aurobindo	
		Glaubensbuddhismus (Amida-B.)
		Japan
		Erlöschen des B. in Indien

Im Westen

	1875 Theosophische Gesellschaft		
	1879 E. Arnolds „Licht Asiens“		
	1893 Weltparlament der Religionen, Chicago	1891	Mahabodhi Society
1897	Ramakrishna Mission		
	Vedanta Gesellschaften		
	u.a. im Westen	1903	Buddhistischer Missionsverein in Deutschland
		1904	Erster Deutscher wird buddhistischer Mönch (Nyanatiloka)
1920	Swami Yogananda in die USA		
		ab 1924	Gründung buddhistischer Gemeinden und Häuser in Deutschland
		1952	Lanka Dhammaduta Society („Buddhist Mission for Germany“)
		seit 1952	Zunehmender Mahayana-Einfluß in Deutschland
		1954-1956	6. buddhistisches Konzil in Rangun
		1958	Deutsche Buddhistische Union
seit 1960	Guru-Bewegungen im Westen		
1968	Auroville		

Reinhart Hummel, geb. 1930, nach Studium der Theologie und Promotion im Fach Neues Testament tätig als Gemeindepastor in Schleswig-Holstein, 1966-1973 als Principal eines Theologischen Colleges in Kotapad/Indien. 1979 in Heidelberg habilitiert für Religions- und Missionswissenschaft mit einer Arbeit über indische Gurubewegungen im Westen. Seit 1981 Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Veröffentlichungen hauptsächlich über östliche Religionen, neureligiöse Bewegungen, neue Religiosität und New Age.