

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Loth, Heinz-Jürgen

Title: "Christentum und Buddhismus"

Published in: Der evangelische Erzieher: Zeitschrift für Pädagogik und  
Theologie  
Frankfurt, M: Diesterweg

Volume: 38 (5)

Year: 1986

Pages: 467 - 481

ISSN: 0014-3413

Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/zpt-1986-0508>

---

The article is used with permission of [de Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

**Heinz-Jürgen Loth**

## **Christentum und Buddhismus<sup>1</sup>**

### **1. Gegenstand und Methode**

Die älteste christliche Erwähnung Buddhas findet sich bei Clemens von Alexandrien.<sup>2</sup> Es gehört aber zu den Absonderlichkeiten der Begegnung zwischen Christentum und Buddhismus, daß Buddha jahrhundertlang unter dem Namen Joasaph als Heiliger in der katholischen Kirche verehrt wurde.<sup>3</sup> In liturgischen Gebeten wurde vor allem seine Weltentsagung gepriesen:

„Anstelle eines vergänglichen Königtums wähltest Du, so Seliger, den Ruhm, der bleibend und ohne Ende ist; Du genießest unaussprechliches, ewiges Glück.“<sup>4</sup>

Joasaph ist inzwischen aus dem Heiligenkalender gestrichen, geblieben ist aber die Problematik eines Zuganges zum Buddhismus, den A. Pieris folgendermaßen charakterisiert:

„Er ist nämlich nicht nur durch und durch indisch, sondern ebenso unter Chinesen, Japanern, Tibetanern und in verschiedenen anderen sprachlichen und rassischen Gruppen zu Hause – was man vom Hinduismus, Taoismus, Konfuzianismus und

---

<sup>1</sup> Das Manuskript ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, der am 2. Dezember 1982 vor Ethiklehrern an der Staatlichen Akademie für Lehrerfortbildung in Donau-eschingen gehalten wurde.

<sup>2</sup> Stromata I, XV, 71 (PG 8,779 A).

<sup>3</sup> Die Verehrung erfolgte in der Doppelgestalt des *Barlaam* und *Joasaph* am 27. November.

<sup>4</sup> Zit. bei A. Pieris, *Das Christentum des Westens und die Religionen des Ostens*, in: *Theologie in der Dritten Welt*. Hrsg. von dem Ev. Missionswerk im Bereich der Bundesrepublik Deutschland u. Berlin West, Hamburg 1979, 13 f.

Schintoismus nicht sagen kann, ja nicht einmal vom Islam. Im übrigen verdankt er sein Entstehen einer Kritik an Theologie überhaupt und stellt daher eine Antithese zum traditionellen Christentum dar.“<sup>5</sup>

Wenn der Buddhismus aber diese Sonderstellung einnimmt, wird man fragen müssen, ob er überhaupt – wie das in einschlägigen Buddhismusdarstellungen selbstverständlich ist – unter dem Begriff „Religion“ eingeordnet werden kann.

### 1.1. Ist der Buddhismus eine Religion?

Unser Begriff von Religion ist in der kulturellen Welt des westlichen Christentums entstanden und steht für eine ganz bestimmte Interpretation und Evaluation der Welt und der Wirklichkeit, die von einer Zweiteilung des Menschen in *homo humanus* und *homo religiosus* ausgeht. Von hier aus dürfte sich ein neutraler Zugang zu den nichtchristlichen Religionen nur schwerlich eröffnen.<sup>6</sup>

Auch gerade solche Charakteristika, die das Christentum mit dem Judentum und Islam teilt, nämlich den Glauben an einen allmächtigen Gott und dessen geschichtliche Offenbarung, lehnt der Buddhismus ab.

„Einer der dem Buddha verliehenen, ihn kennzeichnenden Titel ist der des *Sathādeva-manussānam*, des Lehrers der Götter und Menschen. Er findet sich in den frühesten Texten des Tripitaka und wurde von Buddha selbst akzeptiert. Daß die Bezeichnung keine bloße orientalische Übertreibung war, sondern in einem wörtlichen Sinne zu verstehen ist, wird ersichtlich aufgrund der häufigen Vorkommnisse, wonach Devas (= Götter) in der buddhistischen kanonischen Literatur angeführt werden und wo sie wie menschliche Wesen zum Zwecke religiöser Unterweisung zum Meister kommen.“<sup>7</sup>

Der Buddhismus muß folglich jene von den meisten Religionen behauptete Dimension der Erfahrung leugnen, die seit Rudolf Otto allgemein als „das Heilige“ bezeichnet wird und die die alltägliche Wirklichkeit umgibt. Die grundlegende Kategorie buddhistischen Denkens, nämlich der transitorische Charakter allen Seins, widerstreitet den metaphysischen Überlegungen der theistischen Religionen.

Wenn der Buddhismus auf dem Hintergrund dieser Überlegungen nicht als Religion angesprochen werden kann, stellt sich die Frage, ob es nicht noch andere Möglichkeiten gibt, Religion sachgerecht zu verstehen. Verständigt man sich beispielsweise auf einen möglichst breit angelegten Religionsbegriff, etwa der Art, daß unter Religion ein System nicht-empirischer existentieller Ideen<sup>8</sup> zu verstehen sei, dann ist der Buddhismus sicherlich eine Reli-

<sup>5</sup> Ebd., 5.

<sup>6</sup> Zu diesem Problem siehe A. M. di Nola, *Religione*, in: *Enciclopedia delle religioni* Bd. 5, 1973, 222 ff.

<sup>7</sup> F. Story (Anagarika Sugatananda), *Gods and the Universe in Buddhist Perspective* (The Wheel Publication; 180/181), Kandy 1972, 1. Die Reihe „The Wheel Publication“ wird herausgegeben von der Buddhist Publication Society in Kandy, Sri Lanka.

gion. Die für ihn charakteristischen philosophischen Schulen stünden in keinem Widerspruch zu dieser Definition. Aber da diese die Philosophie ganz allgemein mit einschloße, wäre sie für unsere Zwecke zu weit gefaßt.

Eine andere Möglichkeit besteht darin, Religion auf weitestgehend empirischer Grundlage zu definieren, nämlich als ein soziokulturelles Phänomen.<sup>9</sup> Das hat den unbestreitbaren Vorteil, daß nur der *konkreten* Erscheinung von Religion in kulturell, gesellschaftlich und geschichtlich determinierten Strukturen nachgegangen wird. Die Religionsforschung setzt also dort ein, wo die Analyse auf einen empirischen Gegenstand trifft. Dieses entspräche der von Nicolai Hartmann geforderten Entsprechung von Erkenntnis und Methode.

„Erkenntnis eines bestimmten Gegenstandes kann niemals beliebig so oder so vorgehen. Sie muß bei den sich anbietenden Angriffsflächen des Gegenstandes ansetzen, das heißt, bei dem, was gegeben ist, – einerlei inwieweit diese Angriffsflächen durch ihre Eigenart oder durch die des Gegenstandes bestimmt sind. Sie kann unter allen Umständen nur von ihnen aus weiter eindringen. Damit aber ist ihr der Weg und die Art des Vorgehens vorgezeichnet.“<sup>10</sup>

Das Verständnis von Religion als Kulturobjektivierung ermöglicht auch die Einbeziehung des Buddhismus. Bei diesem sozialwissenschaftlich orientierten Ansatz handelt es sich um ein *analytisches* Verfahren, das nun keineswegs – wie es Positivismus und Empirismus tun – Religion eindimensional festlegen will. Der wissenschaftlichen Analyse unterliegt nur der diesseitige Aspekt von Religion, der jenseitige oder transempirische Aspekt bleibt außerhalb der Beurteilung. Seit Talcott Parsons ist in der Soziologie unverkennbar das Bemühen festzustellen, wissenschaftliches Denken als ein „epistemologisches Kontinuum“ zu begreifen, das auf der einen Seite von der *empirischen* Umwelt und auf der anderen Seite von der *metaphysischen* Umwelt begrenzt wird.<sup>11</sup>

Zweifellos bestehen noch andere Möglichkeiten der wissenschaftlichen Konzeptualisierung von Religion. Der sozialwissenschaftliche Ansatz erscheint uns aber deshalb besonders geeignet, weil er die Möglichkeit bietet, den Buddhismus im Rahmen des ihm eigenen soziokulturellen Kontextes zu betrachten. Denn auf diese Weise wird auch der Zugang zu jenen religiösen Verhaltensweisen möglich, die im Unterschied zur offiziellen Religion als Volksreligion den religiösen Alltag prägen.

<sup>8</sup> Vgl. H. M. Johnson, Ideology. II. Ideology and the Social System, in: International Encyclopedia of the Social Sciences Bd. 7, 1968, 78.

<sup>9</sup> Siehe zum Beispiel C. Geertz, Religion as a Cultural System, in: M. Banton, ed., Anthropological Approaches to the Study of Religion, London 1971, 1–46; Religion, Culture and Methodology, ed. by Th. P. van Baaren and H. J. W. Drijvers, The Hague–Paris 1973.

<sup>10</sup> Das Problem des geistigen Seins, Berlin <sup>3</sup>1962, 30.

<sup>11</sup> Siehe J. C. Alexander, Theoretical Logic in Sociology. Bd. 1: Positivism, Presuppositions and current Controversies, London–Henley 1982, 2 f. Zu Parsons siehe dessen „Action Theory and the Human Condition“, New York–London 1978.

„Wenn man sich auf das Verhalten der religiösen Gemeinschaften (des Buddhismus) konzentriert, dann findet man, daß die praktizierte Religion die Gegenwart von zahlreichen Göttern und Dämonen anerkennt, selbst im Palikanon. Zusätzlich weist der Buddhismus die Tendenz auf, in symbiotischer Gemeinschaft mit einer mehr fundamentalen Struktur einheimischer religiöser Vorstellungen zu leben, die die Existenz von zahlreichen übermenschlichen Wesen postulieren, solche wie die *Nats* in Burma, die *Phi* in Laos und Thailand und die *Neak ta* in Kampuchea.“<sup>12</sup>

Das symbiotische Verhältnis des Buddhismus zu anderen Religionen mag aus christlicher Sicht unverständlich und als eine Form des Synkretismus erscheinen, ist aus buddhistischer Sicht jedoch nur die Konsequenz eines eher *inklusiven* Absolutheitsanspruches, der die Aneignung fremden Glaubensgutes zuläßt und der seine lehrmäßige Rechtfertigung in der Unterscheidung von letzter Wahrheit (*paramattha-sacca*) und konventioneller Wahrheit (*sammuti-sacca*) findet. Der im Alltag gelebte Buddhismus scheint unserem herkömmlichen Verständnis von Religion eher zu entsprechen.

### 1.2. Buddhismus im Unterricht

Jeder, der sich mit nichtchristlichen Religionen beschäftigt, muß sich zunächst Klarheit über den eigenen soziokulturellen Kontext verschaffen. In irgendeiner Weise sind wir alle vom christlichen Hintergrund unserer Kultur geprägt, der auch unseren eurozentrischen Standpunkt in der Begegnung mit anderen Religionen bestimmt. Ausgangspunkt einer Beschäftigung mit diesen muß jedoch – sofern sie mehr sein soll als Apologetik oder „Religions-theologie“ – die Erkenntnis sein, daß aus phänomenologischer Sicht „Religionen ... vielfältige alternative Ausformungen grundlegender menschlicher Werte (sind).“<sup>13</sup>

Es ist also erforderlich, daß der Lehrer nicht mit einer bestimmten Erwartungshaltung an den Buddhismus herantritt, um etwa diesen am Christentum „messen“ zu wollen. Verfehlt wäre es auch, wollte man den für das Christentum so typischen Zug zu systematischem Theologisieren auf den Buddhismus übertragen. Der Darstellung des Buddhismus als ein System religiöser Ideen („Die Lehre des Buddhismus“) – die „Vier edlen Wahrheiten“, der „Edle achtfache Weg“, etc. – kommt nur eine bedingte Relevanz zu. Denn die religiösen Anschauungen und die von ihnen abgeleiteten Werte müssen in differenzierten Gesellschaften mit anderen normativen Strukturen – man denke zum Beispiel an das politische und wirtschaftliche System – konkurrieren, die ebenfalls gesellschaftlich legitimiert sind.

Hieraus folgt nun nicht, daß der Überblick über die Hauptlehren des Buddhismus überflüssig sei. Der Lehrer muß diese aber in den jeweiligen soziokulturellen Kontext stellen: Das Alltagsleben und die zwischen Gesellschaft

---

<sup>12</sup> W. D. Hammond-Tooke, Is there a Science of Religion? in: Religion in Southern Africa 3 (1982) 10.

<sup>13</sup> Pieris, a.a.O., 4.

und Religion bestehenden Wechselbeziehungen müssen in den Blick kommen.<sup>14</sup> Nur so wird eine kritische Scheidung zwischen Anspruch und Wirklichkeit möglich sein und einer Idealisierung des Buddhismus die Grundlage entzogen. Ein Beispiel mag das veranschaulichen.

Ein wesentlicher Bestandteil buddhistischer Werteordnung ist *Avihimsā*, das heißt, der Verzicht auf Gewaltanwendung und das Freisein von Grausamkeit. Zusammen mit dem Verzicht auf sinnliches Begehren und falsches Wollen bildet es das Rechte Denken (*sammā-sankappa*), also das zweite Glied in dem zur Aufhebung des Leidens führenden „Edlen achtfachen Pfad“ (*ariya-atthangika-magga*).<sup>15</sup> Dennoch gibt es in buddhistischen Ländern nicht nur blutige Verfolgungen und Auseinandersetzungen, sondern auch die Institution der Todesstrafe. In Thailand werden zum Beispiel die Verurteilten „hinter das Brett“ gestellt.

„Das Brett' wird vor Hinrichtungen zwischen dem Henker und seinem an ein Holzkreuz gekettetes Opfer aufgebaut. Weil der buddhistische Glaube es ihm verbietet, Wehrlose zu töten, feuert Chef-Scharfrichter Pratom Kruapeng mit seinem MG auf das Brett, auf dem kongruent die Körperkonturen des Delinquenten aufgemalt sind.“<sup>16</sup>

Vom Dalai Lama stammt übrigens das folgende Zitat:

„Wir Buddhisten predigen die Gewaltlosigkeit. Unter bestimmten Umständen aber hat man gar keine andere Wahl als Gewalt anzuwenden.“<sup>17</sup>

Die anthropologische Situation des heute lebenden Buddhisten läßt sich über das Studium der Heiligen Schriften, der klassischen Ethik und der philosophischen Schulen nur teilweise erschließen. Deshalb, wollen wir den lebendigen Buddhismus kennenlernen, dann müssen wir uns jeweils mit dem *konkreten* Buddhismus in einer bestimmten Gesellschaft beschäftigen. Eine Reihe vorzüglicher Untersuchungen zum Thaibuddhismus und singhalesischen Buddhismus machen das möglich.<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. G. Ambrosio, *Religione e società moderna*, in: *Theologia* 7 (Brescia 1982) 55.

<sup>15</sup> Vgl. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Colombo <sup>3</sup>1972, s.v.

<sup>16</sup> Heroin: „Die Lage war noch nie so ernst“. SPIEGEL-Report über den Weltkrieg gegen den internationalen Rauschgifthandel, in: DER SPIEGEL Nr. 21/24. März 1982, 161. 164.

<sup>17</sup> In einem Interview mit dem STERN, in: Stern magazin, Heft Nr. 20 vom 5. 5./11. 5. 1977, 57.

<sup>18</sup> Siehe H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus, I–III*, Frankfurt u.a. 1966–1973; *Buddhism in Ceylon and studies on religious syncretism in Buddhist Countries*, ed. by H. Bechert, Göttingen 1978; H.-D. Evers, *Monks, Priests and Peasants. A Study of Buddhism and Social Structure in Central Ceylon*, Leiden 1972; L. A. de Silva, *Buddhism: Beliefs and Practices in Sri Lanka*, Colombo 1974; H.-J. Greschat, *die Religion der Buddhisten*, München–Basel 1980; *Buddhismus der Gegenwart*. Hrsg. von H. Dumoulin, Freiburg u.a. 1970. – Spezialuntersuchungen zum Thaibuddhismus finden sich auch in der Zeitschrift „*Journal of Asian Studies*“.

## 2. Vergleich und Konfrontation

Wenn es stimmt, daß jede Religion – wie A. Pieris schreibt – „etwas Einmaliges und in gewisser Weise auch ein Urteil über alle anderen Religionen (ist)“ und wenn Religionen „vielfältige alternative Ausformungen grundlegender Werte (sind)“, dann „fordern sie ihrem Wesen nach zum Vergleich und zu gegenseitiger Kritik, zur Konfrontation und zu gegenseitiger Korrektur heraus.“<sup>19</sup> Das hat bereits eine Geschichte:

„Seit Jahrhunderten fällt das Christentum, insbesondere das Christentum des Westens, Urteile über andere Religionen, bot ihnen großzügig Kritik und Korrekturen an und genoß die Vergleiche, die letzten Endes dazu dienten, seine Einmaligkeit herauszustellen. In letzter Zeit hat es jedoch den Anschein, als seien die Rollen getauscht worden. Nunmehr ist das Christentum zum Empfänger geworden.“<sup>20</sup>

Es ist nicht verwunderlich, wenn in der nachkolonialen Ära der Buddhismus wieder an Selbstvertrauen und Behauptungswillen gewonnen hat. So schrieb zum Beispiel 1963 der malaiische Buddhist Teoh Eng Soon, der zeitweilig Präsident der University of Malaya Buddhist Society war:

„Es gibt viele ausgezeichnete Vorstellungen im Buddhismus, die sich nicht, zumindest nicht so nachdrücklich, in anderen Religionen finden: ewiger Seinsflux, Ursache und Wirkung, der Mittlere Weg. Nichts ist mit den voll entwickelten Prinzipien buddhistischen Verhaltens vergleichbar: Mitleid, Liebe, Sympathie, Gleichmut des Geistes. Die Moral des Buddhismus ist beispiellos, und sie maßt sich keine göttlichen Ansprüche an oder droht mit Bestrafung. Sie ist praktisch, in ihrem Kern aber zuhöchst ideell.“

„Ich glaube, daß der Buddha der größte Mensch ist und seine Haltung die weiseste. Ich denke, es ist gut, ihm nachzueifern soweit ich es vermag. Es ist dieser *Versuch* des Nachfolgens in den Fußstapfen Buddhas, der mir das Recht gibt, mich selbst einen Buddhisten zu nennen. ... Ich glaube, es gibt viele Buddhisten wie mich, die großen Respekt für den Buddha und seine Lehre hegen, die aber ihren Zweifel und ihre Skepsis in Hinblick auf gewisse, in Dharma und volkstümlichen Buddhismus enthaltene Trugschlüsse beibehalten ... Und wir glauben auch, daß er (der Buddha) von seinen Anhängern verlangt hätte, daß sie vor einer Anerkennung (seiner Lehre) nachdenken, anstatt auf blinden Glauben hin anzunehmen. Mein Herr ist kein Schafhirte, und ich glaube nicht, daß er Schafe sonderlich mag.“<sup>21</sup>

Dieses längere Zitat ist geeignet, in die zwischen Christen und Buddhisten strittigen Themen einzuführen: Gott, Welt, Mensch, Erlösung und Ethik (Werte). In den folgenden Ausführungen soll, da eine umfassende Darstellung nicht möglich ist, der Buddhismus als die fremde Religion in den Vordergrund treten.

### 2.1. Die Gottesfrage

„Ich glaube an einen einigen allmächtigen Gott, den Vater, Schöpfer Himmels und der Erden...“ – mit diesen Worten beginnt das Nicaenum den christlichen Glauben an den dreieinigen Gott zu formulieren. So oder

<sup>19</sup> a.a.O., 4.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Malayan Buddhism: A Critical Examination, Singapore 1963, 69 f.; 71 f.

ähnlich haben es auch andere Glaubensbekenntnisse der frühen Kirche getan;<sup>22</sup> so ist es auch bis in die Gegenwart hinein geblieben. Christlicher Glaube steht oder fällt bereits mit diesen Worten über den Schöpfer- und Vatergott.

Die Buddhalehre dagegen „schließt die Götter und Geister in den Kreis der Wiedergeburten ein und damit in den Unheilsbereich.“<sup>23</sup> Es war bereits davon die Rede, daß Buddha als Lehrer der Götter und Menschen angesehen wird. Er, der „Erleuchtete“, der aus eigener Kraft zur erlösenden Erleuchtung „Erwachte“, steht über allen anderen Wesen, weil er den befreienden Dhamma (sanskrit. *Dharma*) entdeckt und verkündet hat.

Der Dhamma wird bekanntlich in Buddhas Lehre durch die „Vier edlen Wahrheiten“ (*ariya-sacca*) ausgedrückt: 1. Alle Formen der Existenz sind unbefriedigend und dem Leiden (*dukkha*) unterworfen. 2. Alles Leiden und alle Wiedergeburt werden verursacht durch Begehren (*tanhā*). 3. Das Auslösen des Begehrens führt notwendig zum Auslösen (*nirodha*) von Wiedergeburt und Leiden und damit zum Nibbana (sanskrit. *Nirvana*). 4. Der „Edle achtfache Pfad“ (*ariya-atthangika-magga*) bezeichnet den Weg zur Erreichung dieses Auslöschens.<sup>24</sup>

Aufgrund dieses in sich schlüssigen Erklärungsmodells kann der Buddhist sagen:

„Die buddhistische Vorstellung des Universums und der Gesetze von Ursache und Wirkung, die ihn regieren, gewähren der Idee eines höchsten Gottes in der Rolle des Schöpfers oder Lenkers auf keinen Fall Raum. Es ist für den Buddhisten noch nicht einmal notwendig, die Existenz eines Schöpfergottes zu leugnen; seine Philosophie schließt diese Idee automatisch aus.“<sup>25</sup>

Nach der Ansicht des ehemaligen burmesischen Ministers Chao Phya Thipakon beruhen die Beweise des Buddhismus „auf der Annahme, daß die Vernunft des Menschen sein erster Führer und daß das Gesetz der Natur vollkommene Gerechtigkeit sei.“<sup>26</sup>

Die Idee eines Schöpfergottes wirft nach buddhistischer Auffassung mehr Probleme auf, als sie in Hinblick auf die Entstehung alles Seienden zu lösen vermag. Denn nach dem Prinzip der Kausalität muß auch der Schöpfergott einen Schöpfer haben. Ein Schöpfergott ohne einen solchen vorhergehenden Verursacher ist ein Unding, da es nach buddhistischer Lehre keine Persönlichkeit gibt, die nicht dem Gesetz der Kausalität und der Zeit unterworfen wäre.<sup>27</sup>

---

<sup>22</sup> Siehe zum Beispiel H. Lietzmann, *Symbolstudien I–XIV*, Darmstadt 1966.

<sup>23</sup> Greschat, a.a.O., 175.

<sup>24</sup> Vgl. Nyanatiloka, a.a.O., s.v. *sacca*.

<sup>25</sup> Story, a.a.O., 1.

<sup>26</sup> Zit. bei H. von Glasenapp, *Die fünf großen Religionen*, Bd. 2, Düsseldorf 1957, 452.

<sup>27</sup> Siehe U Chan Htoon, *Buddhism and the Age of Science* (The Wheel Publication; 36/37), Kandy 1967, 31 f. Der Autor war u.a. Richter am Obersten Gerichtshof Burmas und Präsident der Buddhist World Federation.

Aber nicht nur die Vernunft spricht gegen die Annahme der Gottesvorstellung, sondern auch die empirische Wirklichkeit selbst. Denn bislang hat – so UChan Htoon – nicht „einer der angeblichen ‚Schöpfergötter‘ dem Menschen eine Offenbarung zukommen lassen, die von so endgültigem und abschließendem Charakter wäre, daß sie alle Menschen zu ihrer Annahme gezwungen hätte.“<sup>28</sup>

Natürlich greift man auch auf das kanonische Schrifttum zurück, um gegen den personalen Gottesglauben zu argumentieren, wie das Beispiel des angesehenen Philosophen K. N. Jayatilleke zeigt:

„Wenn Gott das Leben der ganzen Welt ersinnt – die Herrlichkeit und das Elend, die guten und die bösen Taten, dann ist der Mensch nur ein Instrument seines Willens, und Gott allein ist verantwortlich“ (Jātaka V. 238).

„Wenn Gott der Herr des ganzen Universums und der Schöpfer der Fülle der Wesen ist, warum hat er dann Unglück in die Welt gesetzt, anstatt die Welt glücklich zu machen?“ (Jātaka VI. 208).<sup>29</sup>

### 2.1.1. „Gottesverehrung“ im buddhistischen Alltag

Soll der Buddhismus als eine lebendige Religion in ihrem soziokulturellen Kontext studiert werden, dann muß man auch zur Kenntnis nehmen, daß in den von ihm geprägten Kulturen Götter, Dämonen und Geister verehrt werden. Nach Lynn de Silva befinden sich in nahezu allen Höfen buddhistischer *Vihāras* (Klöster) sogenannte *Devālas* (Schreine), die verschiedenen Göttern, vornehmlich aber den Schutzgottheiten Sri Lankas gewidmet sind: Nāta, Vishnu, Kataragama und Pattini. Die populäre Verehrung dieser Götter geschieht auch zur Förderung des eigenen materiellen Wohlergehens.

„So stark ist der Glaube, daß diese Götter die Macht besitzen, Segen auf jene, die sie verehren und beschwichtigen, zu übertragen, daß sogar Parteiführer, hochgestellte Beamte, Reich und Arm, zu diesen *Devālas* strömen, um Gunstbeweise zu erlangen. Gebildete Buddhisten runzeln über die Art der Verehrung die Stirn.“

„Buddhistische Gläubige schreiten von der Verehrung des *Dagoba*, des Bo-Baumes und des Buddhahildes zur Verehrung der Götter, ohne darin einen Widerspruch zu sehen, denn man glaubt, daß die Götter Buddha beschützten und es daher nicht falsch sein kann, ihren Schutz zu suchen ... In einigen Fällen, zum Beispiel in Lankātilaka nahe Kandy, befinden sich *Vihāra* und *Devāla* unter demselben Dach.“<sup>30</sup>

Daneben gibt es noch die vier Wächtergottheiten des Universums und vor allem die populäre Vorstellung, daß jeder Mensch seinen eigenen Wächtergeist besitzt.

„Es ist für einen singhalesischen Buddhisten üblich, daß er, wenn er auf Reisen geht oder irgendeinen Auftrag ausführt, sich seines Wächtergeistes (*Ishta-devatā*) erinnert. Diese Erinnerung soll ihm guten Erfolg einbringen.“<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Ebd., 40.

<sup>29</sup> Zit. in „The Contemporary Relevance of Buddhist Philosophy“ (The Wheel Publication; 258), Kandy 1978, 14.

<sup>30</sup> a. a. O., 127–128.

<sup>31</sup> Ebd., 136.

Selbst von reformfreudigen Buddhisten werden – nach H.-D. Evers – die Götter nicht geleugnet,

„wie es von einem modernen Anhänger der Theravada-Schule erwartet werden könnte, sondern die Laien werden angehalten, die Götter auf die *richtige* Art und Weise zu verehren. Sie müssen als strafende und richtende Instanzen (Analogie: Polizei und Gerichtsbarkeit) angesehen werden; den Weg zur Erlösung kann dagegen nur Buddha zeigen.“<sup>32</sup>

Damit sind die religiösen Möglichkeiten auf Sri Lanka noch keineswegs erschöpft. Anzuführen sind noch die magisch-religiösen Kulte wie die Verehrung der planetarischen Götter (*graha-puja*), die Furcht vor dem Dämonenheer des Wessamuni sowie die schwarze Magie (Huniyamismus).<sup>33</sup>

Offensichtlich hat der Buddhismus, dessen Sinnen und Trachten auf das nachtodliche Sein des Menschen gerichtet ist, sich hier „arrangiert“ mit Glaubensvorstellungen aus hinduistischer und sogar vorhinduistischer (animistischer) Zeit. Dennoch besteht kein Zweifel, daß der singhalesische Buddhismus in gesamtgesellschaftlicher Hinsicht die Funktion der Integration übernommen hat: Auf nationaler Ebene steht er unangefochten an der Spitze der gesellschaftlich legitimierten Werteskala.

„Die Religion der Singhalesen Ceylons ist ... religionssoziologisch gesehen kein Theravada-Buddhismus des Pali-Kanons mit animistischen oder hinduistischen Lokalkulten, sondern ein sowohl religiös wie auch sozial integriertes System, das nur im Zusammenhang richtig verstanden werden kann.“<sup>34</sup>

Diese Tatsache mag u.a. auch erklären, warum ein Zusammenleben mit den hinduistischen Tamilen so schwierig ist.

Auch für den Thaubuddhismus müssen wir ein analoges Neben- und Miteinander von offizieller, gesamtgesellschaftlich legitimerter Religion und volkstümlichen religiösen Tendenzen, die einer älteren Religiosität entstammen, voraussetzen.<sup>35</sup>

Einen Schritt weiter in Richtung Gottesverehrung ist der nördliche oder Mahayana-Buddhismus gegangen. Die Buddhaisierung Tibets und Nepals, Chinas und Japans hat zwar die alten Religionsformen und Vorstellungen von Göttern, Dämonen und Geistern bestehen lassen, andererseits aber über die Entwicklung neuer Ideen – Bodhisattva- und Trikāya-Lehre – die Entstehung eines neuen Buddhismus gefördert, der von seinen Gegnern als theistischer Buddhismus bezeichnet worden ist. So schreibt zum Beispiel ein Budhologe Indiens:

„Der Mahayana-Buddhismus verwandelt den menschlichen Buddha, Shākyamuni, in eine ewige und höchste Gottheit, die über der Welt thront und bereit ist, seinen Ver-

---

<sup>32</sup> Die soziale Organisation der singhalesischen Religion, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 16 (1964) 324.

<sup>33</sup> Siehe de Silva, a.a.O., 183 ff.

<sup>34</sup> Evers, a.a.O., 324.

<sup>35</sup> Siehe A. Th. Kirsch, Complexity in the Thai Religious System, in: Journal of Asian Studies 36 (1977) 241–266.

ehrn Wohltaten zu erweisen. Der historische Buddha ist nur eine Emanation, von dem Adibuddha herabgesandt, den Dharma zu verkünden und die Menschheit vor Übeln zu bewahren. Die Menschen begannen, zu ihm zu beten und ihn zu verehren, um ihm zu gefallen, damit er sie zur Erlösung führen möge. So wurde aus dem Buddhismus ein Buddha-Kult...“<sup>36</sup>

Letztere Schlußfolgerung dürften Buddhisten bestreiten. Aber lassen wir hier die vom Japaner Shinran Shōnin (1173–1262) gegründete Jōdo Shinshū, die „wahre Sekte vom Lauteren Land“ – mit 16 Millionen Gläubigen ist sie Japans größte buddhistische Sekte – selbst zu Wort kommen. Wir zitieren aus einer Missionsschrift des Nishi Honganji-Zweiges:

„AMIDA ist die japanische Umformung des Sanskrit ‚*Amitābha*‘ und ‚*Amitāyus*‘. *Amitābha* bedeutet ‚der Erleuchtete des Unendlichen Lichtes‘ und *Amitāyus* ‚der Erleuchtete des Unendlichen Lebens‘. Unendliches Licht ist die vollkommene Weisheit und Unendliches Leben bedeutet die alles-vollbringende Gnade des Buddha. Somit ist Amida der Buddha des Unendlichen Lichtes und des Unendlichen Lebens.“

„Amida Buddha ist oft mit dem christlichen Gottesbegriff verglichen worden; doch dieser Vergleich ist nicht richtig, denn Amida Buddha ist keine Gottheit wie der christliche Gott oder Brahman *Ishvara*, welche unabhängige, objektiv-existierende übernatürliche Wesen sind, die das Universum erschaffen und regieren.“

„Auf der anderen Seite ist Amida Buddha aber auch nicht die Vergottung Gautama Buddhas. Amida Buddha ist der *Dharma-kaya*, die Verkörperung der Wahrheit. Unser begrenzter Geist kann keinen gemäßen Ausdruck für die Essenz Amida Buddhas finden.“<sup>37</sup>

Am ehesten nähert man sich einem Verständnis von Amida Buddha, wenn man eine personale Ebene der Anbetung von einer impersonalen Ebene der Philosophie unterscheidet. Auf ersterer begegnet die Heilandgottheit als partielle Manifestation eines monadischen Prinzips, das – impersonal – allen Seinserscheinungen essentiell innewohnt.<sup>38</sup> Zutreffend spricht daher G. Mensching von einer „theomonistischen Anschauung“.<sup>39</sup>

### 2.1.2. Neuere buddhistische Interpretationen der christlichen Gottesvorstellung

Im Zeichen des Dialogs sieht der irische Buddhist M. O’C. Walshe in Christentum und Buddhismus gleichermaßen ein Suchen nach Transzendenz und Erlösung,

„welche im Christentum manchmal bezeichnet wird als ‚der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft‘. Buddhisten würden das Wort ‚Gottes‘ auslassen, aber der Rest ist vielleicht ein ebenso guter Ausdruck wie ... Nibbana. Man sollte meinen, daß die fun-

<sup>36</sup> Pandit N. Aiyaswamy Sastri, *Later Modifications of Buddhism*, in: *2500 Years of Buddhism*, ed. by P. V. Bapat, publ. by the Government of India, New Delhi 1976, 305.

<sup>37</sup> *Buddistische Religion. Die Grundlehren der Jōdo Shinshū*, Honpa Hongwanji Press, Kyoto 1959, 26, 27, 28.

<sup>38</sup> Vgl. H. Butschkus, *Luthers Religion und ihre Entsprechung im japanischen Amida-Buddhismus*, Emsdetten (1940), 47 ff.; D. T. Suzuki, *Amida – der Buddha der Liebe*, München 1974, 66.

<sup>39</sup> *Buddha und Christus – ein Vergleich*, Stuttgart 1978, 189.

damentale Basis *aller* Religionen, die dieses Namens wert sind, gefunden werden kann in der berühmten Erklärung über das Nibbana in *Udāna*:

„Es gibt, o Mönche, ein Ungeborenes, Ungewordenes, nicht Gemachtes, nicht Gestaltetes. Wenn es nicht dieses Ungeborene, Ungewordene, nicht Gemachte, nicht Gestaltete gäbe, dann wäre hier auch keine Befreiung sichtbar von dem, was geboren, geworden, gemacht, gestaltet ist. Aber da es dieses Ungeborene, Ungewordene, nicht Gemachte, nicht Gestaltete *gibt*, ist deshalb eine Befreiung erkennbar von dem, was geboren, geworden, gemacht, gestaltet ist.“<sup>40</sup>

Nibbana wäre demnach impersonaler, Gott aber personaler Ausdruck des Gewordenen. Hierbei beruft sich Walshe auf die christliche Mystik. Zweifellos bestehen zwischen dieser und der buddhistischen Mystik Parallelen – aber auch ein gravierender Unterschied: das christliche *summum bonum* kann nie völlig von einer personalen Struktur abgelöst werden. Das aber bedeutet, daß Nibbana und Gott oder – im mahayanistischen Kontext – Suññata (Leere) und Gott doch nicht gleichgesetzt werden können.<sup>41</sup>

Interessant ist der buddhistische Versuch einer Gleichsetzung Gottes mit dem Dhamma, der zentralen religiösen Idee im Theravada-Buddhismus. Hier wird unter soteriologischem Aspekt der Dhamma mit dem Wort Gottes in der Bibel verglichen.<sup>42</sup> Einen Schritt weiter in diese Richtung geht der auch im Westen bekannte Thaimönch Buddhadasa mit seiner universalen Vision einer „Dhammokratie, in der Nationen, Gemeinschaften und Individuen das Wohlergehen aller suchen, gemäß den Prinzipien der Natur.“<sup>43</sup> Ausgehend von Joh. 1,1 f. vergleicht er Gott mit dem Dhamma, denn beide sind „vor allem anderen“ gewesen. Und den vier Aspekten des Dhamma stellt er vier christliche Vorstellungen gegenüber:

- Dhamma als Natur = diese Welt mit den lebenden Geschöpfen
- Dhamma als das Gesetz der Natur = Gott
- Dhamma als Pflicht = Religion als System bzw. Handlungs-Kodex
- Dhamma als Lohn oder Vergeltung = Vollendung oder Heiligung

So zeigt sich, daß diese vier Gegebenheiten auch im Christentum in dem einen Wort Dhamma zusammengefaßt werden können. Dhamma umfaßt die vier Gegebenheiten Natur, Naturgesetz, den aus dem Naturgesetz erwachsenden Pflichtenkodex und die Tatvergeltung nach dem Naturgesetz. Mithin ist es genauso vollkommen in sich wie das, was andere Gott nennen. Folglich hat Gott in der religiösen Sprache der Buddhisten die genannten vier Eigentümlichkeiten. Es ist ein Weg, sich Gott näherzubringen, indem man hinter die Fassade der Person auf das innerste Wesen der Wahrheit (Dhamma) zurückgreift, die hinter der Person liegt.“<sup>44</sup>

<sup>40</sup> Buddhism and Christianity: a positive approach (The Wheel Publication; 275/276), Kandy 1980, 4 f.

<sup>41</sup> Vgl. J. B. Cobb, Buddhist Emptiness and the Christian God, in: Journal of the American Academy of Religion 45 (1977) 22 ff.

<sup>42</sup> Siehe J. R. Carter, Dhamma as a Religious Concept, in: ebd., 44 (1976) 661–674.

<sup>43</sup> D. K. Swearer, Bhikkhu Buddhadasa on Ethics and Society, in: Journal of Religious Ethics 7 (1979) 62.

<sup>44</sup> Zit. bei K. Hoheisel, Buddhistische Entmythologisierung, in: H.-J. Loth, M. Mildemberger, U. Tworuschka, Hrsg., Christentum im Spiegel der Weltreligionen, Stuttgart 1986, 51 f.

Das würde aber andersherum bedeuten, daß Buddhisten auch an Gott glauben, was natürlich nicht der Fall ist. Der christliche Gottesbegriff aber unterliegt auf der Ebene von Buddhadasas Dhamma-Sprache einer Ablösung von der Bibel; damit unterliegt er der Gefahr, sich in Semantik aufzulösen.

## 2.2. *Der Mensch und seine Erlösung im Universum*

Aus christlicher Sicht führt die Gottesfrage zu der fundamentalen Grundverschiedenheit von Buddhismus und Christentum, aus buddhistischer Sicht ist es das Menschenbild und die menschliche Situation überhaupt. Man kann geradezu von einem *anthropischen Prinzip* (von griech. *anthropos*, Mensch) als Charakteristikum des Buddhismus sprechen. Obwohl aufgrund des „unablässigen Wanderns“ (*samsāra*), das heißt, infolge der „Existenzerneuerung“ (*punabbhava*) bzw. der „Wiedergeburt“ (*patibandhi*), ein vielfältiger Zusammenhang zwischen allen Lebewesen einschließlich der leblosen Materie besteht, ist dennoch nur der Mensch als männliches Wesen fähig zur Überwindung der Unwissenheit (*avijjā*) und zur Erreichung der perfekten Erleuchtung (*sammā-sambodhi*) und damit auch des Nibbana.

Auf die Frage nach dem Wert des Menschen findet der japanische Gelehrte Hajime Nakamura folgende Antwort:

„Tiere, Geister, Dämonen und die in Höllen Verdammten besitzen nicht die genügende Geistesklarheit, um ihre Unwissenheit überwinden zu können. Deshalb erscheinen die Buddhas als Menschen. Der menschliche Zustand ist im allgemeinen günstiger als jeder andere für die Erlangung der Erleuchtung. Nach buddhistischer Ansicht unterscheidet sich der Mensch von anderen Lebewesen durch seine Eignung für Güte, Liebe zum Dharma und daraus folgend Mit-leiden mit anderen Wesen. Diese im Grunde gleichen Charakteristika machen die Menschheit aus.“<sup>45</sup>

Der Mensch ist aber nicht der Herr des Universums wie in Gen. 1,28; das Universum ist nicht für ihn geschaffen, es ist einfach da. Im Theravada-Buddhismus gibt es auch keinen gnädigen Gott, der dem Menschen auf seinem Wege helfen könnte. Die Situation ist eine völlig andere als im Christentum, wo der Mensch seine Zuflucht zu Gottvater nehmen kann. Er weiß, daß Gott durch Jesu Kreuzestod die Erlösung bewirkt hat. Vergleichbar damit ist die Vorstellung des Shin-Buddhismus, in der es bekanntlich die Kraft Amidas ist, „Seine Liebe und Gnade“, die den einzelnen ins Lautere Land hinüberführt und erlöst. Im Theravada aber ist der Mensch allein! Gewißheiten, an die er sich halten kann, sind nur Kammagesetz und der Dhamma.

„Wer die Natur der Verursachung erkennt, erkennt den Dhamma, und wer den Dhamma erkennt, erkennt die Natur der Verursachung“ (Majjhima Nikaya I. 191).

Der klassische Buddhismus versteht sich als Lebensphilosophie, in epistemologischer Hinsicht als analytische Philosophie (*vibhajja-vāda*),<sup>46</sup> deren Erkenntnisse durch empirische Erfahrungen verifizierbar sind (*ehipassika*).<sup>47</sup> Vorgegeben ist ein bestimmter Naturbegriff:

<sup>45</sup> Die Grundlehren des Buddhismus, in: Buddhismus der Gegenwart, a.a.O., 30 f.

<sup>46</sup> Siehe Jayatilleke, a.a.O., 31.

„Aus buddhistischer Sicht ist die Natur solcher Art, daß alle diese Bedingungen (sc. freier Wille und kein extremer Determinismus) erfüllt sind und daher die moralische Verantwortlichkeit ein Faktum ist. Das Universum ist solcher Art, daß das moralische und spirituelle Leben sowohl möglich als auch erstrebenswert ist.“<sup>48</sup>

Hier nun zeigt sich der metaphysische Charakter des Buddhismus: Ethische Schlußfolgerungen aus dem Zustand der natürlichen Dinge gehören in den Bereich „naturalistischer Täuschung“. Es gibt auch keine durchgehende Kausalität – im Sinne des Kammagesetzes – in der ewigen Fluktuation des Werdens.<sup>49</sup> Auch daß das Hineingeworfensein in den ewigen Seinsflux leidvoll sein soll, ist nur *eine* Denkmöglichkeit im Zusammenhang menschlichen Fragens nach dem Sinn des Lebens.

Mit Seinsflux (*anicca*) und Leiden (*dukkha*) sind zwei der „Drei Charakteristika“ menschlicher Existenz angesprochen: das dritte ist Nicht-ich (*anattā*). Denn das Ego ist nur eine Täuschung, wie auch die Seelenvorstellung. Was empirisch als individuelle Existenz erscheint, ist in Wirklichkeit nur ein prozessualer Vorgang, bei dem geistige und physische Phänomene mitwirken, die den fünf „Aggregaten“ oder „Gruppen des Ergreifens“ zugeordnet werden: Körper oder Körperlichkeit, Empfindung oder Gefühl, Wahrnehmung, Einprägungen und Erkennen oder Bewußtsein.<sup>50</sup>

Wenn Buddhisten aus praktischen Gründen dennoch von einer „empirischen Person“ (*puggala*) sprechen, dann nur im Sinne konventioneller Rede-weise, die der konventionellen Wahrheit zugeordnet wird. Auf höchster Ebene (*paramattha-sacca*) gilt jedoch die Anatta-Lehre. Diese Unterscheidung zwischen zwei Wahrheiten ermöglicht es den Buddhisten übrigens, im Christentum eine niedere Wahrheit zu sehen, die aber zur Verwirklichung eines spirituellen Lebens einen positiven Weg eröffnet.

Es stellt sich natürlich die alte Frage, welches Selbst von einem Kamma betroffen sein könnte, das von einem Nicht-ich verursacht wurde. Jede Antwort muß davon ausgehen, daß Buddhas Lehre einen „Mittleren Weg“ darstellt – zwischen brahmanischer Seelenvorstellung und nihilistischen Anschauungen seiner Zeit.<sup>51</sup> Buddhas Aussagen darüber, was das Selbst nicht ist,<sup>52</sup> müssen verstanden werden im damaligen religiösen und philosophischen Kontext.

Das große Hindernis auf dem Wege zur Erlösung ist aus buddhistischer Sicht die Unwissenheit, *Avijjā*, die an erster Stelle in dem Schema über „Bedingtes Entstehen“ steht. „Sünde“ im christlichen Sinne als Vergehen gegenüber

---

<sup>47</sup> Ebd., 7.

<sup>48</sup> Ebd., 27.

<sup>49</sup> Zur Problematik des Kausalitätsgedankens siehe I. Prigogine/I. Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la Science*, Paris 1981 (Nachdruck).

<sup>50</sup> Siehe U. Schneider, *Einführung in den Buddhismus*, Darmstadt 1980, 97–103.

<sup>51</sup> Vgl. Ñānamoli Thera, *Anatta*, in: *The Three Basic Facts of Existence. III. Egolessness*. Ed. by Nyanaponika Thera (The Wheel Publication; 202/204), Kandy 1974, 97.

<sup>52</sup> Vgl. Nakamura, a.a.O., 19.

Gott kann es natürlich nicht geben, sondern nur unheilvolles Kamma, das begleitet ist von Gier, Haß oder Verblendung, – und heilvolles Kamma. Hierüber geben die bekannten Regeln der Moral oder Tugend Aufschluß.

### 2.2.1. Ethik und Heilsziel im buddhistischen Alltag

Es ist üblich, im Zusammenhang mit der Darstellung des Achtfachen Pfades die Ethik zu entwickeln: die *Pañca-sīla* oder fünf Vorschriften für die Laien – Verbot des Tötens, Stehlens, unerlaubten Geschlechtsverkehrs, des Lügens und des Genusses von berausenden Getränken – und die *Dasa-sīla* oder zehn Regeln für Novizen und Mönche – Enthalten von Töten, Stehlen, Unkeuschheit, Lügen, berausenden Getränken, des Essens nach Mittag, von Tanz, Singen, Musik und Shows, von Schmuck, Parfums, Kosmetika etc., von luxuriösen Betten und der Annahme von Gold und Silber. In Verbindung mit Großzügigkeit (*dāna*) und Meditation dienen diese ethischen Regeln dem Erreichen des Nibbana. Der Buddhismus erscheint dann in der Regel als eine entsagungsreiche, rein spirituelle, um nicht zu sagen weltflüchtige Religion.<sup>53</sup>

Aber spätestens bei der Frage, wie unter diesen Umständen ökonomisches Leben – auch Buddhisten müssen arbeiten und essen – möglich ist, wird offensichtlich, daß irgend etwas an der üblichen, ideengeschichtlich orientierten Darstellung des Buddhismus nicht stimmen kann. Bei näherem Zusehen wird man dann im kanonischen Schrifttum Suttas (Lehrtexte) finden, die den Schluß zulassen, daß Buddha, dem Sohne aus wohlhabendem Hause, die Wirtschaft und die daran hängenden sozialen Beziehungen keinesfalls gleichgültig waren.

Der Buddha hat es nicht nur abgelehnt, einem Hungernden die Lehre zu verkünden, solange dessen Hunger nicht gestillt sei,<sup>54</sup> Buddha hat auch nicht von dem reichen Hausvater Vyagghapajja eine Aufgabe seines Reichtums als Vorbedingung für die Nachfolge gefordert. Im *Vyagghapajja Sutta*<sup>55</sup> ist vielmehr die Rede von einer positiven Entwicklung in weltlichen Dingen durch folgende vier Faktoren: Ausdauer im Beruf, Vorsicht gegenüber Dieben und anderen Gefahren, gute Freundschaft bzw. Nachbarschaft und – ausgeglichene ökonomische Lebensführung. Analog dazu gibt es einen spirituellen Fortschritt durch Glaube, Tugend, Mildtätigkeit und Weisheit.

Wichtig in sozialer Hinsicht ist auch das *Sigālovāda Sutta*,<sup>56</sup> in dem Buddha dem jungen Hausvater Sigāla die häuslichen und gesellschaftlichen Pflichten erklärt. Allgemein bekannt sind die darin enthaltenen ökonomischen Leitlinien:

<sup>53</sup> Siehe etwa Mensching, a.a.O., 179 ff.

<sup>54</sup> Siehe P. de Silva, *The Search for Buddhist Economics* (Bodhi Leaves; B 69), Kandy 1975, 1 (Buddhist Publication Society).

<sup>55</sup> Siehe „Everyman's Ethics. Four Discourses of the Buddha“. Adapted from the translations of Nārada Thera (The Wheel Publication; 14), Kandy 1979, 27–32.

<sup>56</sup> Ebd., 1–18.

„Wer seinen Wohlstand auf harmlosen Wegen erwirbt,  
gleich einer Biene, die Honig sammelt,  
für den häuft sich Reichtum,  
gleich dem schnellen Wachstum eines Ameisenhügels.  
Mit derart erworbenem Wohlstand  
ist ein Laie für das Hausvater-Dasein gerüstet,  
in vier Teile ordnet er seinen Wohlstand;  
so wird er Freundschaft erwerben.  
Einen Teil benutzt er für seine Bedürfnisse,  
zwei Teile investiert er in seine Unternehmungen,  
den vierten verwahrt er für die Zeiten der Not.“<sup>57</sup>

Im *Kūṭadanta Sutta* (Digha Nikaya 5) findet sich sogar der Gedanke einer Veränderung der Sozialbeziehungen mit einhergehender Reduzierung der Kriminalität durch breite Vermögensstreuung. Diese und verwandte Texte liegen dem von H. N. S. Karunatilake verfaßten Modell einer buddhistischen Wirtschaftsordnung zugrunde.<sup>58</sup>

So wie die *Sīla*-Kataloge nicht ausreichen, die Sozialbeziehungen des Alltags zu regeln, so beherrscht auch nicht das Heilsziel des Nibbana die große Masse der Gläubigen.

„Das Ziel der einfachen Menschen ist die Ausführung guter Taten, wie das Opfer von Almosen (*dāna*), nicht um in das Nibbana einzugehen, sondern um in den himmlischen Welten wiedergeboren zu werden, Götter zu werden und Freuden zu genießen. Das Ziel ist nicht so sehr das Auslöschen des Begehrens, sondern eine Zukunft glücklicher Geburten anzustreben, in denen die eigenen Wünsche volle Befriedigung finden können... Nibbana durch Meditation ist bei weitem zu streng und fordernd für den einfachen Mann, der nur auf eine bessere Wiedergeburt durch Verdienst hoffen kann. Die große Mehrheit der Buddhisten, sowohl Mönche als Laien, verwenden viel von ihrer Zeit und einen großen Teil ihres Vermögens darauf, Verdienst zu erwerben und sich ihren Status innerhalb des *samsāra* zu sichern.“

„Andererseits... gibt es eine Teilhaberschaft im Erwerben von Verdienst. Verdienst wird auf andere übertragen, sowohl auf Lebende als auch Tote, und bevor eine verdienstvolle Tat vollzogen wird, wird oft eine Glocke oder ein Gong in Bewegung gesetzt, so daß andere es hören mögen, sich der guten Tat erfreuen und Anteil haben können.“

„In diesem Kontext muß die Bedeutung des Maitreya gesehen werden. Er ist das Symbol der Hoffnung für die Mehrheit der Buddhisten, denn man glaubt, daß Maitreya, wenn er kommt, die Aufgabe, das Nibbana als Ziel anzustreben, leicht und bei weitem weniger anstrengend gestalten wird. Buddhisten vollziehen daher verdienstvolle Taten und wünschen, in menschlicher Form wiedergeboren zu werden, wenn Maitreya, der unvergleichliche Lehrer und Führer, kommt.“<sup>59</sup>

Schließen wir mit der Feststellung, daß der *konkrete* Buddhismus – dem Christentum ähnlich – auf eine bessere Zukunft hofft, in dem ein „messianischer“ Lehrer das Heil vermitteln wird. Das höhere spirituelle Ideal des „Heiligen“ (*arahat*), der den Weg der Selbsterlösung geht, überläßt der Durchschnittsgläubige einigen wenigen Auserwählten.

<sup>57</sup> Ebd., 12.

<sup>58</sup> This Confused Society, Colombo 1976 (Buddhist Information Centre).

<sup>59</sup> de Silva, a.a.O., 202 f.