



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	Früher Buddhismus und Christentum—Sangha-Mönche und Benediktinerorden : Einige Stichworte zur Unterscheidung östlich-buddhistischer von abendländisch-christlicher Grundhaltung
Author(s)	Till, Beckmann
Citation	北海道大學文學部紀要, 33(2), 75-106
Issue Date	1985-01-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33490
Type	departmental bulletin paper
File Information	33(2)_PL75-106.pdf



Früher Buddhismus und Christentum

Sangha-Mönche und Benediktinerorden

—Einige Stichworte zur Unterscheidung östlich-buddhistischer
von abendländisch-christlicher Grundhaltung*)—

Till Beckmann

I. Vorbemerkung	75
II. Pali-Buddhismus und Merkmale seiner späteren Ausformungen	78
III. Aspekte östlich-buddhistischer und westlich-christlicher Geisteshaltung	
a. Buddhismus und Christentum in ihrem unterschiedlichen Verhältnis zur Welt	85
b. Sozialität und Mitmenschlichkeit in Buddhismus und Christentum	87
c. Liegt dem Buddhismus eine pessimistische oder gar eine nihilistische Auffassung zugrunde?	88
d. Das Fehlen metaphysischer Aussagen und Urteile im älteren Buddhismus	92
e. Christlicher Monotheismus und buddhistischer Atheismus	96
IV. Buddhas Mönche und der Benediktinerorden	
a. Buddhas Mönche	97
b. Der Benediktinerorden	100

I. Vorbemerkung

Eine kleine Fabel Buddhas hat im Osten wie auch im Westen weite
Verbreitung gefunden:

Einst, so erzählt Buddha, brachte ein König von Benares, der sich

*) Unveränderte Fassung des ersten Teils eines am 11. Dezember 1982 an
der Hokkaido-University in Sapporo (Japan) gehaltenen Vortrages.
(Der zweite Teil galt einer kurzen Darstellung der Geschichte und Ge-
genwart des Benediktinerklosters Marienberg in Südtirol, dem Zeigen
von Lichtbildern sowie der Schilderung von Erfahrungen, die der Vortra-
gende während eines mehr als anderthalbjährigen Gastaufenthaltes in der
Klausur der Abtei Marienberg sammeln konnte.)

langweilte und Zerstreuung suchte, eine Anzahl von blindgeborenen Bettlern zusammen und setzte demjenigen von ihnen einen Preis aus, der ihm die beste Beschreibung eines Elefanten geben würde. Der erste Bettler, der den Elefanten examinierte, bekam zufällig dessen Bein zu fassen und tat kund, ein Elefant sei wie ein Baumstamm. Ein Zweiter, der den Schwanz des Dickhäuters packte, erklärte, dass ein Elefant einem dicken Seile gliche. Ein Dritter, der ein Ohr ergriff, bestand darauf, ein Elefant sei wie ein Palmenblatt... und so ging es auch mit den anderen fort. Die blinden Bettler gerieten dann in Streit untereinander, sie prügelten und schlugen sich, wobei der König von Benares sich höchlichst vergnügte. — Und genau so, sagt Buddha, geraten gewöhnliche Lehrer, von denen jeder nur dieses oder jenes kleine Stück der Wahrheit erfasst hat, in Streit miteinander.

Der Gedanke, dass wir Menschen in spirituellen Belangen höchstens blinde Bettler sind, einander bekämpfend in dem uns angeborenen Dunkel, führt nicht in Richtung auf eine engherzige Beeiferung und einen religiösen Fanatismus. So ist es denn zum grossen Teil auch das Verdienst von Buddha gewesen, dass der Ferne Osten vergleichsweise frei von Totalitätsansprüchen auf die einzige Wahrheit, von rigorosem Dogmenglauben, von religiöser Intoleranz und einer mit ihr einhergehenden Diskriminierung und Verfolgung Andersdenkender geblieben ist. Niemals auch waren die buddhistischen Gläubigen einer strengen äusseren Autorität unterworfen und niemals hat die buddhistische Welt eine Organisation zur Durchsetzung äusserlicher Macht gekannt, die sich vergleichen liesse mit der römisch-katholischen Kirche. (1)

Eine Fabel, wie die hier zuvor wiedergegebene, wird man innerhalb der abendländisch-christlichen Lehre vergeblich suchen. Wo Buddha sich selbst ausdrücklich nur als ‚Wegweiser‘ bezeichnet, ist Christus im eigenen wie in dem Verständnis seiner Kirche der alleinige ‚Weg, die Wahrheit und das Leben‘. Zu welch schlimmen und schrecklichen Ereignissen der Versuch einer weltweiten Durchsetzung dieses abendländisch-christlichen Absolutheitsanspruches im Verlaufe der Geschichte geführt hat, ist hinlänglich bekannt. Mit diesem Anspruch verbunden blieb stets auch eine Heruntersetzung und Abwertung aller nichtchristlichen und aussereuropäischen Religionen. Schon das Wort ‚Buddhismus‘ kennzeichnet das abendländische Vorurteil gegenüber Buddhas Lehre. In jedem Ismus nämlich drückt sich immer zugleich eine gewisse Herabsetzung und Abwertung aus. So reden die Deutschen ja auch nicht von ‚Christismus‘, sondern von Christentum. Und selbst das innerhalb

der europäischen Aufklärung errungene Toleranz-Ideal verbirgt nur obenhin jenen abendländischen Überlegenheitsanspruch, denn das lateinische Wort ‚tolerare‘ meint seinem Sinne nach lediglich ein Ertragen, ein Dulden und Aushalten von Anderem und Fremdem, nicht aber seine es dem Eigenen gleichschätzende Achtung noch ein Eingehen auf es. Als etwa gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland die ersten tieferen und kenntnisreichen Abhandlungen über den Buddhismus erschienen (2), durfte man sich an den deutschen Universitäten nicht öffentlich zum Buddhismus bekennen, zumal Kaiser Wilhelm II. (als Kronprinz neigte er zeitweilig indischen Gedanken zu) eine entschiedene Haltung gegen den Buddhismus einnahm. Angesichts der Erfolge japanischer Einheiten im russisch-japanischen Krieg von 1904-1905 sagte Wilhelm II. sogar einmal, dass man aus den japanischen Siegen nicht folgern dürfe, Buddha sei Christus überlegen.

Zwischen Ost und West ist in den vergangenen Jahrzehnten der Austausch von materiellen Gütern in enormem Masse gestiegen, neue Verkehrsmittel und -wege überwinden in kürzester Zeit die räumliche Distanz zwischen Asien und Europa, und ständig auch wächst die Zahl der Menschen, die, sei es aus politischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen oder touristischen Motiven von ihrer jeweiligen Heimat aus den Osten oder den Westen bereisen. Gleichwohl sind die Anstrengungen und Bemühungen um ein tieferes Verständnis der Unterscheidung, der Gegensätze und der Gemeinsamkeiten östlicher und westlicher Geisteshaltung und deren Herkunft im ganzen gesehen eher marginal geblieben.

Illustriert wird dies zum Beispiel dadurch, dass an der alten und gerade ihrer philosophischen Fakultät wegen weltweit berühmt gewordenen Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg im Breisgau erst ein einziges Mal innerhalb ihrer langen Geschichte ein Seminar stattfand, das sich mit einem Vergleich östlicher und westlicher Mystikertexte beschäftigte. Vieles von dem hier im folgenden Vorgetragenen war auch Gegenstand der Erörterungen jenes im Wintersemester 1979/80 von dem in Japan seit langem bekannten Professor Dr. Wolfgang Struve geleiteten Seminars.

Typisch für die Einstellung des durchschnittlich Gebildeten im Westen dürfte noch heute sein, was Hegel in seiner ‚Philosophie der Geschichte‘ unter dem Abschnitt ‚Buddhismus‘ über Buddhas Lehre sagt. H. Oldenberg, der Indologe, dem wir die erste profundere Darstellung des Buddhismus in Deutschland verdanken und der für die deutsche Buddhismus-Rezeption massgeblich war, hat innerhalb dieser Darstellung geschrieben, Buddha hätte

wohl bedenklich mit dem Kopf geschüttelt über das, was Hegel von ihm sagt. Sein Haupt verhüllt hätte Buddha gar angesichts des folgenden, der Einleitung eines heutigen westlichen Buches über ihn entnommenen Satzes:

„Buddha, der im 6. vorchristlichen Jahrhundert lebte, lehrte eine egozentrische Asketenethik zur Überwindung der Welt.“

Abgesehen von der Zeitangabe — und selbst diese klingt hier eigentümlich fehl am Ort — ist in diesem Satz schlechthin alles falsch und dazu ohne Geist. Buddha nämlich predigt gerade die Auflösung des Ich-Wahns, er besitzt keinen Asketizismus in dem uns gebräuchlichen Sinn, ebensowenig wie eine bestimmte Ethik, und schliesslich will er nicht die Welt, sondern das Leiden überwinden.

Der Versuch, etwas von der Art des älteren Buddhismus zu erhellen, bleibt für den Europäer ein Wagnis, wegen der Entfernung der Zeit und des Raumes, der Andersartigkeit der Kultur, der der Buddhismus angehört und die er mitprägte, und nicht zuletzt deshalb, weil der westliche Mensch ein völlig anderes Realitätserleben hat als der östliche, was sicher auch heute noch zutrifft, wo eine erkennbare Angleichung des Ostens an den Westen lediglich auf der Basis des modernen Industrialismus erfolgt ist. Und doch vermag ein solcher Versuch förderlich und fruchtbringend zu sein sowohl für das nähere Verständnis einer anderen wie der mit fremden Auffassungen konfrontierten eigenen Kultur und Geisteshaltung. Vorzüglich gilt es dabei, Differenzen zu sehen und festzuhalten, andere Auffassungen als solche zu erkennen und zu achten, ohne sie doch übernehmen zu müssen oder ihnen die eigenen mit Totalitätsanspruch vorzuhalten.

II. Pali-Buddhismus und Merkmale seiner späteren Ausformungen

„Das meiste aber vermag die Geburt.“, sagt Hölderlin, und in ganz spezifischer Weise ist dies auch für die uns bekannten grossen Religionen festzustellen, deren stärkste und reinste Form in ihrem Anfange vorliegt, während die Veränderungen, denen sie im Laufe der Zeit unterliegen, zwangsläufig eine Abschwächung und Abnahme der Tiefe und Kraft ihres ursprünglichen Impulses mit herbeiführen. Die Mehrzahl aller Religionswissenschaftler kommt so auch darin überein, dass die in gesellschaftlichen Kontexten vertretenen und vertretbaren geschichtlichen Fortschritts- und Entwicklungstheorien auf Religionen nicht anzuwenden sind. Ein gutes Beispiel hierfür bietet gerade

der Buddhismus, der mit zunehmender zeitlicher Entfernung von seinem Ursprung Veränderungen erfahren hat, die der frühen Gestalt seiner Lehre teilweise diametral zuwiderlaufen. Es kennzeichnet den geistigen Weitblick wie auch den Realismus Buddhas, dass er selbst schon Reflektionen auf die zu erwartende geschichtliche Zukunft seiner Lehre angestellt hat. So sagte er ihr voraus, sie werde im Fortgange der Geschichte mit Notwendigkeit entarten und absterben, um sich dann vielleicht nach langen Zeitläuften mit der Wiederkunft eines neuen Buddha wieder aufzurichten.

Hervorzuheben ist, dass der ältere Buddhismus von einer extremen und innerhalb der menschlichen Denkgeschichte wohl einmaligen Intellektualität war. Im Zusammenhang damit darf man sagen, dass das indische Wesen und Denken — auf dem Untergrund einer starken Sinnlichkeit — überhaupt charakterisiert ist durch einen masslosen Zug ins Abstrakte und Geistige, einen Zug ins Letzte und Unbedingte, wie er schon aus den Veden und besonders den altindischen Upanishaden hervortritt. Gleichermassen gibt es wohl kein Volk auf Erden, das in seiner Geschichte so religiös und von der Religion bestimmt gewesen ist wie das indische. Der frühe Buddhismus ist von daher gleichsam ein Versuch, die religiösen Fragen vorwiegend intellektuell zu lösen und dies in einer einzigartigen und unverwechselbaren Weise. Und doch war sich Buddha trotz dieses so fruchtbaren und seiner Lehre günstigen geistigen Bodens von Anfang an klar darüber, dass die meisten Menschen sich seiner Lehre widersetzen und etwa so reagieren würden wie jener Upaka, nachdem er Buddha angehört hatte:

„Auf diese Worte hin sprach Upaka: ‚Mag wohl sein, Freund.‘, schüttelte den Kopf, schlug einen Seitenweg ein und schritt fürbass.“ (3)

Zu betonen und festzuhalten bleibt das enorm Unpopuläre des älteren Buddhismus, der dem Menschen alles verweigerte, was er empfinden und fühlen, was er lieben und wonach er sich sehnen will, wenn er eine Religion haben möchte. Buddha hat darum gewusst, und in ihrer ursprünglichen Form ist seine Lehre daher auch bald ausgestorben.

Buddha lebte etwa in der Zeit zwischen 560 und 480 vor Christus, also ungefähr zeitgleich mit den frühgriechischen Denkern Heraklit von Ephesos und Parmenides von Elea. Zwischen seiner Erleuchtung und seinem Tode lag eine Zeitspanne von über vierzig Jahren, in der seine Lehre keine Verwandlungen erfahren hat und auch die Form ihrer Mitteilung nicht. Buddha hat in dieser Zeit auch nicht nur gelehrt, sondern in ihr wie jeder andere

Mönch des von ihm gegründeten Sangha-Ordens sich tagsüber versenkt und nur am Abend gelehrt. Es gibt in der buddhistischen Überlieferung sogar einige Stellen, an denen davon die Rede ist, dass sich die Mönche darüber beklagten, Buddha lehre so wenig.

Die älteste Form von Buddhas Lehre, die uns erreichbar ist, bildet der im ersten vorchristlichen Jahrhundert schriftlich fixierte Pali-Kanon. Von einem noch früheren buddhistischen Sanskrit-Kanon sind uns nur Fragmente erhalten. Sanskrit und Pali sind mit den europäischen urverwandte Sprachen, wobei Pali, ein vermutlich ab dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert in Mittel- und Nordwestindien verbreiteter Dialekt, in einer Beziehung zum Sanskrit steht, die man mit derjenigen des Italienischen zum Latein verglichen hat.

Die Frage nach der historischen Authentizität der Aussagen im Pali-Kanon ist kaum zu lösen und letztlich auch wenig interessant. Viele der dortigen Ausführungen sind sicherlich authentische Worte Buddhas, andere wiederum stammen in dieser Form bestimmt nicht von ihm. Wer Buddha selber war, werden wir niemals wissen, er selbst bleibt uns entzogen. Den Europäer trennt zudem von ihm nicht nur die örtliche und zeitliche Ferne, sondern auch ein ganz unverwechselbarer, ihm als Europäer völlig fremder und andersartiger Ton in den von Buddha überlieferten Worten, wie etwa in diesem :

„Zu einer Zeit, wenn ich auf der Landstrasse wandere und niemanden vor oder hinter mir sehe, wohl fühle ich mich da, und sei es nur, um Harn oder Kot zu entleeren.“

Weder Heraklit noch Platon noch Christus noch gar Kant, Hegel oder sonstwer von den religiös und geistig Grossen des Abendlandes könnte wohl soetwas gesagt haben.

Um die Zeit von Christi Geburt und mit dem Christentum auch in manchen Zügen verwandt entstand der Mahayana-Buddhismus. Als ‚Grosses Fahrzeug‘, Mahayana, erhebt er den Anspruch, alle zu erlösen und hinüberzusetzen, während er von dem älteren Buddhismus abschätzig als ‚Kleinem Fahrzeug‘, Hinayana, spricht, weil in diesem nur wenige die Erleuchtung erlangen. Dem Europäer steht der Mahayana-Buddhismus insofern auch näher, als er, wie das Christentum, eine Religion für die Massen darstellt, während der Hinayana-Buddhismus nur den wenigen Erlösung verspricht, die so innengewandt sind, wie er es fordert. Während der Hinayana-Bud-

dhismus in der Zahl seiner Anhänger immer sehr begrenzt blieb und heute nur noch in Ceylon und Burma erhalten ist, hat der Mahayana-Buddhismus sich im Verlaufe der Geschichte über Indien hinaus ausgebreitet und sich, darin wiederum dem Christentum ähnlich, in eine Unzahl von einzelnen Sekten aufgespalten.

Eine dieser Sekten ist der Zen-Buddhismus, der in gewisser Weise als Reform des Mahayana-Buddhismus gelten kann und der deshalb oft auch schon mit der abendländischen Reformation verglichen worden ist. Als eine der zehn Sekten im chinesischen Buddhismus wurde er gegründet von Bodhidharma, der um 520 nach Kanton einwanderte und dort neun Jahre lang vor einer Felswand gesessen haben soll, ehe er die Erleuchtung erreichte. Der Zen-Buddhismus gelangte später nach Japan und ist in neuerer Zeit besonders durch die Schriften Daisetsu Suzukis im Westen bekannt geworden, wo er bald zu einer Art Modeerscheinung wurde. Religions- und geistesgeschichtlich von Interesse ist der Zen-Buddhismus deshalb, weil er mit seiner Lehre von der ‚Leerheit‘ in gewissem Sinne die frühbuddhistische Anatta-Lehre weiter ausgeformt hat, die Lehre vom Nicht-Ich, die allgemein gesprochen auf die Illusion zielt und diese abweist, dass es den gibt, für den ich mich nehme und als den ich mich empfinde, wenn ich mich auf mich selbst zurückbeziehe, —die Illusion, dass es ein Ich gäbe als Substanz, als Subjekt und Träger menschlicher Zustände und Eigenschaften.

In größerer Schematisierung liessen sich die verschiedenen geschichtlichen Richtungen und Ausformungen des Buddhismus in drei Arten einteilen:

1. Erkenntnis-Buddhismus
2. Meditations-Buddhismus
3. Glaubens-Buddhismus

Eine solche Unterscheidung bedarf freilich grösserer Differenzierung und ist hier lediglich so zu verstehen, dass das jeweils im Vordergrund einer Richtung des Buddhismus stehende Moment mit ihr ausgedrückt werden soll, wobei die beiden anderen damit aber nicht ausgeschlossen sind.

Der Erkenntnis-Buddhismus stellt die ältere Form des Buddhismus dar. Die Erkenntnis, um die es ihm geht, ist dabei nicht bloss im wissenschaftlichen oder philosophischen Sinne aufzufassen. Sie ist vielmehr diejenige der ‚vier Grundwahrheiten‘ des Buddhismus (4) und meint nicht ein distanziertes Erkennen, sondern ein Durchdrungensein von der Erkenntnis, in der die völlige Aneignung des Erkannten zentral ist.

Die frühbuddhistische Meditation und ihre Stufen galten als Vorübung

zur Erkenntnis, als innere Vorbereitung zu einem momentanen Wahrheitsblick, in dem die Wesenlosigkeit des vermeintlichen Ich erkannt wird. Insofern ist auch die Meditation im älteren Buddhismus von grundlegender und zentraler Bedeutung, ist ohne ihre Kenntnis und Übung eine Einsicht in das Wesen der buddhistischen Lehre gar nicht möglich. Buddha selbst trifft dabei die Unterscheidung zwischen ‚samadhi‘, der erkenntnismässigen Konzentration und Versenkung, in der die ‚vier Grundwahrheiten‘ erkannt werden, und der ‚dhyana‘-Meditation, einer Versenkung und Vertiefung, die über das Gegenständliche hinausführt in dem Sinne, dass der Meditierende in ihr gegenstands- und gedankenleer werden soll. Diese Versenkung des ‚dhyana‘ geschieht in vier Stufen und ist im Zen-Buddhismus, dessen Name sich von ihr herleitet, zur zentralen Meditationsübung ausgebildet. Sie ist auch von Buddha geübt worden, doch erklärt er sie nicht für notwendig zum Eingang ins Nirvana.

Die extreme Intellektualität des älteren Buddhismus wird überdeutlich, vergegenwärtigt man sich die Umbildungen, welche die buddhistische Lehre innerhalb des Mahayana-Buddhismus erfahren hat. In der heute verbreitetsten Form des Mahayana-Buddhismus ist diese Umbildung durch dreierlei gekennzeichnet:

1. Das Nirvana wird gedeutet als eine positive, lebhaft ausgemalte, jenseitige Seligkeit, die man nach dem Tode erreicht, wenn man in das ‚reine Land‘ eintritt.
2. Die Betonung des Glaubens und der Gläubigkeit steht ganz im Vordergrund, sowie die Anrufung Amitaba Buddhas, der das ‚reine Land‘ beherrscht.
3. Eine hilfreiche göttliche Macht und Liebe ist am Anfang des Glaubens da und ihr kann man sich zuwenden.

Betrachtet man diese einzelnen Momente, so sind sie umso bemerkenswerter, als sie die eigentlichen Bestrebungen und Errungenschaften des älteren Buddhismus völlig umkehren und preisgeben:

In der jenseitigen Seligkeit des Mahayana-Buddhismus wird der irdische Genusstrieb auf eine höhere Ebene verlegt, das Fundament dabei bleibt das selbstische Ich, welches geniessen will. Für den älteren Buddhismus aber ist das Ich etwas Illusionistisches. ‚Den Glauben an ein Ich töte, so überwindest du den Tod‘, lautet ein frühbuddhistisches Wort. (5) Dieser tödliche Glaube an ein Ich wird im frühen Buddhismus nach langer meditativer Versenkung in einer Erkenntnis überwunden, in der die Wesenlosigkeit des ver-

meintlichen Ichs sich zeigt. Die Grundhaltung des älteren Buddhismus ist von daher ein Sich-Entidentifizieren von allem überhaupt und zielt, soweit sie alle Daseinsgebilde als ‚anicca‘ (= vergänglich, veränderlich, nicht beharrend), als ‚dukkha‘ (= unzulänglich, unvollkommen, unbefriedigend, leidbringend) und als ‚anatta‘ (= nicht das Ich) erkennt, auf ein Heraustreten aus dem Rad der Wiedergeburt, auf eine Loslösung von der Welt.

Die frühbuddhistische Anatta-Lehre, die Lehre vom Nicht-Ich, derzufolge es nichts gibt, mich selbst eingeschlossen, zu dem ich nicht sprechen kann und muss: ‚Das ist mir nicht zugehörig. Das bin ich nicht. Das ist nicht mein Ich.‘, gehört untrennbar zusammen mit Buddhas Lehre vom Nirvana. Wo nicht erkannt wird, dass das eine nicht ohne das andere zu verstehen ist, kann das Nirvana, wie etwa Schopenhauer und die landläufige europäische Auffassung dies tut, nur dem Nichts gleichgesetzt oder, wie im Mahayana-Buddhismus, als ewige Seligkeit vorgestellt werden, in der ein Ich ewig selig ist.

Für Buddha und den älteren Buddhismus ist das Nirvana nichts dergleichen. Er unterscheidet zwischen dem Eingang ins Nirvana bei Lebzeiten, womit das Erlöschen der Leidenschaften bei der Tilgung der Gier, das Erreichen eines Zustandes völliger Gierlosigkeit bezeichnet wird, und dem Nirvana nach dem Tode eines ‚arhats‘, eines Heiligen auf der höchsten Stufe, bei dem alle Gier erloschen ist und dessen Tod das Aufhören der Körperlichkeit, der Empfindung, der Vorstellung, der Willensakte, des Bewusstseins und damit zugleich das Aufhören seiner Wiedergeburt bedeutet. Solange der Mensch jedoch an den genannten, sein persönliches Sein konstituierenden fünf Daseinsgruppen hängt und sich mit ihnen als seinem Ich identifiziert, ist und bleibt er im Rade der Wiedergeburt. Zu entrinnen vermag er daraus nur durch schlechthinnige Entidentifizierung von jenen Daseinsfaktoren wie von allem überhaupt. Die Gewähr für die Möglichkeit eines solchen Entrinnens aus der Welt ist das Nirvana als Erlösungsziel des frühen Buddhismus. (6)

Dass das Nirvana von Buddha in metaphorischer Weise als etwas Ort- und Raumhaftes gekennzeichnet wird, darin drückt sich wiederum der radikale Impersonalismus seiner Lehre aus, die nicht, wie etwa das Christentum, in einem persönlichen Gottesbegriff, in dem Gott als Person gedacht und vorgestellt ist, gipfelt. So konnte es auch erst im Mahayana-Buddhismus, gegen Buddha selbst, zu einer Verehrung Buddhas als Gott kommen. Seiner eigenen, ausdrücklichen Feststellung nach ist Buddha jedoch nicht ein Gott. (7)

Die Deutung des Nirvana im Sinne des ‚reinen Landes‘ durch den

Mahayana-Buddhismus läuft Buddhas ursprünglicher Lehre ebenso zuwider, da mit ihr ja gerade wieder Platz geschaffen wird für die Person, die sich ewig in diesem ‚reinen Lande‘ etablieren kann.

Und wenn der spätere Mahayana-Buddhismus das Nirvana auch in dieser Richtung hin veräusserlicht hat, so entspricht das Nirvana im älteren Buddhismus doch keineswegs dem, was wir im positiven Sinne mit ‚ewiger Seligkeit‘ bezeichnen. Beispielhaft sei dies hier an einer Äusserung Sariputtas, des grossen Dialektikers unter Buddhas Schülern, demonstriert:

„Sariputta: Wonne, ihr Freunde, ist dieses Nirvana, Wonne, ihr Freunde, ist dieses Nirvana.

Udayi: Wie kann es aber, mein lieber Sariputta, in diesem Zustande eine Wonne geben, da es ja in ihm kein Empfinden gibt?

Sariputta: Das eben ist ja in diesem Zustande die Wonne, mein Freund, dass es in ihm kein Empfinden gibt.“ (8)

Sein Letztes und Unbedingtes hat der ältere Buddhismus in einem negativen Wort ausgedrückt (sanskrit ‚nirva‘ = verwehen; entwehen; aufhören zu wehen; erlöschen). Doch hat man sich klar zu machen, dass selbst damit das Reden vom Nirvana noch in konventioneller Sprache geschieht, da nach dem Verständnis des frühen Buddhismus das Nirvana nie zum Objekt des Denkens und Sprechens werden kann. Im strengen Sinne gilt dies auch für die Rede von der Wiedergeburt, die eine durchaus konventionelle Sprechweise bleibt, weil für den älteren Buddhismus ja eigentlich kein Ich da ist, das wiedergeboren werden kann. Hier zeigen sich dialektische Schwierigkeiten der buddhistischen Lehre und Mitteilung, auf die gerade der frühe Buddhismus auch immer wieder hindeutet und hinweist.

Schon diese knappen Erörterungen hier haben gezeigt, wie sehr der ältere Buddhismus mit seiner Lehre dem natürlichen Empfinden des Menschen widerstrebt, der überall darauf aus ist, sich auf etwas zu gründen, sich mit möglichst vielem zu identifizieren, die Dinge als die seinen zu ergreifen und etwas für sein Gefühl, für seine Hoffnung und seinen Glauben zu haben. Der Mahayana-Buddhismus hat mit seiner Umformung der ursprünglichen Lehre Buddhas diesem natürlichen Verlangen des Menschen Rechnung getragen und ist dadurch dann auch zur Religion für viele geworden.

III. Aspekte östlich-buddhistischer und westlich-christlicher Geisteshaltung

Ein Vergleich zwischen dem Buddhismus und dem Christentum liegt nahe und ist auch immer wieder angestellt worden. Dabei fand jede nur mögliche Behauptung ihre Vertreter: sie sind gleich; sie sind verschieden; sie sind teils gleich, teils verschieden...

Beide, Buddhismus und Christentum, sind Erlösungsreligionen, beide wurden von überragenden Stiftern gegründet, beide Stifter haben Jünger — Ananda als Lieblingsjünger Buddhas entspricht Johannes als Lieblingsjünger von Christus — und in beiden Religionen verkünden Jünger auch die Lehre.

Solcherlei Merkmalen äusserer Gleichheit stehen andere gegenseitiger Unterscheidung gegenüber: Christus stirbt gewaltsam am Kreuz, Buddha in hohem Alter. Das Christentum ist eine Offenbarungsreligion, der Buddhismus nicht. Das Christentum ist monotheistisch, der Buddhismus atheistisch.

Mit derartigen Kennzeichnungen allgemeiner Art jedoch ist für ein näheres Verständnis beider Religionen wenig oder nichts gewonnen. Buddhismus und Christentum sind so allgemeine Begriffe, dass ihre Erörterung ins Uferlose führen muss. Daher gilt es auch, den Umgang mit solchen Allgemeinbegriffen zu verlassen und statt dessen sowohl die buddhistische wie die christliche Lehre unter genauer umrissenen Gesichtspunkten und spezifischeren Fragestellungen anzusehen.

a. Buddhismus und Christentum in ihrem unterschiedlichen Verhältnis zur Welt

In der westlich-christlichen Religion ist die Welt vorausgesetzt und gedacht als Schöpfung und Offenbarung eines guten Gottes. Die erkennbaren Mängel in ihr resultieren aus der qualitativen Divergenz zwischen dem Schöpfergott und den von seinem vollkommenen Sein getrennten Geschöpfen, doch sieht der christliche Heilsplan eine Vervollkommnung und Rückführung der gesamten Schöpfung in Gott als ihrem Ursprung vor, die Errichtung des ‚Reiches Gottes auf Erden‘. An diesem Heils- und Erlösungswerk soll der Christ als über die Schöpfung eingesetzter Herr tätig teilnehmen und mitwirken.

Für den Buddhismus, und dies markiert eine der Hauptdifferenzen zwischen ihm und allen westlichen Religionen und Mystiken, ist die Welt jedoch nicht Schöpfung und Offenbarung, sondern ein selbständiges, nach eigenem Wesen sich entfaltendes Reich. Dabei ist die Frage nach der Ent-

stehung der Welt für den Buddhismus gerade deshalb uninteressant, weil sich für ihn in der Welt nichts Höheres bekundet und offenbart. So liegt eine tätige Umgestaltung der Welt im europäisch-christlichen Sinne dem Buddhismus gänzlich fern, vielmehr geht sein Streben dahin, aus der Welt herauszukommen, sich von ihr zu lösen.

Selbst für Plotin, den einzigen nichtchristlichen und dazu wohl geistigsten Mystiker des Abendlandes, ist das Eine als Höchstes und summum bonum der Ursprung der Welt. Bei Buddha jedoch steht das Nirvana in überhaupt keinem Bezug zur Welt, es ist — mit den Worten eines europäischen Interpreten des Buddhismus zu sprechen — eine Gottesidee, aus der alle kosmologischen Vorstellungen und Gedanken ausgeschlossen sind. Und wo sogar Plotin — die vielen christlichen Texte, wundervollen Psalmen, Choräle und Lieder, die die Schöpfung verherrlichen, sind ja weltweit bekannt — die Schönheit des Kosmos, der Erde und des menschlichen Leibes preist, ist von dieser Art bei Buddha nirgends etwas zu finden. Er sagt vielmehr:

„Gleichwie, ihr Mönche, selbst schon ein wenig Kot übel riecht, so preise ich nicht auch nur ein kurzes Dasein, auch nicht für einen Augenblick.“

Europäer können so nicht sprechen. In ihrem Denken und ihren Vorstellungen von den Griechen herkommend, nehmen sie ein extremes Interesse an der Welt und der Gegenständlichkeit, während dies dem frühen Buddhismus völlig fern liegt, weil die Welt mit dem, was er als summum bonum erkennt, nichts zu tun hat.

Von hier aus wäre übrigens auch zu sagen, dass der populäre Zen-Buddhismus die Intention der ursprünglichen buddhistischen Lehre völlig preisgibt, wo er es unternimmt, eine Verbindung mit der Philosophie Martin Heideggers einzugehen, einer Philosophie, die von den Griechen kommt, und deren Ziel es, schlagwortartig gesagt, ist, den Menschen auf der Welt wieder heimisch zu machen.

Für den Buddhisten, der nach der inneren Aneignung von Buddhas Lehre zur Erleuchtung, zum Erwachetsein, gelangt, kommt die Welt danach in einem gewissen Sinne nicht mehr in Betracht. Eine sehr suggestive Illustration dieser, seiner von der europäischen völlig geschiedenen Welthaltung, bietet der dem Pali-Kanon entnommene Satz:

„Ich freue mich des Sterbens nicht, ich freue mich des Lebens nicht; ich warte meine Zeit ab, wie der Diener seinen Lohn.“ (9)

Es gehört zum typischen Missverständnis solcher Aussagen des Buddhismus, dass der Europäer eigentlich erwarten würde, der Erleuchtete und Erwachte, der diese Worte spricht, *freue* sich des Sterbens. Doch sagt er das nicht, und zu ergänzen wäre hier in seinem Sinne: „Ich bin auch nicht traurig über das Sterben und das Leben.“

b. Sozialität und Mitmenschlichkeit in Buddhismus und Christentum

Eine, wo nicht *die* Grundtugend des Christentums ist die caritas, die fürsorgliche Nächstenliebe. Hilfe für die Armen, die Schwachen und Kranken, Beistand für sozial Unterprivilegierte, die Bemühung um einen Ausgleich zwischen den Mächtigen und Unterdrückten, zwischen Gebildeten und Analphabeten, zwischen Satten und Hungernden in jedem Sinne, ist Auftrag, Ziel und meist auch Praxis der Gläubigen des Christentums.

Zu fragen wäre hier, ob der Buddhismus in ähnlicher Weise an sozialen Problemen interessiert ist. Man hat dies zuweilen behauptet, weil in dem durch die Kasteneinteilung geprägten Indien jeder Buddhas Jünger sein konnte, ganz gleich, aus welcher der Kasten er kam. Auch den Erfolg des Buddhismus als Religion hat man zum Teil auf diesen Grund zurückgeführt. Doch bleibt diese Ansicht zu einfach, denn Buddha verwirft die Kaste nur insoweit als sie kein Hindernis sein soll, sein Jünger zu werden. Sonst aber lässt er die Kaste als Institution unangetastet, er polemisiert nicht gegen sie, ja man könnte sagen, er reflektiert gar nicht auf dieses Problem. Ein sozialer Reformator ist Buddha daher keineswegs.

Wie aber steht es mit Buddhas Verhältnis zum Mitmenschen, zum anderen Menschen? M. Walisa schreibt in seinem Buch „Die philosophischen Grundlagen des älteren Buddhismus“:

„Das Verhältnis des Menschen zum anderen Menschen kommt für Buddha nicht ernstlich in Betracht.“

Einem heutigen Europäer schlägt soetwas ins Gesicht. Doch sollen hier ja gerade Differenzen zwischen östlich-buddhistischer und westlich-christlicher Geisteshaltung aufgezeigt werden. Die an dieser Stelle angesprochene Differenz zeigt sich drastisch in der Geschichte von Sangamaji, der Frau und Kind verlässt, um in Buddhas Orden einzutreten. Dadurch, dass ein Mann Buddhas Mönch wird, hört er eo ipso auf verheiratet zu sein und seine Gemahlin ist nun seine „frühere Gemahlin“. Die zusammen mit dem Kinde, das sie von Sangamaji hat, sich nun ganz selbst überlassene „frühere Gemahlin“ des Sangamaji aber will sich mit diesem Zustande nicht abfinden. Sie geht

zu dem in einem Hain meditierenden Sangamaji und legt das Kind vor ihn hin mit den Worten: „Deinen kleinen Sohn hier ernähre, du Asket!“ Sangamaji jedoch bleibt ganz in seine Meditation versunken, er spricht weder zu ihr noch zu dem Knäblein und beachtet es auch nicht, als seine „frühere Gemahlin“ das Kind bei ihm zurücklässt und davongeht. Aus Mutterliebe nimmt sie es schliesslich wieder an sich und verlässt endgültig den meditierenden Sangamaji, der dann von Buddha mit den Worten gelobt wird:

„Er freut sich nicht, dass sie kommt, er betrübt sich nicht, dass sie geht; den Sieger im Kampf, der von den Weltfesseln frei ist, — den nenne ich...“ (10)

In westlichen Büchern stehen solche Geschichten nicht. Warum aber kommt das Verhältnis zum Mitmenschen für Buddha nicht ernstlich in Betracht? Dies ist zunächst von der Anatta-Lehre her zu verstehen. Denn nach ihr ist der andere Mensch als Person nur eine Fiktion, wenn er sich als Person fühlt. Man hat sich dies gut klar zu machen, dass Buddha seine Lehre nicht verkündet aus sittlichen oder sozialen Gründen. Und das Mitleid, aus dem heraus er sie verkündet, ist sehr schwer in seiner Bedeutung zu fassen. Es ist ganz gewiss nicht dasselbe, was Europäer unter Mitleid verstehen. Das indische Wort dafür ist „metta“. Die in ihm geforderte Güte und das Wohlwollen erstreckt sich nicht nur auf den Menschen, sondern auf sämtliche Wesen in der Welt:

„Wie eine Mutter ihr eigen Kind, ihren einzigen Sohn selbst mit ihrem Leben beschützt: also hege er grenzenloses Wohlwollen für alle Wesen! Einen grenzenlosen Geist der Liebe für alle Welt pflege er: nach oben, nach unten, nach allen Seiten, unbehindert, ohne Hass, ohne Feindschaft.“ (11)

So heisst es im Metta-Sutta des Pali-Kanon, in dem deutlich wird, dass es sich bei dem „metta“ nicht um Freundschaft und Liebe in westlich-christlichem Sinne handelt, sondern eher um eine Art geistiger Übung, die beinahe mit zu den Meditationübungen gehört.

c. Liegt dem Buddhismus eine pessimistische oder gar eine nihilistische Auffassung zugrunde?

Nach landläufiger europäischer Auffassung ist der Buddhismus auf eine pessimistische Grundanschauung zurückzuführen. Besonders Schopenhauer ist es zu verdanken, dass der Buddhismus in diesen Ruch geraten ist. Im

Sinne dieser Auslegung wurde denn auch das Wort ‚Nirwana‘, mit eingedeutschem w, als Synonym zu dem Wort ‚Nichts‘ in den deutschen Sprachgebrauch aufgenommen.

Gefragt sei an dieser Stelle jedoch: Ist der Buddhismus wirklich pessimistisch?

Beim Pessimismus ist zu unterscheiden zwischen einem gefühlsmässigen und einem philosophisch-metaphysischen Pessimismus.

Wenn es etwa im christlich-biblischen Schöpfungsbericht bei der Schilderung des Ruhetages Gottes nach Beendigung der Schöpfung heisst: ‚Und siehe da, es war sehr gut.‘, drückt sich darin ein Optimismus des abendländischen Menschen im gefühlsmässigen Sinne aus. Der heutige Europäer allerdings scheint eher zum Gegenteil dieser Aussage hinzuneigen, zu der Aussage: ‚Siehe da, es war sehr schlecht.‘

Der östliche Mensch hingegen ist durchweg und überhaupt gekennzeichnet durch eine grosse Heiterkeit. So gilt im Buddhismus jede trübe Stimmung als Fessel, und auch Buddha ist nie anders als heiter dargestellt.

Optimismus und Pessimismus in einem metaphysisch-philosophischen Sinne gibt es erst seit Descartes und Leibniz, mit dem geistesgeschichtlichen Zeitpunkt also, wo sich der europäische Mensch der Welt gegenüberstellt und es unternimmt, sie zu wägen. Leibnizens ‚beste aller möglichen Welten‘ wurde dann von Schopenhauer in die schlechteste herumgedreht.

Buddha seinerseits lehnt ausdrücklich jede Aussage über die Welt als ganze ab. Doch ist dies noch zu ungenau gesagt: Buddha *zeigt* nämlich, dass er darüber nicht redet. Er lehnt solche Aussagen also eigentlich auch nicht ab, denn dann wäre er noch durch ihre Ablehnung auf sie bezogen. Extrem optimistisch jedoch erweist Buddha sich darin, dass er meint, das Leiden sei zu überwinden.

Woher aber kommt dann das typisch europäische Vorurteil, der Buddhismus sei pessimistisch? Nach Seidenstücker, einem namhaften Übersetzer und Interpreten der frühbuddhistischen Überlieferung, hat dies seine Wurzel im europäisch-technischen Materialismus, durch dessen Fortschritt der Europäer ein glücklicheres Leben gesichert wähnt, und der als Kehrseite von sich nur die Vorstellung des Nichts erlaubt. Jedem Materialismus liegt so ein eingestandener oder uneingestandener, tiefer Pessimismus zugrunde, da dieser Materialismus ausserhalb seiner selbst nur das kosmische Nichts sich vorzustellen vermag. Und diesen Pessimismus hat der europäische Mensch, Seidenstückers Ansicht nach, auf die buddhistische Lehre vom Nirvana pro-

jiziert und übertragen.

Doch der Begriff des Nichts, bei dem frühgriechischen Denker Parmenides von Elea im Zusammenhang mit dem Begriff des Seins gebildet, ist ein spezifisch abendländischer Begriff, den der Inder in dieser Form gar nicht kennt. So sagt E. Burnouf, einer der frühesten westlichen Interpreten des Buddhismus:

„L'idée de néant est absolument étrangère à l'Inde.“

Fragte ihn jemand: „Ist das Nirvana das Nichts?“, so würde Buddha — wie er es bei allen derartigen Fragen tut — erwidern: „Ich sage nicht, dass das Nirvana das Nichts ist.“ Antwortete er hier nämlich: „Ich sage, dass das Nirvana nicht das Nichts ist.“, so würde er eine Aussage über das Nirvana machen, während er so nur die Aussage macht, dass er keine Aussage macht und dies in seinen Worten zeigt.

Modern und allgemein gesprochen ist das Leiden, von dem die erste der vier „edlen Wahrheiten“ des Buddhismus redet, das gerade auch den neuzeitlichen europäischen Menschen seit Pascal zutiefst berührende Leiden an der Endlichkeit und Vergänglichkeit. Von hier aus gesehen wäre etwa die ganze moderne westliche Industrialität soetwas wie ein Versuch, die Endlichkeit durch handelndes Umgestalten der Welt zu überwinden, im Sinne einer Potenzierung der physischen Möglichkeiten des Menschen durch die Technik, im Sinne einer Aktivität, die auf Lebenserweiterung, auf Steigerung der Mobilität und Bewegungsfreiheit des Menschen, auf Vermehrung des ihm zugänglichen Wissens, auf Verlängerung seiner Lebensdauer... gerichtet ist.

Die östlich-buddhistische Aktivität dagegen gehört einem ganz anderen Bereiche an. Der Buddhismus versucht die Endlichkeit zu überwinden, nicht indem er die Welt steigert, um sie gleichsam unendlich zu machen, sondern indem er sich von ihr zu lösen sucht, indem er eine Überwindung der Endlichkeit durch eine Loslösung von ihr, durch ein Entrinnen aus der Welt und den Eingang ins Nirvana erstrebt.

Dem aus gänzlich anderer Grundhaltung denkenden und agierenden Europäer mag der Buddhismus daher, wenn schon nicht als pessimistische, so doch als nihilistische Bewegung erscheinen. Hegel und Nietzsche haben sich dahingehend geäußert, und etwas populärer als sie sagt Schopenhauer dies überall, so auch in dem folgenden, auf die vermeintliche Anschauung des Buddhismus bezogenen Wort:

„Man kann auch unser Leben auffassen als eine unnützerweise störende Episode in der seligen Ruhe des Nichts.“

Schopenhauer macht damit eine Aussage über das Leben als Ganzes. Kann man das aber? Und wer ist dann der, der dieses Urteil fällt? Und wo steht er, es fällend? Philosophisch gesehen drückt sich in Schopenhauers Satz eine ganz naive Grundhaltung aus. Friedrich Nietzsche, der nach seiner anfänglichen Beschäftigung mit Schopenhauer ja bald von diesem abliess, zeigt einmal in zwei Sätzen mit wünschenswerter Klarheit auf, wie illusionär es ist, zu meinen, man könne sich ausserhalb des Lebens stellen und dann von daher über es urteilen:

„Man muss durchaus seine Finger danach ausstrecken und den Versuch machen, diese erstaunliche finesse zu fassen, *dass der Wert des Lebens nicht abgeschätzt werden kann*. Von einem Lebenden nicht, weil ein solcher Partei, ja sogar Streitobjekt ist und nicht Richter; von einem Toten nicht, aus einem andren Grunde.“ (12)

Buddha — dies soll hier gleich noch näher demonstriert werden — lehnt derart allgemeine Aussagen wie die Schopenhauersche von vornherein ab, weil sie unmöglich sind. Mit philosophischen Allgemeinvorstellungen solcher Art kommt man ohnehin niemals in die Nähe dessen, was der ältere Buddhismus meint, vielmehr hat man sich von ihnen freizumachen in der Erkenntnis, dass sie nichts besagen.

Das europäische Vorurteil, der Buddhismus sei eine nihilistische Bewegung, wird zudem von Buddha selbst widerlegt, der den Nihilismus — als Lehre derer, die alles leugnen — ausdrücklich ablehnt. So sagt er einmal:

„Wenn da Leute sich zügellos den Lüsten hingeben, nach Genüssen gierig sind, unlauteren Umgang pflegen, den Lehren der Allesleugner anhängen, ungerecht sind und ihnen schwer zu folgen ist, — das ist Unreines, nicht der Genuss von Fleisch.“ (13)

Hinzuweisen wäre an dieser Stelle auch auf das berühmte Stück des Pali-Kanon mit dem Titel ‚Yamakas Irrtum‘, in dem Sariputta, der dialektisch am besten geschulte und ausgebildete Schüler Buddhas, in einem einmaligen dialektischen Gespräch dem Yamaka gründlich zeigt, dass es mit seiner nihilistischen Auffassung so nicht geht.

d. Das Fehlen metaphysischer Aussagen und Urteile im älteren Buddhismus

Die Auseinandersetzung mit metaphysischen Problemen, die Erörterung von Fragen solcher Art, ob Gott vernunftbegabt, die Welt ewig oder nicht-ewig, die Seele unsterblich, ein ewiges Leben mit oder ohne Leiblichkeit vorzustellen sei... — die Diskussion solcher und ähnlicher Themen ist innerhalb der abendländischen Philosophie und Theologie über mehr als zweieinhalb Jahrtausende bis zum heutigen Tage ununterbrochen geführt worden.

Umso befremdlicher mutet den Europäer an, dass Buddha und der ältere Buddhismus die Erörterung metaphysischer Probleme und Lehren grundsätzlich zurückweist.

Einer der zentralen Gründe hierfür ist in der Anatta-Lehre zu suchen, jener Kernlehre, mit der sich der Buddhismus von allen früheren, ihm zeitgenössischen und späteren religiösen Strömungen in Indien, ja in der ganzen Welt, unterscheidet.

Das Pali-Wort ‚anatta‘ (Sanskrit: anatman), ein Substantiv gebildet aus ‚atta‘ und der Negationspartikel ‚an-‘, ist zu übersetzen mit: Nicht-Ich; Nicht-Selbst; Nicht-das-Ich. ‚Atman‘ im Sanskrit ist verwandt mit dem deutschen Wort Atem, es kommt schon im Brahmanismus vor und bedeutet dort das Subjekt des Erkennens, welches selber nie Objekt werden kann. So lautet ein Satz in den Upanishaden: ‚Nicht sehen kannst du den Seher des Sehens.‘ Hier äussert sich die alte, besonders von allen Mystikern immer wieder betonte Einsicht, dass das Auge sich niemals selbst ansehen kann. Das ‚atman‘ meint dann von daher das Innerste der Persönlichkeit überhaupt.

Buddhas Anatta-Lehre, zusammenhängend hat er sie im Anattalakkhana-Sutta vorgetragen, ist von ihm selbst wiederholt charakterisiert worden als schwer zu begreifen und einzusehen. (14) Einige ihrer Grundzüge seien hier versuchsweise dargestellt:

Buddhas Anatta-Predigt enthält ein höchst seltsames und befremdliches Vorgehen, das für ihn und seine Lehre aber sehr eigentümlich ist. Verschiedenes wird in ihr betrachtet und dann gefragt: ‚Kann ich dazu sagen: Das ist mein Ich.?‘, worauf dann geantwortet werden muss: ‚Nein, das ist mir nicht zugehörig. Das bin ich nicht. Das ist nicht mein Ich.‘ Dieselbe Antwort steht nun auch da, wo diejenigen Elemente betrachtet werden, die zusammenfassend das leiblich-geistige Sein, das individuelle Dasein der Person bestimmen und konstituieren: Körperlichkeit, Gefühl, Vorstellung, Willensakt, Bewusstsein. Betrachte ich diese Daseinsfaktoren, so gibt es nach

Buddhas Anatta-Lehre keinen unter ihnen, zu dem ich nicht zu sagen hätte: „Das ist mir nicht zugehörig. Das bin ich nicht. Das ist nicht mein Ich.“ Eine dem Europäer vertrautere Wendung für das in der buddhistischen Anatta-Lehre Gemeinte wäre so die Formel: Ent-identifizierung. (15) Dabei betrachte ich alles, auch mich selbst, und entidentifiziere mich davon. Und nicht nur von meinem Körper entidentifiziere ich mich dabei, sondern auch von mir selbst, von dem, was ich in mir als mein Ich empfinde. „Was euch nicht angehört, das gebet auf!“, sagt Buddha.

Die ganze Anatta-Lehre scheint negativ, wenn ich ihr zufolge immer wieder und bei allem sagen muss: „Das ist mir nicht zugehörig. Das bin ich nicht. Das ist nicht mein Ich.“ Der zentrale Punkt und die entscheidende Frage jedoch, die hier ins Spiel kommt, ist: *Wer* sagt dies jeweils? Buddha selbst lässt dies überall mit Bestimmtheit unbestimmt, wer es eigentlich ist, der sich so schlechthin von allem überhaupt entidentifiziert. Das metaphysische Ich, wenn hier einmal Kants Terminus gebraucht werden darf, ist nach der Auffassung Buddhas völlig unbekannt und transzendiert mich absolut. Deshalb auch wird es von Buddha und dem älteren Buddhismus aus dem Bereich dessen ausgeschlossen, von dem gesprochen werden kann. Und daher vermag auch der Buddhismus nur von dem zu reden, was hier als Entidentifizierung bezeichnet wurde. Buddha sagt also auch nie: das metaphysische Ich gibt es nicht. Jedes empirische Ich dagegen ist für den Buddhismus eine Illusion, die es zu erkennen gilt in dem Sinne, dass es eine Illusion wäre, das empirische Ich als das metaphysische Ich zu nehmen.

Die seit Descartes für das neuzeitliche europäische Denken gewonnene und dann bei Kant ganz streng gefasste Einsicht über alles menschliche Urteilen lautet: Jedes Urteilen ist immer ein Ich-Urteil. Das „Ich denke“ muss alle meine Vorstellungen begleiten können. Wenn aber das Ich im metaphysischen Sinn eine Illusion ist, dann ist klar, dass auch alle metaphysischen Urteile Illusion sind. Sage ich das aber und spreche es so aus, beziehe ich als der, der urteilt, wiederum einen Stand im Absoluten. Wieviele Reflektionsreihen einer hier auch setzt, am Schluss muss er notwendig naiv werden und sich als den die Reflektionsreihen Setzenden absolut setzen. Buddhas Haltung ist daher nicht auszusprechen, und dies wird immer wieder von ihm gezeigt, es wird von ihm bedeutet. Als einfache und zugleich strenge Antwort auf die Frage: Warum fällt Buddha keine metaphysischen Urteile?, lässt sich daher sagen: Weil niemand da ist, der sie fällen kann.

Zu sehen ist hier, dass Buddha gerade aus seiner extremen Intellektu-

alität heraus alle metaphysischen Urteile ablehnt, dass er metaphysische Erörterungen zurückweist, eben weil er im Intellektuellen so gründlich ist.

Festzuhalten bleibt aber zugleich, dass Buddha sich von vorneherein in einem metaphysischen Bereich bewegt, und er die Beschäftigung mit metaphysischen Fragen gerade auch aus metaphysischer Leidenschaft ablehnt. Denn wenn er, aus den zuvor genannten Gründen, auch nicht darüber sprechen kann, so setzt doch etwa seine Rede vom Leiden, das allem hier anhaftet, ein Wissen und die Erkenntnis von etwas voraus, das nicht Leiden ist, und im Hinblick auf die Anatta-Lehre hat das ‚anatta‘ als drittes Merkmal seiner Lehre von den ‚drei Merkmalen‘ aller Daseinsgebilde ganz offensichtlich zwei Seiten, die etwa so zu formulieren wären :

1. Alle Daseinsgebilde sind ohne Ich
2. Alle Daseinsgebilde sind nicht wert, ein Ich zu sein.

Buddha nimmt keinen Stand in sich selbst, der zu jedem Urteil notwendig ist. Doch letztlich lässt er die metaphysischen Fragen auch nicht einfach liegen, da sie ja aus einem echten Bedürfnis heraus gesprochen sind. Weil aber die Vernunft diese Fragen weder abweisen noch beantworten kann, erwidert Buddha auf sie: darüber sage ich nichts. Dies in einwandfreier Weise zu tun, ist überaus schwierig, doch bei Buddha geschieht es. Ein Beispiel dafür, *wie* das bei Buddha geschieht, sei hier im Zusammenhang mit der Erörterung seiner Anatta-Lehre einmal vorgeführt :

„Zum Erhabenen sprach nun der Wanderasket Vacchagotta, der ihm zur Seite sass, also :

„Wie verhält sich das, Herr Gotama: Ist das Ich?

Auf diese Worte hin verhielt sich der Erhabene schweigend.

„Wie also, Herr Gotama: Das Ich ist nicht?“

Auf diese Worte hin verhielt sich der Erhabene abermals schweigend.

— Da erhob sich der Wanderasket Vacchagotta von seinem Sitz und ging fort.

Nicht lange, nachdem der Wanderasket Vacchagotta fortgegangen war, sprach der ehrwürdige Ananda zum Erhabenen also :

„Herr, warum hat sich der Erhabene auf die Fragen des Wanderasketen Vacchagotta hin nicht erklärt?“

„Hätte ich, Ananda, auf die Frage Vacchagottas: ‚Ist das Ich?‘ erklärt: ‚Das Ich ist‘, so wäre, Ananda, dadurch jenen Asketen und Brahmanen, welche die Ewigkeit (d. h. das endlose Verharren des Ich als eines positiven Faktors der Welt) lehren, beigepflichtet worden. —

Hätte ich, Ananda, andererseits auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotta: „Das Ich ist nicht?“ erklärt: „Das Ich ist nicht.“, so wäre, Ananda, dadurch jenen Asketen und Brahmanen, welche die Vernichtung (die absolute Vernichtung des Ich im Tode des Erlösten) lehren, beige-pflichtet worden. — Und hätte ich, Ananda, auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotta: „Ist das Ich?“ erklärt: „Das Ich ist.“, wäre das wohl ein Mittel gewesen, in ihm die Erkenntnis entstehen zu lassen: „Alle Daseinsgebilde sind nicht das Ich?“ „Das freilich nicht, Herr.“

„Hätte ich aber, Ananda, auf die Frage des Wanderasketen Vacchagotta: „Das Ich ist nicht?“ erklärt: „Das Ich ist nicht.“, so würde das, Ananda, dem verworrenen Wanderasketen Vacchagotta nur noch mehr Verwirrung eingetragen haben: „Früher war doch wohl mein Ich, — jetzt aber ist es nicht.“ (16)

In diesem ganz charakteristischen Stück des Pali-Kanon sitzt jedes Wort genau. Immer reflektiert Buddha — er hat dies zuweilen auch ausdrücklich gesagt — darauf, was der Betreffende, der fragt, verstehen wird und was er davon hat, wenn Buddha ihm antwortet. Häufig enthält Buddha sich daher auch jeder Belehrung und verhält sich schweigend.

Hätte er hier dem Vacchagotta gegenüber erklärt: „Das Ich ist.“, wäre dies eine aeternalistische Antwort gewesen, in dem Sinne, dass mit ihr das Ich als ewige Substanz, als ewig gesetzt würde. Und Buddha hätte so in Vacchagotta den Glauben entstehen lassen, dass es ein Ich gibt, das ewig besteht, den Glauben daran, dass die Person ewig dauert. — Mit derselben Antwort wäre Buddha als Sprechender, der sich als Substanz setzt, wiederum aber auch nicht in der Lage gewesen, zu erklären: „Alle Daseinsgebilde sind nicht das Ich.“

Hätte er andererseits dem Vacchagotta erklärt: „Das Ich ist nicht.“, wäre dies eine nihilistische Antwort gewesen, in dem Sinne, dass mit ihr die völlige Vernichtung des Ichs gelehrt würde. Und er hätte damit in Vacchagotta den Glauben entstehen lassen, dass das Ich, dass die Person mit dem Tode ewig vernichtet wird. Dadurch aber wäre es für den ohnehin schon verworrenen Wanderasketen gänzlich verworren geworden.

Wenn man die beiden hier genannten Auffassungen, die aeternalistische und die nihilistische, wirklich prüft und sich innerlich anschaulich macht, sind sie beide eigentlich unerträglich. (17) Man könnte in diesem Sinne eine Kantische Antinomie entwickeln, in der gezeigt wird, dass beide Auffassungen unerträglich sind, woraufhin dann zu sagen wäre, dass der Glaube an ein

Ich in sich widersprüchlich ist und die Unerträglichkeit beider Anschauungen von dieser Widersprüchlichkeit herrührt. Für den Buddhismus löst sich der genannte Widerspruch und die aus ihm folgende Unerträglichkeit beider Vorstellungen dadurch auf, dass es für ihn kein Ich in diesem Sinne gibt, dass der Träger des Ichs, der persönliche Mensch, für ihn nur eine konventionelle, uneigentliche Bezeichnung darstellt.

Hinter Buddhas Worten in dem oben angeführten Gespräch steckt zuletzt jedoch auch noch eine praktisch-ethische Dimension und Absicht, die auf den rechten Lebenswandel zielt. Wird nämlich das Ich ewig gesetzt, dann brauche ich mich nicht zu bemühen. Wird es dagegen in nihilistischem Sinne als der völligen Vernichtung preisgegeben aufgefasst, dann hätte es keinen Sinn, mich zu bemühen.

Ähnlich wie hier zuvor besprochen verfährt Buddha überall dort, wo metaphysische Urteile von ihm verlangt werden. Den genannten Wanderasketen Vacchagotta provozierte dies schliesslich einmal zu der Frage:

„Hat denn der Herr Gotama überhaupt irgend eine Ansicht?“,
worauf ihm Buddha — in dem Stück ‚Vacchagottas Belehrung‘ — antwortete:
„Ansichten, Vaccha, — darüber ist der Vollendete hinaus.“

Wenig später in diesem Textstück gibt Buddha zu verstehen, dass die metaphysischen Urteile unter einem bestimmten Aspekt auch Äusserungen des menschlichen Eigendünkels seien und dass sie für den, der diesen Eigendünkel überwunden hätte, wesenlos wären.

e. Christlicher Monotheismus und buddhistischer Atheismus

„Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ — derart lautet das erste Gebot des Christentums, das — abgerechnet einiger Ungereimtheiten in seiner Lehre über die Trinität, die Dreifaltigkeit Gottes, so wie einer gewissen Undeutlichkeit hinsichtlich der von ihm gelehrtten Existenz eines Teufels — durchaus eine monotheistische Religion darstellt. In ihr ist Gott als Person und als Schöpfer der Welt, als Weltgrund aufgefasst. Der Inhalt der höchsten Seligkeit, die der Christ in seiner Religion erstrebt, ist es, ewig Gott zu schauen von Angesicht zu Angesicht.

Der ältere Buddhismus hingegen wird oft als atheistisch bezeichnet. Dies ist richtig und falsch. Buddha nämlich leugnet die Götter des Volkes durchaus nicht, wohl aber gibt es für ihn keinen höchsten Gott. Für ihn vergehen die Götter genauso wie die Menschen. Und ein Mensch kann

wiedergeboren werden als Gott sowie ein Gott als Mensch wiedergeboren werden kann. Doch das Ziel des Menschen ist nach Buddha nicht, Gott zu werden, sondern das Ziel des Menschen ist es, ins Nirvana einzugehen, und dann steht er über den Göttern. So belehrt Buddha in einigen überlieferten Anekdoten die Götter oft. Auch ihr Ziel nämlich ist es, ins Nirvana einzugehen. Buddha selbst jedenfalls, dies ist von ihm ganz ausdrücklich betont und gesagt worden, ist kein Gott. (18)

Erst im Mahayana-Buddhismus ist es dann, gegen Buddha selbst, zum Umschlag gekommen, zur Verehrung Buddhas als Gott und Kultfigur.

Einen Buddha-Kult konnte es im älteren Buddhismus schon deshalb nicht geben, weil Buddha nach seinem Tode ins Nirvana eingegangen ist, und das bedeutet, dass er der Welt immer entrückt ist und daher weder angebetet, noch verehrt werden kann. Nach seinem Eingang ins Nirvana also gibt es Buddha nicht mehr, und strenggenommen kann man auch dies nicht so sagen, wenn man sich an das hier zuvor im Zusammenhang mit seiner Anatta-Lehre Besprochene erinnert.

Für den älteren Buddhismus gibt es nichts, mit dem er sich identifizierte, und da das Nirvana kein Etwas ist, auch nicht mit diesem. In seiner schlechthinnigen Entidentifizierung von allem überhaupt steht der frühe Buddhismus allein und einzigartig da unter allen Religionen.

Man hat daher denn auch gefragt, ob der Buddhismus in seiner ursprünglichen Gestalt überhaupt eine Religion sei oder nicht eher eine Philosophie. In manchen Teilen seiner Lehre scheint er in der Tat mehr eine Philosophie als eine Religion zu sein. Doch was versteht man unter Religion? Bei der Beschäftigung mit dem älteren Buddhismus merkt man sehr bald, dass solche allgemeinen Kategorien wie Philosophie und Religion nicht auf ihn passen, er ist zuletzt weder das eine noch das andere. Insoweit die Erlösung im Zentrum aller seiner Bemühungen steht, könnte man sagen, der Buddhismus sei eine Religion, wogegen wiederum sprechen würde, dass der ältere Buddhismus keine Sakramente, keine Gnadenmittel, keine Riten und keinen Kult kennt, — doch bleibt dies alles äusserlich und führt nicht weiter.

IV. Buddhas Mönche und der Benediktinerorden

a. Buddhas Mönche

Im Hinblick auf die Mitteilbarkeit seiner Lehre steht bei Buddha die Unterscheidung von drei Arten von Menschen:

1. Die ganz in der Verkehrtheit Befindlichen. Buddha vergleicht sie mit

dem Lotus im Schlamm und sagt, es verlohne nicht, sie belehren zu wollen.

2. Diejenigen, die dazu bestimmt sind, von sich aus zur Erkenntnis und Erleuchtung zu kommen und die daher keiner Belehrung bedürfen. Sie werden von Buddha mit der aus dem Wasser erhobenen Lotusblüte verglichen.
3. Solche, die auf dem Wege sind und noch schwanken. Bei ihnen hängt alles von der Verkündigung der Lehre ab, sie benötigen die Belehrung und nur an sie, die er mit dem Lotus an der Wasseroberfläche vergleicht, wendet sich Buddha ganz ausdrücklich.

Hierher gehört denn auch Buddhas Gleichnis von den drei Feldern, in dessen Zusammenhang Buddha von seiner Lehre sagt, dass er sie in dem einen Falle gründlicher und im anderen weniger gründlich betreibe. Die gemeinten drei Felder sind:

1. Ein vorzügliches: Mönche und Nonnen
2. Ein mittelgutes: Laienanhänger
3. Ein wertloses: Brahmanen, Asketen

Indem er die Unbelehrbaren und jene, die die Wahrheit bereits haben oder von sich aus erlangen können, eigens von seiner Lehre ausschliesst, richtet sich Buddha mit ihr allein an solche, die seiner Hilfe und Belehrung bedürfen, an Mönche und Nonnen sowie an Laienanhänger.

Mönche und Laien sind dabei aufeinander hingeeordnet, weil die Mönche es ja sind, die Buddhas Lehre weitergeben und den Buddhismus lehren. Buddha geht mit seiner Einteilung in Mönche und Laienanhänger einfach von den tatsächlichen Gegebenheiten aus und zeigt sich darin, wie auch sonst überall, als sehr praktisch und realistisch. Er weiss darum, dass nicht alle Menschen so innengewandt sind, wie seine Lehre es erfordert, und dass nur ein gewisser Kreis von ihnen dazu bereit ist, die von ihm verlangten Übungen zu vollziehen. Die Laienanhänger werden dabei als Vorstufe des Mönchtums gesehen. Ist einer Laienanhänger, hat er Aussicht, in einem späteren Leben so innengewandt zu sein, dass er Mönch werden kann. Doch wird dem Mönchtum als solchem damit von Buddha kein besonderer oder höherer Wert eingeräumt, wird der Kreis der Mönche von ihm nicht als Elite oder dergleichen aufgefasst. Das mönchische Leben galt lediglich als Erleichterung der äusseren Situation, um die Versenkung zu erreichen und damit die Erkenntnis, auf die es dem frühen Buddhismus ankommt. Abschluss gegenüber anderen und irgendein Elitegefühl sind dem buddhistischen Orden fremd.

Dies zeigt etwa das letzte der vier Verbote, deren Nichteinhaltung den Ausschluss aus der Mönchsgemeinde Buddhas nach sich zog. Untersagt waren:

1. Geschlechtlicher Verkehr
2. Diebstahl
3. Tötung eines Lebewesens
4. Die Rühmung, — dass man sich höherer Fähigkeiten rühmt.

Das Beispiel für die Übertretung dieses vierten Verbotes im älteren Buddhismus lautete: ‚Ich liebe es, an einsamer Stätte zu leben.‘ Schon dieser Ausspruch genügte zum Ausschluss aus dem Orden.

Über die hier genannten Verbote hinaus gab Buddha seinen Schülern zwar Ratschläge und Anweisungen jedoch keine starren Verordnungen. Dabei schloss Buddhas Lehre vom ‚mittleren Pfad‘ eine extreme Asketik ebenso aus wie die Hingabe an den Sinnengenuss. Dass jeder übertriebene Asketizismus eigentlich nur eine umgekehrte Form der Erotik und Sinnlichkeit darstellt, ist wohl mit ein Grund dafür gewesen, dass Buddha, aber auch die grossen Mystiker des Abendlandes, ihn ablehnten, weil er letztlich nicht aus dem Umkreis dessen hinausführt, aus dem er heraus will.

Buddhas Mönche legten kein ewiges Gelübde ab, sondern nur ein Gelübde auf Zeit. Sie konnten nach seiner Erfüllung jederzeit wieder aus dem buddhistischen Orden austreten. In vielen buddhistischen Klöstern ist dies auch heute noch so.

Das Haupttun der Mönche Buddhas, dem alles Übrige sich unterzuordnen hatte, so auch die Lehrtätigkeit, war zweifellos die meditative Versenkung. Wie alle seine Mönche war Buddha selbst tagsüber versenkt, und er lehrte auch abends nicht immer. Die frühbuddhistische Meditation forderte den ganzen Menschen und konnte daher auch nur von einem Mönch ausgeübt werden, weil sie sein gesamtes Tun und Leben betraf. Eine gemeinsame Meditation, wie sie etwa der heutige Zen-Buddhismus in Meditationshallen betreibt, kannte der ältere Buddhismus offenbar nicht, vielmehr zog der Mönch sich dazu völlig allein zurück. (19)

Die Auffassungsunterschiede, die zwischen Buddhas Lehre und den in den Industriegesellschaften derzeit geltenden Standpunkten bestehen, sind wohl unüberbrückbar. Während etwa Menschen, die sich ausschliesslich der Kontemplation hingeben, in den Industriestaaten gewöhnlich als Schmarotzer und Parasiten an der Gesellschaft betrachtet werden, sind es nach Buddha gerade sie, die die menschliche Gesellschaft überhaupt erst rechtfertigen. Und weil die Meditation im frühen Buddhismus das ganze Tun und Leben

des Menschen erforderte und daher meist nur von Mönchen geleistet werden konnte, erfüllt erst das mönchische Leben für Buddha gleichsam das Wesen des Menschen. So stellt er, unter Auflösung der Familie, als eigentliche menschliche Gemeinschaft die der Mönche, die der Meditierenden hin.

Die zentrale und grundlegende Bedeutung der Meditation bestimmt nicht zuletzt auch Buddhas Verhältnis zur Arbeit, in der er von vornherein keinen sittlichen Wert sieht. Die Arbeit fällt bei ihm weg, weil er in strengster gedanklicher Konzentration lebt und die Versenkung das war, worauf er alles hinordnete. Von daher sagt Buddha, in einem für ihn ganz charakteristischen Satz einmal: ‚Ich lasse mich nicht auf Alltagssorgen ein.‘ Hinzu kommen hier die zuvor schon erörterten Umstände, dass der ältere Buddhismus niemals das Ideal einer tätigen Nächstenliebe kannte, dass er nicht glaubte, die Welt müsse durch den Menschen äusserlich verändert werden, dass die aktive Umgestaltung der Welt im abendländisch-christlichen Sinne dem frühen Buddhismus völlig fern lag. H. Oldenberg schreibt in seiner Darstellung des Buddhismus:

‚Die Grundforderung an den Mönch heisst nicht: du sollst in dieser Welt leben und sie gestalten zu einer solchen, die des Lebens wert ist, sondern sie heisst: du sollst dich von der Welt lösen.‘ (20)

Bis an sein Ende hat Buddha selbst, wie jeder buddhistische Mönch, täglich seine Nahrung erbettelt. Dabei ist zu beachten, dass der Bettler im Orient eine ganz andere Stellung und Beurteilung genießt, dass ihm eine ganz andere innere Haltung entgegengebracht wird, als im Westen. Er ist im Osten gewissermassen ein heiliges Wesen. Und das Erbetteln wird dabei so aufgefasst, dass etwa der buddhistische Mönch damit eigentlich etwas Gutes für den Laien tut, weil der Laie sich nämlich durch seine Gabe Verdienste erwirbt, ihm die Gelegenheit gegeben wird, Taten zu tun, die im Bezug zum Heiligen stehen.

Für den heutigen Europäer, der sich aus den überlieferten Pali-Texten des frühen Buddhismus das Bild eines Mönches von Buddhas Sangha-Orden vor seinem inneren Auge zu vergegenwärtigen sucht, stellt sich ein Wesen dar, das ihm nicht fremder sein könnte, wenn es ihm aus dem Monde niederstiege.

b. Der Benediktinerorden

Das deutsche Wort ‚Mönch‘ leitet sich her von dem lateinischen mona-

chus in der Bedeutung: der Alleinlebende. Das abendländische Klostertum hat sich zunächst aus Einsiedlern in der ägyptischen Wüste gebildet, die sich aneinander anschlossen, um ihre Lebensumstände günstiger gestalten zu können. Von daher war der Eremit bis ins europäische Mittelalter das Ideal für die christlichen Mönche.

Zum ersten Begründer eines geordneten und geregelten Mönchsstandes im Abendland, zum ‚Patriarchen‘ des europäischen Mönchtums wurde Benedikt von Nursia im italienischen Umbrien, dessen Ordensregel, die Regula Benedicti, die Grundlage zu einer durchgreifenden Reform und Organisation des christlichen Mönchtums schuf.

Der Heilige Benedikt — die katholische Kirche hat ihn seiner grossen Verdienste wegen schon früh kanonisiert — wurde um 480 in Nursia geboren. Nach kurzem Studienaufenthalt in Rom zog er sich im Alter von etwa zwanzig Jahren in die Einsamkeit nach Subiaco zurück. Dort sammelte sich bald eine grössere Zahl von Schülern um ihn, deren geistliche Leitung er übernahm und die er auf zwölf kleinere Klöster und Mönchsgemeinden verteilte. Etwa im Jahr 530 gründete er schliesslich das Stammkloster aller Benediktiner und Benediktinerinnen auf dem Monte Cassino bei Neapel. Als Abt dieses Klosters schrieb er dann seine berühmte Ordensregel nieder und starb um das Jahr 547. Die katholische Kirche gedenkt seines Todes jährlich am 21. März.

In seiner frühen Geschichte hat sich der Benediktinerorden grosse Verdienste um die Entwicklung der Landwirtschaft, der Zivilisation und der schulischen Bildung in Europa erworben. Seine Kloster- und Kirchenbauten, die in ihnen bewahrten Schätze sakraler Kunst und in jahrhundertelanger Kontinuität zusammengetragene Bibliotheken haben den Orden zu einem Zentrum und Hort abendländischer Kultur und Gelehrsamkeit werden lassen. Doch wie die nach ihm entstandenen christlichen Mönchsorden ist auch der Orden der Benediktiner, der Ordo Sancti Benedicti, von Verfallserscheinungen und Krisen nicht verschont geblieben und bedurfte während der langen Zeit seines Bestehens wiederholter und entschiedener Reformen, von denen hier nur diejenige des Benedikt von Aniane, die cluniazensische als wohl bedeutendste Reform sowie die 1618 innerhalb des Ordens erfolgte Stiftung der Kongregation von St. Maurus genannt sei, welchletzte ihren Mitgliedern eine ernste Studienpflicht auferlegte. Der Benediktinerorden ist nichtsdestoweniger bis zum heutigen Tage einer der angesehensten christlichen Mönchsorden geblieben, der sich sein geistiges Erbe bewahrt hat und der in der Konzen-

tration auf handwerkliche Arbeit, auf Gebet, Seelsorge und Studium, einer allzu engen Verknüpfung mit weltlichem Treiben, insbesondere mit der Politik, so weit wie möglich aus dem Wege ging.

Der Auftrag Benedikts an seine Mönche lautet: ‚Ora et labora‘ = Bete und arbeite!; die Devise des Ordens: ‚Ut in omnibus glorificetur deus‘ = Damit in allem Gott verherrlicht werde. Der Grundgedanke der Regel, die Benedikt von Nursia seinen Mönchen gab, ist es, dass nur in einem Kloster rechtes asketisches Leben zu führen sei und dass notwendige und nützliche Arbeiten mit asketischen Übungen abwechseln müssten. Mönch sollte seiner Ansicht nach nur derjenige werden, der sich innerlich dazu geboren, gedrängt und berufen fühle. Will einer Mönch im Benediktinerkloster werden, so absolviert er zunächst ein mindestens über ein Jahr hin währendes Noviziat, in dem er von einem Novizenmeister, meist einem älteren Mönch, in die Regeln und den Ablauf des klösterlichen Lebens eingewiesen wird.

Im Anschluss an eine längere Zeit der eigenen Überlegung und inneren Selbstprüfung legt dann der zum endgültigen Eintritt ins Kloster Bereite in einem feierlichen Akt seine ‚ewige Profess‘, sein ewiges Bekenntnis ab. In ihm leistet er vor Gott und dem Benediktinerorden drei Gelübde:

1. Das Gelübde der stabilitas

In ihm verspricht der Mönch Beständigkeit. Er bindet sich für immer an eine bestimmte Klostergemeinschaft (stabilitas in congregatione). Nach dem Prolog der Benediktiner-Regel verlangt dies Versprechen von dem Mönch die Liebe zu seinem Kloster, den vollen Einsatz im Dienst seines Hauses und die Bereitschaft, bis zum Tode darin auszuharren.

Diese Zugehörigkeit der Benediktiner zu einem bestimmten Kloster gewährt dem Einzelnen Schutz und Geborgenheit und fördert zugleich eine gewisse Bodenständigkeit der Mönche, die einer gemeinschaftlichen kulturellen Arbeit sehr zuträglich ist.

2. Gelübde der conversio morum

Mit diesem Gelübde gelobt der Mönch eine innere Wendung und Umkehr seiner früheren Welthaltung. Ausdrücklich verspricht er dabei zweierlei:

a. Armut

Mit dem Eintritt ins Kloster entäussert sich der Mönch all seines früheren persönlichen Besitzes und leistet auf ihn, meist zugunsten des Klosters, Verzicht. Das Kloster als Gemeinschaft wiederum, so lautet es in einem heutigen, offiziellen Text des Benediktinerordens, pflegt den Geist der Armut, indem es seine Mittel klug verwaltet

und der menschlichen Gemeinschaft nutzbar macht. Es hat seine Solidarität mit den Menschen durch die Tat zu beweisen. Der einzelne hat Möglichkeit und Pflicht durch Genügsamkeit und Sparsamkeit beizutragen, dass das Kloster zu einer weitherzigen Arbeit in der Kirche und zur Linderung fremder Not fähig wird.' (21)

b. Keuschheit

Um ‚des Himmelreiches‘ und seiner ewigen Seligkeit willen verspricht der Mönch in seinem ewigen Gelübde auch Keuschheit und Ehelosigkeit, den mönchischen Zölibat.

3. Gelübde der oboedientia

Mit ihm gelobt der Mönch unbedingten Gehorsam gegenüber dem Abt, der im Kloster als Stellvertreter Christi gilt.

Die Benediktinerregel fordert Verbleiben im Heimatkloster, Abkehr vom weltlichen Leben, Armut und Keuschheit, unbedingten Gehorsam unter dem Abt und ein Streben nach Vervollkommen in der Nachfolge Christi.

Gemäss dem Wortlaut dieser Regel ist der Gottesdienst die Lebensmitte des Klosters, welches eine Stätte des Gebetes sein soll, zu dem die Mönche sich sieben Mal am Tage versammeln. In den ‚Satzungen der Schweizerischen Benediktinerkongregation‘ heisst es dazu:

‚Die klösterliche Gemeinschaft steht hier im Namen der Kirche, die wiederum die gesamte Menschheit vertritt, vor dem Throne Gottes, um ihn ohne Unterlass zu loben und bei ihm für das Heil der ganzen Welt einzutreten. Denn die Kirche ist nicht für sich da, sondern für die ganze Menschheit und für die ganze Welt.‘

Im Ablauf des Tages in einem Benediktinerkloster nimmt die Arbeit nach dem Gebet und der Lesung der Hl. Schrift den wichtigsten Platz ein. Die Regel schliesst den Müssiggang aus und verlangt, dass alle beschäftigt sind. Die Wertschätzung der Arbeit ist den Benediktinern immer eigen gewesen. Für sie ist die Arbeit Teilnahme und Weiterführung des Schöpfungs- und Erlösungswerkes zum Heile und zum Aufbau einer besseren Welt. Nach der Benediktinerregel sollen die Mönche zudem von ihrer Arbeit und nicht vom Bettel leben und schliesslich auch soll diese Arbeit ihnen Werke christlicher Nächstenliebe ermöglichen. So heisst es denn im Abschnitt 48 der ‚Regula Sancti Benedicti‘: ‚Müssiggang ist der Feind der Seele... Wenn einer nur nicht müssig bleibt.‘

— — —

Schon das Wenige, das hier über den Benediktinerorden gesagt ist, zeigt die fundamentale Differenz der Grundhaltung, die ihn von derjenigen der Mönche Buddhas trennt. Wäre einem von diesen die Regel des Benedikt vorgelegt worden, hätte er sie wohl einmal angeschaut und es mit ihr dann so gehalten wie jener Sangamaji mit seinem Knäblein, der, des hungernden Kindes nicht achtend, wortlos nach Versenkung strebte.

Anmerkungen:

- 1) Paraphrasiert aus:

Irving Babbitt, Buddha und der Westen.

Deutsch von Till Beckmann. Frankfurt/M. 1978, S. 6-8

- 2) In einem zeitlich weiter gefassten Rahmen gehören hierher unter anderen die Darstellungen von:

H. Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde.

Berlin 1890 (2. Aufl.)

R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha.

Leipzig 1906

H. Hackmann, Der Ursprung des Buddhismus und die Geschichte seiner Ausbreitung.

Der südliche Buddhismus und der Lamaismus.

Der Buddhismus in China, Korea und Japan.

Tübingen (3 Bde.) 1906

H. Beckh, Buddhismus. Buddha und seine Lehre.

Berlin 1916

- 3) Vgl. bei M. Winternitz, Der ältere Buddhismus.

Nach Texten des Tipitaka.

Tübingen 1929 (2. Aufl.), S. 11

- 4) Diese vier ‚edlen Wahrheiten‘ gehören zum Grundbestand jeder Richtung des Buddhismus. So nennt auch eine Frühschrift des späteren Mahayana-Buddhismus sie ‚die vier Hauptsätze, die wie Felsen fest stehen.‘ Buddha selbst hat die vier ‚edlen Wahrheiten‘ erstmals in seiner ‚Predigt von Benares‘ verkündet:

1. Die Wahrheit über das Leiden
 2. Die Wahrheit über die Entstehung des Leidens
 3. Die Wahrheit über die Aufhebung des Leidens
 4. Die Wahrheit über den Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt.
- Die tieferen Probleme, um die es bei diesen vier ‚edlen Wahrheiten‘ geht, lassen sich ihrer Reihenfolge gemäss und stichwortartig so zusammenfassen:
- a. Das Problem und die Frage nach der Endlichkeit
 - b. Die Frage nach dem Ich

- c. Die Frage nach dem Nirvana
- d. Das Problem der Meditation
- 5) Von grösster Bedeutung für ein tieferes Verständnis des vom älteren Buddhismus hiermit Gemeinten ist jenes berühmte Stück des Pali-Kanon, überschrieben ‚Yamakas Irrtum‘, in dem Buddhas Schüler Sariputta den Mönch Yamaka in einem einzigartigen dialektischen Gespräch von seinem Irrglauben in Bezug auf das Ich befreit. Das Gespräch zwischen beiden endet mit einem Gleichnis, mit dem von Sariputta die Mörderischeit des vermeintlichen Ich auf das Eindringlichste dargestellt wird. Vgl. M. Winternitz, op. cit., S. 63-69. —Der Europäer, der das Ende dieses Stückes liest, fühlt sich dabei irgendwie an Kafkas angeblich letzte Worte erinnert: Als Kafka im Endstadium seiner Schwindsucht nach Kierling kam, nahm er dem ihn dort behandelnden Arzt das Versprechen ab, ihn mit einer Überdosis Morphin zu töten, wenn sein Zustand unerträglich werden sollte. Als es soweit war, erinnerte Kafka den Mediziner an sein gegebenes Versprechen und sagte, als dieser davor zurückwich: ‚Töten Sie mich oder Sie sind ein Mörder!‘
- 6) Vgl. dazu das in sich geschlossene, vollendet formulierte und vielleicht wichtigste Stück der frühbuddhistischen Überlieferung zur Frage des Nirvana bei M. Winternitz, op. cit., S. 108-109
- 7) Vgl. M. Winternitz, op. cit., S. 31-32
- 8) Vgl. M. Winternitz, op. cit., S. 107
- 9) Vgl. M. Winternitz, op. cit., S. 129
- 10) Vgl. M. Winternitz, op. cit., S. 124-125
- 11) Vgl. M. Winternitz, op. cit., S. 84
- 12) F. Nietzsche, Götzendämmerung.
Abschnitt: Das Problem des Sokrates, Nr. 2
- 13) Vgl. M. Winternitz, op. cit., S. 91
- 14) Vgl. etwa M. Winternitz, op. cit., S. 108 unten; Bhikku Nyanatiloka, Buddhistisches Wörterbuch. Konstanz 1954, S. 24-26
- 15) Den Terminus ‚Entidentifizierung‘ hat in diesem Zusammenhang erstmals Wolfgang Struve eingeführt; vgl. dazu:
W. Struve, Im Vorgebirge der Ewigkeit (Abschnitt: Buddhismus). In: Wissende, Verschwiegene, Eingeweihte. Hrsg. v. G.-K. Kaltenbrunner. Freiburg i. Br. 1981, S. 109
- 16) Vgl. K. Seidenstücker, Pali-Buddhismus in Übersetzungen. Texte aus dem buddhistischen Pali-Kanon und dem Kammavaca. München-Neubiberg (2. Aufl.) 1923, S. 194-195
- 17) F. H. Jacobi, der eigentliche Begründer der sogenannten Lebensphilosophie in Europa, hat an einer erstaunlichen und eindrucksvollen Stelle seiner Schriften einmal die Unerträglichkeit beider Auffassungen — derjenigen der ewigen Fortdauer sowie derjenigen der ewigen Vernichtung

des Ich — beschrieben :

F. H. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. In: Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Hrsg. v. Heinrich Scholz. Berlin 1916, S. 233

18) Vgl. M. Winternitz, op. cit., S. 31

19) Vgl. an dieser Stelle die Geschichte vom meditierenden Sariputta; M. Winternitz, op. cit., S. 125-127

20) H. Oldenberg, op. cit. (4. Aufl.), S. 322

21) Vgl. die „Satzungen der Schweizerischen Benediktinerkongregation“ Abschnitt 19