DIE DEUTSCHEN BUDDHISTISCHEN KATECHISMEN

von Heinz Knechten

Die deutschen buddhistischen Katechismen sind meines Wissens bisher wissenschaftlich noch nicht untersucht worden. So versteht sich folgende Arbeit als erste Bestandsaufnahme und Sichtung der Texte. Dabei soll besonderes Gewicht gelegt werden auf die Auffassungen der Katechismen über Persönlichkeit, Seele und Eingehen ins *Nirvana*. Dieser Fragekomplex ist von besonderem Interesse, da die buddhistischen Anschauungen in diesen Punkten für den westlichen Menschen besondere Verständnisschwierigkeiten bieten.

Im folgenden werden vier buddhistische Katechismen in *chronologischer* Reihenfolge dargestellt: Henry Steel OLCOTT konzipierte 1887 als erster einen buddhistischen Katechismus; ihm folgte bereits 1888 SUBHADRA BICKSHU (Friedrich ZIMMERMANN), weiter Paul DAHLKE (1914—1918) und schließlich 1970 Maya KELLER-GRIMM/ANAGARIKA DHAMMAPALA (David HEWAVITARANE). Bei dem Werk von Paul DAHLKE handelt es sich um eine *Einführung* in den Buddhismus, also nicht um einen buddhistischen *Katechismus* in strenger Form (Frage und Antwort). Dennoch soll diese Schrift hier behandelt werden, da sie das gleiche Ziel verfolgt wie die buddhistischen Katechismen, nämlich in die Lehre Buddhas einzuführen unter einer ‚missionarischen‘ Zielsetzung. Zudem stellt die Position Dahls einen Gegenpol zu der GRIMMS dar. Sie ist deshalb zur Vervollständigung des Bildes buddhistischer ‚Mission‘ in Deutschland interessant.

Buddhismus in Deutschland ist sicherlich für viele Deutsche noch eine Tatsache, die Erstaunen hervorruft. Doch seit KANTS Vorlesungen über Physische Geographie (1756—1796)¹ nahm das Interesse an buddhistischen Ideen bei deutschen Philosophen immer mehr zu. Vor allem Arthur SCHOPENHAUER vertrat eine buddhistische Weltanschauung. Er wurde 1814 von dem Orientalisten Friedrich MAJER in das indische Altertum eingeführt². Sein metaphysisches System ist stark von indischen Ideen bestimmt. In den folgenden Jahren machten vor allem Engländer der britischen Verwaltung auf Ceylon das Abendland mit den eigenen Quellenschriften des Buddhismus bekannt. Meist waren es Übertragungen des Pali-Kanons, also der Theravada-Richtung des Buddhismus. Hermann OLDENBERG stellte 1881 zum ersten Mal die Buddhalehre aufgrund der Pali-Quellen umfassend dar. Da diese Texte von den Ausschmückungen legendärer Art vieler Texte des Mahayana-Buddhismus weitgehend frei sind, gelten sie als authentische älteste Darstellung des Buddha und seiner Lehre. Oldenbergs Werk weckte bei vielen Lesern ein persönliches Interesse am Buddhismus. Sechs Jahre danach erschien der buddhistische Katechismus von Henry S. OLCOTT. Ihm gilt nun unser Interesse.

¹ GLASENAPP, 5 (Die vollständigen Titel s. im *Literaturverzeichnis* am Ende des Artikels)

² BUTTLER, 73

I. HENRY STEEL OLCOTT/KARL SEIDENSTÜCKER (Leipzig 1887, ³1909)

Der Amerikaner H. S. OLCOTT († 1907) war tätig als Obrist der Südstaaten-Armee, später als spiritistischer Journalist. Er begründete mit der Deutschrussin Helena Petrowna BLAVATSKY (1831—1891) 1875 die *Theosophische Gesellschaft*³. Ziel dieser Gesellschaft war eine universale Bruderschaft der Menschen und ein vergleichendes Studium von Religion, Philosophie und Wissenschaft aller Völker. Daneben lagen ihre Interessen anfangs auch noch auf okkultistischem Gebiet. In Deutschland entstand 1897 eine eigene Theosophische Gesellschaft. Sie beeinflusste in den ersten Jahren ihres Bestehens die deutsche buddhistische Bewegung. Olcott reiste 1880 nach Ceylon. Hier schrieb er seinen buddhistischen Katechismus. Olcott stieß sich an der Unwissenheit der singhalesischen Bevölkerung über ihre Religion, den Buddhismus. Ihre Kinder wurden vielfach in christlichen Missionsschulen erzogen und wiesen daher mehr Wissen vom Christentum auf als vom Buddhismus. Olcott schildert dies im Vorwort zur 2. deutschen Auflage seines Katechismus (1902): „Da jedoch weder sie noch ihre Eltern die geringste Neigung hatten, dem Buddhismus zu entsagen, um das Christentum anzunehmen, bat ich die buddhistische Geistlichkeit dringend, eine Darstellung des Buddhismus in Katechismusform zu unternehmen; aber keiner von ihnen fühlte sich dazu befähigt, und so wurde ich durch das Drängen der höheren Geistlichkeit fast gezwungen, dies selbst zu tun.“⁴

Dieser Olcott'sche Katechismus wurde ein Erfolg: Allein bis 1906 erlebte er 36 Auflagen in englischer Sprache. Er wurde bis in die jüngste Zeit immer wieder neu aufgelegt und übersetzt. Da der Katechismus ursprünglich für den Unterricht singhalesischer und birmanesischer Kinder bestimmt war, haften ihm einige Mängel an — etwa legendarische Ausschmückungen der Gestalt des Buddha, die nicht in einen Katechismus gehören. Zudem waren Fehler und Inkorrektheiten bezüglich der buddhistischen Terminologie häufig. Auch sachliche Unrichtigkeiten begegneten. Daher arbeitete Karl SEIDENSTÜCKER (1876—1936) 1909 eine revidierte deutsche Ausgabe aus. Dieser Text bildet die Grundlage für die folgende Skizzierung des Olcott'schen Katechismus, da die erste deutsche Ausgabe (1887) im Leihverkehr der deutschen Bibliotheken nicht zu beschaffen war.

Olcotts *Ziel* war, einen Katechismus zu schreiben, der beiden großen buddhistischen Richtungen (Hinayana bzw. Theravada und Mahayana) als Grundlage dienen könnte. Er arbeitete später auch 14 Thesen aus „als eine gemeinsame Grundlage, auf der eine Einigung aller Buddhisten möglich ist“⁵. Olcotts Katechismus bildete tatsächlich einen ersten Brückenschlag zwischen den Anhängern der beiden großen Richtungen⁶.

³ vgl. hierzu u. zum folgenden GLASENAPP, 186ff

⁴ zitiert nach KELLER-GRIMM, 12

⁵ OLCOTT/SEIDENSTÜCKER, 193

⁶ BUTTLER, 1962, 75

Olcott gliedert seinen Katechismus in fünf Teile. Zunächst stellt er die „buddhistische Dreiheit“ dar: *Buddha*, *Dharma* (Lehre) und *Sangha* (Gemeinde). Es schließen sich an ein geschichtlicher Überblick über die Entwicklung des Buddhismus und über seine Schulen. Schließlich folgt ein Kapitel über „Buddhismus und (westliche) Wissenschaft“. Dieses letzte Kapitel gestaltete SEIDENSTÜCKER ganz um, da Olcott es allzusehr vom Standpunkt des Okkultisten aus behandelt hatte. Seidenstücker stellte lediglich einige Punkte heraus, in welchen die westliche Wissenschaft die Auffassungen des Buddhismus bestätigte. Dieses Kapitel über die Beziehungen des Buddhismus zur westlichen Wissenschaft wirft ein besonderes Licht auf das *Bild vom Buddhismus*, wie es Olcott und Seidenstücker gezeichnet haben. Buddhismus wird als „wissenschaftliche Religion“ betrachtet⁷. Diese Bezeichnung soll die Andersartigkeit der buddhistischen Religion vor den Offenbarungsreligionen markieren. Nicht Offenbarung ist konstituierend für den Buddhismus, sondern die Lehre des Buddha, eine „Aufstellung und Formulierung ewiger Wahrheiten, welche tatsächliche Gültigkeit haben“⁸. Ein Buddhist dürfe an keine „angebliche Offenbarung“ glauben, „sondern nur an das, was durch die Vernunft und Erfahrung bestätigt wird“⁹. Die Lehren des Buddha hätten durch die moderne Wissenschaft ihre Bestätigung gefunden¹⁰. Ein Beispiel dafür sei die *Anicca*-Idee, der Gedanke, daß alle Dinge sich in einem Zustand des Fließens befinden, Dasein ist Veränderung. Die buddhistische Lehre vom Leiden und die Kausalitätslehre stimmten mit der modernen Wissenschaft vollständig überein¹¹. — Das Wort „Religion“ sei eine unpassende Bezeichnung für den Buddhismus, so schreibt Olcott in einer Anmerkung¹²: „Buddhismus ist keine Religion, sondern eine Moral-Philosophie.“ Buddhismus kenne keine *religio*, keine Bindung im christlichen Sinn, „ein Unterwerfen unter, oder ein Sichversenken des Selbstes in ein göttliches Wesen“; passender sei das Wort *agama*. Es meint ein „Sich-Nahen“, ein „Kommen“, also ein „Kommen zur Erleuchtung“ oder ein „Sichnahen zu dem Buddha“ als dem geistigen Lehrer¹³. SEIDENSTÜCKER korrigiert diese Auffassung Olcotts: Religion könne *in praxi* doch nichts anderes sein als „Prinzip der Lebensführung“¹⁴. Religion sei nicht nur „Gefühl der Abhängigkeit von einem oder mehreren göttlichen Wesen“, da eben auch andere Religionen als die theistischen existierten.

Der Katechismus definiert: Als *Buddhist* wird ein Mensch angesehen, „der sich als einen Anhänger des Buddha bekennt, seine Lehre annimmt und sich bemüht, ihr nachzuleben“, sei es als Laie oder als Geistlicher¹⁵. In dieser Aussage sind die „drei Juwelen“ des Buddhismus enthalten:

⁷ OLCOTT, 1909, 169

⁸ p. 169

⁹ ebd.; als Quelle wird das *Kaluma-Suttam* des *Anguttara-Nikayo* angegeben.

¹⁰ OLCOTT, p. 171

¹³ ebd.

¹¹ pp. 177ff

¹⁴ p. 201

¹² OLCOTT, 200

¹⁵ p. 1f

Buddha, Lehre und Gemeinde. Als Buddhist drückt man mit dieser Formel aus, daß man „den Buddha als seinen allweisen Lehrer, Berater und als sein Vorbild betrachtet, daß man in der von ihm verkündeten Lehre und Weltordnung die wesentlichen, unveränderlichen Prinzipien der Wahrheit und Gerechtigkeit, sowie den Pfad anerkennt, der zur Verwirklichung des höchsten Friedens auf Erden führt; daß man endlich in den heiligen Jüngern die Lehrer und Ausleger des von dem Buddha gepredigten erhabenen Gesetzes erblickt“¹⁶.

Auf eine Darlegung des Lebens des Buddha (pp. 6—32) folgt im zweiten Teil: „*Der Dharma*“, *die Lehre Buddhas* (pp. 33—115). Zunächst wird festgestellt, der Buddhismus verpflichte nicht auf irgendwelche Dogmen, die man auf bloßen Glauben hin anzunehmen habe¹⁷. Nur das sei zu glauben, was „durch unsere eigene Vernunft, Erfahrung und Erkenntnis bestätigt wird“¹⁸. Buddha sei kein Heiland, der die Menschen kraft seiner Verdienste von ihren Sünden befreien könne, vielmehr müsse der Mensch sich selbst befreien¹⁹, Buddha sei bei diesem Prozeß nur Berater und Führer auf den richtigen Weg. — Weiterhin wird die bekannte buddhistische Lehre vom Leiden und von der Wiedergeburt dargelegt. Dem Leiden kann der Mensch nur entrinnen, indem er „den brennenden Durst nach dem Leben und seinen Freuden, wodurch Leiden verursacht wird“, vollständig überwindet und vernichtet²⁰. Dazu muß der achteilige Pfad beschritten werden. Nur auf ihm kann man dem *samsaro* (Kreislauf, Zusammenströmen), der Weltirrfahrt mit ihren Konstituenten Werden und Vergehen, entrinnen²¹. Der Zustand, in dem diese Erlösung verwirklicht wird und ist, heißt *Nirvana*. Olcott beschreibt Nirvana folgendermaßen: „Ein Zustand, in dem alle Veränderung aufgehört hat, ein Zustand vollkommener Ruhe und tiefsten Friedens, ohne jedes Begehren, ohne jede Täuschung, ohne Leiden“; alle Regungen des physischen Menschen und das diskursive Denken sind erloschen. Die Wiedergeburtsskette ist durchbrochen, der Mensch wird nicht wiedergeboren²². „Das unerlöste Gemüt hat keinen Begriff von dieser außerhalb unseres unerleuchteten Bewußtseins liegenden Seligkeit Nirvanas“²³. „Nirvana kann angestrebt werden, doch „der Verblendete strebt nach nirvanischer Glückseligkeit, ohne auch nur die geringste Idee von ihrem Wesen zu haben“²⁴. Egoismus und Selbstsucht sind hier ausgelöscht, es ist ein „Aufgehen des Ich-Selbst in der Wahrheit“²⁵. „Der Durst nach individueller Existenz“²⁶ ist gestillt. — Eine unsterbliche *Seele* erkennt der Buddhismus nicht an. „Seele hält er für ein Wort, das von Unwissenden zur Bezeichnung einer verkehrten Vorstellung gebraucht wird“²⁷. „Denn alles, was am Menschen Gestalt hat, ist ver-

¹⁶ p. 3

¹⁷ p. 33

¹⁸ p. 34

¹⁹ ebd.

²⁰ OLCOTT, 42

²¹ p. 51

²² p. 51f

²³ p. 53

²⁴ p. 55

²⁵ ebd.

²⁶ p. 56

²⁷ p. 61

änderlich, und alles, was veränderlich ist, kann nicht ewig sein. Es ist eine „irrigte Vorstellung, daß der Mensch ein von allen Wesen und dem Dasein des ganzen Weltalls getrenntes und abgesondertes Wesen sei. Dieser Gedanke des Sonderseins ist unvernünftig, unlogisch und durch die Wissenschaft nicht gestützt“²⁸.

Im weiteren wird dem Vorwurf begegnet, der Buddhismus sei eine *passive Religion*. Olcott betont dagegen die Forderungen des Buddhismus, „Gutes mit Eifer zu tun“ und „das eigene Gemüt zu läutern“²⁹; der Mensch sei aufgefordert, aktiv an sich zu arbeiten. — Eine weitere Kritik bezeichnet den Buddhismus als *pessimistische* Weltanschauung. Seidenstücker räumt an dieser Stelle ein, daß der Buddhismus zwar das Leiden stark betone, doch zugleich verkünde er ja einen Ausweg aus diesem Leiden, sein Endziel sei optimistisch³⁰. — Im weiteren sind ethische Forderungen des Buddhismus dargestellt, etwa die der Feindesliebe³¹. — Auch eine Weisung die Ehe betreffend findet sich: „Völlige Keuschheit wird als ein Mittel zu geistigem Fortschritt dringend empfohlen. Aber die Ehe mit *einer* Frau und die Treue zu ihr wird ausdrücklich als eine Art Keuschheit anerkannt“³². — Im Verhältnis zu den Bekennern anderer Religionen wird „größte Duldung und Freundlichkeit“ empfohlen³³. — Anweisungen zur Meditationspraxis schließen diesen Teil ab.

Im dritten Teil, dem *Sangha* (Gemeinde) (pp. 116—130), beschreibt Olcott die Merkmale der Gemeinde der engeren Jünger des Buddha, den Orden der *Bhikkus*. Diese unterscheiden sich von den Priestern anderer Religionen dadurch, daß sie keine Mittler zwischen Gott und den Menschen zum Zwecke der Sündenvergebung seien, sondern sie zeigten anderen den Weg zum Heil. „Einen vermenschlichten, mit persönlichen Eigenschaften ausgestatteten Gott betrachten die Buddhisten als ein Riesen-Gespens, das wie ein ungeheurer Schatten von der Fantasie unwissender Menschen in die Leere des Weltraums geworfen wird“³⁴.

Im vierten Teil (pp. 131—168) gibt Olcott einen geschichtlichen Überblick und beschreibt Schulen des Buddhismus. Olcott zitiert den „Missionsauftrag“ des Buddha: „So geht denn hin, ihr Jünger, und wandert zum Segen und Heil für die Vielen, aus Mitleid für die Welt und alle Wesen. Verkündet die glorreiche Lehre, predigt ein Leben der Heiligkeit, Vollkommenheit und Reinheit. Es sollen nicht zwei von euch denselben Weg gehen“³⁵.

Am Ende des vierten Teils sind Gründe genannt, warum der Buddhismus dem Abendland anziehend erscheine: „Seine große Nüchternheit und

²⁸ pp. 62f

²⁹ p. 73

³⁰ pp. 74f; dieser Abschnitt wurde von SEIDENSTÜCKER hinzugefügt.

³¹ pp. 87—89

³² p. 93 (Hervorhebung von OLCOTT)

³³ p. 102

³⁴ p. 118

³⁵ p. 132; aus: *Vinaya-Pitakam, Mahavaggo*

Vernunftgemäßheit, auf Grund deren ein Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft unmöglich ist, ... seine umfassende Ethik, seine Liebe und Freundlichkeit zu allen Wesen; ... die Karman- und Wiedergeburtstheorie, die an den natürlichen Gerechtigkeitssinn und die Vernunft appellieren³⁶.

Der abschließende fünfte Teil (pp. 169—184) behandelt das Verhältnis von Buddhismus und Wissenschaft. Er wurde bereits oben (S. 209) behandelt.

2. SUBHADRA BICKSHU - FRIEDRICH ZIMMERMANN (Braunschweig 1888)

Friedrich ZIMMERMANN (1851—1917) veröffentlichte ein Jahr nach dem Erscheinen der deutschen Ausgabe von Olcotts Katechismus, nämlich 1888, einen eigenen Katechismus unter dem Verfassernamen SUBHADRA BICKSHU („Bickshu“ oder „Bhikku“ ist Bezeichnung des buddhistischen Mönchs). Dieser Katechismus trug sehr zur Verbreitung buddhistischer Ideen in Deutschland bei. Er wurde in neun Sprachen übersetzt³⁷. Auch dieser Katechismus wurde von Karl SEIDENSTÜCKER überarbeitet (12.—14. Auflage 1921). Seidenstücker brachte alle Verbesserungen und Erweiterungen in Form von Anmerkungen an. Zimmermann wollte seinen Katechismus selber umgestalten, da er sich nach dem Erscheinen des Hauptwerkes von Georg GRIMM: *Die Lehre des Buddha* (1915) ganz mit der Grimmschen Auffassung des Buddhismus einig erklärte. Sein Tod (1917) vereitelte dieses Vorhaben.

Zimmermann betitelt seinen Katechismus: „Buddhistischer Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gautama. Nach den heiligen Schriften der südlichen Buddhisten zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen.“ Wie Zimmermann im Vorwort mitteilt, fehlte es bisher an „einer im besten Sinne volksthümlichen und allgemeinverständlichen Darlegung, welche die erhabene Lehre des Buddha Gautama nicht als toten Wissensgegenstand behandelt, sondern sie als die lebendige, noch heute klar und lauter fließende Quelle der Wahrheit den weitesten Kreisen zugänglich machen will“³⁸. Zimmermann sieht, da der Olcott'sche Katechismus in erster Linie für den Unterricht singhalesischer und birmanesischer Kinder bestimmt war, als Zielgruppe seines Katechismus Erwachsene. Wer nicht im steigenden Materialismus aufgehen möchte und wer unbefriedigt ist von den Lehren der herrschenden Religionen, möge hier „inneren Frieden“ und „gesicherte Erkenntnis“ finden, „die ihnen weder tote Dogmen noch die Ergebnisse der gegenwärtig so siegesgewiss auftretenden Wissenschaft gewähren vermögen“³⁹. Bemerkenswert ist hier, daß entgegen der Olcott'schen Konzeption der Buddhismus in einer gewissen Gegnerschaft zur Wissenschaft gesehen wird.

Das kleine Werk gliedert sich wie folgt: nach einer Einführung (pp. 7—10) folgen die Abschnitte über den Buddha (pp. 11—43), die Lehre

³⁶ p. 168

³⁷ vgl. KELLER-GRIMM, 12

³⁸ BICKSHU, III

³⁹ p. IV

(pp. 44—79) und die Brüderschaft der Auserlesenen (pp. 80—88). Die „drei Juwelen“ sind also auch hier Einteilungsprinzip.

In der *Einführung* kennzeichnet Zimmermann den Buddhismus zugleich als Religion und Philosophie. „Er ist in der That beides — die erhabendsten moralisch-religiösen Lehren verbinden sich in ihm mit den tiefsten philosophischen Erkenntnissen zu *einem* untrennbaren Ganzen“⁴⁰. „Insofern der Buddhismus die religiösen Kräfte im Menschen aktiviert, sei er Religion; insofern er nicht blinden Glauben an Lehrsätze und eine übernatürliche Offenbarung verlange, sei er Philosophie“⁴¹.

Im folgenden legt Zimmermann kurz zusammengefaßt die *Grundlehren* des Buddhismus dar. Dem Kausalnexus der Wiedergeburten kann man entfliehen „durch das Aufgeben des Willens zum Leben, durch die Er-tödtung des Trachtens nach individuellem Dasein in dieser oder einer andern Welt. Dies ist die Befreiung, die Erlösung, der Weg zum ewigen Frieden“⁴². Zimmermann setzt sich ab gegen die „höchst wunderlichen Begriffe“ der Europäer von *Nirvana*. *Nirvana* bedeutet „Erloschensein, Ausgewehtsein“, gleich einer Flamme, die der Wind auswehe oder die aus Mangel an Nahrung erlösche. *Nirvana* bedeute jedoch nicht das *Nichts*. „Dies ist eine irrige Meinung; vielmehr ist Nirvana ein Zustand höchster Vergeistigung, von dem freilich Keiner, der noch von irdischen Banden gefesselt wird, eine zureichende Vorstellung haben kann“⁴³. Ausgelöscht sei lediglich der Wille zum Leben, „das Trachten nach Dasein und Genuß in dieser oder einer anderen Welt; erloschen ist der Wahn, daß materielle Güter irgend einen Werth haben oder dauernd sein könnten. Ausgeweht ist die Flamme der Sinnlichkeit und Begier, auf immer ausgeweht das flackernde Irrlicht der Ichheit, der Individualität (Seele)“⁴⁴. Es gibt zwar ein *Nirvana*, das schon in diesem Leben erreicht werden kann, doch erst mit dem Tode erreicht der *Arahat* (der vollendete Heilige) das höchste *Nirvana* (*Parinirvana*). Vom Standpunkt der Lehre anderer Religionen und des wissenschaftlichen Materialismus bedeute dieses *Parinirvana* gänzliche Vernichtung, denn es bleibt nichts übrig, was dem menschlichen Begriff von Dasein entspricht. „Vom Standpunkt dessen aber, der die Aharatschaft erreicht hat, ist die Welt mit allen ihren Erscheinungen vielmehr ‚nichts‘, eine Sinnestäuschung, ein Irrthum, und Parinirwana das Eingehen in das wahre Sein, ins Ewige, Unvergängliche, wo keine Unterschiedlichkeit und kein Leiden mehr ist“⁴⁵. Nach dieser Erlösung hat der Mensch zu streben. „Ein Jeder muß sich selbst erlösen“⁴⁶.

⁴⁰ p. 7 (Hervorhebung von ZIMMERMANN)

⁴¹ pp. 7f

⁴² p. 47

⁴³ p. 50

⁴⁴ p. 51 (Klammer von BICKSHU)

⁴⁵ p. 51

⁴⁶ p. 61

Zimmermann betrachtet den Buddhismus nicht als exklusiven Weg zum Heil. „Jedes Wesen erhält den Lohn, den es verdient, ob es Buddhist ist oder nicht. Auch Andersgläubige können daher zur Erlösung gelangen, nur ist es für sie viel schwieriger, und die Gefahr, das Ziel zu verfehlen, sehr groß⁴⁷.“ „Es ist, wie wenn jemand einem falschen Wegweiser folgt ... Der richtige Wegweiser aber ist allein der Buddha⁴⁸.“ Allerdings ist Toleranz Andersgläubigen gegenüber geboten.

Der hauptsächliche *Unterschied* zwischen der Lehre des Buddha und der anderer Religionen besteht in folgendem: „Der Buddhismus lehrt die höchste Güte und Weisheit ohne einen persönlichen Gott; eine Fortdauer des Seins ohne eine unsterbliche Seele; eine ewige Seligkeit ohne einen örtlichen Himmel; eine Möglichkeit der Heiligung ohne einen stellvertretenden Heiland; eine Erlösung, bei der Jeder sein eigener Erlöser ist und welche ohne Gebete, Opfer, Bussübungen und äussere Gebräuche, ohne geweihte Priester, ohne Vermittlung der Heiligen und ohne göttliche Gnadenwirkung aus eigener Kraft errungen werden kann; endlich eine höchste Vollkommenheit, welche schon in diesem Leben und auf dieser Erde erreichbar ist⁴⁹.“ — Einige Bestimmungen über die „Brüderschaft der Auserlesenen“, die Nachfolger und Jünger des Buddha, schließen den Katechismus ab.

3. PAUL DAHLKE (ca. 1914, ²1966)

Paul DAHLKE (1865—1928) war zunächst als Arzt tätig. Auf zahlreichen Asienreisen, vor allem bei seinem zweiten Aufenthalt auf Ceylon (1900), lernte er den Buddhismus kennen. Von nun an betrachtete er es als seine Lebensaufgabe, ihm in erneuerter Form im Abendland Eingang zu verschaffen⁵⁰. Dahlke veranstaltete einige wissenschaftlich anerkannte Übertragungen aus dem Pali-Kanon ins Deutsche. Er verfaßte mehrere wissenschaftliche Abhandlungen über den Buddhismus und redigierte seit 1918 die *Neubuddhistische Zeitschrift*, später *Brockensammlung*. Im Zentrum seines Wirkens steht die Gründung des „Buddhistischen Hauses“ in Berlin-Frohnau, 1924. Der Tempel von Frohnau wurde eines der bedeutendsten buddhistischen Kulturzentren Deutschlands und Europas.

Dahlke verfaßte die Schrift: „Was ist Buddhismus und was will er? Eine Einführung in die Gedankenwelt des Buddha Gotama“ während des ersten Weltkrieges. Sie wurde 1966 aus Anlaß des 100. Geburtstages Dahlkes (1965) neu aufgelegt, herausgegeben von der *German Dharmaduta Society/Ceylon*, die auch das „Buddhistische Haus“ 1958 aufgekauft und ceylonische Mönche nach Berlin entsandt hatte.

Für den Naturwissenschaftler Dahlke ist der Buddhismus eine nüchterne Wirklichkeitslehre. Die Einsicht, wie DAHLKE formuliert: „Ich bin in die Wirklichkeit eingescannt“⁵¹, ist die grundlegende Einsicht dessen, der

⁴⁷ p. 73

⁴⁸ ebd.

⁴⁹ p. 76

⁵⁰ vgl. hierzu: GLASENAPP, 224f

⁵¹ DAHLKE, 14

sich dem Buddhismus nähert. In dieser Erstwirkung ist der Buddhismus zugleich abstoßend, weil er uns liebgewordene Dinge, Vorstellungen und Hoffnungen scheinbar rücksichtslos über Bord wirft. Zudem ist der Buddhismus anspruchsvoll: „Denken ist das erste, was buddhistisch werden muß, will man vom wahren Buddhismus reden“⁵².“ Diese bestürzende Erkenntnis ist: Es existiert kein beharrendes Ich, sondern nur gesetzmäßige Wachstumsvorgänge⁵³. Der Mensch gelangt so vom Nichtwissen zum Wissen, zur inneren Befreiung, zur Erlösung⁵⁴.

Auch Dahlke wehrt sich — wie OLCOTT-SEIDENSTÜCKER — gegen die Einschätzung des Buddhismus als pessimistische Religion. Leiden im Buddhismus sei „nicht Leiden im vulgären oder christlich-biblichen Sinne. Leiden, wie der Buddhist es versteht, ist nur der gefühlmäßige Ausdruck der Nichtbeständigkeit“⁵⁵. „Leben ist nicht etwas, das Leiden hat, sondern das Leiden selber ist“⁵⁶.“ Somit ist Erkenntnis des Lebens als Leiden „ein Urteil über das Leben auf Grund einer wirklichen Einsicht in sein Wesen“⁵⁷. Das Leben allein genügt nicht, man muß leiden und damit die Vergänglichkeit ablegen, um zum endgültigen Aufhören des Werdens zu gelangen. Die Bestätigung dieser Lehren findet man nur in sich selbst, die eigene Erfahrung erweist diese Gedanken als wahr. Denn, so setzt Dahlke voraus: „Mein eigenes Ich ist das einzige Ding in der Welt, das mir unmittelbar zugänglich ist. Alles andere ist mir nur mittelbar, auf dem Umwege über die Sinne zugänglich“⁵⁸.“ Dieses Wissen um die Vergänglichkeit des Lebens, das Dahlke als ständiges Essen oder Brennen auffaßt, führt zum allmählichen Versiegen von Lust, Haß und Wahn, nämlich zum *Nirvana*, in dem alle Aufbauvorgänge endgültig ruhen. Die Willensregungen versiegen — Nirvana tritt ein. „Nibbana (pali, sanskrit: nirvana) ist durchaus nichts als ein begrifflicher Ausfallwert gegenüber dem Leben, ebenso wie Dunkelheit ein begrifflicher Ausfallwert gegenüber dem Licht ist“⁵⁹.“ Nirvana ist kein positiver Wert, der Sinn und Bedeutung in sich selber hat. Dahlke betont: „Wer in das buddhistische Nibbana eine positive Seligkeit, ein An-Sich-Seiendes einschmuggeln will, der hat fehlgedacht“⁶⁰.“

Quer durch die Schrift Dahlkes gehen sehr interessante Vergleiche des Buddhismus mit ähnlichen Auffassungen der Wissenschaft und des Glaubens (besonders der christlichen Religion). Ich möchte diese Gegenüber-

⁵² DAHLKE, 15 (Hervorhebung von DAHLKE)

⁵³ vgl. GLASENAPP, 224

⁵⁴ Dies ist auch die Erfahrung des Buddha unter dem Boddhi-Baum in der „Nacht der Erleuchtung“.

⁵⁵ DAHLKE, p. 33

⁵⁶ p. 34 (Hervorhebungen von DAHLKE)

⁵⁷ p. 35

⁵⁸ p. 37

⁵⁹ p. 78 (Klammer von mir)

⁶⁰ DHAMMAPADA, Berlin 1919, 105; zitiert nach BUTTLER, 89; in der zweiten Auflage von DHAMMAPADA (1970) fehlt dieser Satz.

stellungen im folgenden darbieten. (Die Zahlen in den Klammern bezeichnen die Seitenzahlen der vorliegenden Schrift Dahlkes. Wi = Wissenschaft; Bu = Buddhismus; Gl = Glaube.)

Zugang: Wi — beweisbar, sinnlich (42); Bu — erfahrbar, wirklich; Gl — glaubbar, übersinnlich.

Art des Zugangs: Wi — Indifferenz (53); Bu — Begreifbarkeit; Gl — Glaubenszwang.

Anfang (Protologie): Wi — Anfang (54f); Bu — Anfangslosigkeit = Realismus, da ein Anfang nicht zu erkennen ist und nicht erkannt werden braucht, da die ganze Frage inhaltlos geworden ist; Gl — Anfangslosigkeit des (irrealen) Gottes, Glaubenssache.

Ende (Eschatologie): Wi — Ende; Bu — Aufhören; Gl — Ewigkeit.

Befriedigung: Wi — befriedigt das Gefühl nicht (60); Bu — findet Beweis in sich selber; Gl — befriedigt den Verstand nicht.

Einzelleben: Wi — Teilerscheinungen einer einzigen, mit allen Lebensmöglichkeiten ausgestatteten Materie (62); Bu — Leben ist ein individueller Wert; Gl — Teilerscheinungen einer göttlichen Allkraft, gleichsam sprühende Funken eines einzigen großen Gott-Feuers.

Moral: Wi — amoralisch, keine Verantwortlichkeit (64f); Bu — die moralischen Bedürfnisse werden aus der Wirklichkeit gestillt, eine Moral der Erwachsenen, Selbstverantwortlichkeit. Gerechte Vergeltung für Gutes und Böses; Gl — die moralischen Bedürfnisse werden aus dem Transzendenten gestillt. Moralische Unverantwortlichkeit, Sündenvergebung.

Religion: Bu — Keine Vergewaltigung der Wirklichkeit. Dem Bedürfnis nach einem Ziel des Lebens wird stattgegeben, ohne Rücksicht darauf, wie dieses Ziel aussieht (72); Gl — Bruch mit der Wirklichkeit, illegitimer Sprung.

Das Eschaton: Bu — Selbsterlösung durch Verlöschen der Willensregungen, volles Erkennen und Wissen, Wollensfreiheit (72), Aufhören der Wiedergeburtskette; Gl — Der Mensch ist zum ewigen Leben verdammt (im Himmel oder in der Hölle).

Dahlke glaubte, die reine Lehre des Theravada-Buddhismus zu vertreten, wenn auch in modernisierter Form. Doch war er ein viel zu selbständiger Denker, um rein reproduktiv sein zu können. Er hat deshalb manche Termini in eigenwilliger Weise interpretiert, scheute sich aber auch nicht, „seine Auffassungen zu ändern, wenn er neue Einsichten gewonnen hatte“⁶¹.

DAHLKE stellte eine Außenseiterposition innerhalb der deutschen buddhistischen Bewegung dar. Es führt eine gerade Linie von OLCOTT über ZIMMERMANN zu GRIMM. Dahlke liegt außerhalb dieser Linie. Dennoch ist seine Lösung des buddhistischen Assimilationsproblems wichtig und originell.

⁶¹ GLASENAPP, 225

4. MAYA KELLER-GRIMM / ANAGARIKA DHAMMAPALA (Wuppertal 1970)

Maya KELLER-GRIMM ist die Tochter Georg GRIMMS (1868—1945). Um ihre Position zu verstehen, ist eine Kenntnis der Anschauungen ihres Vaters unerlässlich. Georg GRIMM bildet mit seinem „Altbuddhismus“ den Gegenpol zu Paul DAHLKES „Neubuddhismus“. Der Landgerichtsrat (bis 1919) hatte 1921 mit SEIDENSTÜCKER die „Buddhistische Gemeinde für Deutschland“ gegründet, sie wurde 1924 in die „Buddhistische Loge zu den drei Juwelen“ umgewandelt. Seine endgültige Umgestaltung erfuhr der Kreis 1935 mit der Bezeichnung „Altbuddhistische Gemeinde“⁶². Grimm fand durch die Philosophie SCHOPENHAUERS zum Buddhismus. Der Schopenhauersche Ansatz: Die Natur alles Seienden besteht im Wollen, ist echt buddhistisch⁶³. Noch heute zeigt sich die altbuddhistische Gemeinde (ihr Sitz ist Utting am Ammersee) geprägt von Schopenhauers buddhistischer Weltsicht. Dies zeigt sich an mehreren Artikeln der Zeitschrift *Yana*, die seit 1948 in Utting redigiert wird. — Grimm gelangte zu der Überzeugung, daß der Theravada-Buddhismus weitgehend die ursprüngliche Buddha-Lehre, wie sie sich im Pali-Kanon darstellt, verlassen habe. Durch die überreiche Kommentatoren-Literatur, die sich zeitlich an den Pali-Dreikorb und die Jatakas anschließt, wurde der Kern der Lehre Buddhas verdunkelt. Die Tatsache der Wiedergeburt wird von der Theravada-Interpretation des Buddhismus folgendermaßen erklärt: Das Ich (die Menschliche Wesenheit, bestehend aus den körperlichen und geistigen Kräften, die in ihrem Zusammenwirken sich selber als „Ich“ bezeichnen) geht im Tode unter. In Fortsetzung von ihnen springen an einem anderweitigen von Eltern im Begattungsakt bereiteten Keimmaterial den untergegangenen gleichwertige neue Kräfte auf, die wieder einen Menschen bilden und in diesem, so sich selber bezeichnend, wiederum „Ich“ sagen. Dies kann man vergleichen mit dem Bild einer herabgebrannten Kerze, an welcher sich vor ihrem Erlöschen eine neue entzündet⁶⁴.

Grimm beurteilt diese Deutung als eine besondere Form des Vernichtungsglaubens, den der Buddhismus strikt ablehnt. Die neuen Kräfte, die den Menschen konstituieren, haben nichts mehr mit den alten gemeinsam. Wiedergeburt sei jedoch anders zu deuten. Grimm stützt sich in seiner Neuformulierung der buddhistischen Lehre fast ausschließlich auf den Pali-Kanon. Den Schlüssel zu seiner „altbuddhistischen Botschaft“ fand Grimm in dem folgenden Buddhawort: „Was vergänglich ist, das ist leidvoll, was leidvoll ist, das ist anatta (Nicht-Ich); was anatta ist, davon gilt: Das gehört mir nicht, das bin ich nicht, das ist nicht mein selbst (me atta)⁶⁵.“ Grimm faßt dieses *anatta* nicht wie der traditionelle Buddhismus als „nicht ein Ich — kein Ich“ auf, sondern als „nicht das Selbst“ oder

⁶² vgl. BUTTLER, 91f

⁶³ vgl. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Leipzig 21844

⁶⁴ nach GRIMM, 151958, XLV

⁶⁵ *Samyutta-Nikayo* IV, p. 1; zitiert nach BUTTLER, 93 (erste Klammer von mir)

„nicht das wesentliche Ich“. Von hier aus formuliert Grimm seinen „großen Syllogismus“:

„Was ich an mir entstehen und vergehen und deshalb mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit mir Leiden bringen sehe, das kann nicht ich selber sein.

Nun sehe ich alles nur immer Erkennbare an mir entstehen und vergehen und — mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit — mir Leiden bringen.

Also ist nichts Erkennbares mein Ich⁶⁶.“

Grimm zieht das Fazit: „Das Ich an sich ist mithin schlechthin überwältlich und damit auch der Erkenntnis durchaus entrückt⁶⁷.“ Im Gegensatz zur grimmschen Deutung waren die Kommentatoren des traditionellen Buddhismus überzeugt, daß es überhaupt kein Ich gibt, daß gerade die Ich-Täuschung in die Vergänglichkeit hineinbindet und darum restlos überwunden werden muß⁶⁸. Grimm hält seinen Syllogismus für den Ausgangspunkt für das Verständnis der Lehre des Buddha⁶⁹. Die beiden Prämissen dieses Syllogismus fußen nach seiner Ansicht ganz und gar in der anschaulichen Wirklichkeit. Sie sind selbstverständlich, handgreiflich richtig, innerlich evident, einsichtig und einfach⁷⁰. Im Vorwort zu der bereits mehrmals zitierten 15. Auflage des Werkes Grimms von Max HOPPE wird wahres Ich (*atta*) von irdischer Persönlichkeit unterschieden. Der gewöhnliche Mensch setze beide in eins⁷¹. Hoppe stützt sich hier auf Erich FRAUWALLNERS *Geschichte der indischen Philosophie*. Frauwallner verglich das *Nirvana* mit dem Erlöschen einer Flamme. Falsch wäre es anzunehmen: Wie eine Flamme mit dem Erlöschen vergeht und nicht mehr vorhanden ist, so ist auch der Erlöste mit der Erlösung vernichtet. Dieser Gedankengang trage fremde Anschauungen in die indische Gedankenwelt ein. Vielmehr „bedeutet das Aufflammen und Erlöschen eines Feuers für den Inder der alten Zeit kein Entstehen und Vergehen, sondern das bereits vorhandene Feuer wird dadurch sichtbar und wieder unsichtbar. Das Feuer vergeht also beim Erlöschen nicht, sondern es wird unfaßbar“⁷². — An dieser Stelle möchte ich die Darstellung dieses strittigen Punktes von CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE in seinem *Lehrbuch der Religionsgeschichte* anführen: Die Frage, ob das *Nirvana* ein Dasein oder das absolute Nichts ist, weist der Buddha wiederholt ab. Diese Frage darf man gar nicht stellen. Buddhas Lehre ist keine Metaphysik, sondern eine Heilslehre. Angesichts des von Buddha gezeigten Weges zur Beseitigung des Leidens ist alles andere gleichgültig, ja hinderlich, weil es die Aufmerksamkeit vom Einem, das nottut, ablenken kann. Der Buddhismus sagt nichts über diese Frage, weil jede Antwort zur Verwirrung

⁶⁶ GRIMM, ¹⁵1968, XLI

⁶⁷ GRIMM, *Das Glück, die Botschaft des Buddha*. München 1932, 18; zitiert nach BUTTLER, 93

⁷⁰ GRIMM, aaO, XLf

⁶⁸ BUTTLER, ebd.

⁷¹ aaO, XIII

⁶⁹ GRIMM, ¹⁵1958, XLI

⁷² FRAUWALLNER, Bd 1, 226

führen kann⁷³. Offenbar kann sich ein westlicher Mensch damit nicht abfinden.

Der eben skizzierte grimmsche Ansatz unterscheidet sich wesentlich von dem Dahlkes. DAHLKE sieht das „Eintauchen in die Todlosigkeit“ als eine Auflösung, die auch kein wesentliches Ich mehr sein läßt. Für GRIMM bedeutet dies dagegen Befreiung zur Eigentlichkeit. GLASENAPP konstatiert: „Vom Standpunkte objektiver Religionsforschung finden die Theorien Grimms keine Stütze, denn seine Anschauungen lassen sich nicht mit Sicherheit im buddhistischen Schrifttum nachweisen⁷⁴.“ Immerhin wertet Glasenapp den Neubuddhismus Dahlkes wie auch den Altbuddhismus Grimms als wertvolle „metaphysische Neuschöpfungen“. Sie seien Zeugnis für die außerordentliche Lebenskraft der Buddhalehre, die auch auf einem fremden Boden und unter neuen Verhältnissen neue Systeme hervorzubringen vermochte⁷⁵. Die Anhänger beider Richtungen bekämpfen sich heftig. Hier ist allerdings die Frage, wieweit dies mit dem Geist des Buddhismus harmoniert, der Toleranz lehrt.

Der zweite Verfasser des Katechismus von Maya KELLER-GRIMM ist ANAGARIKA DHAMMAPALA, Pseudonym für David HEWAVITARANE (1864—1933). Er gründete 1891 in Colombo/Ceylon die *Maha Bodhi Society* (Gesellschaft der großen Erleuchtung). Diese Ceyloner Gesellschaft war bedeutungsvoll für die Entwicklung der deutschen buddhistischen Bewegung⁷⁶. Dhammapala war ein persönlicher Freund von Georg Grimm.

Der vorliegende *Katechismus* erschien zunächst in der Zeitschrift *Yana* (Fahrzeug) in 19 Fortsetzungen, und zwar von Jahrgang 17 (1964) bis 20 (1967). 1970 erschien er in Buchform.

Im *Vorwort* (pp. 11—14) charakterisiert KELLER-GRIMM die Buddhalehre als Mittelding zwischen Glaubensreligion und atheistischer Religion. Die christlichen Mystiker kämen dem Buddhismus in irrigen Auffassungen sehr nahe, sie stellten die große Brücke dar, die vom Christentum zur Buddhalehre führt⁷⁷. — Der Katechismus will nicht das Organ irgendeiner buddhistischen Schule oder Richtung sein, „sondern die einfache Wiedergabe einer Buddhalehre, wie sie sich dem unbefangenen Blick völlig zwanglos aus dem Pali-Kanon ergibt“⁷⁸. Dennoch läßt sich klar nachweisen und erkennen, daß der Katechismus eindeutig der oben dargelegten Voraussetzung Georg Grimms verpflichtet ist.

Der Katechismus ist in drei Teile *gegliedert*: Allgemeines zum Buddhismus (pp. 19—21), der Buddha (pp. 25—63) und die Lehre des Buddha (pp. 67—179). In diesem dritten Teil ist auch die Gemeinde behandelt. —

⁷³ SAUSSAYE, ⁴1925, Bd 2, 114f

⁷⁴ GLASENAPP, 227

⁷⁵ GLASENAPP, ebd.

⁷⁶ BUTTLER, 75f

⁷⁷ KELLER-GRIMM, 11 (Im folgenden wird der Katechismus immer so zitiert).

⁷⁸ KELLER-GRIMM, 13

Die Abschnitte „Die Suche nach dem wahren Selbst“ (pp. 71—82) und „Nibbana“ (= Nirvana) (pp. 122—131) sind der Kern des Katechismus, da sie die grimmsche Auffassung vom *anatta* wiedergeben.

Das Kernproblem der Buddhalehre besteht nach KELLER-GRIMM in der Suche nach meinem wahren Selbst, dem Wesenhaften in mir⁷⁹. Diese Suche beginnt mit dem, was jedermann für sein Selbst hält, mit der Persönlichkeit (Körper und Geist). Die Persönlichkeit und auch die Seele sind nicht das Selbst. Dieses ist aber nicht erkennbar, da die Sinne nur nach außen gerichtet sind, nicht auf den geheimnisvollen Träger der Persönlichkeit⁸⁰. Das wahre Wesen verbirgt sich im Nichts. Doch dieses scheinbare Nichts ist nur „das ganze Andere“, das Jenseitige, das Heil gegenüber dem Unheilsschwangeren. Es läßt sich mit den Sinnen nicht wahrnehmen, es läßt sich mit nichts vergleichen, mit nichts messen⁸¹. Der Mensch kann sich durch den Weg des Buddha aus der Knechtschaft seiner Persönlichkeit befreien, wie ein Lastträger sich seiner Last entledigt⁸².

Nirvana ist ein Zustand in keiner Zeit. Wörtlich bedeutet der Begriff „Wunschlosigkeit“. Zu Zeiten des Buddha bedeutete er neben höchster Seligkeit und tiefstem Frieden gleichermaßen vollkommene Sicherheit, Wohlbefinden, Glück und Erlösung⁸³. Für den Buddha war *Nirvana* „Vollkommene Wunschlosigkeit gegenüber der Persönlichkeit und damit gegenüber der ganzen Welt“⁸⁴. Indem hier der Begriff „Persönlichkeit“ in Gegensatz zum „wahren Selbst“ gesehen wird, ist allerdings, um das hier anzumerken, schon eine Interpretation gegeben. — Der Vollendete erfährt „sich in seinem wahren Wesen als ‚das ganz Andere‘, das dieser Welt der Vergänglichkeit als höchste Wirklichkeit gegenübersteht ... Freilich, solange ein Vollendeter lebt, ist er *nicht ohne* Persönlichkeit. Als Höchster der Götter und Menschen ist er zwar hoch *in* der Welt, aber nicht *von* der Welt“⁸⁵. Keller-Grimm führt zur Verdeutlichung dieses *Nirvana*-Zustandes das Beispiel Buddhas von der Lampe an: „Die Weisen erlöschten wie eine Lampe⁸⁶.“ Sie deutet: „Eine Lampe erlischt, wenn Öl und Docht verbraucht sind und neuer Brennstoff nicht zugeführt wird. Dann verschwindet nicht die *Lampe*, sondern die Flamme löst sich los und wird unsichtbar ... Ebenso aber wie die Lampe auch nach ihrem Erlöschen in völliger Unberührtheit und Unversehrtheit dasteht, so auch bleibt ein Vollendeter durch das Wegfallen seiner ihm völlig wesensfremden Persönlichkeit unberührt: Er ist wie die Lampe erloschen⁸⁷.“ — Das *Nirvana* in diesem Leben ist aber nicht das Selbst, erst das *Voll-*

⁷⁹ p. 71

⁸⁰ p. 80

⁸¹ p. 81

⁸² p. 82

⁸³ p. 122

⁸⁴ p. 123

⁸⁵ p. 125 (Hervorhebungen von KELLER-GRIMM)

⁸⁶ *Suttanipata*, v. 235

⁸⁷ KELLER-GRIMM, pp. 126f (Hervorhebung von ihr)

kommene Nirvana bedeutet die Vernichtung des „Ich-bin-Dünkels“⁸⁸. Der Vollendete erfährt dies als „kein ‚Nichts‘ im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern im Gegenteil als einen ‚hoherhabenen Zustand‘, als die Leerheit von allem Hervorgebrachten und Unterschiedlichen, von allem Vergänglichem und Leidvollen“⁸⁹.

5. SCHLUSSBEMERKUNG

Die drei buddhistischen Katechismen und die Einführung DAHLKES ermöglichten eine beträchtliche Breitenwirkung des Buddhismus in Deutschland. Es stellt sich hier jedoch die Frage, ob durch diese Schriften tatsächlich der originale Buddhismus vermittelt wurde, das heißt, ob die asiatische Weltanschauung auch in Deutschland asiatisch geblieben ist. Und wenn ja, ob von Deutschen diese Weltsicht einfachhin rezipiert werden kann. An den gegensätzlichen Positionen des buddhistischen Schrifttums in Deutschland läßt sich jedoch bereits feststellen, daß Unstimmigkeit herrscht, besonders über die „richtige“ Interpretation buddhistischer Termini. Vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus ist die ursprüngliche Bedeutung der buddhistischen Begriffe nicht immer richtig übertragen worden. Vielleicht kann der Europäer sich auch nicht so weit in die buddhistische Gedankenwelt hineinbegeben (das gilt allerdings auch für den Religionswissenschaftler). Immerhin kann man feststellen, daß der Buddhismus bereits einen Sitz im abendländischen Denken bekommen hat⁹⁰. Was die Seite der Rezipienten dieser buddhistischen Ideen angeht, wäre einer Untersuchung ihrer Motivation am Platze. Ingeborg Y. WENDT führt etwa für den Zen-Buddhismus die Gefahr des Schwärmens an. Der westliche Mensch fühlt sich affiziert von östlichem Gedankengut, entnimmt einige Bausteine dem Gesamt asiatischer Anschauungen und fügt sie — passend oder nicht — in die abendländischen Denkbauwerke ein. Dabei werden, um im Bild zu bleiben, wertvolle Muster im asiatischen „Bauwerk“ übersehen, also nur einzelne Steine herausgenommen, da der Europäer diese Muster mit seinen westlichen Augen nicht wahrnehmen kann. Anders ausgedrückt: Nähert sich der westliche Mensch in seiner abstrakt-rationalen Weise asiatischen Kulturen, wird er ihr Wesentliches übersehen, da dieses Wesentliche oft nicht *expressis verbis* ausgesprochen wird, sondern — da allen selbstverständlich — implizit enthalten ist oder nicht ausgedrückt werden kann⁹¹. Eine derartige Rezeptionsart führt zu Snobismus und zu Schwärmerei. Immerhin: Der Prozeß der Übernahme östlichen Gedankenguts ist eingeleitet. Allmählich werden mehr und mehr Europäer den Buddhismus wohl nicht nur als Gedankenspielerei und intellektuelles Vergnügen ansehen, sondern — wie alle oben besprochenen Autoren — ihn vor allem als Lebensweg aufzufassen lernen und ihn vielleicht auch selber in ihrem Leben verwirklichen.

⁸⁸ p. 178

⁸⁹ KELLER-GRIMM, 179

⁹⁰ vgl. VICEDOM, 1962, 41

⁹¹ vgl. WENDT, 198f

LITERATURVERZEICHNIS

Anmerkung: Dieses Literaturverzeichnis berücksichtigt neben relevanten Werken zu den buddhistischen Katechismen auch allgemeinere Werke über die buddhistische ‚Mission‘ in Deutschland, da diese Werke nicht jedem präsent sein dürften. — * vor einem Titel bedeutet, daß dieses Buch mir nicht zugänglich war.

1. ANATRIELLO, PASQUALE, *Attività missionaria Buddista in Europa ed in America*: NZM 25 (1969) 294—298
- *2. BAPAT, B. V., *2500 Years of Buddhism*. Delhi 1959
3. BARDAU, ANDRÉ / SCHUBRING, WALTHER / FÜRER-HEIMENDORF, CHRISTOPH VON, *Die Religionen Indiens*, Bd. 3, Stuttgart 1964, 1—216
4. BECKH, HERMANN, *Buddhismus. Buddha und seine Lehre*, 2 Bde, Berlin-Leipzig 1919f
5. BERTHOLET, ALFRED, *Buddhismus im Abendland der Gegenwart*. Tübingen 1928
6. BICKSHU, SUBHADRA, *Buddhistischer Katechismus*. Braunschweig 1888
- *7. The Buddha Dhamma alone can save the World: *The International Buddhist News Forum 1* (1962) 2/1f
- *8. *Buddhistische Religion, Die Grundlehren der Jodo-Shinshu*. Kyoto 1959
9. BUTTLER, PAUL-GERHARD, Die buddhistische Bewegung in Deutschland: *Hutten* (Nr. 36) 1962, 73—120
10. CARUS, PAUL/SEIDENSTÜCKER, KARL, *Das Evangelium des Buddha*. Chicago/London 1919
11. CLEMEN, CARL, *Die Religionen der Erde. Ihr Wesen und ihre Geschichte*. München o. J. (2. Aufl. ca. 1950)
12. CONZE, EDWARD, *Der Buddhismus, Wesen und Entwicklung*. Stuttgart 1953
13. DAHLKE, PAUL, *Was ist Buddhismus und was will er?*, ohne Ort, o. J. (Erstauflage ca. 1914, 2. Aufl. ca. 1966)
14. ders., *Dhammapada* (Der Pfad der Lehre). Heidelberg 1970 (= Berlin 1919)
15. ders., *Buddha, die Lehre des Erhabenen*. München 1960
16. DEBES, PAUL, Die Lehre des Buddha und die weltanschauliche Unsicherheit im Westen: *Wissen und Wandel 7* (1971) 1—39
17. EDSMANN, C. M., *Buddhismus im Westen*: RGG³, 1957, Bd. 1, Sp. 1489ff
- *18. EIDMANN, P. K., *Zwanzig Fragen über Shin-Buddhismus*. Kyoto 1956
19. FRAUWALLNER, ERICH, *Geschichte der indischen Philosophie*, Bd. 1, Salzburg 1953
- *20. FUJI, R., *Die wahre Bedeutung des Buddhismus*. Kyoto 1957
21. GENNRICH, PAUL, *Moderne buddhistische Propaganda und indische Wiedergeburtstheorie in Deutschland*. Leipzig 1914
- *22. GENSICHEN, H. W., *Buddhistische Mission und christliches Zeugnis*. Salzuflen 1959
23. GLASENAPP, HUGO VON, *Das Indienbild deutscher Denker*. Stuttgart 1960
24. GLASHOFF, MAX, *Was ist Buddhismus?* Hamburg o. J.
25. GRIMM, GEORG, (Einführung in) *Die Lehre des Buddha: Yana 6* (1953) 215—231
26. ders., *Die Lehre des Buddha*. Die Religion der Vernunft und der Meditation, Hrsg. MAYA KELLER-GRIMM/MAX HOPPE, Baden-Baden o. J. (1958)
27. ders., *Die Buddhalehre und der Gottesbegriff: Yana 12* (1959) 121ff
28. ders., *Das Verhältnis des Buddhisten zum Christen: Yana 13* (1960) 167ff
29. HOFMANN, A. CL., *Buddhismus in Europa: Yana 12* (1959) 162ff
30. ders., *Glaubensreligionen — Erkenntnisreligionen: Yana 21* (1968) 87f

- *31. HOLSTEN, W., *Der Buddhismus in Deutschland: Lutherisches Missions-Jahrbuch* 1958, 19—33
32. HOPPE, MAX, *Buddha, seine Lehre und sein Weg*. Bühl 1953
33. ders., Die Stellung des Buddhisten zu den anderen Religionen: *Yana* 10 (1958) 162ff; 11 (1959) 14ff
- *34. ders., Buddhism in Germany, Présence du Buddhisme, France: *Asie* 14 (1959) 153—157. 917—922
35. ders., Wie mache ich mich — trotz allem — zu einer Insel?: *Yana* 13 (1960) 65ff
36. HUTTEN, KURT / KORTZFLEISCH, SIEGFRIED VON (Hrsg.), *Asien missioniert im Abendland*. Stuttgart 1962
37. KELLER-GRIMM, MAYA/DHAMMAPALA, ANAGARIKA (= HEWAVITARANE, DAVID), *Im Lichte des Meisters, Die Lehre des Buddha in Frage und Antwort*, Wuppertal/Ratingen/Kastellaun 1970
38. LADNER, M., Buddhistische Mission in Europa: *ZRGG* 10 (1958) 317—333
39. LANCZOWSKI, GÜNTER, Das Heilsziel des Nirvana in der Lehre des Buddha: *Hutten* 1962 (Nr. 36) 135—156
40. ders., Buddhismus, in: *Geschichte der Religionen*, Frankfurt 1972
41. LEIFER, WALTER, Buddhismus in Deutschland: *ZMR* 39 (1955) 50—53
42. LLOYD, ARTHUR, *Buddhist Meditations from Japanese Sources*. Tokyo 1905
43. MENSCHING, GUSTAF, *Buddhistische Geisteswelt*. Darmstadt/Baden-Baden/Genf 1955
44. NYANATILOKA (= ANTON WALTER FLORUS GUETH), *Visuddhi-Magga oder der Weg zur Reinheit*. Konstanz ²1952
45. OHM, THOMAS, *Asiens Kritik an abendländischen Christentum*. München 1948
46. OLCOTT, HENRY STEEL / Hrsg. KARL SEIDENSTÜCKER, *Buddhistischer Katechismus*. Leipzig o. J. (1887, ³1909)
47. OLDENBERG, HERMANN, *Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde*. München ¹³1961 (1881)
- *48. PIEPER, HARRY E., *Buddhistische Religion*. Die Grundlehren der Jodo-Shinshu. Kyoto 1959
49. REIGER, FRIEDRICH, Christentum und Buddhismus: *Yana* 7 (1954) 83
- *50. RÖMER, H., *Die Propaganda für asiatische Religionen im Abendland*. Basel 1910
51. ROSENKRANZ, G., Upayakausalya (geschickte Anwendung der Mittel) als Methode buddhistischer Ausbreitung: *ThLZ* 85 (1960) 816ff
52. SAUSSAYE, CHANTEPIE DE LA / Hrsg. ALFRED BERTHOLET / EDVARD LEHMANN, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Bd. 2, Tübingen ⁴1925
- *53. SIMSN, TH., *Das Wiedererwachen des Buddhismus*. Stuttgart 1909
54. „TG“, Grundzüge eines europäischen Buddhismus: *Buddhistisches Informationsblatt der Schweiz* 9/10 (1970) 1
55. VICEDOM, GEORG F., *Die Weltreligionen im Angriff auf das Christentum*. München 1956
- *56. ders., *Die Mission der Weltreligion*. München 1959
57. ders., Das Abendland unter dem geistigen Einfluß Asiens: *Hutten* 1962 (Nr. 36) 13—50
58. WENDT, INGBORG Y., Die Tiefenpsychologie und der Zenbuddhismus: *Hutten*, 1962 (Nr. 36), 187—212
- *59. YAMAMOTO, KOSHO, *Buddhism in Europe*. Ube-City, Yamaguchi-ken 1967 (Bericht in: *Yana* 21, 1968, 59—64, von MAYA KELLER-GRIMM).