

Sangharakshita

Buddhadharma, Teil 3 Schulen des Mahāyāna

Chapter 3 aus

A Survey of Buddhism

Its Doctrines and Methods Through the Ages



Originaltitel:

A Survey of Buddhism: Its Doctrines and Methods Through the Ages – Chapter 3, "The Mahāyāna Schools"

Veröffentlicht von Windhorse Publications, Cambridge, Großbritannien ©Sangharakshita
1957, 2001 (9th edition), 2018 (Complete Works 1)

Der Autor beansprucht das moralische Recht, als Autor dieser Arbeit kenntlich gemacht zu werden.

Übersetzung: Rüdiger Dhammaloka Jansen, 2017

Lektorat: Acaladhi

Satz: Maitricarya

Einzigste deutsche autorisierte Übersetzung © 2024 Buddhawege e.V.

Alle Rechte vorbehalten

Danksagung

Ermöglicht wurde die Finanzierung der Übersetzung dieses Buches durch den Triratna European Chairs' Assembly Fund.

Inhalt

Vorbemerkung zur deutschen Ausgabe.....	5
1. Die Komplexität des Mahāyāna.....	6
2. Die fünf spirituellen Vermögen	9
3. Die Schematisierung der Schulen	25
4. Die Schriften der Vollkommenen Weisheit	31
5. Die Neue Weisheitsschule.....	42
6. Die Schriften des devotionalen Buddhismus.....	56
7. Die Schule des Reinen Landes	70
8. Die Schriften des buddhistischen Idealismus	83
9. Die Yogācāra-Schule	94
10. Übergang zum Tantra.....	108
11. Tantrische Texte, Lehrer und Schulen	114
12. Einige Sondermerkmale des Tantra	123
13. Integraler Buddhismus.....	129

Vorbemerkung zur deutschen Ausgabe

Dieses Buch ist die Übersetzung von „Chapter Three“ aus Sangharakshitas *A Survey of Buddhism. Its Doctrines and Methods Through the Ages*. Das gesamte Buch wurde ursprünglich als Beitrag zur 2500-Jahresfeier der Erleuchtung des Buddha geschrieben, und die erste englische Ausgabe erschien 1957. Die Übersetzung beruht auf der neunten Ausgabe (2001).

„Chapter One“ erschien mit dem Titel *Buddhadharma. Auf den Spuren des Transzendenten* im Jahr 1999 bei do evolution, Essen, und „Chapter Two“ als „Hīnayāna und Mahāyāna“ auf dieser Webseite 2021. Im hier vorgelegten Teil bezieht Sangharakshita sich gelegentlich auf Passagen in diesen schon veröffentlichten Teilen.

1. Die Komplexität des Mahāyāna

Als Begründung, warum er das Studium des Sanskrit zugunsten des Pāli aufgegeben habe, erklärte der Herausgeber einer weit verbreiteten Auswahl aus dem *Tipiṭaka*, die Pāli-Literatur sei ein Kosmos, die Sanskrit-Literatur aber ein Chaos. Wie die Leser zweifellos erinnern werden, ist uns der Kanon der einzigen überlebenden Hīnayāna-Schule, des Theravāda, auf Pāli überliefert, die Originale der Mahāyāna-Schriften hingegen allesamt auf Sanskrit. Vielleicht ist das nicht nur zufällig so. Mit seinem geschlossenen Kanon, seinen festen begrifflichen Formulierungen der Doktrin und seinem sklavischen Festhalten an den Formen und Präzedenzfällen vergangener Zeiten, ist der Hīnayāna-Buddhismus nicht nur ein Kosmos, sondern ein mit dem Zauberstab der Scholastik geradezu eingefrorener Kosmos. Wie das Sonnensystem besteht er aus einer begrenzten Zahl in einem bestimmten Muster angeordneter Teile und ist insofern leicht beschreibbar. Doch anders als das Sonnensystem steht er still. Mahāyāna-Buddhismus dagegen ist nicht nur allem Anschein nach ein Chaos, sondern ein Chaos voller Leben und Bewegung. Seine Elemente sind zahllos wie die Sterne am Himmel und es ist unmöglich, sie alle zu nennen. Wie die Sterne führen sie einen Tanz aus, dessen Choreographie so verwickelt ist, dass man sie für Unordnung halten könnte. Nicht nur flüchtige, sondern auch genaue Schüler des Buddhismus sind angesichts des Schauspiels Hunderter von Schulen verunsichert, die gemeinsam Tausende von Schriften besitzen und in mehr als zwanzig Sprachen unzählige Doktrinen und Methoden als wesentlich für die Befreiung der Menschheit empfehlen. Im engen Umfang der wenigen Seiten dieses Teil unseres Überblicks über den Buddhismus ist es ausgeschlossen, sie alle zu umreißen. Vieles muss übergangen werden, damit vieles nicht missverstanden wird.

Doch auch eine verdichtete, zusammenfassende Darlegung der Mahāyāna-Schulen ist nur dann möglich, wenn der Begriff „Mahāyāna“ mehr als eine bequeme Sammelbezeichnung für ein Durcheinander widersprüchlicher Lehren ist, die keine klar bestimmten Beziehungen miteinander haben und keinen festen Platz in einem stimmigen Schema der Lehre und Übung einnehmen. So genau und unterhaltsam die Beschreibung einer Ameise, eines Adlers, eines Elefanten oder auch eines Menschen sein mag, als Zusammenfassung der biologischen Wissenschaft wäre sie unannehmbar. Denn die verschiedenen Arten sind nicht bloß ein wirrer Haufen lebendiger Organismen, sondern auseinanderstrebende Manifestationen eines einzigen Prinzips, eines höchsten Gesetzes, das sie

wegen oder sogar aufgrund ihrer Unterschiede zu einer Einheit verbindet. Eine Zusammenfassung der Biologie bestünde zwangsläufig aus einer Erklärung dieses Prinzips, nämlich des Gesetzes der Evolution, im Licht seiner markantesten Vertreter sowie in einem Verständnis dieser im Licht des Prinzips. Ohne das Gesetz der Evolution wäre eine Zusammenfassung der Biologie unmöglich, und wir wären genötigt, den Pfad einer endlosen Aufzählung von Tierarten einzuschlagen, was uns aber kein Verständnis, sondern bloß Kenntnis ihrer Formen bringen würde.

Eine ähnliche Sachlage bietet sich uns hier. Eine verdichtete und zusammenfassende Darlegung aller Zweige des Mahāyāna wird nur möglich, wenn wir ein dem Gesetz der Evolution vergleichbares Prinzip finden können, das uns erlaubt, sie zunächst nach den Hauptlinien ihrer Entwicklung zu schematisieren und anschließend kurze Beschreibungen der wichtigsten Schulen zu geben. Selbst wenn wir nicht alle Sterne am Mahāyāna-Himmel nennen können, wollen wir doch wenigstens versuchen, ihre strahlendsten Konstellationen als Leitbilder für die Reisenden auszuwählen. Gibt es diese Art von Prinzip, die wir benötigen? Was wir die „transzendente Einheit des Buddhismus“ genannt haben, wurde bereits im letzten Teil des Buches festgestellt, und damit, so hoffen wir, wohl auch die transzendente Einheit aller Schulen des Mahāyāna. Doch als Prinzip der Schematisierung reicht diese Einheit für sich nicht aus. Es ist zwar ein Schritt in die richtige Richtung, aber es geht nicht weit genug, um zu zeigen, dass alle Schulen letztlich zum selben Ziel führen, der Erleuchtung zum Wohl aller fühlenden Wesen. Wir müssen auch erklären, warum es überhaupt eine bestimmte Zahl von Pfaden gibt, die alle aus einer anderen Richtung auf das Ziel hin zusammenströmen und noch zahlreiche Nebenwege haben. Außerdem müssen wir erklären, warum jeder Pfad, die von ihm eingeschlagene Richtung allen anderen vorzieht. Das Prinzip der transzendenten Einheit des Buddhismus stellt klar, dass beispielsweise Rinzai Zen Shū und Jōdo Shin Shū ungeachtet von Widersprüchen auf intellektueller Ebene gleichermaßen Mittel zum Erreichen von Erleuchtung sind. Und es wird nicht einmal versucht zu erklären, warum die Unterschiede zwischen diesen beiden Schulen gerade diese, ihnen eigene Färbung und Gestaltung angenommen haben. Am Ende des 5. Kapitels von Teil Zwei versuchten wir, unsere Behauptung, Buddhismus sei ein Ganzes, nicht nur unter Berufung auf seine transzendente Einheit zu stützen, sondern auch, indem wir aufzeigten, dass das Hīnayāna und das Mahāyāna für die konservativen und die progressiven, die zentripetalen und die zentrifugalen Tendenzen oder Kräfte stehen, die innerhalb des Dharma wirken. Mit diesem Hilfsmittel haben wir die Unterschiede zwischen den beiden Traditionen nicht bloß beschrieben, sondern

erklärt und gerechtfertigt. Nun benötigen wir ein ähnliches Prinzip, um die Entwicklung der Mahāyāna-Schulen zu erklären.

2. Die fünf spirituellen Vermögen

Ein solches Prinzip gibt es in den fünf spirituellen Vermögen (*pañca-indriya*), die nicht nur in den buddhistischen Pāli-, sondern auch in den Sanskrit-Texten erwähnt werden. Ehe wir erläutern, wie sich diese Gruppe von Fähigkeiten oder Vermögen als Prinzip der Schematisierung verwenden lässt, müssen wir sie selbst beschreiben. Das ist nicht nur angebracht, weil eine solche Beschreibung das Verständnis unserer weiteren Schematisierung unterstützen wird, sondern es geschieht auch aufgrund des inneren Wertes dieser fünf Vermögen, die eine der frühesten und wichtigsten Gliederungen der Buddhalehren darstellen.

Wie wichtig sie sind, lässt sich aus der Tatsache ersehen, dass diese Gruppe zwei Mal in der als *bodhipakṣa-dharma* oder siebenunddreißig „die Erleuchtung fördernde Elemente“ bekannten Liste erscheint, die sämtliche Lehren des ursprünglichen Buddhismus einzuschließen beansprucht, einerseits als die „fünf Vermögen“ (*indriya*) und andererseits als die „fünf Kräfte“ oder „Mächte“ (*bala*). Auch heute wird ihre Bedeutung weiterhin anerkannt, denn die Gruppe hervorragender Gelehrter, die gemeinsam als Herausgeber der Sammlung *Im Zeichen Buddhas* wirkten¹, hielt sie für ausreichend grundlegend, um zusammen mit den Lehren über bedingtes Entstehen und Nirvāṇa als Gliederung einer Zusammenfassung des gesamten Dharma zu dienen.

In den Veden findet sich das Wort *indriya* als Adjektiv mit der Bedeutung „zu Indra gehörig“. Da Indra als Herrscher der Götter galt, konnte das Wort im Pāli die Sonderbedeutung „zum Herrscher gehörig“ annehmen, anders gesagt: Lenkung, Regelung, oder regelndes, kontrollierendes Element. Dem *Pali-English Dictionary* der Pali Text Society zufolge ist *indriya*

einer der umfassendsten und wichtigsten Begriffe der buddhistischen psychologischen Philosophie und Ethik und bedeutet „leitendes Prinzip, lenkende Kraft, Elan, *dynamis*“, und zwar in folgenden Anwendungen: (a) in Bezug auf sinnliche Wahrnehmbarkeit „Fähigkeit, Funktion“, oft fälschlich als „Organ“ verstanden; (b) in Bezug auf objektive Aspekte von Form und Materie „Art, Eigenschaft, bestimmendes Prinzip, Zeichen, Merkmal“ ...; (c) in Bezug auf Stimmungen des Empfindens und (d) moralische Kräfte oder Motive, die das Handeln leiten, „Richtschnur, kontrollierende“ Kraft; (e) in Bezug auf Erkennen und Einsicht „Kategorie“.²

¹ Edward Conze, Hrsg. (mit I. B. Horner, D. Snellgrove und A. Waley) *Im Zeichen Buddhas. Buddhistische Texte*. Frankfurt/M. und Hamburg: Fischer Bücherei, 1957 (unv. Neuauflage 2016).

² T. W. Rhys Davids and William Stede, *Pali-English Dictionary*, Pali Text Society, Kandy 1921-1925 (Nachdruck 1995), S. 121.

Die Pāli-Texte enthalten eine in fünf unabhängige Gruppen gegliederte Liste von nicht weniger als einundzwanzig *indriyas*. Dies sind die sechs Sinnesvermögen, eine Gruppe, die aus Weiblichkeit, Männlichkeit und Vitalität besteht, die fünf Arten des Fühlens, die fünf spirituellen Vermögen und die drei überweltlichen Vermögen, die mit verschiedenen Stufen des transzendenten Pfades verknüpft sind. Somit ist *indriya* ein Begriff mit einem äußerst weiten Bedeutungsspektrum. Die vierte, aus den fünf spirituellen Vermögen bestehende Gruppe stimmt mit Anwendung (d) der obigen Definition des *Pali-English Dictionary* überein, und es geht uns hier um die *indriyas* in diesem Sinne, nämlich als „moralische Kräfte oder Motive, die das Handeln leiten“. Dr. Edward Conze stellt sowohl den Gegensatz als auch die Entsprechung zwischen der ersten und der vierten Gruppe von *indriyas* deutlich heraus, wenn er sagt, Menschen würden, bevor sie das spirituelle Leben aufnehmen, von ihren fünf Sinnen (oder sechs, wenn wir den Geist einschließen) beherrscht, danach aber werde ihr Lebenswandel zunehmend von den fünf spirituellen Vermögen geleitet.³ Wenn diese Vermögen als Ergebnis steter Übung so kraftvoll geworden sind, dass sie von den Leidenschaften nicht länger erdrückt werden können, nennt man sie *balas*, Mächte oder Kräfte.

Die fünf spirituellen Vermögen sind gläubiges Vertrauen (*śraddhā*, Pāli *saddhā*), Tatkraft (*vīrya*, Pāli *virīya*), Achtsamkeit (*smṛti*, Pāli *sati*), Sammlung (*samādhi*) und Weisheit (*prajñā*, Pāli *paññā*). Eine in etwa Standardbeschreibung in dieser Anordnung findet sich in verschiedenen Teilen des Pāli-Kanons. Bei einer Gelegenheit wendet sich der Buddha folgendermaßen an seine Schüler:

„Diese fünf Fähigkeiten, ihr Mönche, gibt es. Welche fünf? Die Fähigkeit des Vertrauens, die Fähigkeit der Energie, die Fähigkeit der Achtsamkeit, die Fähigkeit der Sammlung, die Fähigkeit der Weisheit.

Was ist, ihr Mönche, die Fähigkeit des gläubigen Vertrauens? Da hat, ihr Mönche, der edle Jünger Vertrauen, er traut der Erleuchtung des Vollendeten: Das ist der Erhabene, Heilige, Vollkommen Erwachte, der Wissens- und Wandels-Bewährte, der Willkommene, der Welt Kenner, der unübertreffliche Lenker der zu erziehenden Menschen, der Meister der Götter und Menschen, der Erwachte, der Erhabene. Das nennt man, ihr Mönche, Fähigkeit des gläubigen Vertrauens.

³ Edward Conze (Üb.), *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*. Boulder: Prajna Press 1978, S. 17.

Und was ist, ihr Mönche, die Fähigkeit der Energie? Da setzt, ihr Mönche, der edle Jünger seine Energie ein, um unheilsame Dinge zu überwinden und heilsame Dinge zu erringen: er harrt stark und standhaft aus, gibt bei heilsamen Dingen die Aufgabe nicht auf, weckt seinen Willen, müht sich darum, setzt seine Energie ein, rüstet das Herz, kämpft. Das nennt man, ihr Mönche, die Fähigkeit der Energie.

Und was ist, ihr Mönche, die Fähigkeit der Achtsamkeit? Da ist, ihr Mönche, der edle Jünger achtsam, mit höchster Geistesgegenwart begabt: Was da einst getan, einst gesagt wurde, daran denkt er, daran erinnert er sich, das kann er vergegenwärtigen. Das nennt man, ihr Mönche, die Fähigkeit der Achtsamkeit.

Und was ist, ihr Mönche, die Fähigkeit der Sammlung? Da hat, ihr Mönche, der edle Jünger das Loslassen als Ziel genommen, und so erlangt er Sammlung, und so erlangt er die Einheit des Herzens. Das nennt man, ihr Mönche, die Fähigkeit der Sammlung.

Und was ist, ihr Mönche, die Fähigkeit der Weisheit? Da ist, ihr Mönche, der edle Jünger weise, mit der Weisheit begabt, die Aufgang und Untergang sieht, der edlen, durchbohrenden, die zur vollständigen Leidensversiegung ausreicht. Das nennt man, ihr Mönche, die Fähigkeit der Weisheit.

Das sind, ihr Mönche, die fünf Fähigkeiten.“⁴

Gläubiges Vertrauen, Tatkraft, Achtsamkeit, Sammlung und Weisheit sind nicht nur Fähigkeiten oder Vermögen, sondern auch Kategorien zur Eingruppierung der wesentlichsten buddhistischen Lehren und Übungen. Daher war es nur zu erwarten, dass einige von ihnen schon in Teil Eins dieses Buchs vorkamen, während wir anderen im vierten Teil erneut begegnen werden. So wie derselbe Geistesfaktor (*cetasika*) in Verbindung mit verschiedenen Verfassungen von Geist und Herz (*citta*) eintritt, so kann man dieselbe Lehre in den Rahmen unterschiedlicher Lehrschemata aufnehmen.

Bisher wurde aber noch nichts über gläubiges Vertrauen, das erste der spirituellen Vermögen gesagt, und wir müssen dieses Versäumnis beheben, ehe wir fortfahren. Das Zitat aus dem *Samyutta Nikāya* deutete schon an, dass gläubiges Vertrauen wesentlich Vertrauen in den Buddha ist. Vertrauen in den Dharma und den Sangha sind zweitrangig

⁴ *Samyutta Nikāya* v.196. – A.d.Üb.: Sangharakshita zitiert nach der Anthologie *Early Buddhist Scriptures*, S. 89-91. Der darin gegebene Text ist ein Auszug aus mehreren kurzen Suttas von SN v.196 ff. Vergl. die volle deutsche Übersetzung in Geiger u.a. (Üb. und Hrsg.), *Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung*. Herrschrot: Beyerlein & Steinschulte, 1997. Teil V, S. 313 ff.

und abgeleitet. Was aber ist gläubiges Vertrauen? Um diese Frage zu beantworten, halten wir uns zunächst an das ursprüngliche Pāli-Wort.

Saddhā (Sanskrit *śraddhā*) ist mit einem Verb mit der Bedeutung „das Herz auf etwas legen oder stützen“ verbunden. Der Beiklang des Wortes ist nicht kognitiv, sondern entschieden emotional. Daher übersetzt man es am besten nicht als „Überzeugung“, wie rationalistische Interpreten des Dharma uns manchmal glauben machen wollen, sondern mit dem hier schon verwendeten Ausdruck „gläubiges Vertrauen“. Allerdings hat dieser Ausdruck eine Reihe von Bedeutungen und Bedeutungsnuancen. Welche davon, wenn überhaupt eine, stimmt mit jener Emotion überein, für die Buddhisten den Begriff *saddhā* verwenden? „Glaube“ (*faith*) ist *Webster's New International Dictionary* zufolge vor allem die „Handlung oder der Zustand bedingungsloser Anerkennung der Existenz, Macht und so weiter eines höchsten Wesens sowie der Wirklichkeit einer göttlichen Ordnung.“⁵ Buddhisten indes leugnen die Existenz eines höchsten Wesens. Wollte man „Glaube“ als Entsprechung für *saddhā* annehmen, dann müsste man die Wörterbuch-Definition offenbar abändern. An die Stelle Gottes würden wir den Buddha setzen müssen, aber nicht aufgrund irgendwelcher Ähnlichkeiten beider in ihrem Wesen oder ihrer Funktion, sondern aufgrund gleichartiger Geltung ihrer jeweiligen Stellung. Glaube im buddhistischen Sinn wäre dann die bedingungslose Anerkennung, dass der Mensch Gautama oder das, was als der Mensch Gautama erscheint, sich im Besitz umfassender Erleuchtung befindet. Diese Anerkennung drückt sich in einer Handlung aus, dem Zufluchtnehmen, oder in einem Zustand der vollzogenen Zuflucht. In überlieferter buddhistischer Begrifflichkeit ausgedrückt ist *saddhā* die im Zitat des *Samyutta Nikāya* gegebene kraftvolle Beteuerung, die durch den gesamten Tipiṭaka wiederholt und auch heute noch von Millionen Buddhistinnen und Buddhisten als Teil ihrer täglichen Verehrung wiederholt wird: *iti'pi so bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijjā-carāṇa-saṃpanno sugato lokavidū anuttaro purisadamma sārathi satthā-deva-manussānaṃ buddho bhagavā'ti* – „Wirklich, so ist Er, der reich Begabte, der Freie, der ganz und gar Erwachte, vollkommen in Wissen und Wandel, der Glückselig Vollendete, Kenner der Welten, unübertrefflicher Führer von Menschen, die zur Selbstmeisterung bereit sind, der Lehrer von Göttern und Menschen, der Vollerwachte und Reich Begabte“.

⁵ *Webster's New International Dictionary of the English Language*, second edition, vol. I. London: G. Bell and Sons 1937, S. 911.

Diese Bestätigung des Buddha ist indes nicht das Ergebnis eines irrationalen Impulses, der weder in Vernunft noch Erfahrung gründet. Gläubiges Vertrauen in den Buddha ist kein blinder Glaube. Es ist kein „Akzeptieren ... als wirklich, wahr oder dergleichen, was nicht durch sinnliche Indizien oder rationale Beweise gestützt wird oder unbeweisbar ist“, was dem Wörterbuch zufolge eine der Bedeutungen ist, wie man das Wort „Glaube“ verstehen kann. Solch ein Glaube mag erforderlich sein, um die Dogmen des Christentums anzunehmen, einer Religion, in der er tatsächlich einen herausragenden Platz einnimmt; im Buddhismus aber gibt es keinen Raum dafür. Wie wir später sehen werden, muss buddhistisches gläubiges Vertrauen mit Weisheit ausgewogen werden. Gibt es aber irgendwelche sinnlichen Indizien und rationalen Beweise für die Erleuchtung des Buddha, mit denen wir die Behauptung rechtfertigen könnten, unsere Bestätigung dieser Erleuchtung sei keine blinde, unwissende, sondern eine klarsichtige und intelligente Handlung? Anders gesagt, was sind die Gründe eines buddhistischen Glaubens an den Buddha?

An erster Stelle sind es Intuition, zweitens Vernunftgründe, drittens Erfahrung. Eine kurze Erläuterung ist wohl angebracht, weil wir all diesen Worten, deren Bedeutung durchaus fließend ist, einen spezifisch buddhistischen Gehalt einflößen. Am Ende von Teil Zwei dieses Buches sahen wir, dass sich gemäß der unverwechselbaren Mahāyāna-Lehre alle Wesen im Besitz des Elements von Buddhaschaft befinden. Dieses Element ist nichts anderes als die Widerspiegelung des Absoluten im Spiegel des sogenannten individuellen Bewusstseins. Nur weil sie schon im Besitz dieses widergespiegelten Bildes sind, empfinden Wesen eine Verwandtschaft mit Erleuchtung. Wie es im *Ratnagotravibhāga* heißt:

Wäre das Element der Buddhaschaft nicht (in jedem) vorhanden,
Dann gäbe es keine Abscheu vor dem Leiden,
Noch gäbe es dann einen Wunsch nach Nirvāṇa
Noch ein Streben danach, noch den Entschluss, es zu gewinnen.⁶

Wird die Saite eines Musikinstruments angeschlagen, dann gerät auch die entsprechende Saite eines benachbarten Instruments in Schwingung. Hören Schüler die Musik der Erleuchtung, wenn sie sich in direkter Gegenwart des Buddha befinden, dann beginnt ihr eigenes Element der Buddhaschaft zu schwingen. Daher wissen sie, dass das große Wesen

⁶ *Ratnagotravibhāga* 40. Zitiert aus: E. Conze (Hrsg.) *Im Zeichen Buddhas*, a.a.O., S. 147.

vor ihnen auf den Saiten des eigenen Herzens den mächtigen Akkord der Erleuchtung anschlägt. Schon die bloße Nennung des Wortes „Buddha“ genügt, um eine solche Antwort in Anāthapiṇḍika hervorzurufen:

„Sagtest du *Buddha*, o Hausvater?“ fragt er höchst erstaunt seinen Schwager, den Bankier aus Rājagaha, als er das wunderbare Wort erstmals vernimmt.

„*Buddha*, sagte ich, o Hausvater“ erwidert sein Verwandter, und Anāthapiṇḍika ist so überwältigt, dass er die Frage dreimal wiederholt und dreimal dieselbe Antwort erhält. Dann spricht er:

„Selbst dieser Klang (des Wortes) o Hausvater, ist schwer zu erlangen in der Welt, welches ‚Buddha, Buddha‘ heißt. Ist es wohl möglich, o Hausvater, sich zu dieser Zeit zum Erhabenen zu begeben, um ihn zu sehen, den Heiligen, vollkommen Erwachten?“

„(Es wäre) die unrechte Zeit, o Hausvater, zu dieser Zeit sich zum Erhabenen zu begeben, um ihn zu sehen, den Heiligen, vollkommen Erwachten. Morgen früh wirst du dich zum Erhabenen begeben, um ihn zu sehen, den Heiligen, vollkommen Erwachten.“⁷

Und da „richtete der Hausvater Anāthapiṇḍika“, wie der Text weitererzählt, das Bewusstsein auf den (bevorstehenden) Gang zum Buddha: „Morgen früh werde ich mich zum Erhabenen begeben, um ihn zu sehen, den Heiligen, vollkommen Erwachten!“ und erhob sich nachts wohl dreimal in der Meinung, der Morgen dämmere.“

Dieser Wiederhall unseres eigenen Elements der Erleuchtung, wenn wir im Angesicht des Buddha stehen, ist es, den wir im gegenwärtigen Zusammenhang als Intuition und damit als ersten unserer Gründe bezeichnen, gläubig zu vertrauen, dass der Buddha tatsächlich im Besitz höchster Erleuchtung ist. Es ist überflüssig zu sagen, dass wir dem Buddha nicht nur Auge in Auge gegenüberstehen, wenn wir seinen *nirmāṇakāya* oder physischen Körper wahrnehmen, sondern ebenfalls, wenn wir mittels Vorstellungskraft oder durch Übung von Meditation fähig werden, seinen Körper des Entzückens, den *sambhogakāya*, nicht mit einem fleischlichen, sondern einem spirituellen Auge zu erblicken. Den Buddha zu sehen, wie er wirklich ist, also in seinem *dharmakāya*, was geschieht, wenn wir die ganze Wirkung der Lehre erkennen, gehört zu einer fortgeschrittenen Stufe des spirituellen Lebens als jener, die wir hier betrachten.

⁷ Aus dem *Cullavagga*, VI.4. Übersetzung von Klaus Mylius unter www.palikanon.de/vinaya/culla-vagga.html (geprüft am 12. März 2018).

Mag bloße Intuition für spirituell Gereifte auch ein sicherer Führer sein, so ist sie doch im Fall der spirituell Unreifen allzu oft ein Mittel des Schwelgens in weltlichen Wünschen und der Rechtfertigung von Vorurteilen. Darum gründet gläubiges Vertrauen in den Buddha nicht allein in Intuition, sondern hat auch Vernunftgründe, worunter wir hier sowohl sinnliche Indizien als auch rationale Beweise verstehen. Als Basis des Schlussfolgerns (*anumāna*) gilt nun aber nach Aussage buddhistischer Logiker das unveränderliche Zusammentreffen (*vyāpti*) des *probans* (*hetu*) mit dem *probandum* (*sādhya*) im logischen Schluss (*avayava*). Weil es ein unveränderliches Zusammentreffen von Erleuchtung einerseits und verschiedenen moralischen, intellektuellen und spirituellen Eigenschaften andererseits gibt, können wir aus unserer Wahrnehmung dieser Eigenschaften in einer bestimmten Person sowie aus unserer Nicht-Wahrnehmung ihres Gegenteils schließen, dass sie erleuchtet ist. Diese Richtschnur wird im Pāli-Kanon klar ausgesprochen. An Cunda gewandt sagt der Erhabene:

Freund, ein Bruder, der ein Arahant ist, in dem die *āsava*s zerstört sind, der das Leben gelebt, seine Aufgabe geleistet, die Bürde abgelegt und sein eigenes Wohl erlangt, die Fessel, die ans Werden ketten, ganz zerstört hat und durch Wissen befreit ist, ein solcher ist unfähig, neun Dinge auszuführen, nämlich:

absichtlich ein Wesen des Lebens zu berauben;
durch Diebstahl Nichtgegebenes zu nehmen
geschlechtliche Handlungen auszuüben,
bewusst falsch zu reden,
sich an Betäubungsmitteln zu berauschen,
zum Schwelgen in Lust (Nahrung) zu horten, wie er es als Hausvater tun mochte,
der falschen Fährte aus Hass zu folgen,
der falschen Fährte aus Verblendung zu folgen,
der falschen Fährte aus Furcht zu folgen.⁸

Dies bedeutet, dass wir hinsichtlich eines religiösen Lehrers, auf dessen Erleuchtung wir intuitiv vertraut hatten, falls er nun eine der oben genannten Handlungen begeht, so groß sein Ruf oder unser Bedauern auch sein mögen, schließen müssten, dass er nicht erleuchtet ist und dass, was wir für ein Mitschwingen unseres Elements der Buddhaschaft gehalten hatten, letztlich doch nur ein Aufwallen weltlicher Emotion war. Eine solche Doktrin schließt offenkundig jegliche Form von Antinomismus aus, und entsprechend sollte man Lehrer, die vorgeben, ihre moralischen Fehltritte seien nur Mittel, das Vertrauen ihrer

⁸ *Dīgha Nikāya* iii.133; DN 29. Vgl. deutsche Teilübersetzung in (Paul Dahlke, Üb.) *Dīgha Nikāya. Die lange Sammlung der Lehrreden*. Berlin: Neu-buddhistischer Verlag, 1920, S. 286.

Schüler zu testen, als Schwindler behandeln. Im Gegensatz dazu würdigen wir den Buddha, weil er erleuchtet erscheint und das ist eine Grundlage unseres Vertrauens in ihn. Die Voraussetzungen, aus denen wir schließen, dass er erleuchtet war, bilden sich aus unserer Wahrnehmung der sinnlichen Indizien seiner Eigenschaften und unserem Wissen, dass diese Eigenschaften immer mit Erleuchtung zusammentreffen. Sie bilden die rationalen Beweise seiner Erleuchtung und den rationalen Grund unseres Glaubens in ihn.

Die hier gemeinten, zugleich anzutreffenden Eigenschaften, sind von zweierlei Art: solche, die vorwiegend Mitgefühl und solche, die vorwiegend Weisheit betreffen. Zu den ersteren, die man in seinem Leben ausgedrückt findet, können wir Freundlichkeit, Liebenswürdigkeit, Gelassenheit, Sachlichkeit, Takt, Weltläufigkeit, Furchtlosigkeit und eine große Menge weiterer Qualitäten zählen, die allesamt, wie wir nie vergessen sollten, nicht Tugenden im bloß ethischen Sinn, sondern der weltliche Ausdruck einer rein metaphysischen Einsicht sind. Die Weisheit betreffenden Eigenschaften, die wir in der Lehre des Buddha ausgedrückt finden, sind Tugenden im intellektuellen Sinn. Auch sie sind Ausdruck einer Verwirklichung, die zur transzendenten Stufe gehört, und als solche haben sie nichts mit den weltlichen Geisteszuständen und Funktionen gleichen Namens gemein. Zu ihnen gehören völlige Vorurteilslosigkeit, unfehlbare Geistesgegenwart, umfassende Beobachtung, untrügliche Urteilskraft, tiefgründige Verständigkeit, unermüdliche Kraft zur Analyse, vollkommene Rationalität und absolute Freiheit von Fehlannahmen und Irrtum.

So wie gläubiges Vertrauen in Intuition gründet und von einem in Vernunft gründenden Vertrauen geprüft werden muss, so muss vernunftbegründetes Vertrauen von Vertrauen bestätigt werden, das in Erfahrung gründet. Inmitten zahlloser Straßenpassanten sehen wir einen, der uns, wie wir sicher meinen, den Weg zu unserem Ziel weisen wird. Ein kurzes Gespräch überzeugt uns, dass er den Ort, den wir erreichen wollen, gut kennt, und so folgen wir seiner Wegbeschreibung. Am Ziel angekommen wissen wir, dass unser Vertrauen in ihn gerechtfertigt war und er tatsächlich sowohl mit dem Ort als auch dem Weg dahin bekannt war. Für unser gläubiges Vertrauen in den Buddha gilt dasselbe. Erst wenn auch wir, nachdem wir seine Lehre geübt haben, einen bestimmten Abschnitt des Pfades erreichen, wissen wir jenseits aller Irrtumsmöglichkeit, dass der Buddha selber ihn erreicht hatte. So wird unser gläubiges Vertrauen zunehmend fester, bis es durch unser eigenes Erlangen von Erleuchtung unerschütterlich wird. Über dieses in Erfahrung

wurzelnde Vertrauen spricht der Buddha mit dem Brahmanen Uṇṇābha nach dessen Bekehrung:

„Ihr Brüder, angenommen, es sei da ein Giebelhaus oder eine Giebelhalle und es ginge die Sonne vor dem Ostfenster auf, so dass ein Strahl durch dies Fenster fällt, wo findet er einen Halt?“

„An der westlichen Wand, o Herr.“

„Ganz ebenso, ihr Brüder, hat das gläubige Vertrauen Uṇṇābhas, des Brahmanen, am Vollendeten Halt gefunden, Wurzel geschlagen, ist ganz fest geworden. Und dawiderstellen kann sich kein Asket und kein Brahmane, kein Gott und kein Māra und kein Brahmā oder irgendwer in der Welt.

Wenn Uṇṇābha, der Brahmane, sterben wird, wird es bei ihm keine Fessel mehr geben, durch welche fesselerstrickt er wieder in diese Welt zurückkehren könnte.“⁹

Wie die letzten Worte des Buddha andeuten, war Uṇṇābha wenigstens ein *anāgāmin* oder Nicht-Wiederkehrer, und sein gläubiges Vertrauen gründete nicht allein in Intuition und Verstandesgründen, sondern auch in Erfahrung.

Indem wir nun unsere vorige Definition von *saddhā* erweitern, können wir sagen, gläubiges Vertrauen sei eine Anerkennung der Tatsache, dass Gautama der Buddha ist, eine Anerkennung, die zunächst in der intuitiven Antwort gründet, die aus den Tiefen unseres Herzens dank der Verwandtschaft zwischen seiner tatsächlichen und unserer potenziellen Buddhaschaft aufsteigt; zweitens in den sinnlichen Indizien und den rationalen Beweisen seiner Erleuchtung, die uns die Berichte über sein Leben und seine Lehre bieten; und drittens in unserem eigenen Erreichen der aufeinander folgenden Abschnitte des transzendenten Pfades, der von ihm als das Mittel zur Erleuchtung gelehrt wurde.

Diese Anerkennung der Erleuchtung des Buddha ist, obwohl sie kognitive Elemente einschließt, keine hauptsächlich verstandesmäßige Überzeugung, sondern, wie die Herkunft des Wortes *saddhā* selbst nahelegt, eine gefühlsmäßige Bewegung. Diese Tatsache wird von jenen übersehen, die Buddhismus mit Rationalismus gleichzusetzen suchen, doch etliche Abschnitte des Tipiṭaka macht sie klar ersichtlich. Für unsere Zwecke wird ein Beispiel genügen. Am Ende des fünften und letzten Buches des *Suttanipāta*, eines der ältesten Teile des Pāli-Kanons, fragt Bāvarī den Piṅgiya, den er mit fünfzehn anderen Schülern ausgesandt hatte, den Buddha zu befragen:

⁹ *Saṃyutta Nikāya* v.219. Übersetzung von Hellmuth Hecker in Geiger u.a. (Üb. und Hrsg.), *Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung*. Herrnschrot: Beyerlein & Steinschulte, 1997. Teil V, S. 328. (A.d.Üb.: Die Übersetzung wurde geringfügig an den Sprachgebrauch in diesem Buch angepasst.)

„Wie kannst du nur für einen Augenblick
Entfernt sein von ihm, Piṅgiya,
Von Gotama, so reich an Weisheit,
Von Gotama so einsichtsreich,
Der dir die Lehre hat gezeigt,
Die klar ersichtlich ist und zeitlos,
Die das Begehren endet und vom Elend löst,
Für die es nirgend Gleichnis gibt?“

Piṅgiya erwidert, er weile auch nicht einen Augenblick lang vom Buddha entfernt, denn er sehe ihn in der Meditation:

„Ich seh’ im Geiste ihn, als ob mit meinen Augen,
Bei Tag und Nacht, Brahmane, unablässig.
Verehrend ihn, verbringe ich die Nacht.
Daher, so denk’ ich, bin ich nicht entfernt.
Vertrauen, Freude, Denken, Achtsamkeit,
Nicht weichen sie in mir von jener Lehre Gotamas.
In welche Richtung auch der große Weise geht,
Nach dieser eben bin ich hingewandt.
Der alt ich bin und von geringer Kraft,
Mich trägt der Körper nicht mehr hin,
Doch im Gedankenfluge folge ich beständig!
Mein Geist, Brahmane, ist ihm fest verbunden.“

Während sie miteinander sprechen, erscheint ihnen der Buddha selbst und spricht:

„So wie von Vakkali es heißt,
Dass sein Vertrauen ihn befreite,
Und ebenso Bhadrāyudho und Gotamo aus Ālavi, –
In solchem Maße fass’ auch du Vertrauen!
Jenseits des Todbereiches gehst du dann, o Piṅgiya.“

Piṅgiya antwortet mit einem Lobpreis, den man unter die kostbarsten Juwelen der devotionalen Weltliteratur einreihen darf, und durchaus angemessen endet das *Sutta-ṇipāta* in diesem Ton ekstatischer Hingabe:

„Noch stärker fühl’ ich freudiges Vertrauen,
Nachdem des Muni Worte ich gehört:
Er ist es, der den Schleier hob, ein voll Erwachter,
Der frei von inneren Schlacken und voll scharfer Einsicht,

Der Über-Göttliches durchschaut,
 Der alles Hohe, Niedere kennt,
 Der Meister, der ein Ende macht den Fragen,
 Der Zweifler zu Zufriedenen macht!
 Zu dem, was unverstörbar, nimmer wankend,
 Für das es nirgend Gleichnis gibt,
 Dorthin gewiss will meinen Weg ich nehmen,
 Nicht hab' ich Zweifel mehr daran!
 So magst du kennen meines Herzens Neigung!¹⁰

Hier geht es nun ganz eindeutig nicht um eine halbherzig lasche „Überzeugung“, sondern um eine inbrünstige, mächtige Emotion, für die „gläubiges Vertrauen“ unser bester Ausdruck ist.

Emotion bedeutet Bewegung. Wie die Etymologie des Wortes zeigt, handelt es sich um eine auswärts gerichtete Bewegung, sei es Anziehung zu einem lustvollen oder Abstoßung von einem leidvollen Objekt. Darum gilt Nāgasena zufolge „Streben“, eine Bewegung oder, wie er es ausdrückt, ein „Springen“ vom Weltlichen zum Transzendenten, als das auszeichnende Merkmal gläubigen Vertrauens:

Wenn, o König [Nāgasena spricht hier zu Milinda, dem griechischen Meander], der in der Sammlung sich Übende merkt, wie andere die Erlösung des Geistes gewinnen, so strebt [springt] er alsbald ebenfalls nach dem Ziele des Stromeintrittes, der Einmal-Wiederkehr, der Nie-Wiederkehr oder der Vollkommenen Heiligkeit. Und er strengt sich an, um das Unerreichte zu erreichen, das Unerrungene zu erringen, das Unverwirklichte zu verwirklichen. Insofern, o König, ist das Vorwärtstreben [Springen] ein charakteristisches Merkmal des gläubigen Vertrauens.

Auf Bitten des Königs gibt Nāgasena einige jener plastischen Veranschaulichungen, die zu den bezaubernden Qualitäten des *Milindapañha* gehören:

Gesetzt, o König, oben im Gebirge entlüde sich eine mächtige Regenwolke und das Wasser füllte beim Herabfließen die Gebirgstäler und verzweigten Schluchten und ergösse sich alsdann in einen Bach, so dass dessen beide Ufer überschwemmt würden. Und eine große Schar von Menschen käme des Wegs daher und bliebe furchtsam und zaudernd am Ufer stehen, da sie nicht weiß, ob der Bach seicht oder tief ist. Es käme aber ein Mann dazu, der sich seiner eigenen Kraft und Stärke bewusst ist. Der bände sein Lendentuch fest zum Schurze zusammen und setzte in einem Sprunge zum anderen Ufer über. Sobald ihn aber die Menschen am anderen Ufer erblickten, sprängen sie ebenfalls hinüber. Genau so, o König, ist es mit dem in der Sammlung sich Übenden. Sobald er nämlich merkt, wie

¹⁰ *Sutta Nipāta*, Zeilen 1138-39, 1142-44, 1146-49. Üb. von Nyanaponika in *Sutta-Nipāta. Frühbuddhistische Lehr-Dichtungen aus dem Pali-Kanon*. Konstanz: Verlag Christiani, 2., revidierte Auflage 1977, S. 229 ff.

andere die Erlösung des Geistes gewinnen, so strebt [springt] er alsbald ebenfalls nach dem Ziele des Stromeintrittes, der Einmal-Wiederkehr, der Nie-Wiederkehr oder der Vollkommenen Heiligkeit. Insofern, o König, ist das Vorwärtstreben ein charakteristisches Merkmal des gläubigen Vertrauens. Auch der Erhabene, o König, sagt in der trefflichen *Samyutta Nikāya*:

„Mit Hilfe des Vertrauens kreuzt man den Strom,
Vermittelst Unermüdlichkeit das große Meer.
Durch Willenskraft stößt man das Leiden von sich ab;
Durch Weisheit wird vollkomm'ne Lauterkeit erreicht.“¹¹

Hiernach ist gläubiges Vertrauen in den Buddha die motivierende Kraft im Leben der Schüler, die bestimmende und treibende Macht, die sie durch die einander folgenden Stufen ihrer Laufbahn trägt, bis sie mit dem Erlangen höchster Erleuchtung ihr Ziel erreichen. Folglich darf man seine Bedeutung nicht unterschätzen. Dem *Suttanipāta* zufolge ist „Vertrauen der kostbarste Besitz des Menschen“¹², und Har Dayal schreibt:

Die Vorstellung von *bbakti* war keine fremde Feder, mit der der Buddhismus sich schmückte. Von Anfang an war sie integraler Bestandteil des buddhistischen Ideals. Tatsächlich erscheint das Wort *bbakti* selbst in der indischen Literatur als technischer Begriff erstmals in einer buddhistischen Abhandlung und nicht etwa einer hinduistischen Schrift. Die *Theragāthā* sprechen von *bbatti*: „*so bhattimā nāma ca boti paṇḍito nātvā ca dhammesu vivesi assa*“ (S. 41, Zeilen 1-2). Diese Anthologie enthält Strophen, die in die früheste Zeit buddhistischer Geschichte zurückreichen, und ihre abschließende Bearbeitung erfolgte in der Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts. Die Vorstellung von *bbakti* findet sich aber schon in den ältesten Pāli-Nikāyas: Im fünften vorchristlichen Jahrhundert wurde dies *saddhā* genannt. *Saddhā* war im frühen Buddhismus ein sehr wichtiger Begriff. Gläubiges Vertrauen in den Buddha wird wiederholt als wesentlich für die spirituelle Entwicklung der Mönche und Laien bezeichnet. Es kann sogar zur Wiedergeburt in einem Himmel führen. Novizen müssen zunächst zum Buddha „Zuflucht nehmen“ und dann zur Lehre und zur Bruderschaft. Es ist ein großer Fehler, die Bedeutung von *saddhā* im frühen Buddhismus zu unterschätzen, den man fälschlich als ein trockenes „rationalistisches“ System von Vorsätzen und Theorien dargestellt hat. Selbst der Pāli-Kanon lässt Leser mit dem geistigen Eindruck zurück, dass der Buddha das Zentrum der ganzen Bewegung ist und dass die Lehre ihre Vitalität und Bedeutsamkeit aus seiner Persönlichkeit bezieht.¹³

Dass man, dem *Samyutta Nikāya* zufolge, „mit Hilfe des Vertrauens ... den Strom (kreuzt)“, haben wir schon gesehen. Das *Cūḷagopālaka-Sutta* des *Majjhima Nikāya* vergleicht den Buddha zunächst mit einem guten Kuhhirten, der seine Herde sicher durch

¹¹ *Milindapañha*. Ein historisches Gipfeltreffen im religiösen Weltgespräch. Aus dem Pāli von Nyanatiloka; herausgegeben und bearbeitet von Nyanaponika. Bern, München und Wien: O. W. Barth Verlag 1998, S. 59 ff.

¹² *Ālavaka-Sutta*, *Suttanipāta* 1.10, Vers 2. Übersetzung von Nyanaponika in *Sutta-Nipāta. Frühbuddhistische Lehr-Dichtungen aus dem Pali-Kanon*. Konstanz: Verlag Christiani, 2. revidierte Auflage 1977, S. 65.

¹³ Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. London: Kegan Paul 1932, S. 32.

eine Ganges-Furt leitet – erst Bullen und Zuchttiere, dann starkes Vieh, Färsen und Zuchtochsen und schließlich die Kälber mitsamt einem Neugeborenen –, und geht dann so weit zu sagen:

Genau wie jenes zarte neugeborene Kalb, das vom Muhen der Mutter gelockt, ebenfalls dem Strom des Ganges trotzte und sicher ans jenseitige Ufer gelangte, so auch jene Bhikkhus, die im Dhamma wandeln, die in gläubigem Vertrauen wandeln – sie werden sicher ans jenseitige Ufer gelangen, indem sie Māras Strom trotzen.¹⁴

Die Begriffe *saddhānusārin* (in gläubigem Vertrauen wandelnd) und *saddhāvimutta* (durch gläubiges Vertrauen befreit) finden sich im Tipiṭaka. Die Hīnayāna-Schulwissenschaft einer viel späteren Epoche verstand den ersten diese Begriffe als eine Bezeichnung jener, die den Pfad des Stromeintritts dank eines Überwiegens des Vermögens zu gläubigem Vertrauen erlangten, während der zweite dieselben Personen auf bestimmten höheren Stufen des edlen Pfades bezeichnete. Die buddhistische Lehre von der Befreiung durch gläubiges Vertrauen entspricht aber in keiner Hinsicht dem protestantischen Dogma der Rechtfertigung durch Glauben. Denn auch in jenen, die in gläubigem Vertrauen wandeln oder durch gläubiges Vertrauen befreit sind, schließt dieses Vermögen das der Weisheit nicht aus, sondern überwiegt es nur ein wenig. Umgekehrt gebricht es jenen, die durch Weisheit befreit sind (*paññāvimutta*), nicht ganz an gläubigem Vertrauen: Sie sind nur überwiegend intellektuell eingestellt. Nach dem Abhidhamma der Theravādins ist gläubiges Vertrauen in der Tat die erste der fünfundzwanzig erhabenen Qualitäten, die in allen heilsamen Bewusstseinsverfassungen anzutreffen sind. Schon dies sollte genügen, seinen Rang im spirituellen Leben anzudeuten.

Nachdem wir nun das Wesen gläubigen Vertrauens bestimmt und seine Bedeutung begründet haben, müssen wir die Nebenwege vermeiden und, unsere Schritte zum Hauptweg der Untersuchung zurücklenkend, versuchen, nicht nur die Beziehung zwischen gläubigem Vertrauen und Weisheit, sondern auch zwischen gläubigem Vertrauen und den übrigen spirituellen Vermögen zu verstehen. In einem interessanten Text, den Śāntideva aus dem *Akṣayamati-Sūtra* zitiert, werden alle fünf Vermögen als aufeinander folgende Abschnitte des Pfades zur Buddhaschaft behandelt. Der Text definiert gläubiges Vertrauen zunächst als den Glauben an Karma und Wiedergeburt, die Lebensweise eines Bodhisattva sowie die verschiedenen Formulierungen der Lehre von universeller

¹⁴ *Majjhima Nikāya* i.226; M 34.10. Zitiert nach der Übersetzung von Kay Zumwinkel in *Die Lehreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung. Majjhima-Nikāya*. Uttenbühl: Jhana Verlag 2001, Bd. 1, S. 373 (geringfügig verändert).

Bedingtheit und fährt dann im Hinblick auf jemanden, der solch gläubiges Vertrauen besitzt, folgendermaßen fort:

Man folgt keiner der falschen Lehren und glaubt an alle Eigenschaften (*dharmas*) eines Buddha, an seine Kräfte, Gründe zum Selbstvertrauen und alles übrige; und wenn man in seinem Glauben alle Zweifel hinter sich gelassen hat, bewirkt man in sich die Eigenschaften eines Buddha. Dies wird als die Tugend gläubigen Vertrauens bezeichnet. Die heldenhafte Energie besteht darin, dass man (in sich) die *dharmas* erzeugt, an die man glaubt. Die Achtsamkeit besteht darin, dass man verhindert, dass die Eigenschaften, die man durch heldenhafte Energie erzeugt, durch Vergesslichkeit wieder verlorengehen. Die Sammlung besteht darin, dass man seine gesammelte Aufmerksamkeit auf ebendiese Eigenschaften richtet. Mit der Fähigkeit der Weisheit betrachtet man jene *dharmas*, auf die man seine gesammelte Aufmerksamkeit gerichtet hat, und dringt zu ihrer Wirklichkeit durch. Das Erkennen jener *dharmas*, das in einem aufsteigt und das keine äußeren Bedingungen hat, das wird die Tugend der Weisheit genannt. So reichen diese fünf Tugenden zusammen aus, um alle Eigenschaften eines Buddha hervorzubringen.¹⁵

Dieser Abschnitt betont nicht nur die Bedeutung gläubigen Vertrauens, sondern er zeigt deutlich, dass die fünf spirituellen Vermögen sämtliche moralischen und spirituellen Bedingungen umfassen, die für das Erlangen von Erleuchtung erforderlich sind und dass darum in ihnen eine Richtschnur für die Schematisierung der Mahāyāna-Schulen gefunden werden könnte.

Eine solche Richtschnur wird tatsächlich hervortreten, wenn wir uns daran erinnern, dass es die fünf spirituellen Vermögen nicht nur als aufeinander folgende Abschnitte eines Pfades geben kann, wie er im *Akṣayamati-Sūtra* erläutert wird, sondern auch als psychische Faktoren, die simultan im Geist buddhistischer Schüler und Schülerinnen vorhanden sind. Dieses Miteinander von gläubigem Vertrauen, Tatkraft, Achtsamkeit, Sammlung und Weisheit ist der Schlüssel, der uns die Tore zu jeder Mahāyāna-Schule öffnen und dabei nicht nur ihre wesensmäßige Einheit, sondern auch den Grund ihres offenkundigen Auseinanderklaffens enthüllen wird.

Nach einer frühen Überlieferung lassen sich das erste, zweite, vierte und fünfte *indriya* in zwei Gruppen anordnen, deren eine aus gläubigem Vertrauen und Weisheit, die andere aus Tatkraft und Sammlung besteht, mit Achtsamkeit als überzähligem Vermögen. Zwischen den Angehörigen jeder Gruppe muss es eine vollkommene Harmonie geben. Übende, in denen gläubiges Vertrauen stark, Weisheit aber schwach ist, werden leicht

¹⁵ *Śikṣāsamuccaya* 316. Zitiert aus: E. Conze (Hrsg.) *Im Zeichen Buddhas*. A.a.O., S. 150. – *Anm.d.Üb.*: Die Namen der fünf spirituellen Vermögen wurden entsprechend den hier verwendeten Ausdrücken verändert.

Blindgläubigkeit, Dogmatismus, Engstirnigkeit und Verfolgungswahn erliegen. Jene hingegen, in denen Weisheit voll erblüht, gläubiges Vertrauen aber weiterhin nur knospenhaft ist, werden leicht zu Opfern eines nicht minder blinden Rationalismus und Skeptizismus beziehungsweise von Gerissenheit, Arglist und intellektueller Überheblichkeit. In ähnlicher Weise wird Überfülle an Energie in Verbindung mit schwacher Sammlung zu Ruhelosigkeit, Unstetigkeit und schlichtweg zielloser Betriebsamkeit führen, alldieweil die gegensätzliche Verfassung eines starken Vermögens zur Sammlung bei geringer Energie Schwerfälligkeit und Trägheit als Ergebnis zeitigt. Schülerinnen und Schüler müssen darum das anstreben, was die Pāli-Texte *indriya-samatta* oder Ausgleichung der Vermögen nennen, so dass gläubiges Vertrauen und Weisheit, Tatkraft und Sammlung in einem Zustand vollkommen ausgewogenen Gleichgewichts gehalten werden. Diese Ausgleichung kann nur mittels Achtsamkeit hervorgebracht werden, dem einzigen Vermögen, das nicht zu Extremen neigt und von dem es darum nicht zu viel geben kann. Deshalb bedarf Achtsamkeit auch keines sie balancierenden Vermögens.

Verschiedene Teile des Tipiṭaka zeigen den Buddha, wie er bei seinen Schülern die Neigung überprüft, das eine Vermögen auf Kosten eines anderen zu entwickeln. Gegenüber Soṇa Koliṇisa, der durch übermäßigen Energieeinsatz beim Auf- und Abgehen seine Füße so sehr aufgerissen hatte, dass sein Wandelgang blutbespritzt „wie eine Schlachtabank“ war, wies der Meister darauf hin, die Saiten einer Laute seien nur beispielbar, wenn sie weder zu straff noch zu schlaff, sondern ebenmäßig gespannt seien. Er sagte, ein Übermaß an Energie führe zu Überheblichkeit, wohingegen man durch mangelnden Eifer schwerfällig werde. Soṇa möge darum in Ausgewogenheit der Bemühung verweilen, seine Vermögen meistern und sich dies zum Ziel setzen.¹⁶ In gleicher Weise wurde Śāriputra, der sich zu dem Glauben bekannt hatte, unter allen Buddhas der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft komme keiner seinem eigenen Meister gleich, an ein angemessenes Augenmaß erinnert, indem er scharf befragt wurde, ob er denn all jene Buddhas gekannt habe und überhaupt den Śākyamuni selbst kenne!¹⁷ Man könnte solche Beispiele fast unbegrenzt nicht nur aus Pāli-, sondern auch aus Sanskrit-Schriften sowie späteren nicht-kanonischen Quellen vermehren.

¹⁶ *Aṅguttara Nikāya* iii.373. Deutsche Übersetzung in *Die Lehren aus der Angereichten Sammlung. Aṅguttara-Nikāya*. Aus dem Pāli übersetzt von Nyanatiloka. Überarbeitet und herausgegeben von Nyanaponika. III. Band, Fünfer- und Sechser-Buch. Braunschweig: Aurum Verlag 1993, S. 218 f.

¹⁷ *Mahāparinibbāna-Sutta, Dīgha Nikāya* 16 (ii.82-3). Deutsche Übersetzung in: *Buddha. Auswahl aus dem Palikanon*. Übersetzt von Paul Dahlke. Wiesbaden: Fourier Verlag 1994, S. 142 f.

So wie ein Gärtner einen Busch an der Seite stutzen wird, an der er zu üppig wächst, so trachteten der Buddha und seine erleuchteten Schüler zu allen Zeiten danach, gläubiges Vertrauen mit Weisheit und Energie mit Sammlung auszugleichen. Nebenbei lässt uns dies verstehen, warum verschiedenen Schülern unterschiedliche und sogar widersprechende Anleitungen gegeben werden. Den einen wird vielleicht geraten, dem Studium mehr Zeit zu widmen, andere sollen weniger geschäftig sein. Die Art des Rats durch den Meister hängt vom Wesen des zu korrigierenden Fehlers im Schüler ab. Obwohl die Doktrin für alle dieselbe ist, kann die Methode auf eine individuell maßgeschneiderte Weise angewendet werden. Bei jeder Art von Anwendung ist aber Achtsamkeit vonnöten. Bevor ein Gärtner sich entschließt, an dieser oder jener Seite zu schneiden, muss er den Busch erst einmal aufmerksam anschauen. Ganz ähnlich müssen Übende, um das eine oder andere Paar der Vermögen auszubalancieren, zunächst einmal ganz gewahr und achtsam für Wesen und Ausmaß des Ungleichgewichts zwischen ihren Gliedern sein. Tatsächlich genügt Achtsamkeit alleine, sofern sie nur hinreichend beständig und stark ist, um alle Vermögen auszugleichen. Es kann nicht zu viel Achtsamkeit geben, denn die Idee, dass die vier anderen Vermögen „zu balanciert“ sein könnten, ist offensichtlich absurd. Sobald Achtsamkeit den für die Erhaltung eines Gleichgewichts zwischen gläubigem Vertrauen und Weisheit, Tatkraft und Sammlung erforderlichen Grad übersteigt, fließt sie gewissermaßen in eine höhere Ebene von Bewusstheit über und in Meditation ein. Solange die Vermögen auf solche Weise noch nicht ausgeglichen sind, ist der Eintritt in den Pfad der Meditation in der Tat unmöglich. In heutigen Begriffen: Es kann kein höheres spirituelles Leben für jene geben, die emotional und intellektuell nicht ausgeglichen sind oder deren Charakter einseitig introvertiert oder einseitig extravertiert ist.

3. Die Schematisierung der Schulen

Wir haben Wesen, Funktion und Wert der fünf spirituellen Vermögen weitgehend verdeutlicht und ihre inneren Beziehungen aufgezeigt und sind damit in der Lage, sie als eine Richtschnur für die Schematisierung der Mahāyāna-Schulen zu verwenden. Man wird schon bemerkt haben, dass diese Vermögen sowohl einzeln wie gemeinsam einen Doppelaspekt haben und somit gleichzeitig aus zwei Perspektiven gesehen werden können. Zum einen sind sie jene Geistesfaktoren (*cetasika*), die schon als Keime in ihrer kaum entwickelten Form im Gleichgewicht gehalten werden müssen, damit spiritueller Fortschritt eintreten kann. Wenn sie im höchstmöglichen Grad entwickelt sind, entsprechen sie Erleuchtung. Zum anderen sind sie die verschiedenen Methoden, mittels derer man diese geistigen Faktoren selbst kultivieren muss, und als solche bilden sie damit die Gesamtlehre des Buddha, die tatsächlich einzig und allein aus solchen Methoden besteht. Da ihnen somit ein subjektiver, psychologischer und ein objektiver, methodologischer Aspekt eigen ist, findet man die fünf spirituellen Vermögen nicht allein in einzelnen Übungen – vielmehr sind sie ansatzweise in allen Menschen ausgeprägt –, sondern auch im Dharma als Ganzem. Der Buddhismus enthält intellektuelle und emotionale, passive und dynamische Elemente und, so wie einem Individuum, so fällt es auch ihm gelegentlich schwer, jedem einzelnen gerecht zu werden und dabei zugleich alle im Gleichgewicht zu halten. Soweit es die ursprünglichen Lehren betrifft, war das Gleichgewicht zwischen ihren verschiedenen Aspekten und Elementen zwangsläufig absolut, denn es war das Produkt eines erleuchteten und somit vollkommen ausgewogenen Geistes. Aller Anschein von Ungleichgewicht ergibt sich aus dem Vorherrschen eines bestimmten Mangels im Geist der Schüler. Betont eine Lehre beispielsweise die Bedeutung von Energie, dann sollten wir daraus nicht schließen, dieser Lehre zufolge sei Energie wichtiger als Sammlung, sondern nur, dass die Person, an die sie ursprünglich gerichtet war, besonders anfällig für das Laster der Trägheit war. Später indes, als man die weiteren Bedeutungen zunächst dieses, dann jenes Aspekts des Dharma ausgearbeitet und bis an ihre logischen Schlussfolgerungen entfaltet hatte, wurde das Gleichgewicht der ursprünglichen Lehre gestört. Allmählich traten die verschiedenen Schulen des Buddhismus hervor, deren jede schließlich die Bedeutung eines einzelnen spirituellen Vermögens besonders betonte und die Aufmerksamkeit auf dessen Entwicklung richtete. Weil es zwei Paare von Vermögen gab, deren Ausgewogenheit beeinträchtigt werden konnte, finden wir im Mahāyāna vier Hauptüberlieferungen oder vier hauptsächliche Schulen, die jeweils den Kern einer Gruppe von

Nebenschulen bilden. Das Vermögen der Achtsamkeit, das keine Extreme ausprägen kann und darum keines anderen Vermögens als Gegengewicht bedarf, konnte nicht zur Bildung einer eigenen Schule führen. In der Geschichte des Buddhismus wird es von den verschiedenen synkretistischen Bewegungen vertreten, die es von Zeit zu Zeit unternahmen, die unterschiedlichen Schulen in Einklang zu bringen.

Wenn wir unsere Richtschnur der Schematisierung im Einzelnen anwenden, bemerken wir, dass es im Mahāyāna entsprechend zu den Vermögen von Weisheit, gläubigem Vertrauen, Sammlung und Energie intellektuelle, devotionale, meditative und aktivistische Bewegungen gibt. Diese vier Bewegungen prägten sich schließlich in die vier Hauptschulen des Mahāyāna-Buddhismus aus, nämlich:

- (1) die Neue Weisheitsschule (*Madhyamakavāda*),
- (2) der Buddhismus des Glaubens und der Hingabe,
- (3) der buddhistische Idealismus (*Yogācāra-Vijñānavāda*), und
- (4) das Tantra oder magischer Buddhismus.¹⁸

Gleich zu Beginn unseres Versuchs, diese Schulen und ihre Ableger zu beschreiben, ist zu betonen, dass sie nicht Sekten oder Konfessionen von der Art sind, wie man sie etwa im Christentum und Islam findet. Eine Sekte ist eine kirchliche Körperschaft, die auf Exklusivität unter ihren Mitgliedern besteht, so dass ihr anzugehören automatisch mit sich bringt, keiner anderen ähnlichen Kirche anzugehören. Überdies erheben Sekten einen mehr oder minder umfassenden Anspruch, über die einzig wahre Deutung der Schrift sowie ein Monopol hinsichtlich der Mittel zur Erlösung zu verfügen. Abgesehen von vielleicht ein oder zwei Fällen in Japan sind die Mahāyāna-Schulen nie auf derartige Extreme verfallen. Obwohl sich eine jede auf die Entwicklung eines bestimmten spirituellen Vermögens konzentrierte, verloren sie nicht die Verbindung miteinander. Anscheinend lebten, lernten und lehrten Anhänger verschiedener Schulen in Indien oft nebeneinander im selben Kloster. Meister und Schüler gehörten nicht immer zur selben Schule. Sogar heute noch werden berühmte Lehrer wie Nāgārjuna und Asaṅga in den Listen der Patriarchen nicht nur einer, sondern vieler Schulen aufgeführt. All diese Tatsachen deuten darauf hin, dass die Schulen des Mahāyāna einander nicht ausschließen. Sie ergänzen einander. So wie gläubiges Vertrauen mit Weisheit und Sammlung mit Energie

¹⁸ Wir folgen hier den Bezeichnungen von Dr. Edward Conze. Für das Tantra hätte man vielleicht ein besseres Adjektiv als „magisch“ wählen können.

ausbalanciert werden müssen, so bleiben die Intellektualität des Madhyamaka ohne das Vertrauen und die Hingabe von Jōdo oder die Geistesruhe des Yogācāra ohne die tantrische Dynamik gleichermaßen einseitig und unvollständig. Buddhismus ist ein Ganzes und man muss ihm als Ganzem folgen. Aus denselben Gründen, aus denen Übende simultan all die spirituellen Vermögen entfalten und sich nicht mit der Entwicklung nur eines von ihnen begnügen dürfen, sollten sie auch nicht nur Anhänger einer Schule sein, sondern aller Schulen. Im orthodoxen Christentum oder Islam wäre eine solche Vorstellung geradezu irrwitzig. Es ist ausgeschlossen, römisch-katholisch und methodistisch zugleich zu sein, denn das Christentum ist in einander ausschließende Sekten gespalten. Mahāyāna-Buddhismus dagegen gliedert sich in wechselseitig ergänzende Schulen. Das Madhyamaka, der Yogācāra, der devotionale Buddhismus und das Tantra sind die voll entfalteteten und vollkommen entwickelten Formen von Keimelementen, die in der ursprünglichen Lehre angelegt waren. Wenn das Mahāyāna die ganz geöffnete Blüte des Buddhismus ist, dann bilden seine vier Hauptschulen die vier Blütenblätter und das Vermögen der Achtsamkeit den Kelch. So wie niemand, der nur ein Blütenblatt anschaut, die Schönheit der Rose zu schätzen vermag, so werden jene, die nur die Lehren einer einzigen Schule studieren und deren Übungen anwenden, das Übrige aber ignorieren, nicht fähig sein, das Mahāyāna zu verstehen.

Wenn sie sich öffnen, dann scheinen die Blütenblätter einer Rose (um den Vergleich noch etwas weiterzuführen) zwar auseinander zu streben, sie öffnen sich aber alle nach demselben Wachstumsgesetz. Zunächst lösen sie sich von der Knospe, dann strecken sie sich und falten sich schließlich aus. Ähnlich durchlaufen auch alle vier Schulen drei klar markierte Entwicklungsstadien. Im ersten gibt es eine dogmatische¹⁹ Bestätigung des Dharma oder eines Aspektes des Dharma vom Standpunkt eines besonderen spirituellen Vermögens aus. Im zweiten finden wir einen Versuch der philosophischen Systematisierung. Zuletzt gibt es das Stadium der Schulwissenschaft. Jedes Stadium ist in gewissem Sinne eine Entwicklung des vorigen, in einem anderen Sinn aber auch ein Abfall davon. Ist der Standpunkt im ersten Stadium intuitiv und transzendent, so ist er im zweiten philosophisch und im dritten bloß rational und logisch. Mit jedem Stadium ist ein eigener Typ literarischer Erzeugnisse verknüpft: *sūtra*, *śāstra* und *ṭīkā* oder *vyākhyā*.

¹⁹ Wir benutzen das Wort in seiner nicht abwertenden Bedeutung einer verbindlichen, normativen, und „nicht ausdrücklich durch formale rationale Beweise begründeten“ Aussage.

Ein *sūtra* ist eine gewöhnlich sehr lange Lehrrede, die vorgibt, sie sei vom Buddha selbst oder einem großen, von ihm inspirierten Bodhisattva gehalten worden. Die ältesten dieser Sūtras sind, wenigstens in ihren ältesten Teilen, ungefähr zeitgenössisch mit der Fassung des Theravāda Pāli-Tiṭṭaka in Schriftform (etwa um das Jahr 80 v.u.Z.) und dürfen darum gleichfalls beanspruchen, die ursprüngliche Heilsbotschaft des Buddhismus zu verkörpern. Die meisten Mahāyāna-Sūtras wurden nicht vom *nirmāṇakāya*-, sondern vom *sambhogakāya*-Buddha verkündet, und zur Hörerschaft gehörten nicht nur Götter und Menschen, sondern auch zahllose Bodhisattvas mit ihrem Gefolge. Ort der Handlung ist, wenn es sich nicht um den Gṛdhakūta oder Geiergipfel bei Rājagṛha handelt, wo auch viele Hīnayāna-Lehrreden gehalten wurden, irgendeine paradisisch-transzendente Welt jenseits der Beschränkungen von Zeit und Raum. Dort sind die Naturgesetze transzendiert, und die Lehre wird mit Wundern von tiefer symbolischer Bedeutsamkeit veranschaulicht. Der Stil der Unterweisung ist in den Sūtras weitgehend intuitiv: Der Buddha spricht direkt aus der Tiefe seiner innersten transzendenten Erfahrung; manchmal verweilt er auch schweigend. Es gibt kaum den Versuch einer Beweisführung, denn der Buddha ist nicht bestrebt, den Verstand seiner Hörer zu überzeugen, sondern ihre transzendente Intuition zu wecken. Oft verwendet er Metaphern, Veranschaulichungen und Gleichnisse. Es gibt häufige Wiederholungen, wodurch die wichtigen Punkte der Lehrrede dem Bewusstsein der Schüler tiefer und tiefer eingeschärft werden. Teilweise ist es dieser Umstand, der die scheinbar unverhältnismäßige Länge dieser Sūtras und ihre Unbekümmertheit hinsichtlich literarischer Form zu verantworten hat. Indes haben sie eine ganz eigene Würde und Erhabenheit. Es ist ein einzigartiges, unvergessliches Erlebnis, sie zu lesen oder vorgelesen zu bekommen. Jede Schule schöpft ihre Inspiration und Grundlegung aus einem bestimmten Sūtra oder einer Gruppe von Sūtras, die deshalb Gegenstand ihrer speziellen Verehrung sind. Die Mādhyamikas stützen sich beispielsweise auf die Gruppe der *Prajñāpāramitā-Sūtras*, die Yogācārins auf das *Lañkāvatāra* und das *Samdhanirmocana*, und die Anhänger der devotionalen Schulen auf das Große und das Kleine *Sukhāvativyūha* und das *Amitāyurdhyāna*. Zugleich akzeptiert jede Schule die Schriften jeder anderen Schule als echtes Buddhawort und verehrt sie entsprechend.

Während man die Herausgeber oder Verfasser der Sūtras in ihrer jetzigen literarischen Form nicht kennt, sind die *śāstras* Werke geschichtlicher Personen. Ein *śāstra* versucht, oft in Form von Merksprüchen, die Lehren eines bestimmten Sūtra oder einer Sutrengruppe zusammenzufassen, zu erhellen und erklären. Zwar sind manche *śāstras* kaum mehr als Inhaltslisten der Sūtras, doch andere sind überzeugende philosophische

Abhandlungen. Ihr Stil ist weitaus dunkler als der der Sūtras, und sie richten sich mehr an den Verstand als an die Intuition. Ihre Autoren, die man *ācāryas* nennt, waren keine Philosophen im modernen westlich-akademischen Verständnis. Sie waren Weise, die selbst durch spirituelle Übung den transzendenten Sinn der Sūtras verwirklicht hatten und ihm nun zum Wohl eines gebildeteren Zeitalters als desjenigen, in dem der Buddha gepredigt hatte, systematischen philosophischen Ausdruck verliehen. Große *ācāryas* wie Nāgārjuna, Asaṅga und Śāntideva werden oft als Bodhisattvas bezeichnet und die spärlichen Berichte über ihr Leben, die uns überliefert sind, reichen völlig aus, um uns ganz abgesehen vom Zeugnis ihrer Werke von ihren transzendenten Verwirklichungen zu überzeugen. Die *śāstra*-Literatur ist äußerst umfangreich und nicht nur auslegender, sondern auch polemischer Natur. Abgesehen davon, dass die *ācāryas* den Standpunkt ihrer eigenen Schule begründeten²⁰, versuchten sie, die Standpunkte anderer, buddhistischer wie nicht-buddhistischer Schulen zu zerstören. Das regte die Entwicklung von Logik an, die sich rasch aus einer Handvoll Regeln für Debatten zu einer voll entfalteten Wissenschaft entwickelte. Soweit es die Schulen des Mahāyāna anging, war der Streit zwischen ihnen nicht persönlich, sondern veranschaulichte nur den inhärent widersprüchlichen Charakter des Verstandes. Die gesamte Mahāyāna-Überlieferung verehrt alle großen *ācāryas* als gleichermaßen erleuchtet. Was wir hier über die Beziehung zwischen *sūtras* und *śāstras* gesagt haben, dürfte klarstellen, dass diese großen spirituellen Genies in der Geschichte des Buddhismus nicht die Stellung von Stiftern von Schulen oder gar Sekten einnehmen, sondern von Menschen, die einer bestimmten Linie der buddhistischen Überlieferung Entschiedenheit und Systematik verliehen haben. Als solche nehmen sie in ihrer Bedeutung den zweiten Rang nach dem Buddha selbst ein.

Über *tīkāś*, *vyākhyās* und ähnliche Typen von Literatur muss nicht viel gesagt werden. Sie sind Kommentare zu den *śāstras* und ihnen zwar untergeordnet, aber doch unverzichtbar für ein richtiges Verständnis ihres Sinns. Obwohl Kommentatoren nicht allgemein als *ācāryas* angesehen werden, waren die Autoren dieser Werke doch oftmals Denker und Schriftsteller mit herausragenden Fähigkeiten. Zwischen Autoren und Kommentaren von *śāstras* lässt sich übrigens keine feste Grenze ziehen. *Śāstra*-Verfasser schrieben Kommentare, und Kommentatoren schrieben *śāstras*. Nāgārjuna ist das berühmteste Beispiel eines *ācārya*, der seine eigenen Werke kommentierte.

²⁰ Genau genommen bilden die Mādhyamikas hier eine Ausnahme. Siehe weiter unten.

Ṭīkas, vyākhyās und so weiter zeichnen sich allgemein durch kompromisslose Treue zu den Lehrsätzen ihrer jeweiligen Schulen, rigoroses intellektuelles Vorgehen, eine strikt logische Art der Behandlung sowie kraftvolle Polemik aus. In den Händen der Kommentatoren wurden die Details der von den Schulen vertretenen Standpunkte umfassend artikuliert und das ganze System erhielt seine endgültige Form.

4. Die Schriften der Vollkommenen Weisheit

Da die Lehren der Madhyamaka-Schule angeblich eine Systematisierung der in den *Prajñāpāramitā-Sūtras*, den Schriften der Vollkommenen Weisheit, dargelegten Lehren sind, ist offenbar ein Grundkenntnis des Umfangs, der Entwicklung und Inhalte dieser umfangreichen und überaus wichtigen Texte nötig, wenn man die Ansichten – oder eigentlich die vollständige Zurückweisung aller Ansichten – durch Nāgārjuna und seine Nachfolger verstehen will.

Dr. Edward Conze zufolge, der der Erforschung, Übersetzung und Deutung dieser Literatur einen Großteil seines Lebens gewidmet hat, erstreckte sich die Verfassung der *Prajñāpāramitā*-Texte über etwa tausend Jahre hin, einen Zeitraum, den man grob in vier Phasen einteilen kann. Die ersten drei Phasen währten jeweils zwei- und die letzte fünf- oder sechshundert Jahre. Die erste Phase (von etwa 100 v.u.Z. bis 100 u.Z.) bestand in der Ausarbeitung der Lehre in einem grundlegenden Text, die zweite (etwa 100-300 u.Z.) in ihrer Erweiterung auf drei oder vier lange Abhandlungen, die dritte (etwa 300-500 u.Z.) in ihrer Kürzung auf einige knappe Abhandlungen, und die vierte (500-1200 u.Z.) in ihrer Verdichtung in tantrische *dhāraṇīs* und *mantras*.

(1) Obwohl viele Fragen zur Geschichte der *Prajñāpāramitā*-Literatur noch unentschieden sind, scheint es nunmehr doch recht gewiss, dass die *Aṣṭasāhasrikā*, die Vollkommenheit der Weisheit „in 8000 Zeilen“, der älteste in diese Gruppe gehörende Text ist. Wie andere frühe Mahāyāna-Sūtras nahm er in einem Prozess des Aufnehmens, der in diesem Fall zweihundert Jahre dauern mochte, Gestalt an. Wie man hätte erwarten können, lag sein Ursprung sehr wahrscheinlich bei den Mahāsāṃghikas, die in einem ihrer Ableger, den Prajñāptivādins, seit frühen Zeiten für die Übermittlung einer Weisheitslehre anerkannt waren. Geografischer Herkunftsort der *Aṣṭasāhasrikā* ist vermutlich ein Gebiet zwischen den Flüssen Godavari und Kistna (Krishna) nahe bei Amarāvati und Nāgārjunakoṇḍa im südostindischen Andhra Pradesh. In ihrer gegenwärtigen Form besteht die Schrift aus zweiunddreißig Prosa-Kapiteln, deren Hauptthema natürlich die Lehren über Leerheit sind. Ursprünglich gab es auch eine Zusammenfassung von achtundzwanzig Kapiteln, die *Ratnaguṇasamṃcayagāthā*, der später vier Kapitel über die ersten fünf Vollkommenheiten hinzugefügt wurden. Nur Haribhadras Fassung dieses Werks aus dem achten Jahrhundert ist überliefert.

(2) Die *Große Prajñāpāramitā*, zu der die *Aṣṭasāhasrikā* ungefähr fünfhundert Jahre nach dem *parinirvāṇa* des Buddha erweitert wurde, wird heute von drei verschiedenen Texten vertreten: die *Satasāhasrikā*, das *Pañcaviṃśati* und das *Aṣṭādāśa*, das heißt Vollkommene Weisheit „in 100,000 Zeilen“ – was eine beträchtliche Länge sogar für Mahāyāna-Sūtras ist – beziehungsweise „in 25,000 Zeilen“ und „in 18,000 Zeilen“. Wie Dr. Edward Conze darlegt, sind diese drei Texte in Wirklichkeit ein und dasselbe Buch, nur mit unterschiedlichen Graden der Streichung von „Wiederholungen“.²¹ In diese Periode gehört auch die *Daśasāhasrikā* oder Vollkommene Weisheit „in 10,000 Zeilen“, die sowohl aus der *Großen Prajñāpāramitā* bezogenes Material als auch verschiedene unabhängige, kurze Abhandlungen einschließt.

(3) Während der dritten Phase begann der Prozess der Verdichtung. Der Umfang der *Großen Prajñāpāramitā* war inzwischen so beachtlich, dass er selbst für Gelehrte eine Hürde darstellte. Um das Problem zu lösen, behalf man sich deshalb mit zwei parallelen Methoden: einerseits durch Verfassen kurzer Sūtras, andererseits durch Zusammenfassungen des ausgedehnten Textes. Die unzweifelhaft frühesten und höchst gepriesenen dieser gekürzten Sūtras sind das *Hṛdaya-* oder *Herzsutra*, in dem die konzentrierte Essenz der Lehre von der Vollkommenen Weisheit enthalten ist, sowie die *Vajracchedikā-* oder das *Diamant(schneider)-Sūtra*, das sich „auf einige wenige Kernthemen beschränkt und sich direkt an eine spirituelle Intuition wendet, die logische Gepflogenheiten weit hinter sich gelassen hat“²². Gelehrte verorten diese beiden Dokumente im vierten Jahrhundert v.u.Z.. Sie sind beide von höchstem spirituellen Wert und übten jahrhundertlang gewaltigen Einfluss in ganz Zentralasien und dem Fernen Osten aus. Die chinesische Übersetzung des *Diamantsūtra* steht übrigens im Ruf, das früheste uns bekannte gedruckte Buch zu sein (11. Mai 868). In manchen Kreisen westlicher Buddhisten haben die beiden Texte eine vielleicht voreilige Popularität erlangt. Außerdem wurden uns viele andere gekürzte Sūtras überliefert. Zu den wichtigsten Zusammenfassungen gehört das *Abhisamayālaṅkāra*, eine Zusammenfassung der „Vollkommenen Weisheit in 25,000 Zeilen“ in 273 Merksprüchen. Man schreibt dieses im besten Sinn brillante, gelehrsame Werk Maitreyanātha, dem Lehrer Asaṅga, zu und es ist eine bemerkenswerte Veranschaulichung der engen Wechselverbindungen zwischen den verschiedenen Schulen. Denn obwohl Maitreyanātha anscheinend die Inspirationsquelle der gesamten Yogācāra-Bewegung war, gehört dieser von ihm in eine systematische Ordnung gebrachte Text zu jenen, auf die sich die

²¹ Conze, E. (Hg. u. Üb.), *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*. Boulder: Shambala 1978, S. 12.

²² Ebenda, S. 14.

Mādhyamikas stützten. Sein Schüler Asaṅga fasste die *Prajñāpāramitā*-Lehre in einem *śāstra* zum *Diamantsūtra* zusammen. Andere Yogācārin verfassten ähnliche Werke.

(4) Mit der Verdichtung der *Prajñāpāramitā* in *dhāraṇīs* und *mantras* stieß man an die Grenze weiterer Verkürzungen. Obwohl das *Herzsutra* mit einem Mantra endet, dem berühmten Mantra *par excellence* der *Prajñāpāramitā* – *gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svābhā* –, finden sich die meisten dieser anrufend-meditativen Formeln in den zahlreichen tantrischen Kurzfassungen der Lehre, die während der abschließenden Phase der Erzeugung der *Prajñāpāramitā*-Literatur geschaffen wurden. Einer dieser Texte, die *Ekākṣarī*, geht so weit zu behaupten, die Vollkommenheit der Weisheit sei „in einem einzigen Buchstaben“, dem Buchstaben „A“, enthalten. Schließlich wurde die *Prajñāpāramitā* als eine Göttin personifiziert, deren ikonographische Darstellungen man als Gegenstände der Verehrung und Stützen verschiedener Formen von Sammlung und Meditation verwendete. Mit einer letzten, zur Klasse der *sādhana* gehörenden Textgruppe, welche die Verwirklichung Vollkommener Weisheit mittels solcher Übungen beschreibt, ging die Herstellung dieser großartigen Literatur zu Ende.

Bevor wir es wagen, die *Prajñāpāramitā*-Lehre kurz darzulegen, müssen wir zwei Punkte von geringer Bedeutung aufklären, die mit dieser Literatur verbunden sind. Der erste betrifft Nāgārjunas Kenntnis der Texte, der zweite ihre Verkrustung durch immer weitere Schichten von Kommentaren und Subkommentaren.

Man nimmt heute gemeinhin an, dass Nāgārjuna im zweiten Jahrhundert v.u.Z. lebte: Die Überlieferung, die sein Leben einige Jahrhunderte später ansetzt, beruht auf einer Verwechslung mit einem tantrischen Übenden gleichen Namens. Die Verfassung der *Prajñāpāramitā*-Literatur zieht sich indes über eine Periode vom zweiten Jahrhundert v.u.Z. bis ins zwölfte Jahrhundert u.Z. hin. Offensichtlich kann das Madhyamaka-System nicht im gesamten *Prajñāpāramitā*-Schrifttum gründen. Die Schwierigkeit ist indes eher scheinbar als real. Mit Ausnahme einiger Abhandlungen aus der vierten und letzten Phase, in denen die Vollkommene Weisheit im Licht spezifisch tantrischer Denkweisen betrachtet wird, enthält die gesamte Literatur die fundamental selbe Lehre in verschiedenen Graden der Ausdehnung und Verknappung. Nāgārjunas Laufbahn fällt in die zweite Phase der Verfassung der *Prajñāpāramitā*-Schriften. Insofern muss er wenigstens die Vollkommene Weisheit „in 8000“, „in 100,000“, „in 25,000“ und „in 18,000 Zeilen“ gekannt haben. Zu seinen Werken zählt tatsächlich ein Kommentar über die *Große Prajñāpāramitā*. Außer mit den Texten der Vollkommenen Weisheit war Nāgārjuna mit Gewissheit nur

mit dem *Saddharma-puṇḍarīka* vertraut, aus dem er zitierte, sowie mit dem *Daśabbūmika*, über das er ebenfalls einen Kommentar schrieb. Diese Werke müssen ihm vorausgegangen sein und haben ihn vielleicht beeinflusst.

So umfangreich die *Prajñāpāramitā*-Sūtras sind, erschöpfen sie doch keineswegs die Werke, die zu dieser Textgruppe gehören. Wie unser Verweis auf Nāgārjunas Schriften nahelegt, wird fast jedes Sūtra reichlich mit Kommentaren und Subkommentaren versehen. Kommentare sind mindestens zweimal so lang wie der originale Text; manchmal sind sie zehn oder zwölfmal so lang. Zum Glück sind Subkommentare gewöhnlich viel kürzer. Wenn wir Sūtras mit *śāstras*, *śāstras* mit Zusammenfassungen und diese alle mit ihren jeweiligen Kommentaren und Subkommentaren, Erläuterungen und Darlegungen zusammenzählen, sehen wir uns zuletzt einem Schrifttum von wahrlich gigantischem Ausmaß gegenüber.

Die Hauptlehren der *Prajñāpāramitā* sind jedoch ziemlich einfach, obwohl das alles andere bedeutet, als dass sie durchschnittlichen Menschen verständlich wären, so hoch deren bloß intellektueller Entwicklungsstand auch sein mag. Sie sind eigentlich an Bodhisattvas oder Anhänger des Mahāyāna gerichtet, und es wird ausdrücklich gesagt, dass sie sich nicht an die Hīnayānisten, die Anhänger der geringeren Ideale eines individuellen „Nirvāṇa“ und bloß persönlicher „Erleuchtung“ wenden. Diese klare und betonte Eingrenzung der Art von Hörschaft, für die die *Prajñāpāramitā*-Lehren gedacht sind, spiegelt nicht allein die historischen Umstände ihres Ursprungs wider, sondern auch das, was vielleicht auf jeder Stufe des Fortschritts ein Hauptproblem des spirituellen Lebens ist, zumal wenn es sich den höheren, rein transzendenten Bereichen von Verwirklichung annähert. Worum handelt es sich bei diesem Problem? Darum, dass die Mittel zur Erleuchtung, wenn man sie als Selbstzweck ansieht, zum Objekt des Anhaftens und damit von einer Hilfe zu einem Hindernis werden, das umso gefährlicher ist, da man es in seinen subtileren Formen nur ganz schwer entdecken kann. Mit dem für ihn typischen psychologischen Scharfsinn bemerkt Dr. Edward Conze:

Die Mittel und Gegenstände der Befreiung verwandeln sich leicht in neue Objekte und Kanäle des Begehrens. Verwirklichungen können sich zu persönlichen Besitztümern verhärten; spirituelle Siege und Errungenschaften mögen den Eigendünkel stärken; Verdienst wird gehortet als Schatz im Himmel, den niemand wegnehmen kann; Erleuchtung und das Absolute werden als Dinge missverstanden, die man erwerben kann. In anderen Worten: Die alten, gemeinen Neigungen wirken weiterhin im neuen spirituellen Medium. Die *Prajñā-pāramitā* ist als Gegenmittel zu den feineren Formen des

Eigennutzes entworfen, die die gröberen Formen ersetzen, wenn das spirituelle Leben erst einmal zu einer gewissen Kraft und Reife gediehen ist.²³

Soweit die Mittel zur Erleuchtung dreifältig sind und aus Ethik, Meditation und Weisheit bestehen, kann jedes einzelne von ihnen als Selbstzweck angesehen werden und zum Gegenstand des Anhaftens werden. Während die „gröberen Formen“ des Eigennutzes zu den ersten zwei Stufen des Pfades gehören, findet man die feineren Formen auf der dritten, der Stufe von Weisheit. Wie wir in Teil Eins dieses Buchs darlegten, ist die vorrangige Bedeutung von Weisheit Einsicht in die Realität oder, mit Worten, die der ursprünglichen Lehre näher sind, in die wahre Natur der Erscheinungen. Obwohl diese Einsicht im strengen Sinn nicht vermittelbar ist, genauso wie auch Realität nicht ausgedrückt werden kann, findet sie Ausdruck in den verschiedenen Lehren des Buddhismus, die aber keine Definitionen von Realität, sondern nur Symbole sind, die als intellektuelle Stützen ihrer Erkenntnis wirken. Diese begrifflichen Symbole können dazu führen, wenn man sie für getreue Abbilder der Realität hält, dass zwar nicht die Weisheit selbst, aber doch die Lehren, in denen sie für praktische Belange verkörpert ist, von Hilfsmitteln zu Hindernissen des spirituellen Lebens werden.

Zum Beispiel galt die Bedingtheit aller Erscheinungen als zentrale Doktrin der ursprünglichen Lehre. Aus der Bedingtheit der Erscheinungen folgte ihre Ichlosigkeit: Was für seine Existenz von anderen Dingen abhängig war, konnte kein absolutes, eigenes Sein oder Selbst haben. Weil man die menschliche Person in eine Anzahl materieller und geistiger Elemente zergliedern konnte, die allesamt abhängig von Ursachen entstanden waren, folgte, dass sie leer an unabhängiger Selbstheit war; sie war *anattā* (Sanskrit *anātman*). So weit so gut. Doch in den Jahrhunderten unmittelbar nach dem *parinirvāṇa* des Buddha entwickelte sich in einem Teil des Sangha eine Tendenz, Weisheit ausschließlich als minutiöse Zergliederung der Erscheinungen in die sie bildenden materiellen und mentalen Elemente oder *dharmas* zu verstehen sowie als die Klassifizierung der *dharmas* selbst im Einklang mit verschiedenen ausgefeilten Schemata. Auch diese Entwicklung, die ihren Ausdruck im Abhidharma-Schrifttum der Theravādins und der Sarvāstivādins fand, war keineswegs tadelnswert; sie führte etwas, das zweifellos ein Aspekt der ursprünglichen Lehre war, bis zu seiner logischen Schlussfolgerung. Zu Schwierigkeiten kam es erst, als die Anhänger dieser Schulen vergaßen, dass die Lehren des Buddhismus Symbole und Stützen waren, und sie nunmehr darauf bestanden, die *dharmas* seien reale Einheiten und

²³ Conze, E. (Hg. u. Üb.), *Selected Saying from the Perfection of Wisdom*. Boulder: Shambala 1978, S. 18.

die Abhidharma-Beschreibung ihrer diversen Umwandlungen sei als völlig angemessene Darstellung der Realität anzunehmen.

Wie im zweiten Teil deutlich wurde, war diese extreme Buchstabengläubigkeit in der berühmtesten Hīnayāna-Schule, durch die sie schließlich zu einer Art pluralistischem Realismus verleitet wurde, wenn nicht der wichtigste, so doch einer der Hauptfaktoren für das Aufkommen des Mahāyāna. Aus diesem Grund sollte man die *Prajñāpāramitā* nicht bloß als allgemeine Warnung vor der eingefleischten menschlichen Neigung deuten, der Realität die Kategorien des Verstehens aufzuerlegen, sondern spezifischer auch als nachdrücklichen Protest gegen die Abhidharma-Gewohnheit, die flüchtigen einzelnen *dharmas* nicht als Konzepte, sondern als Einheiten zu behandeln. Die Hīnayānisten lehrten nur die Ichlosigkeit des Individuums (*puḍgala-nairātmya*). Im Sinne der Lehre von der Bedingtheit und Nicht-Substantialität aller Erscheinungen führten sie zuerst eine Analyse der so genannten Person, in die sie bildenden materiellen und mentalen Elemente durch. Paradoxerweise gingen sie jedoch dann so weit, sich den spirituellen Nutzen dieser Analyse damit zu verscherzen, dass sie behaupteten, die Person sei zwar nicht real, die sie bildenden Elemente seien es aber doch. Die falsche Vorstellung von Substantialität wurde schlicht vom Ganzen auf seine Teile übertragen. So vertrat letztendlich der Abhidharma selbst genau den Substantialismus, den der Buddha kategorisch zurückgewiesen hatte. Buchstäblich genommene Weisheit wurde zum Hindernis von Weisheit. Um diesem Missverständnis entgegenzuwirken, lehrte das Mahāyāna nicht nur die Ichlosigkeit des Individuums, sondern auch die Nicht-Substantialität und Leerheit aller Erscheinungen (*sarvadharma-sūnyatā*). Natürlich sind es die *Prajñāpāramitā*-Sūtras, in denen sich diese Lehre findet, und darum ist ihr Hauptthema die Lehre von *sūnyatā*.

Obwohl man das Absolute als nicht-Duales nicht in Arten gliedern kann, werden im *Prajñāpāramitā*-Schrifttum zwölf, sechzehn, achtzehn und sogar zwanzig Arten von *sūnyatā* aufgezählt und beschrieben. Anstelle dieser schwerfälligen Klassifizierung wird es unserer gegenwärtigen Absicht besser nützen, die drei Hauptaspekte von *sūnyatā* als vom Universum der Erscheinungen nicht verschieden, als von *prajñā* nicht verschieden und als vom Tathāgata nicht verschieden darzustellen, sowie außerdem die fünf fortschreitenden Stufen der Meditation über *sūnyatā* zu beschreiben. Mit dieser Gliederung werden wir eine entschiedenere Andeutung von Wesen und Absicht der *Prajñāpāramitā*-Lehre erreichen.

(1) Erscheinungen hängen in ihrer Existenz von Ursachen und Bedingungen ab. Als solchermaßen bedingt sind sie leer von unabhängiger Selbstheit. Folglich sagt man, sie seien *śūnya* oder leer. *Nirvāṇa*, das alle Kategorien des Denkens transzendiert, ist ebenfalls *śūnya* oder genauer, es ist *śūnyatā* oder Leerheit selbst. Diese beiden Behauptungen bilden einen festen Bestandteil der ursprünglichen Lehre. Teils um dem aufkommenden Dualismus der Hīnayāna-Schulen entgegenzuwirken, welcher der Unterscheidung zwischen den „zusammengefügt“ und den „nicht-zusammengefügt“ *dharmas* letztendliche Geltung zuschrieb, und teils als Ergebnis des inneren Drangs des Dharma zu vollkommener Entfaltung behauptete die *Prajñāpāramitā*, wenn Erscheinungen *śūnya* und auch *nirvāṇa śūnya* seien und wenn *śūnya* das Fehlen individueller Selbstheit bedeute, so dass man von einem Ding nicht sagen könne, es sei wirklich „dieses“ oder „jenes“, dann müsse die Leerheit der Erscheinungen mit der Leerheit von *nirvāṇa* übereintreffen, und somit unterscheide sich das Universum in Wirklichkeit nicht vom Absoluten. Dr. Edward Conze zufolge ist „unbedingte Identität des Bedingten und des Unbedingten die Hauptbotschaft der *Prajñāpāramitā*.“²⁴ Von einem anderen Gesichtspunkt aus könnte man vorbringen, die Vorstellung vom Unbedingten habe keine andere Bedeutung als die, dass das Bedingte selbst bedingt, somit abhängig und somit *śūnya* sei. In beiden Fällen kommt man zum gleichen Schluss: Es gibt nur eine nicht-duale Realität, über die nichts ausgesagt werden kann; *saṃsāra* und *nirvāṇa*, das Relative und das Absolute, bedingte und unbedingte *dharmas* sind allesamt bloße Denkgebilde. Weil diese Denkgebilde letztlich leer sind, sind sie natürlich selbst nicht von Realität verschieden.

Die wichtigste praktische Folge aus dieser Lehre ist die, dass Erleuchtung, wenn das Universum und das Absolute in Wirklichkeit nicht verschieden sind, nicht darin besteht, vom einen zum anderen überzugehen, als ob beide getrennte Wirklichkeiten seien, sondern dass sie Erkenntnis ihrer wesensmäßigen Nicht-Unterschiedenheit ist. Somit ist das spirituelle Leben im höchsten Sinne eine Illusion. Es gibt nichts zu gewinnen und niemanden, der es gewinnt.

(2) Das Mittel, durch welches das, was nicht gewinnbar ist, mittels Nicht-Gewinnen gewonnen wird, ohne dass es dabei irgendeinen Gewinner gibt, bezeichnet man als *prajñā*. Konventionell gesagt ist *śūnyatā* der Gegenstand von *prajñā*. Doch *śūnyatā*, das selbst alle empirischen Bestimmungen übersteigt, ist nicht mittels irgendwelcher Denkgebilde zu erfassen, so subtil diese auch sein mögen. Transzendente Weisheit besteht im

²⁴ Conze, E., *Selected Sayings*, a.a.O., S. 20.

völligen Aufhören aller Denkgebilde, in der absoluten Preisgabe nicht nur falscher, sondern auch wahrer Doktrinen; wenn sie ans jenseitige Ufer übergesetzt ist, folgt transzendente Weisheit dem Rat des Buddha und lässt das Floß des Dharma hinter sich zurück; sie gibt sogar die Idee des Aufgebens auf, denn in Wirklichkeit gibt es nichts, das aufzugeben ist. Vom absoluten Gesichtspunkt aus ist *prajñā* nicht einmal das, was *śūnyatā* erfasst. Um ein Objekt des Erfassens sein zu können, müsste *śūnyatā* irgendeine Art von Eigennatur besitzen. Sie ist aber als Nichtvorhandensein von Eigennatur definiert. Da *prajñā* nicht einmal das ist, was *śūnyatā* erfasst, kann man von ihr nicht sagen, sie habe ein eigenes Sein. Kein Eigen-Sein besitzend ist sie *śūnya* oder leer. *Prajñā* und *śūnyatā* sind nicht-verschieden. In anderen Worten, *śūnyatā* ist mittels eines Vermögens zu erkennen, dass mit sich selbst identisch ist. Auf eher dichterische Weise drückt Saraha dies so aus:

Wisse deinen eigenen Geist vollständig, o Yogin!

Wie Wasser, das Wasser trifft.²⁵

Obwohl *prajñā* im absoluten Sinne nichts ist, das man gewinnen kann, sollte man aber seine Bemühungen nicht aufgeben, sie zu gewinnen. Das hieße nämlich, jenen ganz dualistischen Denkweisen zum Opfer zu fallen, die *prajñā* transzendiert. Formale Logik beweist, dass keine Anstrengung nötig ist, *prajñā* zu gewinnen, wenn sie doch nicht gewonnen werden kann. Doch die *Prajñāpāramitā* behauptet, gerade *deshalb*, weil sie nicht zu erlangen sei, sollten wir mit aller Macht danach streben, sie zu erlangen. Vom relativen Gesichtspunkt aus kann transzendente Weisheit, obwohl sie letztlich nicht nur über Ethik und Meditation, sondern auch über Weisheit im Sinne eines Verstehens von Wirklichkeit im Sinne der Abhidharma-Kategorien hinausgeht, gar nicht anders entstehen als in Abhängigkeit von ihnen. Nur mittels der relativen Wahrheit kann absolute Wahrheit erlangt werden. So wie die *Prajñāpāramitā*-Literatur nur im Kontext früherer Neigungen zu Buchstabengläubigkeit und Schulwissenschaft voll verständlich ist, so ist auch transzendente Weisheit selbst nicht vollkommen verständlich außer als Höhepunkt einer fortschreitenden Serie vorbereitender spiritueller Bemühungen.

(3) *Prajñā* ist nicht-verschieden von *śūnyatā*, und so ist auch die Person, die *prajñā* „erlangt“, in Wirklichkeit nicht-verschieden von *śūnyatā*. Dieser Aspekt der *Prajñāpāramitā*-Lehre verkörpert, wie die beiden schon besprochenen Aspekte, nicht nur eine Rückkehr zum Geist der ursprünglichen Lehre, sondern auch zu seinem buchstäblichen

²⁵ *Dohakoṣa* 32. Der hier gemeinte „Geist“ ist der absolute Geist, der wesensmäßig nicht verschieden von *śūnyatā* ist.

Wortlaut. Der Tathāgata ist sogar zu Lebzeiten unbegreiflich. Man kann von ihm nicht sagen, dass er nach dem Tod existiere oder nicht nach dem Tod existiere oder beides oder keins von beiden. In der Ausdrucksweise der Trikāya-Lehre ist der Buddha nicht mit seinem *rūpakāya* gleichzusetzen, sondern mit seinem *dharmakāya*. Im *Varjaśbedikā-Sūtra* wird der Erhabene mit diesen Worten dargestellt:

Jene, die mich durch meine Gestalt sahen,
Und jene, die meiner Stimme folgten,
Falsch waren die Mühen, die sie sich machten.
Diese Leute werden mich nicht sehen.
Aus dem Dharma soll man die Buddhas sehen,
Aus den Dharma-Körpern kommt ihre Unterweisung.
Doch des Dharma wahres Wesen ist unerkennbar,
Und niemand kann seiner als Gegenstand bewusst sein.²⁶

Die beiden letzten Zeilen warnen davor, das Wesen des Dharma als ein reales Objekt des Erfassens anzusehen, denn das wäre gleichbedeutend damit, ihm eine Art von Eigennatur zuzuschreiben, und in diesem Fall wäre es nicht Realität. Nicht von *śūnyatā* verschieden, kann der Buddha nur in derselben Weise „gesehen“ werden, in der auch *śūnyatā* erkannt werden muss – durch vollständiges Aufhören aller Denkgebilde einschließlich des Konstrukts „der Buddha“. Der *Prajñāpāramitā*-Lehre zufolge sind „*śūnyatā*“, „*prajñā*“ und „Buddha“ bloße Worte. Erst wenn wir in tiefer Meditation alle derartigen Begriffe völlig ablegen und erkennen, dass sie nicht für getrennte, objektiv existierende Dinge stehen, sondern wie alle Worte nur lauter verschiedene Bezeichnungen für *śūnyatā*, die höchste Realität, sind, dann kann man von uns sagen, wir hätten *śūnyatā* „erkannt“, *prajñā* „erlangt“ oder wir würden den Buddha „sehen“.

Obleich sie das besondere Gebiet transzendenter Weisheit ist, ist diese Art von Meditation nur die vierte in einer fortschreitenden Reihe von fünf Meditationen über *śūnyatā*, die allesamt in der *Prajñāpāramitā*-Literatur empfohlen werden. Die erste, zweite und dritte entsprechen den Hīnayāna-Vorstellungen von *śūnyatā*, und ihr Vorkommen in diesem Schema erinnert an die Tatsache, dass die höheren Stufen von Einsicht und Verwirklichung fest und sicher in den tieferen gründen müssen. Die fünfte Stufe ist, wie Dr. Edward Conze anmerkt, vermutlich allen Schulen des Buddhismus gemein.²⁷ Eine sehr

²⁶ Zitiert nach der, auf Edward Conzes englischer Übersetzung basierenden Übertragung des *Diamantsutra* in Sangharakshita, *Weisheit jenseits von Worten*, S. 58-59.

²⁷ Edward Conze, „Meditation on Emptiness“, *The Maha Bodhi*, Calcutta 1955, Vol. 63, S. 201.

knappe Besprechung dieser fünf Meditationen wird die *Prajñāpāramitā*-Sūtras zusammenfassen und unseren Abriss dieses Schrifttums und seiner Lehre abschließen.

(a) Zunächst meditiert man über *śūnyatā* als Nichtvorhandensein realer Selbstheit und Individualität. Mithilfe der Kategorien des Abhidharma werden die anscheinend dauerhaften und einheitlichen Wesen und Gegenstände der Erscheinungswelt analysiert, bis „Männer“, „Frauen“, „Häuser“, „Bäume“ und andere Ideen des Alltagsdenkens verschwinden und ein Strom getrennter mentaler und materieller Ereignisse namens *dharmas* ihre Stelle einnimmt.

(b) Dann meditiert man, indem man zunächst die bedingten und die unbedingten *dharmas* unterscheidet, über *śūnyatā* als völlige Leerheit des Bedingten hinsichtlich solcher Eigenschaften wie Beständigkeit, Glück und Reinheit, die ausschließlich dem Unbedingten eigen sind. Man erkennt die Sinnlosigkeit jeglicher Art weltlichen Daseins und empfindet zunehmend die Notwendigkeit der Entsagung.

(c) Im dritten Abschnitt meditiert man über *śūnyatā* als Leerheit des Unbedingten hinsichtlich des Bedingten. Nirvāṇa wird als absolut anders und als transzendent zur Welt erfahren. Nachdem man sich von allen weltlichen Belangen abgekehrt hat, wendet man sich der Übung von Moral, Meditation und Weisheit zu und schreitet schließlich auf dem transzendenten Pfad bis zum Gewinn von Arhantschaft oder Nirvāṇa im Hīnayāna-Sinn fort.

(d) Im Übergang von Weisheit zu transzendenter Weisheit meditiert man über *śūnyatā* in der unverwechselbar mahāyānistischen Bedeutung vollkommener Leerheit von allen Unterscheidungen, zumal der Unterscheidung zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten, die, wie man nun erkennt, bloße Denkgebilde sind. Logik wird transzendiert und man gelangt in den Bereich des Widerspruchs, in dem nichts zu erkennen ist und genau deshalb jede Anstrengung unternommen werden muss, es zu erkennen, und in dem man genau deshalb, weil keine Wesen existieren, geloben muss, sie alle zur höchsten Erleuchtung zu führen.

(e) Hier gibt es nichts zu sagen, denn beim Meditieren über *śūnyatā* als leer von *śūnyatā* transzendiert man sogar transzendente Weisheit. Das Floß ist nunmehr vollends aufgegeben.

5. Die Neue Weisheitsschule

Diese tiefgründigen Lehren erhielten eine stärker systematische und logische Gestalt dank eines der größten spirituellen Genies und schärfsten Denkers, der jemals lebte. Nāgārjuna, der Stifter und nahezu Vollender der Madhyamaka-Schule wurde vermutlich um die Mitte des 2. Jahrhunderts u.Z. in einer Brahmanenfamilie im zentralindischen Berar geboren. Anscheinend wirkte er im Norden wie im Süden Indiens, denn die Überlieferung verbindet ihn nicht nur mit Nālandā, wo er die *Prajñāpāramitā*-Lehre verbreitet haben soll, sondern auch mit Amarāvati, Dhanyakataka oder Śrīparvata sowie mit Nāgārjunakoṇḍa, alle samt Orte, an denen er vielleicht gelebt hat. Es gibt offenbar keinen Grund, an der Geschichte seiner Freundschaft mit dem Andhrakönig Sātavāhana zu zweifeln, an den eines seiner kleineren Werke, die *Subhṛleka*, „freundlicher Rat“, gerichtet ist. Sein Name, der sich von *ārjuna*, einer Baumart, und *nāga*, Schlange oder „Drachen“, wie chinesische Übersetzungen kraftvoller sagen, herleitet, bezieht sich auf die „Legende“ (gemäß moderner Schulmeinung), der Weise sei unter einem Ārjunabaum geboren worden und habe das unterseeische Königreich der Nāgas aufgesucht, wo die Nāgakönige ihm das *Große Prajñāpāramitā-Sūtra* übertragen hätten, das der erhabene Buddha einst ihrer Obhut anvertraut hatte. Hinsichtlich der symbolischen Elemente dieser Geschichte sind Indologen unangemessen ratlos. Wie in nahezu allen Überlieferungen steht der Nāga oder die Schlange für Weisheit. Das verdeutlicht auch der Buddha in einer Lehrrede des *Majjhima Nikāya*. Er erläutert dem Kūmara-Kassapa die Bedeutung eines Rätsels, das dem Mönch von einer gewissen Gottheit vorgelegt worden war, und er sagt: „Die Nāga-Schlange ist ein Symbol für einen Bhikkhu, der die Triebe (*āsava*) vernichtet hat.“²⁸ Mit jemandem, der die *āsavas* vernichtet hat, ist natürlich ein Arhant gemeint – allerdings nicht im hīnayānistischen, sondern im ursprünglich buddhistischen Sinn. Die Überlieferung, Nāgārjuna habe die *Prajñāpāramitā* von den Nāgas erhalten, bedeutet demnach, dass er Schüler einer Gemeinschaft von Arhants war, die entsprechend der damals vorherrschenden Schulmeinung verpflichtet waren, zwar nicht gerade am Meeresboden, aber doch in vergleichsweise Abgeschiedenheit zu leben.

In einer weiteren bemerkenswerten Passage des Pāli-Kanons wird der *Dharma-Vinaya* mit dem Weltmeer verglichen und die Arhants und andere Arten edler Schüler mit gewaltigen Wesen wie Riesenfischen, Riesenfischfressern, und Fressern von

²⁸ *Vammikka-Sutta*, Majjhima Nikāya i.145; M 23. Zitiert nach *Majjhima-Nikāya. Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung*. Üb. von Kay Zumwinkel. Drei Bände. Uttenbühl: Jhana Verlag 2001, Bd. 1, S. 282.

Riesenfischfressern, die im Weltmeer hausen.²⁹ Das könnte die Verbindung zwischen den Arhants und dem Meer erklären. Vielleicht ist das Meer aber auch ein Symbol der Tiefgründigkeit der transzendenten Welt, in der die Erleuchteten in einem durchaus buchstäblichen Sinn leben und wirken und existieren. Man muss die Überlieferung, die Nagas hätten das *Größere Prajñāpāramitā-Sūtra* vom Buddha erhalten, nicht wörtlich nehmen. Was sie empfangen und dann weiter übertragen haben, war weniger ein Buch als eine Lehre und Erkenntnis, obwohl dies wiederum nicht die Möglichkeit ausschließt, dass sie die Lehre schriftlich aufgezeichnet und dann sowohl mündlich als auch in Schriftform an Nāgārjuna übermittelt haben. Nachdem er diese tiefgründige Lehre studiert und selbst ihre Wahrheit erkannt hatte, entschied Nāgārjuna, es sei nun an der Zeit, sie bekannt zu machen. Damit wirkte er dem Dogmatismus der brahmanischen Schulen und der zunehmenden Buchstabenhörigkeit und scholastischen Neigung des Hīnayāna entgegen. Darum verbreitete er das *Prajñāpāramitā-Sūtra* und verfasste einige eigene Werke über dessen Lehre. Aufgrund dieser Leistung, dank derer die wahre Deutung der Lehre des Buddha für die Menschheit bewahrt wurde, darf man Nāgārjuna durchaus als den zweiten Stifter des Buddhismus ansehen.

Die traditionell Nāgārjuna zugeschriebenen Texte fallen wie die mutmaßlichen Werke fast aller großen *ācāryas* in drei Gruppen: authentische, zweifelhafte und unechte Werke. Ohne uns um die sehr umfangreiche dritte Gruppe zu sorgen, erwähnen wir zunächst jene Werke, die nach sachkundiger Übereinstimmung authentisch sind, und dann ein oder zwei der wichtigsten Schriften, die als zweifelhaft erscheinen.

An der Spitze der echten Werke Nāgārjunas stehen die *Mūlamadhyamaka-Kārikā* („Strophen von der Wurzel des Mittleren [Weges]“). In ihrem Wert wie auch in geschichtlicher Bedeutung sind sie unübertroffen. Das einzige Werk, mit dem man sie im gewissen Grad vergleichen könnte, ist Kants *Kritik der reinen Vernunft*, das die „kopernikanische Revolution“ in der westlichen Philosophie herbeigeführt hat. Nur dieses Werk kann als Parallele zu ihrer gewaltigen Wirkung auf alle brahmanischen und buddhistischen Schulen sowie ihrer zentralen Bedeutung in der Entwicklung indischen Denkens dienen. Dieses große Werk, das anders als Kants Meisterwerk in einem höchst eindringlichen und eleganten Stil geschrieben ist, besteht aus 448 Strophen in 27 Kapiteln, deren jedes der Untersuchung eines besonderen Themas gewidmet ist. Zwar werden die brahmanischen Schulen nicht verschont, doch die Begriffe des Abhidharma sind die Hauptopfer von Nāgārjunas

²⁹ *Uposatha-Sutta*, Udāna V.5 und Vinaya ii.239 (*Cullavagga* 9.1). Vgl. Fritz Schäfer (Üb.) *Verse zum Aufatmen. Die Sammlung Udāna und andere Strophen des Buddha und seiner erlösten Nachfolger*. Herrnschrot: Verlag Beyerlein & Steinschulte 1998, S. 76.

scharfsinniger Dialektik. Als Grundlagentext der Madhyamaka-Schule wurden die *Kārikā* naturgemäß zum Thema ausgedehnter Kommentare. Einschließlich des *Akutobbaya*, eines der zweifelhaften Werke Nāgārjunas, gibt es acht Kommentare bekannter *ācāryas*. Der maßgeblich bekannteste ist Candrakīrtis *Prasannapadā* oder „Klar Ausgedrückter“. Er hat als einziger Kommentar im ursprünglichen Sanskrit überlebt, während die übrigen heute nur in tibetischer Übersetzung vorliegen.

Das *Dvādaśa-nikāya-Śāstra* und das *Mahāprajñāpāramitā-Śāstra*, die beide nur auf Chinesisch überlebt haben, kommen der Bedeutung der *Kārikā* wahrscheinlich am nächsten. Ersteres gehört, neben den *Kārikā* selbst und Āryadevas *Śāta-Śāstra*, zu den akzeptierten Texten der Schule der Drei Śāstras (chinesisch *San-Lun Tsung*, japanisch *San-Ron-Shū*) und hat insofern einen sehr wichtigen Beitrag zur Verbreitung der Madhyamaka-Lehre in China und Japan geleistet. Das zweite ist der schon erwähnte Kommentar zur *Großen Prajñāpāramitā*. Dr. Edward Conze schrieb, dieses gigantische Werk, das in der chinesischen Fassung aus nahezu hundert „Bänden“ besteht, „enthält einen atemberaubenden Reichtum an nützlicher Information“.³⁰ Weitere authentische Werke Nāgārjunas sind die *Daśabbūmi-vibhāṣā*, *Śūnyatāsaptati*, *Yuktiṣaṣṭikā* und *Vigrahavyāvartanī*. Das erste dieser Werke behandelt die zehn Stufen der Bodhisattva-Laufbahn, das zweite die Lehre von Leerheit. Im vierten, das mit einem Eigenkommentar versehen ist, antwortet Nāgārjuna auf die verschiedenen Einwände, die gegen die ausschließlich negative Methode der Begründung von *śūnyatā* vorgebracht werden könnten, die in den *Kārikā* verwendet werden. Die *Catuḥstava* sind von größerem Allgemeininteresse. Sie bilden eine Art Hymne in vier Teilen, in denen der große Dialektiker unerwartete Höhen devotionaler Ausdruckskraft erklimmt, und die *Subhṛllekha* oder der „freundlicher Rat“, sind ein Brief zur moralischen und spirituellen Erbauung. Von den übrigen echten Werken Nāgārjunas sind nur das *Vaidalya-Sūtra* und *Prakarāṇa* zu nennen, in denen der Autor sich, wie mitgeteilt wird, gegen die Anklage logischer Verdrehung verteidigt, sowie das *Ekaśloka-Śāstra*. Wahrscheinlich sind auch die *Ratnāvalī* und das *Bhavasamkrānti-Sūtra-Vṛtti* authentisch.

Weil Nāgārjunas Lehre inhaltlich identisch mit jener der *Prajñāpāramitā-Sūtras* ist, müssen wir uns weniger mit den allgemeinen Schlussfolgerungen der Madhyamaka-Schule als mit der besonderen Methode befassen, mit der sie dorthin gelangte. Tatsächlich ist das Madhyamaka, wie wir später deutlicher nachvollziehen können, weniger eine Lehre als eine Methode. Im Allgemeinen wird sie als dialektisch bezeichnet. Im Vergleich der Madhyamaka-Dialektik mit der sokratischen, einer bekannteren, wenn auch weniger strengen

³⁰ Conze, E., *Selected Sayings*, a.a.O., S. 13.

Form derselben Disziplin, können wir nicht nur die Grundprinzipien der Dialektik Nāgārjunas und seiner Nachfolger klarer verstehen, sondern auch einen besseren Zugriff auf ihre wichtigsten Anwendungen gewinnen. Sokrates vermochte seine Gesprächspartner bekanntlich mit einer Reihe scheinbar einfacher, in Wirklichkeit aber sehr geschickter Fragen Schritt für Schritt von ihren ursprünglichen Aussagen wegzuführen, bis sie sich schließlich in der sehr unbehaglichen Lage befanden, eine These zu vertreten, die das exakte Gegenteil der anfänglich von ihnen behaupteten war. Dabei ist es wesentlich zu verstehen, dass die sokratische Methode nicht etwa raffinierte Spitzfindigkeit ist, als die ihre Opfer sie manchmal empfanden: Die beiden Thesen sind zwar widersprüchlich, aber durch eine Kette von Argumenten verknüpft, in der das folgende Glied durchaus logisch vom vorhergehenden abhängt. Man kann in Frage stellen, ob Sokrates selber sich dieser Tatsache ganz bewusst war. Jedenfalls wird er in den *Dialogen Platons* als jemand gezeigt, der einmal die Gesprächsfäden lose hängen lässt und sie ein anderes Mal in einem eigenen Knoten verknüpft. Nāgārjuna ging nicht so vor. Nachdem der große indische Dialektiker erkannt hatte, dass nicht nur einige, sondern alle Aussagen nach genauer Analyse in ihr jeweiliges Gegenteil übergingen, besaß er nicht nur die Kühnheit zu erklären, der Verstand könne als etwas, das inhärent selbst-widersprüchlicher Natur sei, nicht zur Wahrheit gelangen, sondern er enthielt sich auch beharrlich der Formulierung eigener Behauptungen irgendwelcher Art. Damit unterscheidet sich Nāgārjunas Dialektik von jener des Sokrates nicht nur insofern, als sie rigoroser, systematischer und ihrer selbst bewusster ist, sondern auch darin, dass sie gänzlich negativ ist. Aussagen werden nicht mit anderen Aussagen entkräftet, sondern durch sich selbst, indem sie an ihre logischen Schlussfolgerungen getrieben werden. Die Vernunft erliegt nicht äußeren Angriffen, sondern sie wird durch ihre eigenen inneren Konflikte zerstört. Nicht allein ist keine Aussage, ob affirmativ oder negativ, hinsichtlich Realität im höchsten Sinne wahr, sondern auch keine Verknüpfung von Aussagen, ob verbindend oder trennend, ist anwendbar.

Der Buddha hatte von vier möglichen Aussagemodi gesprochen: A ist B; A ist nicht B; A ist sowohl B als auch nicht B; A ist weder B noch nicht B. Wenn wir diese Formel auf das Problem des Nachtod-Zustandes des Tathāgata anwenden, erhalten wir die bekannte Erklärung, von einem solchen Wesen sei es unangebracht zu sagen, dass es nach Auflösung seines physischen Körpers existiere, dass es nicht existiere, dass es sowohl existiere als auch nicht existiere, oder dass es weder existiere noch nicht existiere. Sein Zustand transzendiert Denken. Während der Buddha sich aber, indem er vom Standpunkt transzendenter Weisheit aus sprach, darauf beschränkte zu behaupten, keine Aussage oder

Verknüpfung von Aussagen sei auf Realität anwendbar – und indem er so alle philosophischen „Ansichten“ (*dr̥ṣṭi*) ablehnte –, wies Nāgārjuna erstmalig in der Geschichte des buddhistischen Denkens klar nach, warum sie nicht anwendbar waren: Sie waren unanwendbar, weil sie selbst-widersprüchlich waren. Wie könnten Vorstellungen wie Sein und Nicht-Sein, Identität und Unterschied für gültig im absoluten Sinn gehalten werden, wenn sie sich als von Widersprüchen durchlöchert und stets in ihr Gegenteil übergehend herausstellen, sobald man sie einer gründlichen Analyse unterzieht? Wie die Lehre des Buddha, so resultiert die dialektische Methode Nāgārjunas in einer durchgängigen Zurückweisung aller Ansichten. Einem Mittleren Pfad nicht nur zwischen, sondern über jenseits des Zusammenpralls stoß sämtlicher gegensätzlicher Doktrinen zu folgen, ist das Hauptmerkmal der Madhyamaka-Schule, und eben daher bezieht sie ihren Namen. Insofern als Nāgārjunas Dialektik, die die widersprüchliche Struktur der Vernunft bloßlegt, das logische Äquivalent des berühmten „Schweigens“ des Buddha hinsichtlich der vier erschöpfenden Aussagemodi ist, geht man vielleicht nicht zu weit mit der Behauptung, man dürfe die Madhyamaka-Schule als Vermittlerin der richtigen Deutung der ursprünglichen Lehre ansehen.

Dass des Buddha kompromisslose Entsagung von allen Ansichten von der metaphysischen Ebene auf die logische verschoben wurde, beruhte teilweise auf Entwicklungen, die im Lauf von zwei oder drei Jahrhunderten vor Nāgārjunas Geburt in den buddhistischen Schulen eingetreten waren, und teilweise auf der dem Dharma eigenen Notwendigkeit, umfassende Entfaltung und vollkommenen Ausdruck in den Sphären jeder nur möglichen Diskurswelt zu erlangen. Die Hīnayāna-Schulwissenschaft hatte, indem sie vergaß, dass die Wirklichkeit das Denken transzendiert und der Dharma nur ein Floß ist, die unselige Gewohnheit angenommen, die Lehren und Lehrbegriffe des Buddhismus so zu betrachten, als besäßen sie absolute Geltung. In den Abhidharmas des Sarvāstivāda und des Theravāda war diese Gewohnheit geradezu krankhaft geworden. Es wäre nutzlos gewesen, bloß die Autorität des Buddha anzurufen, denn seine Zurückweisung aller Ansichten war auch in den Schriften der fehlgehenden Schulen zu finden, und damit zeigte eben die Formulierung realistischer und pluralistischer Ansichten seitens der buchstabenhörigen Hīnayānisten, dass sie diese Autorität zurückgewiesen oder zumindest ignoriert hatten. Nāgārjuna griff darum zur wirksamsten Methode, mit der ihm begegnenden Situation umzugehen. Ohne eine eigene Gegenaussage vorzulegen und auch ohne zu versuchen, die Lehren der einen Schule gegen die der anderen zu wenden (denn die Hīnayānisten stimmten keineswegs miteinander überein), zeigte er einfach die widersprüchliche Natur

jeder Behauptung, die aufgestellt werden konnte. Obwohl auch wichtige Begriffe der nichtbuddhistischen Schulen in den *Kārikā* derselben rücksichtslosen Methode unterzogen werden, sind es die überlieferten Kategorien des Buddhismus selbst im Allgemeinen und ganz besonders jene des Abhidharma, die zu den Hauptopfern seiner Dialektik gehören. Aus diesem Grund und auch, weil es uns vor allem um die buddhistischen Schulen geht, schlagen wir vor, Nāgārjunas Untersuchung zweier der wichtigsten Kategorien buddhistischen Denkens als Beispiele seiner Anwendung der dialektischen Methode zu nehmen: Bedingtes Entstehen und Nirvāṇa. Dabei sollte aber nicht vergessen werden, dass diese Methode ausnahmslos auf alle Aussagen anwendbar ist. Wäre dem nicht so, dann würde die Dialektik Nāgārjunas wie jene des Sokrates die Ungültigkeit mancher Aussagen bloßlegen können, aber nicht den absoluten Bankrott der Vernunft selbst.

Das Problem der Kausalität nimmt in der indischen Philosophie einen äußerst wichtigen Platz ein, und dieser Grund erklärt zweifellos, warum die *Kārikā* mit einem vernichtenden Angriff auf diese Kategorie der Vernunft einsetzen. Nur vier Ansichten in Bezug auf die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung sind möglich: Ursache und Wirkung sind identisch; sie sind verschieden; sie sind sowohl identisch als auch verschieden; sie sind weder identisch noch verschieden. Die erste Ansicht, mit dem Fachbegriff *satkāryavāda*, wurde zuzeiten Nāgārjunas von der Sāṃkhya-Schule vertreten; einige Jahrhunderte später gliederte Śāṅkara sie seinem nicht-dualistischen Vedānta ein, und man darf sie als repräsentative brahmanische Vorstellung von Verursachung ansehen. Die zweite Ansicht, *asatkāryavāda*, wurde von den Sarvāstivādins und den Sautrāntikas vertreten und ist die maßgebliche Hīnayāna-Vorstellung. Die dritte Ansicht, welche die beiden ersten zu synthetisieren trachtet, entspricht der jainistischen Auffassung, während man die vierte, eine durchaus Humesche Zurückweisung von Verursachung, den Cārvākas zuschreiben kann. Weil die dritte Sichtweise mit den Schwierigkeiten der ersten und zweiten Ansicht gleichermaßen befrachtet ist, bedarf sie keiner eigenen Untersuchung, und auch die vierte, eine nicht eigentlich philosophische Position, muss keiner ernsthaften Kritik unterzogen werden. *Satkāryavāda* und *asatkāryavāda* bleiben damit übrig, und gegen sie richtet Nāgārjuna seine Hauptpolemik. Es fällt ihm nicht weiter schwer zu zeigen, dass erstere, obwohl sie sich als eine Theorie der Verursachung ausgibt, so schlimm mit Widersprüchen durchsetzt ist, dass sie sich letzten Endes als eine Leugnung von Verursachung herausstellt. Und letzterer Theorie ergeht es nicht besser. Da Nāgārjunas Untersuchung von *asatkāryavāda* nicht nur ein heftiger Angriff auf hīnayānistische Buchstabengläubigkeit ist, sondern auch eine Leugnung der letztendlichen Geltung der zentralen buddhistischen Lehre vom Bedingten

Entstehen, müssen wir dieser Phase der Anwendung von Dialektik etwas mehr Raum widmen. Gleichwohl werden wir kaum mehr vermögen als nur einen Schimmer der Brillanz und des dialektischen Scharfsinns der *ācāryas* der Madhyamaka-Schule zu geben.

Die Sarvāstivādins hatten, nachdem sie die vierundzwanzig *paścāyā* oder Bedingungen des Theravāda auf nurmehr vier zurückgeführt hatten, eine Theorie der Verursachung entwickelt, die sowohl Ursache und Wirkung als verschieden ansah, als auch behauptete, die Wirkung könne nicht von einer einzelnen Einheit erzeugt werden. Nāgārjuna enthüllt die Absurdität dieser beiden Thesen. Wenn die Ursache von der Wirkung verschieden ist, besteht keine Beziehung zwischen ihnen, und dann kann alles von allem erzeugt werden. Ein Kiesel kann ebenso leicht in eine Pflanze auskeimen wie ein Same, denn sowohl Kiesel als auch Same haben die Eigenschaft, von der Pflanze verschieden zu sein. Eine der Schlussfolgerungen der ersten These ist die, dass die Ursache mit der Erzeugung der Wirkung zu bestehen aufhört. Doch Kausalität ist wesensmäßig eine Beziehung zwischen zwei Dingen, und wenn diese beiden Dinge nur zu verschiedenen Zeitpunkten und nicht zusammen existieren können, können sie nicht bezogen sein, und damit wird Kausalität undenkbar. Würde eine Wirkung etwa durch das Zusammenwirken von vier Faktoren erzeugt, dann wäre ein fünfter Faktor für die Koordinierung dieser Faktoren nötig und wiederum ein weiterer für die Koordinierung dieses Faktors mit den ersten vier, und so weiter *ad infinitum*. Mit solchen Argumenten, die allesamt sehr detailliert und mit außerordentlichem Geschick ausgefeilt sind, vermochten Nāgārjuna und seine Nachfolger zu zeigen, dass die Theorie der Verschiedenheit von Ursache und Wirkung zum Okkasionalismus oder einer Leugnung von Kausalität führt. Somit ist wie schon die erste auch die zweite der vier möglichen Ansichten betreffs des Wesens der Beziehung von Ursache und Wirkung durch innere Widersprüche falsch. Nachdem er die dem *satkāryavāda* und dem *asatkāryavāda* inhärenten Selbstwidersprüche, seien sie einzeln, verbunden oder getrennt genommen, offengelegt hat, schließt Nāgārjuna, Verursachung sei nicht real, sondern ein bloßes Denkgebilde, das der objektiven Ordnung des Seins fälschlich aufgesetzt worden sei. Erscheinungen entstehen in Wahrheit nicht aus sich selbst oder aus anderen oder aus beiden oder weder aus sich noch anderen. Weil Entstehung logisch unbegreiflich ist, ist Verursachung wie ein Traum oder eine Illusion.

Nāgārjuna schreckt nicht vor dem Schluss zurück, dass, wenn Kausalität nicht real ist, *pratītya-samutpāda* ebenfalls nicht real ist. Er beharrt sogar darauf, denn seiner Auffassung nach kann einzig durch Anerkennung ihrer bloß relativen Geltung die wahre Bedeutung dieser Lehre bewahrt werden. Die Hīnayānisten hatten das vom Buddha gelehrt

bedingte Entstehen als zeitliche Folge und räumliches Nebeneinander letztlich realer Einheiten gedeutet, zwischen denen wirkliche kausale Beziehungen bestehen. Eine solche Deutung kam einer Leugnung jener grundlegenden buddhistischen Lehre gleich, als deren erweiterte Erklärung das *pratītya-samutpāda* paradoxerweise gedacht war, nämlich der Lehre von der Wesenlosigkeit und Nichtsubstanzialität aller Erscheinungen überhaupt. Im Interesse der richtigen Interpretation des Dharma zeigte Nāgārjuna, dass *pratītya-samutpāda* nicht eine wirkliche Kausalverbindung zwischen Einheiten, sondern deren wechselseitige Abhängigkeit und darum ihre Leerheit von unabhängigem Selbstsein lehrte, und dass es darum, anders als die Hīnayānisten glaubten, nicht aus einer Folge und einem Nebeneinander von Wirklichem, sondern nur von Erscheinungen bestand. Weil es nun aber gänzlich aus Erscheinungen bestand, war das *pratītya-samutpāda* selbst bloß eine Erscheinung; es war nicht real; man konnte nicht sagen, dass es existiert oder nicht existiert, oder beides oder keines von beidem. Folglich war es mit *sūnyatā* gleichzusetzen. Also enthüllte Nagarjuna, dass dies inhärente Widersprüche der buddhistischen Lehren seien – allerdings nur, wenn man sie buchstäblich nahm. Auf diese Weise diente die Dialektik Nagarjunas als Erinnerung an die äußerst wichtige Tatsache, dass die buddhistischen Lehren, die die begrifflichen Formulierungen von Weisheit ausmachen, keine absolute, sondern nur relative Geltung besaßen und kein Selbstzweck waren, sondern nur Mittel zum Zweck. Dieser Zweck war natürlich Erleuchtung. Indem er die harte Schale der Buchstabengläubigkeit zerschmetterte, die den Buddhismus damals gefangen hielt, befreite Nāgārjuna ihn nicht nur von einem wahrscheinlichen Erstickungstod, sondern gab ihm Raum für weitere Entwicklung. Anerkennung der Relativität der Mittel für einen bestimmten Zweck führt früher oder später zur Anerkennung der Möglichkeit einer Vielzahl von Mitteln. Soweit es allerdings die unterschiedlichen erleuchtungsdienlichen Mittel angeht, sind sie, da sie alle entweder Moral oder Meditation oder Weisheit betreffen, prinzipiell in den Mitteln zur Erleuchtung eingeschlossen, die der Buddha verkündet hatte.

Eine der Hauptanklagen der Mahāyānisten gegen die Hīnayānisten war die, dass letztere Nirvāṇa nahezu ausschließlich in negierendem Sinn verstanden. Sie definierten es entweder als das Aufhören von Leid oder der fünf *skandhas* oder von *pratītya-samutpāda* oder irgendeiner vermeintlich positiven Einheit oder Ansammlung von Einheiten: Das Absolute war als Abwesenheit des Bedingten definiert. Weil die Welt, verstanden als Gesamtmenge kausal verknüpfter *dharmas*, für real gehalten wurde, war Aufhören der Welt ein wirkliches Aufhören und die Definition von Nirvāṇa im Sinne eines solchen Aufhörens somit gültig im absoluten Sinn. Eines der Ergebnisse von Nāgārjunas Dialektik war

es, eine solche Position als ganz unhaltbar zu erweisen. Wenn *pratītya-samutpāda* letztlich unwirklich war, war auch sein Aufhören unwirklich. Streng genommen konnte Nirvāṇa nicht als Aufhören definiert werden. Es konnte tatsächlich überhaupt nicht definiert werden. Das einer Untersuchung der Kategorie von Nirvāṇa gewidmete vierundzwanzigste Kapitel der *Kārikā* ist ein vernichtender Angriff gegen die Anwendung der Begriffe von Sein und Nicht-Sein, ob einzeln, verbindend oder trennend, auf das letzte Ziel des höheren buddhistischen Lebens. Einige seiner Strophen sollen zitiert werden, um die Leser, und sei es auch nur unvollkommen, mit den Eigenschaften von Nāgārjunas Stil bekannt zu machen, der ebenso den funkelnden Glanz wie die Schärfe eines Diamanten besitzt. Aufgrund der Gedrängtheit der Sprache und zugleich des Mangels genauer westlicher Entsprechungen der verwendeten Fachbegriffe, bleibt die Übersetzung der Strophen zwangsläufig mehr als nur ein wenig obskur³¹:

(25.4) Nirvāṇa ist schon deshalb kein Seiendes (*bhāva*), weil es sonst zwangsläufig das Kennzeichen Altern und Sterben (*jarā-maraṇa-lakṣaṇa*) hätte. Es gibt nämlich kein Seiendes ohne Altern und Sterben.

(25.5) Wäre Nirvāṇa ein Seiendes, so wäre es ein Zusammengesetztes (*samskṛta*), denn es findet sich nirgendwo irgendein Seiendes, das nicht zusammengesetzt wäre.

(25.6) Wäre Nirvāṇa ein Seiendes, wie könnte es dann unabhängig (*anupādāya*) sein? – Denn es findet sich kein Seiendes, das unabhängig wäre.

(25.7) Wenn Nirvāṇa nicht ein Seiendes ist, könnte es dann etwas Nicht-Seiendes sein? – [Nein, denn] wo es nichts Seiendes gibt, findet sich auch kein Nicht-Seiendes.

(25.8) Wäre Nirvāṇa aber ein Nicht-Seiendes, wie könnte es dann unabhängig sein? – Denn es existiert kein Nicht-Seiendes, das unabhängig vorgefunden würde.

(25.9) Was [im Samsāra] als Seiendes kommt und geht, abhängig oder bedingt ist, das wird, sofern es unabhängig und nicht bedingt ist, als Nirvāṇa gelehrt.

³¹ Sangharakshita zitiert aus der Übersetzung von T. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, 2. Ausgabe, Delhi: Motilal Banarsidass 1977, S. 81 ff.. Die hier zitierte deutsche Übersetzung wurde entnommen aus: *Die Philosophie der Leere Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-kārikās*. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen von Bernhard Weber-Brosamer und Dieter M. Back. Wiesbaden: Harrassowitz 2005, S. 97 ff.. – Weitere deutsche Übersetzungen: *Nagarjuna. Die Lehre von der Mitte (Mūla-madhyama-kārikā)*. Zhong Lun. Aus dem chinesischen Text des Kumarajiva übersetzt und mit einem Kommentar herausgegeben von Lutz Geldsetzer. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010, S. 84 ff.. Außerdem: *Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Teile II und III: Die Mittlere Lehre des Nāgārjuna: Nach einer chinesischen bzw. tibetischen Version* übertragen von Max Walleser. Heidelberg: Winter, 1911 und 1912. Eine vergleichsweise freie, „poetische“ Übersetzung von Stephen Batchelor, *Verse aus der Mitte: eine buddhistische Vision des Lebens*. Aus dem Engl. von Katja Wiederspahn und Bernd Bender. Berlin: Edition Steinrich 2011.

(25.10) Buddha, der Lehrer, hat verkündet, dass [die Vorstellung vom] Werden [einer neuen Existenz] und [vom] Vergehen [einer Existenz] aufzugeben sei [wenn Samsāra überwunden werden soll]. Deshalb trifft für Nirvāṇa weder zu, dass es ein Seiendes ist, noch, dass es ein Nicht-Seiendes ist.

(25.11) Wenn Nirvāṇa zugleich Nicht-Seiendes und Seiendes wäre, dann wäre auch die Erlösung (*mokṣa*) zugleich Nicht-Seiendes und Seiendes. Aber das trifft nicht zu.

(25.12) Wenn Nirvāṇa zugleich Nicht-Seiendes und Seiendes wäre, dann wäre Nirvāṇa nicht unabhängig, denn die beiden sind abhängig [voneinander].

(25.13) Wie könnte denn Nirvāṇa zugleich Nicht-Seiendes und Seiendes sein, wenn Nirvāṇa doch nichts Zusammengesetztes ist, während dies für Nicht-Seiendes und Seiendes [sofern beide zugleich gelten sollen] zutrifft.

(25.14) Wie könnte denn in Nirvāṇa zugleich Nicht-Seiendes und Seiendes enthalten sein, da doch beides nicht denselben Ort einnehmen kann – ebensowenig wie Licht und Finsternis.

(25.15) Wenn tatsächlich nachgewiesen wäre, dass Nicht-Seiendes und Seiendes [hinsichtlich Nirvāṇa zutreffen], dann könnte sich auch der Satz, „Nirvāṇa ist weder Nicht-Seiendes noch Seiendes“, als wahr erweisen.

(25.16) Wenn [aber] das Nirvāṇa als weder Nicht-Seiendes noch Seiendes tatsächlich zu finden wäre, durch wen könnte dann dieser Satz erhellt werden: „Das Nirvāṇa ist weder Nicht-Seiendes noch Seiendes“?

Folgt man Candrakīrtis Kommentar, dann richten sich die eröffnenden Salven dieses Angriffs, soweit es die buddhistischen Schulen angeht, gegen die Sarvāstivādins, die zwar Nirvāṇa als Erlöschen aller befleckten (*āsrava*) *dharmas*, Bewusstsein eingeschlossen, ansehen, nicht aber als das Erlöschen von Existenz. Wie Nāgārjuna indes in der fünften Strophe aufzeigt, steht die Auffassung von Nirvāṇa als einer Art positiver Einheit im Widerspruch zur Sarvāstivāda-Annahme, es sei nicht bedingt und nicht erzeugt (*asamskrta*, *anutpādana*).

Ein positiv Seiendes (*bhāva*), das nicht von Bedingungen abhängt, ist nicht auffindbar. Sogar von Nirvāṇa als Erlöschen der Verunreinigungen zu sprechen, kommt dem Eingeständnis gleich, dass es bedingt sei; denn solch ein Erlöschen ist ein zeitlich geschehendes Ereignis, wodurch Nirvāṇa nicht nur bedingt, sondern auch vorübergehend wird. Die *asamskrta dharmas* sind aber definitionsgemäß unbedingt und ewig. Folglich ist die Sarvāstivāda-Vorstellung von Nirvāṇa als einem positiven, nicht bedingten Seienden in sich selbst widersprüchlich. Überdies besteht Erleuchtung den Sarvāstivādins zufolge in einer Art Übergang von einer Folge befleckter, bedingter *dharmas* in eine Folge nicht

bedingter und unbefleckter *dbarmas*, wobei die die beiden Serien ausmachenden *dbarmas* als letztgültige Realitäten angesehen werden. Erleuchtung geht demnach mit einer Veränderung in der objektiven Ordnung einher. Die Mādhyamikas verstehen die Veränderung als gänzlich subjektiv. Was verändert werden muss, ist nicht die Welt, sondern wir selbst. Erleuchtung wird nicht nur dann erlangt, wenn wir im Erkennen, dass es zwischen *samsāra* und Nirvāṇa keinen Unterschied gibt, aufhören zwischen ihnen zu unterscheiden, sondern auch, wenn wir im Wissen, dass das Absolute dem Denken gegenüber transzendent ist, aufhören, es uns als Existenz beziehungsweise Nicht-Existenz zu denken. Mit seiner brillianten Bloßstellung der den Sarvāstivāda- und den Sautrāntika-Positionen gleichermaßen eigenen Ungereimtheiten und Widersprüche hinsichtlich Nirvāṇa gelang es Nāgārjuna, den Buddhismus aus den einseitigen Sichtweisen des Hīnayāna auf den Mittleren Pfad des Buddha zurückzubringen, der von nun an mit dem Mahāyāna im Allgemeinen und der Madhyamaka-Schule im Besonderen identisch sein sollte.

Andere wichtige Begriffe des Abhidharma, die Nāgārjuna in den *Kārikā* einer dialektischen Behandlung unterzog, sind die sechs Sinnesvermögen (*āyatana*s), die fünf Ansammlungen (*skandhas*) und die sechs (nicht zu verwechseln mit den zwölf) Existenzebenen (*dhātus*). Alle diese Kategorien haben sich als zutiefst unstimmg und in sich selbst widersprüchlich erwiesen. Anders als die Hīnayānisten dachten, sind sie keine Realitäten, sondern nur Erscheinungen, und darum sind sie nicht absolut, sondern nur relativ gültig. Er wendet die dialektische Methode auch auf die verschiedenen, von den brahmanischen Schulen vertretenen Arten von Substanzialismus an, zumal auf die Vorstellung von *ātman* als dem sich nicht wandelnden und identischen Substrat der Erfahrung. Da wir schon einige Zufallsbeispiele der Art gegeben haben, wie Nāgārjuna die völlige Unzulänglichkeit der Vernunft in der Formulierung des Realen aufdeckt, müssen uns die Einzelheiten dieser Kritikpunkte jetzt nicht aufhalten. Die Folgerung aus ihnen allen ist die Begründung von *śūnyatā* als einziger Realität und von Erscheinungen als ihrem Wesen nach von *śūnyatā* nicht verschieden.

Die *ācāryas* der Madhyamaka-Schule, die auf Nāgārjuna folgten und mehr als tausend Jahre lang (sofern wir Tsongkhapa einschließen) die berühmte Doktrin des Mittleren Pfades veranschaulichten, waren würdige Schüler ihres großen Meisters. Nāgārjunas direkter Nachfolger Āryadeva, von Geburt ein Sinhalese, war der Autor des *Catuhśataka*. In diesem gefeierten Werk widmete er der Anwendung der dialektischen Methode auf die Sāṃkhya- und Vaiśeṣika-Systeme der brahmanischen Philosophie, die damals großen Einfluss ausübten, noch größere Aufmerksamkeit, als Nāgārjuna es getan hatte. Die

Überlieferung berichtet, er sei ein beeindruckender Disputant gewesen, der seine Gegner in den im damaligen religiösen Leben so beliebten öffentlichen Debatten viele Male besiegt habe. Aufgrund dieser und ähnlicher Leistungen kann man ihn mit Nāgārjuna gemeinsam als Gründer der Madhyamaka-Überlieferung ansehen.

Mit Buddhapālita und Bhāvaviveka, die beide ins fünfte Jahrhundert u.Z. gehören, kommt es zur ersten Spaltung der Schule. Ersterem zufolge war die dialektische Methode wesentlich negativ; sie bestand im Aufzeigen der Absurdität der Argumente des Gegners unter Voraussetzungen, die er selbst für zulässig hält. *Śūnyatā* ließ sich nicht kraft irgendwelcher logischen, sprich syllogistischen Argumente als einzige letztgültige Realität begründen, sondern nur, indem man den wesentlich widersprüchlichen Charakter des Verstandes bloßlegte. Weil Buddhapālita einzig und allein *prasaṅga* oder *reductio ad absurdum* für die echte Madhyamaka-Methode hielt, nennt man die von ihm eingeleitete Schule *Prāsaṅgika*. Bhāvaviveka, der andere *ācārya* hielt indes dafür, man könne *śūnyatā* mittels positiver Argumente begründen. Überdies war er der aus Madhyamaka-Sicht heterodoxen Ansicht, die Verwirklichung von *śūnyatā* sei für das Erreichen von Nirvāṇa nicht unverzichtbar. Seine Schule wird *Svātantrika* genannt.

Hatten frühere *ācāryas* vielleicht gewisse Teile der Madhyamaka-Doktrin unvollkommen, unbeendet oder nicht voll entwickelt gelassen, so wurden deren Versäumnisse zu guter Letzt im 8. Jahrhundert von Candrakīrti und im 9. von Śāntideva korrigiert. Mit diesen beiden *ācāryas*, zwei entschiedenen Verfechtern der *prasaṅga*-Methode, erlangte die Madhyamaka-Lehre ihren Gipfel an Strenge und Widerspruchsfreiheit. Candrakīrtis großer Kommentar *Prasannapadā* gilt allgemein als die Standard-Auslegung von Nāgārjunas Meisterwerk, den *Mūlamadhyamaka-kārikā*. Darüber hinaus sollten wir auch seinen Kommentar zu Āryadevas *Catuhśataka* sowie sein *Madhyamakāvātāra* nennen, ein wichtiges unabhängiges Werk. Diese beiden gibt es heute nur noch in tibetischer Übersetzung.³² Abgesehen von seiner Kritik an Bhāvaviveka für dessen Abweichungen vom orthodoxen Madhyamaka richtet Candrakīrti seine Dialektik gegen den damals äußerst einflussreichen Vijñānavāda und geht so weit zu unterstellen, dessen *vijñāna* sei nichts anderes als der verschleierte *ātman* der brahmanischen Schulen. Er übt auch massive Kritik an den Sautrāntikas. Vor allem dank Candrakīrtis Genialität wurde die Prāsaṅgika-Schule nicht nur in Indien zur Norm der Madhyamaka-Lehre, sondern auch in Tibet und der Mongolei, wo sie weiterhin in den Klosteruniversitäten gedeiht. Śāntideva ist natürlich sehr bekannt als

³² A. d. Ü.: Seit der Erstausgabe dieses Buches sind Übersetzungen in westliche Sprachen erschienen. Siehe Literaturliste im Anhang.

Autor des *Śikṣa-Samuccaya*³³ und des *Bodhicaryāvatāra*³⁴, zwei der beliebtesten Werke der gesamten Mahāyāna-Literatur. Ersteres ist eine Sammlung von Auszügen aus wichtigen Mahāyāna-Sūtras, deren vollständige Sanskrit-Originale in den meisten Fällen nicht mehr verfügbar sind. Ein Gedicht Śāntidevas leitet die Sammlung ein, und jede seiner siebenundzwanzig Strophen wurde später als Kapitelüberschrift für eine bestimmte Gruppe von Textauszügen verwendet. Das *Bodhicaryāvatāra* ist ein eigenes Werk Śāntidevas. So kurz es ist, ist es doch einer der strahlendsten Juwelen in der dicht besetzten Tiara der Schriften des Mahāyāna-Buddhismus. Eine seiner auffälligsten Eigenschaften ist die einzigartige Verbindung ekstatischer Hingabe und durchdringender philosophischer Einsicht. In einem vielleicht höheren Grad als sein Lehrer Nāgārjuna ist Śāntideva gleichermaßen *Pater Ecstaticus* und *Pater Profundus*³⁵; er kennt ebenso die Höhen wie die Niederungen der spirituellen Erfahrung. Kapitel 10 des *Bodhicaryāvatāra* mit dem Titel „Prajñāpāramitā“ enthält eine scharfe Polemik gegen den Vijñānavāda und ist eine wertvolle Informationsquelle zur Metaphysik des Madhyamaka.

Mit Śāntarakṣita, der ins 8. Jahrhundert u.Z. gehört, und seinem Schüler Kamalaśīla gelangen wir von den stürmischen Wogen der Kontroversen in die vergleichsweise stillen Gewässer des philosophischen Synkretismus. Candrakīrti hatte behauptet, die Sautrāntika- und Vijñānavāda-Standpunkte seien nicht einmal als relative Wahrheit annehmbar. Die beiden späteren *ācāryas* indes hielten mit geringerer Strenge, aber vielleicht größerer Feinheit dafür, dass man sowohl die Sautrāntika-Vijñānavāda-Ansichten als auch die Madhyamaka-Widerlegung aller Ansichten annehmen könne, nämlich erstere als relative Wahrheit und letztere als absolute Wahrheit. Śāntarakṣitas *magnum opus* ist das *Tattvasaṃgraha*, zu dem sein Schüler Kamalaśīla eine *pañjikā*, einen Kommentar, schrieb. Wie in den *Madhyamaka-kārikā* geht das Hauptanliegen darauf, die Unstimmigkeit gewisser brahmanischer sowie buddhistischer Lehren und Lehrbegriffe aufzuzeigen. Offenbar war die Zahl der Schulen seit den Tagen von Nāgārjuna erheblich gewachsen, und Śāntarakṣitas Werk ist wesentlich weiter gefächert als das seines Vorgängers. Es ist eigentlich eine Art Enzyklopädie der Widerlegungen. Dass seine Schule aus dem Versuch entstand, die beiden vorherrschenden Mahāyāna-Philosophien in Einklang zu bringen, zeigt sich an ihrem Namen

³³ Śāntideva, *Śikṣa-samuccaya: a compendium of Buddhist doctrine compiled chiefly from earlier Mahāyāna Sūtras*. Englische Übersetzung von Cecil Bendall und W. H. D. Rouse (trans): London: Murray, 1922 (Download unter: <https://ia800201.us.archive.org/14/items/sikshasamuccayac00santuoft/sikshasamuccayac00santuoft.pdf>. [geprüft 24.3.2018])

³⁴ Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*. Eine Auswahl deutscher Übersetzungen: Steinkellner, E. (Üb.), *Shantideva, Der Weg des Lebens zur Erleuchtung: das Bodhicaryavatara*. Kreuzlingen und München: Hugendubel 2005. - Schmidt, R. (Übers.), *Anleitung zum Leben als Bodhisattva*, Reprint der Ausgabe von 1922, Frankfurt/M.: Angkor Verlag 2005. - Koss, J. (Übers.) *Shantideva, Die Lebensführung im Geiste der Erleuchtung: Das Bodhisattvacharyavatara*. Berlin: Theseus Verlag 2004. - Osten, P. (Konchock Yangchup Sangpo), *Der Eintritt in den Weg des Erwachens: Bodhisattva-caryāvatāra*. Aufbereitet für die Praxis der Rezipienten und mit ausführlichen Kommentaren. Münster: Edition Octopus 2016.

³⁵ Gestalten aus J. W. von Goethe, *Faust – Der Tragödie zweiter Teil*. Verse 11854 ff.

„Yogācāra-Svātantrika Madhyamaka“. Viele hochberühmte Männer finden sich unter ihren Anhängern: Ārya und Bhadanta Vimuktasena, Haribhadra und Tsongkhapa. Im Allgemeinen ist Synkretismus jedoch ein Anzeichen von Schwäche und der Vorläufer des Niedergangs. Darum verwundert es nicht, dass wir mit dieser Schule die letzte Phase in der langen Entwicklung des Madhyamaka erreichen.

Obwohl keine neuen Entwicklungen mehr eintraten, übte die Schule von Nāgārjuna weiterhin gewaltigen Einfluss nicht allein in Tibet und der Mongolei aus, wo sie noch immer die philosophische Grundlage des Mahāyāna-Buddhismus liefert, sondern auch in China, Japan und anderen fernöstlichen Ländern. In Indien sahen sich praktisch alle brahmanischen Schulen genötigt, die Dialektik Nāgārjunas ihren eigenen Bedürfnissen anzupassen. Gauḍapāda und Śaṅkara bezogen bekanntlich ein Großteil ihrer Methode und viele ihrer Schlussfolgerungen von den Mādhyamikas. Das Advaita-System des Vedānta ist in gewissem Sinne eine weniger strenge und eher ausgleichende Fortsetzung der Madhyamaka-Lehre.

6. Die Schriften des devotionalen Buddhismus

So seltsam es denen vorkommen mag, die weder die transzendente Einheit des Buddhismus noch die Notwendigkeit verstehen können, alle fünf spirituellen Vermögen zugleich zu üben, waren doch die Schulen, die den Vorrang schlichten gläubigen Vertrauens und von Herzen kommende Hingabe zur Person des Buddha betonten, historisch mit dem Madhyamaka-vāda verknüpft, der auf dem Vorrang von Weisheit bestand. Die Verbindung zwischen ihnen war in der Tat so eng und das emotionale Vermögen stand jahrhundertlang im Schatten des intellektuellen, dass der Buddhismus des Glaubens und der Hingabe sich in Indien nie zu dem Grad entfalten konnte, eine unabhängige Schule zu bilden. Diese Entwicklung trat viel später in China und Japan ein, wo gewöhnliche Mönche und Laien insgesamt weniger als ihre indischen Brüder für die Reize göttlicher Philosophien empfänglich waren.

Vielleicht bekundet nichts anderes die ungeheure Tiefe von Nāgārjunas spiritueller Einsicht so deutlich wie seine Erkenntnis, dass denen, die ernsthaft ein buddhistisches Leben führen wollen, zwei Pfade offenstehen: der schwierige Pfad der Selbstverantwortung und der leichte Pfad der Abhängigkeit vom Mitgefühl der Buddhas. Aus diesem Grund wird er nicht nur von den Mādhyamikas als erster Patriarch und Stifter angesehen, sondern auch von den Anhängern der Jōdo Shinshū und anderer vorwiegend oder ausschließlich devotionaler Schulen im Fernen Osten. Der schwierige und selbstverantwortliche Pfad besteht nach Nāgārjuna in der Übung der zehn Vollkommenheiten und der vier Grundlagen der Achtsamkeit, während der leichte, sich auf andere stützende Pfad schlicht die Verehrung der Buddhas Amitābha und Maitreya umfasst. Vom letzteren dieser beiden großen Wesen spricht man nur als einem künftigen Buddha; tatsächlich ist er noch kein Buddha, sondern ein Bodhisattva. Er befindet sich allerdings an der Schwelle zur höchsten Erleuchtung und nach Hīnayāna- wie auch Mahāyāna-Überlieferungen weilt er derzeit im Tuṣita-himmel, um von dort irgendwann gegen Ende der jetzigen Weltperiode für seine letzte menschliche Wiedergeburt zur Erde herabzusteigen. Dann werde er unter einem fürderhin mit seinem Namen verbundenen Baum Erleuchtung erlangen und von allen Buddhas als ihr rechtmäßiger Nachfolger geweiht werden und bis zu seinem *parinirvāṇa* Göttern und Menschen den Dharma verkünden. Maitreya genießt als einziger Bodhisattva auch in den heutigen Theravāda-Ländern höchste Wertschätzung, weshalb auch vorgeschlagen wurde, Hingabe zum Ideal der Bodhisattvaschaft, wie es in der Laufbahn

Maitreyas, des Liebenden und künftigen Buddha verkörpert ist, könne ein einigender und harmonisierender Faktor im modernen Buddhismus sein.

Amitābha, Unendliches Licht, erlangte seinerseits vor unzählbar vielen Zeitaltern die höchste Buddhaschaft. Obwohl das *Große Sukhāvativyūha-Sūtra* berichtet, er habe seine berühmten neunundvierzig Gelübde unter dem Buddha Lokeśvararāja abgelegt, der diesem Text zufolge der einundachtzigste Nachfolger Dīpaṃkaras war, findet sich der Name Amitābhas selber in keiner der Listen von *nirmāṇakāya*- oder „irdischen“ Buddhas. Er ist eine rein transzendente Gestalt. Er wurde in Indien, Nepal, Tibet und der Mongolei als einer der fünf hauptsächlichen *sambhogakāyas* des Buddha verehrt, und in China und Japan sah man ihn schon bald als höchste Personifizierung des *dharmakāya* selbst an, die alle Rivalen in den Schatten stellte und sämtliche Eigenschaften der Vollkommenheit in sich aufzog. Für seine Verehrer ist Amitābha nicht nur ein Buddha unter vielen und nicht einmal *primus inter pares*, sondern Buddhaschaft selbst in der schönsten und anbetungswürdigsten Form, wie Menschenherzen sie sich vorstellen können. Nicht nur in ihrer Fülle, sondern geradezu in Überfülle ist er Weisheit und Mitgefühl und gleichermaßen das höchst Transzendente und zutiefst Immanente. In ihm manifestiert sich absolute Realität als höchste Schönheit aus unbegrenzter Liebe. Auf ihn sammelten sich darum allmählich all jene Strahlen der Hingabe, die zuvor auf eine Vielzahl von Buddhas und Bodhisattvas verstreut waren, bis er schließlich im Fernen Osten für Millionen buddhistischer Herzen zum glühenden Brennpunkt der Liebe und Anbetung wurde.

Westlicher Forschung indes gilt Amitābha als ein Mythos von wahrscheinlich zentralasiatischem oder iranischem Ursprung. Welche geschichtlichen Belege gibt es denn dafür, dass er jemals existierte? Eine solche Sichtweise lässt den Unterschied zwischen der empirischen Wahrheit des Verstandes und der dichterischen Wahrheit der Imagination außer Acht. Ob Amitābha jemals als Mensch auf der Erde lebte, ist unwichtig. Was aber nicht nur wichtig, sondern geradezu lebenswichtig ist, ist das Ideal, das der Mythos, wenn es denn ein Mythos ist, veranschaulichen soll: die spirituelle Lehre, die er mitteilt. Wir dürfen nicht vergessen, dass Amitābha nicht der Hauptgegenstand irgendeines philosophischen Systems, sondern des Buddhismus des Glaubens und der Hingabe ist. Darum geht es hier nicht um einen Versuch, den Kopf zu überzeugen, sondern das Herz zu bewegen. Weil aber das Herz von einem Mythos machtvoller gerührt wird als von Argumenten, tritt der Buddhismus des Glaubens und der Hingabe notwendigerweise in mythischer, statt in geschichtlicher Form auf und ist eher mit Dichtung als mit Logik verwandt. Die Substanz des Mythos ist aber nichts weniger als der Dharma selbst in seiner ganzen Fülle und

Integrität. So wie die Dialektik Nāgārjunas die Lehre des Buddha von der Transzendenz des Realen über das Rationale aus der dogmatischen in eine logische Form übertrug, so ist der devotionale Buddhismus in seinen letzten Stadien, zumal in den Lehren von Shinran Shōnin, eine Übertragung der gesamten Doktrin aus intellektueller in emotionale Form. Von einem anderen Gesichtspunkt her könnte man sagen, das buddhistische Ideal des Mahāyāna sei so weit und so umfassend und seine Philosophie so tief, dass keine wissenschaftlich verifizierbaren Tatsachen sie angemessen und konkret verkörpern können. Ein Mythos musste darum erfunden werden. Weil Buddhismus die ewige und universelle Wahrheit ist, nahm dieser Mythos kosmische Ausmaße an. Nicht nur diese Welt, sondern das gesamte Universum war sein Hintergrund. Nur unendlicher Raum und unendliche Zeit konnten eine hinreichend weite Bühne und eine Ausstattung liefern, die für die Darbietung des Dramas universaler Befreiung großartig genug waren. Wenn wir uns an den Verstand wenden, wird die bloß abstrakte Idee von Mitgefühl unseren Zweck erreichen: „Sei mitfühlend“ ist alles, was gesagt werden muss; wenn wir aber zum Herzen sprechen, muss Mitgefühl sich sichtbar in einer Folge konkreter Taten zeigen. Vor allem auf solche Faktoren müssen wir die Ursprünge des devotionalen Buddhismus zurückführen, in denen die transzendente Wahrheit nicht weniger hell, doch bestimmt schöner durch das Medium des kosmischen Mythos scheint als durch die begrifflichen Formulierungen der Doktrin.

Die Hauptquellen des Amitābha-Mythos und somit die wichtigsten Schriften des Buddhismus des Glaubens und der Hingabe, besonders in seinen chinesischen und japanischen Zweigen, sind das Große und das Kleine *Sukhāvativyūha-Sūtra*, der „Bereich (oder die Anordnung) des Glücklichen Landes“, und das *Amitāyur-dhyāna-Sūtra*, das „Meditationssutra über den Buddha des Unendlichen Lebens“. Eine knappe Beschreibung dieser Grundlagentexte sowie ein Hinweis auf einige devotionale Werke von sekundärer Bedeutung, darunter solche, die anderen Buddhas und Bodhisattvas gewidmet sind, muss dem Versuch vorangehen, die besonderen Lehren und Methoden dieser Schule zu erhellen.

Zwar ist es nicht möglich zu bestimmen, zu welchem Zeitpunkt das *Große Sukhāvativyūha-Sūtra* verfasst wurde, doch sicherlich vor dem Jahr 186 u.Z., als der Mönch Lokakṣema (Lokarakṣa; Zhi Loujiachen), ein Yuezhi aus dem zentralasiatischen Kuschanreich und der mutmaßlich erste Übersetzer des Textes ins Chinesische, in Luoyang starb.³⁶

³⁶ A. d. Ü.: Buddhologische Forschungen der letzten Jahrzehnte brachten neue Erkenntnisse zu Entstehung und frühen Übersetzungen der *Sukhāvativyūha-Sūtras* ins Chinesische. Paul M. Harrison und Jan Nattier zufolge wurde die ursprünglich Lokakṣema zugeschriebene Übersetzung (Taisho 361) vermutlich in der ersten Hälfte des 3. Jh. von Zhi Qian (Chi-Ch'ien) oder von Po Yan angefertigt, während die traditionell Zhi Qian zugeschriebene Fassung (T362) anscheinend die revidierte Fassung einer ursprünglichen Übersetzung Lokakṣemas ist. S. Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations*.

Lokakṣemas Übersetzungstätigkeit erstreckte sich über nahezu vier Jahrzehnte, und weil es wenigstens hundert Jahre dauern dürfte, bis ein Sūtra hinreichendes Ansehen erlangt hatte, um seine Übersetzung zu rechtfertigen, können wir zuversichtlich behaupten, dass der ursprüngliche Text kaum später als im ersten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts u.Z. verfasst wurde. Die Pāli-Lehren des Theravāda wurden erstmals um das Jahr 80 v.u.Z. schriftlich niedergelegt. Nicht mehr als eine Generation und vielleicht sogar viel weniger trennt den Tipiṭaka und das *Sukkhāvāṭṭyūha* als literarische Werke. Vom *parinirvāṇa* des Meisters trennen beide mehr als 400 Jahre. Heutige Theravādins geben an, während dieser Periode seien die später im Tipiṭaka aufgezeichneten Überlieferungen mündlich weitergegeben worden. Wahrscheinlich trifft das zu. Was aber hätte es verhindern sollen, dass auch die im *Sukkhāvāṭṭyūha* enthaltenen Lehren mündlich vermittelt wurden? Hatte das Hinayāna ein Monopol auf gute Gedächtnisse? Dieselbe Beweisführung, mit der die „Echtheit“ des Pāli-Tipiṭaka begründet wird, lässt sich zur Bestätigung der Echtheit nicht nur des *Sukkhāvāṭṭyūha*, sondern aller anderen auf Sanskrit überlieferten Mahāyāna-Sūtras anwenden. Wenn eine Überlieferung fünfhundert Jahre lang mündlich weitergegeben werden kann, dann kann sie es auch tausend Jahre lang. Die Schriften des Buddhismus stehen oder fallen miteinander. Jeder Versuch auf textlicher Grundlage zu beweisen, die eine Überlieferungslinie sei authentischer als eine andere, wird wahrscheinlich als Bumerang auf die Schule zurückkommen, die ihn unternimmt. Abgesehen davon wird die Echtheit einer transzendenten Lehre letzten Endes von anderen als textlichen Erwägungen entschieden.

Einen weiteren Hinweis auf die vergleichsweise frühe Entstehung des *Großen Sukkhāvāṭṭyūha-Sūtra* bietet sein Prolog. Leser der Pāli- und Sanskrit-Schriften finden sich hier auf vertrautem Boden wieder. Der Erhabene weilt auf dem heiligen Geiergipfel in Rājagrha in einer großen Versammlung von 32.000 Bhikṣus, die alle mit Ausnahme von Ānanda Arhants sind. Angeführt von Maitreya sind auch viele hochgesinnte Bodhisattvas anwesend. Die Tatsache, dass einunddreißig Arhant-Schüler namentlich aufgezählt werden, wohingegen nur der Anführer der Bodhisattvas ebenfalls genannt wird, ist ein weiterer Beleg für das hohe Alter dieses Sūtras. Als Ānanda sieht, dass Antlitz und Körper des Tathāgata hell glänzen wie der herbstliche Mond oder wie ein soeben dem Schmelzofen entnommenes Goldstück, fragt er ihn, ob er im transzendenten Zustand eines Buddha

Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology Soka University 2008, S. 86 f. Außerdem: Julian Pas, *Visions of Sukhāvati*. New York: State University of New York Press 1995, S. 8 f. – Linguistische Analysen und interne Evidenz deuten darauf hin, dass beide *Sukkhāvāṭṭyūha-Sūtras* um das Jahr 100 u.Z. während der Kuschan-(Kuṣāṇa-)Dynastie in Nordwest-Indien entstanden sind, das heißt in jener Gegend, aus der Lokakṣema mutmaßlich stammte. S. Tanaka, K., *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine*. New York: State University of New York Press 1990, S. 3 f.

verweile und ob er über die Tathāgatas der Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart kontempliere. Nach einem kurzen Zwiegespräch, in dem der Erhabene die Seltenheit des Auftretens eines Buddhas in der Welt betont, eröffnet er Ānanda und der ganzen Versammlung den tatsächlichen Inhalt seiner Betrachtung. An diesem Punkt schmilzt der vertraute Boden unter unseren Füßen. Rājagṛha und der Geiergipfel verschwinden und wir befinden uns inmitten der unendlichen Weite des spirituellen Universums. Wir sind aus der Zeit in die Ewigkeit übergegangen, aus dem Weltlichen zum Transzendenten, und von nun an werden die Geschehnisse nicht mehr von natürlichen, sondern von spirituellen Gesetzen bestimmt. Geschichte liegt weit hinter uns: der große Mythos beginnt.

Zuzeiten des Buddha Lokeśvararāja, des einundachtzigsten Nachfolgers von Dīpaṃkara, lebte ein Mönch namens Dharmākara. Eines Tages, nachdem er den Buddha Lokeśvararāja verehrt und gepriesen hatte, gelobte dieser Mönch in seiner Gegenwart, selbst zu einem Buddha zu werden, und er bat Lokeśvararāja, ihm die Eigenschaften eines idealen Buddhalandes zu beschreiben. Der Tathāgata Lokeśvararāja verbrachte nun ein ganzes *Koṭi* von Jahren damit, dem Dharmākara die Vorzüge und Vollkommenheiten der Buddhaländer zu erläutern, die zu 8.100.000 *niyutas* von *koṭis* an Buddhas³⁷ gehörten. Nachdem er die erbetene Belehrung empfangen hatte, verbrachte Dharmākara fünf *kalpas*³⁸ damit, sämtliche Vorzüge und Vollkommenheiten aller von Lokeśvararāja beschriebenen Buddhaländer in einem einzigen Buddhaland zu sammeln, das noch einundachtzigmal unermesslicher, edler und hervorragender war. Danach erschien er von neuem vor seinem Lehrer, dessen Lebensdauer ganze vierzig Kalpas betrug, und er bat ihn anzuhören, welche Gelübde er fasse und wie sein Buddhaland sein werde, wenn er dereinst ein Buddha geworden sei. Die nun folgenden achtundvierzig³⁹ Gelübde bilden das Herz des *Sukhāvativyūha-Sūtra* und die Grundlage der Lehren vom Reinen Land. Das wichtigste von ihnen ist das achtzehnte Gelübde, das Genko, der Lehrer von Shinran, dem Gründer der Jōdo Shinshū, als „König unter den Gelübden“ bezeichnete. Das zwanzigste ist aber kaum weniger folgenreich:

[18.] Sollten, wenn ich Buddhaschaft erlange, empfindende Wesen in den Ländern der zehn Richtungen, die sich mir aufrichtigen Herzens und freudig hingeben und sich danach

³⁷ A. d. Ü.: In vielen Mahāyāna-Sūtras findet man Beispiele der altindischen Leidenschaft für große Zahlen. Ein *koṭi* entspricht 10^7 , ein *niyuta* 10^{13} (nach Wikipedia: https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_large_numbers; geprüft am 24.3.2018). Demnach beschreibt Lokeśvararāja für Dharmākara $8.100.000 \times 10^7 \times 10^{13}$ Buddhaländer.

³⁸ A. d. Ü.: Ein *kalpa* gilt als der Zeitraum, der zwischen der Entstehung und der Wiederentstehung eines Weltsystems vergeht. In den Abschnitten 5 und 6 des *Anamatagga-samyutta* des Saṃyutta Nikāya gibt der Buddha bildhafte Vergleiche für die fast unvorstellbare Dauer eines *kalpa*. S. *Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung*, a.a.O., Buch II, S. 234ff.

³⁹ A. d. Hg.: So in den chinesischen Übersetzungen; die noch existierenden Sanskrit-Texte geben sechsundvierzig. Siehe B. Nanjio, *The Sacred Books of the East*, vol. 49, *Mahayana Buddhist Textes*. Teil 2, S. 73.

sehen, in meinem Land geboren zu werden, sogar wenn sie mich auch nur zehnmal vergegenwärtigen, nicht dort geboren werden, möge ich nicht Vollkommenes Erwachen erlangen, – nur jene Wesen ausgenommen, welche die fünf Todsünden begangen und die übel vom guten Gesetz gesprochen haben.

[20.] Sollte sich, wenn ich Buddhaschaft erlange, empfindenden Wesen in den zehn Richtungen, die, nachdem sie meinen Namen hörten, ihre Gedanken auf mein Land richten, verschiedene verdienstvolle Taten vollbringen und aufrichtig ihre Verdienste meinem Land widmen mit dem Wunsch, dort geboren zu werden, nicht tatsächlich ihr Wunsch erfüllen, möge ich nicht Vollkommenes Erwachen erlangen.⁴⁰

Die vorbehaltliche Formulierung nicht nur dieses, sondern auch aller übrigen achtundvierzig Gelübde ist von höchster Bedeutung. Als Ānanda den Buddha im weiteren Verlauf des Sūtras fragt, ob Dharmākara mittlerweile die höchste Erleuchtung erreicht habe und ob er, sofern es so sei, nun gestorben sei oder weiterhin lebe, erwidert der Erhabene, Dharmākara habe in der Tat die höchste, vollkommene Erkenntnis erlangt und sei nunmehr als Tathāgata Amitābha damit befasst, den Dharma im westlich gelegenen Sukhāvati zu predigen, jenem Buddhaland, das er im Einklang mit seinen Gelübden errichtet habe. Weil Amitābha, noch als Dharmākara, seinen Gewinn vollkommener Erkenntnis von unserer Geburt in Sukhāvati abhängig gemacht hatte – sofern wir nur seinen Namen zehnmal wiederholen usw. –, und weil er dem Sūtra zufolge schon erleuchtet ist, folgt daraus *sub specie temporis*, dass wir nur seinen Namen nehmen müssen, um im Glücklichen Land wiedergeboren zu werden, und *sub specie aeternitatis*, dass wir immer schon dort wohnen. Der Grund, warum das spirituelle Leben der Shinshū-Anhänger um Amitābhas Gelübde kreist, ist damit vielleicht deutlicher erkennbar. Wir werden aber eine weiter gehende Interpretation dieses Teils des Mythos auf den nächsten Abschnitt verschieben und vorerst zur Geschichte des Sūtras zurückkehren. Nachdem er seine achtundvierzig Gelübde abgelegt und die wunderbare Versicherung erhalten hatte, dass er dereinst ein Buddha werde, übte Dharmākara hunderttausend *niyutas* von *koṭis* Jahre lang die Pflichten eines Bodhisattvas. Hier fügen die Verfasser des Sūtras eine bezaubernde Beschreibung der Bodhisattva-Laufbahn ein, deren Wesen darin besteht, dem dreifältigen Pfad von Ethik, Meditation und Weisheit zu folgen. Dass wir als Ergebnis unserer Taten in früheren Lebzeiten reich oder arm, schön oder hässlich, hervorragend oder mäßig begabt geboren werden, ist für den Buddhismus natürlich unumstößlich. Dharmākara erfüllte die Pflichten eines

⁴⁰ Zitiert aus Volker Zotz, *Der Buddha im Reinen Land. Shin-Buddhismus in Japan*. München: Diederichs Verlag 1991, S. 40. – A. d. Ü.: In der Übersetzung von Zotz ist der nach dem Bindestrich folgende Schlusssatz im 18. Gelübde nicht enthalten; er wurde hier entsprechend der von Sangharakshita verwendeten Übersetzung Nanjios (siehe vorige Anmerkung) ergänzt.

Bodhisattvas so gut, und die dadurch von ihm angesammelten Verdienste waren so gewaltig, dass der Erde, wo immer er geboren wurde, Reichtümer entquollen, dieweil sein Atem wohlriechender als Sandelholz war und sein Haupt wie von Lotosblüten duftete. Speisen und Getränke strömten von seinen Handflächen, und dies alles geschah nur, um die Vollkommenheiten des Paradieses anzudeuten, das er kraft seiner guten Taten eines Tages zu erschaffen fähig sein würde.

Danach kommt die schon erwähnte Episode, in welcher der Buddha dem Ānanda erzählt, Dharmākara habe als Tathāgata Amitābha Erleuchtung erlangt. Der Erhabene erklärt nun weiter, Licht und Leben von Amitābhā seien unermesslich, und er ergänzt, zehn Kalpas seien vergangen, seit er zum höchsten, vollkommenen Wissen erwacht sei. Es folgt eine Darstellung des Glücklichen Landes Sukhāvātī, die zu den herrlichsten Beispielen bildhafter Schilderungen in der Weltliteratur gehört. Das himmlische Jerusalem der Offenbarung des Johannes ist vergleichsweise eintönig und unbedeutend. Sukhāvātī, das ausschließlich von Göttern und Menschen bewohnt ist, wird als unübersehbare Weite, „flach wie die eigne Handfläche“ und ohne irgendwelche Berge vorgestellt. In jeder Richtung wachsen Juwelenbäume, und das gesamte Buddhaland ist von goldenen Netzen umgeben und überall mit Lotosblumen aus Juwelen bedeckt. Einige der Juwelen-Lotosse haben einen Umfang von zehn Meilen; und von einem jeden strahlen sechsendreißig Tausend *koṭis* Lichtstrahlen, und in jedem Strahl sitzt ein goldfarbener Buddha und predigt den Dharma. Die großen, durch Sukhāvātī fließenden Ströme sind bis zu fünfzig Meilen breit und zwölf Meilen tief. Auf ihrem duftenden Wasser treiben juwelenbesetzte Blumensträuße. Die Musik ihrer Wellen lässt einen an die tiefsten Grundsätze des Dharma denken. Wer immer in Sukhāvātī geboren ist, wird mit feiner Nahrung, Düften, Musikinstrumenten, farbenfrohen Kleidern und wunderbaren Palästen versorgt, sobald er nur den Wunsch verspürt. Sechsmal täglich weht ein Wind, und dann regnen duftende Blüten herab, die das ganze Buddhaland sieben Klafter tief bedecken. Es gibt weder Feuer, noch Sonne oder Mond, Sterne oder Dunkelheit in Sukhāvātī, das von einem unvorstellbaren Glanz durchdrungen ist, der weder zu- noch abnimmt. So ist, kurz gefasst, das Glückliche Land – wenngleich eine nüchterne Zusammenfassung nicht hoffen kann, der glühenden Lebendigkeit gerecht zu werden, mit der diese Vollkommenheiten im Sūtra beschrieben werden. Jene, die dort geboren werden, so sagt der Buddha zu Ānanda, ist der Weg zur Erleuchtung nicht mehr aufzuhalten; ihr letztendlicher Gewinn von Nirvāṇa ist gewiss.

Nachdem er zunächst erklärt, dass der Lobpreis von Sukhāvātī unerschöpflich sei und der Name Amitābhas von den Buddhas aller zehn Weltrichtungen – Buddhas so

zahlreich wie Sandkörner im Ganges – gerühmt werde, kündigt der Erhabene an, Amitābha werde allen, die es gewünscht hätten, in seinem glücklichen Land wiedergeboren zu werden oder die über ihn meditiert hätten, zum Zeitpunkt ihres Todes in Begleitung von Scharen von *bhikṣus* erscheinen. Dann folgen einige Strophen zum Lob Amitābhas sowie eine weitere Beschreibung von Sukhāvātī. Darin werden auch die Namen von Avalokiteśvara und Mahāsthāmaprāpta genannt, der beiden großen Bodhisattvas, die speziell mit Amitābha verbunden sind. Anschließend folgt eine herrliche Phantasmagorie von großem philosophischen Tiefsinn – etwas, worin die Mahāyāna-Sūtras sich auszeichnen: Nachdem er unter Anleitung des Buddha mit einer Handvoll Blüten in westlicher Richtung gebetet hat, drückt Ānanda den Wunsch aus Amitābha zu sehen, der daraufhin einen Lichtstrahl von seiner Handfläche aussendet, der nicht nur sein eigenes, sondern alle übrigen Buddhaländer des Universums erleuchtet. In diesem Licht kann nicht nur Ānanda, sondern jedes Lebewesen Amitābha und sein Bodhisattva-Gefolge im Glücklichen Land klar erblicken, und auch alle in Sukhāvātī können den Buddha Śākyamuni und die ganze Sahā-Welt deutlich sehen. Der Erhabene erläutert nun, nachdem er den Bodhisattva Ajita (ein anderer Name für Maitreya) gefragt hat, ob er die bezaubernden Gärten, Flüsse und Lotosteiche von Sukhāvātī sehe und ob es einen Unterschied zwischen den Paranirmitavaśavartin genannten Götter und den Menschen in der Sukhāvātī-Welt gebe, dass jene Wesen, die bei ihrer wunderbaren Geburt in Sukhāvātī mit gekreuzten Beinen auf geöffneten Lotosen sitzend erscheinen, schon fest an Amitābha glauben, wohingegen jene, die noch im Kelch dieser Blumen verschlossen weilen, gewisse Zweifel gehegt hätten. Erst nach 500 Jahren, wenn die Lotosse voll erblüht seien, würden letztere Amitābha sehen und hören können. Abschließend warnt der Buddha den Ajita davor, Zweifel zu hegen, und er berichtet ihm, wie viele *koṭis* von Bodhisattvas aus jedem Buddhaland in Sukhāvātī geboren würden. Dann ermahnt er ihn, wie es am Ende von Mahāyāna-Sūtras üblich ist, der Welt mitsamt ihren Göttern diese Belehrung, das *Sukhāvātīvyūha*, zu verkünden. Alle, die es, nachdem sie es freudigen Herzens gehört haben, nun lesen, rezitieren, anderen vermitteln, abschreiben und verehren, werden mit Gewissheit viele gute Werke hervorbringen. Schließlich spricht der Buddha einige Strophen, und der Verfasser berichtet, dass unzählige Wesen während dieser Darlegung des Dharma jede der Stufen des transzendenten Pfades erlangt hätten, das gesamte Weltsystem habe gebebt und verschiedene Wunder seien geschehen. Götter und Menschen spendeten der Rede des Tathāgata Beifall.

Das *Kleine Sukhāvātīvyūha-Sūtra* ist nur ein Achtel so lang wie der große Text und gehört wahrscheinlich in ungefähr dieselbe literarische Periode. Bei dieser Gelegenheit bildet der

Jetahain, Anāthapiṇḍikas Park in Śrāvastī, den Hintergrund, und dort weilt der Erhabene mit einer großen Versammlung von Bhikṣus, allesamt Arhants, sowie vielen hochgesinn-ten Bodhisattvas. Eine große Menge himmlischer Wesen ist ebenfalls anwesend. Der Bhagavat wendet sich an Śāriputra, seinen wichtigsten Arhant-Schüler, und sagt, im Westen gebe es eine Welt namens Sukhāvātī, das Buddhaland des Tathāgata Amitāyus – „Unendliches Leben“, ein anderer Name von Amitābha. Abgesehen davon, dass sie weit weniger ausgestaltet ist, unterscheidet sich die nun folgende Beschreibung des Glücklichen Landes nur wenig von der im *Großen Sukhāvātīvyūha-Sūtra*: Das Land ist nicht eben, sondern mit Terrassen geziert. Lehrmäßig gibt es allerdings einen sehr großen und wichtigen Unterschied zwischen den beiden Texten. Das längere Sūtra lehrt, Wiedergeburt im Glücklichen Land sei wenigstens teilweise von der Ansammlung eines Bestands an Verdiensten abhängig. Sein kürzeres Gegenstück verneint dies ausdrücklich. Dort spricht der Herr zu Śāriputra:

Lebewesen werden in diesem Buddhaland des Tathāgata Amitāyus nicht als Belohnung oder Ergebnis guter, in diesem Leben ausgeführter Werke geboren⁴¹. Wenn ein guter Mann oder eine Frau, die von Amitāyus Buddha hören und seinen Namen behalten, sei es nur für einen Tag, zwei Tage, drei, vier, fünf, sechs oder sieben Tage mit konzentriertem und beruhigtem Geist, dann wird in der Stunde des Todes Amitāyus mit einer Schar Heiliger erscheinen. Daher, wenn das Leben endet, wird der Geist nicht in Verwirrung fallen, und so wird er in Amitāyus' Land Sukhāvātī geboren.

Diese Lehre ist nicht jener Antinomismus, für den man sie auf den ersten Blick halten könnte. Sie soll nur die absolute Diskontinuität zwischen Transzendtem und Weltlichem bekräftigen. Das Reale lässt sich nicht mittels einer Folge von Steigerungen des Nicht-Realen erlangen. Letzten Endes beruht Befreiung auf dem Hereinbrechen eines

⁴¹ A. d. Ü.: Sangharakshita zitierte aus einer Übersetzung von Max Müller (*The Sacred Books of the East*, vol. 49, *Mahayana Buddhist Texts*, Teil 2, Oxford University Press, 1894, S. 98-9). Im ersten Satz der zitierten Stelle heißt es dort sinngemäß: „Dort wird man ,nicht als Belohnung oder Ergebnis guter, in diesem Leben ausgeführter Werke geboren“. Damit wird aber anscheinend der gemeinte Sinn verzerrt. Die meisten, wenngleich nicht alle neueren Übersetzungen folgen der Lesart von Zotz, die hier wiedergegeben ist. S. Volker Zotz, *Der Buddha im Reinen Land. Shin-Buddhismus in Japan*. München: Diederichs Verlag 1991, S. 32. Um Unsicherheit in der Übersetzung zu markieren und Sangharashitas folgende Erläuterung verständlich zu machen, haben wir das von Zotz zurecht gegebene „nicht“ hervorgehoben: <nicht>. Vgl. auch Ratnaguna und Śraddhāpa, *Great Faith, Great Wisdom*. Cambridge: Windhorse Publications 2016, S. 244.

Modernen Übersetzungen zufolge scheint Müller im ersten hier zitierten Satz die entgegengesetzte Bedeutung als die beabsichtigte zu geben. Wo Müller sagt: "Lebewesen werden nicht" "in jenem Buddha-Land des Tathāgata Amitāyus als Belohnung und Ergebnis guter Werke, die in diesem gegenwärtigen Leben vollbracht wurden, geboren", sagt Śraddhāpa zum Beispiel: "Lebewesen mit nur ein paar Wurzeln der Tugend werden nicht im Buddha-Feld des Tathāgata Amitāyus geboren". Siehe Ratnaguna und Śraddhāpa, *Großer Glaube, große Weisheit*, Windhorse Publications, Cambridge 2016, S. 244. In seinem Vorwort (oben, S. xv) bringt Subhuti den interessanten Punkt auf, dass 'selbst wenn Sangharakshita sich auf eine falsche Übersetzung oder überholte Theorien über die Geschichte stützt ... er sehr wichtige Dinge sagt, die uns helfen, den Dharma zu verstehen und zu praktizieren'."

Faktors in die Welt, der unserem Ichbewusstsein als die Andere Kraft entgegentritt. Die Bedeutung dieser tiefgründigen Lehre wird später ausführlicher behandelt werden.

Das *Amitāyurdbyāna Sūtra*, der dritte Grundlagentext im fernöstlichen Buddhismus des Glaubens und der Hingabe, nimmt lehrmäßig eine Mittelstellung zwischen den Positionen des Großen und des Kleinen *Sukhāvativyūha-Sūtras* ein. Es besteht aus den sechzehn Meditationen, die der Buddha der Gemahlin des Magadha-Königs Bimbisāra, Vaidehī, gab, damit sie die Vollkommenheiten von Sukhāvātī visualisieren könne, wo die von der Königin in unserer Welt erfahrenen Leiden unbekannt waren. Wer diese Meditationen üben möchte, sollte zunächst die dreifältige Tugend entfalten, nämlich (1) die eigenen Eltern unterstützen, (2) Lehrer und Ältere ehren und ihnen dienen, und (3) ein mitfühlendes Herz haben, sich vom Verletzen der Lebewesen enthalten, und die zehn heilsamen Handlungen üben. Zweitens solle man Zuflucht zum Buddha, zum Dharma und zum Sangha nehmen und drittens sich mit ganzem Herzen dem Gewinn der Erleuchtung hingeben, tief an das Gesetz von Ursache und Wirkung glauben, sowie die Mahāyāna-Sūtras studieren und rezitieren.

Die erste Meditation besteht darin, Geist und Herz auf die Scheibe der untergehenden Sonne zu sammeln, bis sie mit offenen wie geschlossenen Augen mit gleicher Deutlichkeit gesehen werden kann. Dies ist offenbar eine Art *kaśīṇa*-Übung, wie sie in Kapitel 17 des ersten Teils dieses Buches beschrieben wurden. In der zweiten Meditation ist die *kaśīṇa* zunächst Wasser und danach Eis. Wenn man das Reflexbild (*paṭibhāga-nimitta*) von Eis erhalten hat, soll man sich dieses in der Farbe von Lapislazuli vorstellen. Jede Seite dieser Fläche von Lapislazuli, die sich bis zu den acht Punkten des Kompasses erstreckt, besteht aus hunderten Juwelen mit je eintausend Strahlen, und jeder Strahl hat 84.000 Farben, die, gespiegelt auf Lapislazuli-Grund, wie tausend Millionen Sonnen aussehen, so dass es schwierig ist, sie getrennt zu erkennen. Über die Oberfläche des Lapislazuli-Bodens sind kreuzweise goldene Schnüre gespannt, und die damit gebildeten Rechtecke sind von Juwelenschnüren unterteilt. Die von diesen Juwelen ausgehenden Strahlen bilden hohe Türme, die allesamt mit Blütenbannern und Musikinstrumenten verziert sind. Werden diese Instrumente gespielt, dann lassen sie die Töne „Leiden“, „unwirklich“, „unbeständig“, „nicht-Selbst“ erklingen. Auf diese Weise sollen die gläubigen Anhänger allmählich die Vollkommenheiten von Sukhāvātī erschauen. Die dritte bis sechste Meditation besteht darin, eine klare Wahrnehmung der einzelnen Bestandteile von Sukhāvātī zu erlangen, so der Juwelenbäume, Juwelenteiche und Juwelenlotosse, die man allesamt gleichermaßen lebhaft sehen können soll, ob mit geöffneten oder geschlossenen Augen. Allen, die

diese Stufen der Meditation erlangen, ist Wiedergeburt im Glücklichen Land versichert, gleichgültig welche Sünden sie begangen haben. Während der Buddha spricht, erscheint Amitāyus am Himmel in Begleitung der Bodhisattvas Avalokiteśvara und Mahāsthāma zu seiner Rechten beziehungsweise Linken. Ihr vereinter Glanz, hunderttausendmal heller als Gold, ist von solch blendender Intensität, dass die großen Wesen kaum erkennbar sind. Dann fragt Vaidehī den Buddha, wie zukünftige Wesen meditieren sollen, damit auch sie Amitāyus und seine beiden begleitenden Bodhisattvas so klar sehen können wie sie selbst es nun tut. Der Erhabene erwidert, jene die über den Buddha Amitāyus meditieren wollen, sollten zunächst einmal einen wunderbaren Blütenthron visualisieren. Das bildet die siebte Meditation. Dann visualisiert man ein goldenes Bildnis des auf dem Thron sitzenden Amitāyus. Ähnliche Throne müssen auch für Avalokiteśvara und Mahāsthāma bereitet werden, und deren goldene Bildnisse werden als zur Rechten und Linken ihres Meisters sitzend visualisiert. Das ist die achte Meditation. In der neunten lernt der Gläubige, die körperlichen Zeichen und das Licht des Buddha Amitāyus wahrzunehmen. Das Sūtra sagt, jene, die über den Körper des Buddha meditiert hätten, würden auch den Geist des Buddha sehen. In der zehnten Meditation sieht man dann die körperlichen Zeichen und das Licht Avalokiteśvaras, in der elften diejenigen Mahāsthāmas.

Die einzelnen Zutaten all dieser Visualisierungen werden mit überreichem, blumenhaftem Detail beschreiben und, anders als F. Max Müller dachte, ist dies keineswegs nur „schwärmerische Beredsamkeit“⁴². Wir dürfen nie vergessen, dass die Hauptabsicht dieser Schriften nicht etwa rhetorisch, sondern spirituell ist. Zumal der gerade besprochene Text ist, wie schon sein Titel andeutet, eine Anleitung zur Meditation. Nur um den Vorgang der Visualisierung zu unterstützen, wird das Glückliche Land so plastisch beschrieben. Darum war es ein großer Fehler Max Müllers, sich die Freiheit zu erlauben, mehrere Abschnitte aus seiner Übersetzung auszulassen, die ihm als „überflüssige Wiederholungen“⁴³ vorkamen. Allerdings war es in seinen Tagen auch kaum möglich, die wirkliche Bedeutsamkeit und Funktion der Mahāyāna-Sūtras zu verstehen.

In der zwölften Meditation soll der Übende sich vorstellen, er sei in Sukhāvātī wiedergeboren und könne nun, nachdem sich die ihn zunächst umschließende Lotosblüte, in der er sitzt, geöffnet habe, die den Himmel bedeckenden Buddhas und Bodhisattvas sehen, den Klang der Gewässer und Bäume hören, den Gesang der Vögel und die Stimmen der vielen Buddhas, die den ausgezeichneten Dharma predigen. Anschließend visualisiert

⁴² Max Müller, *The Sacred Books of the East*, vol. 49, *Mahayana Buddhist Texts*, Teil 2, Oxford University Press, 1894, S. xi.

⁴³ Ebenda, S. 175.

er in der dreizehnten Meditation Amitāyus, Avalokiteśvara und Mahāsthāma miteinander in derselben detaillierten Weise, in der er sie schon in der neunten, zehnten und elften Meditation vorgestellt hatte. In den letzten drei Meditationen lernt der Gläubige, die drei Grade zur Buddhaschaft wahrzunehmen, in denen die Wesen in Sukhāvātī wiedergeboren werden. Jeder Grad besteht aus drei Formen. Wiedergeburt in der höchsten Form des höchsten Grades ist das Ergebnis der Befolgung der Vorsätze, der Kultivierung der rechten Geisteshaltung, des Studiums der Mahāyāna-Sūtras, der Übung verschiedener Arten von Meditation und so weiter. Wer zu einer solchen Wiedergeburt bestimmt ist, sieht zum Sterbezeitpunkt Amitābha und die ihn begleitenden Bodhisattvas in ihrer ganzen Pracht, erhält einen Diamanthron und wird nach dem Tod auf einem Diamanthron sitzend wiedergeboren. Jene, die über einen geringeren Bestand an Verdiensten verfügen, sind zur Wiedergeburt in der mittleren oder der niedrigsten Form des höchsten Grades bestimmt und erscheinen auf Thronen von Purpurgold oder von schlichtem Gold in Sukhāvātī. Mit sich verringerndem Bestand an Verdiensten wird somit die Ausstattung, in der man im Reinen Land wiedergeboren wird, weniger prachtvoll. Doch auch jene, die gar keinen Bestand an Verdiensten haben und die fünf Todsünden begangen haben (dem *Großen Sukhāvātī-Sūtra* zufolge unverzeihlich), sind der Wiedergeburt in der niedrigsten Form des untersten Grades der Buddhaschaft bestimmt, solange sie nur zehnmal vor ihrem Tod das Mantra *namo amitābhāya buddhāya* wiederholen, „Gebet zum Buddha Amitābha!“ Sie werden in den geschlossenen Knospen goldener Lotosse wiedergeboren. Nach Ablauf von zehn großen Weltzeitaltern werden diese Knospen aufbrechen, und dann werden die Bodhisattvas Avalokiteśvara und Mahāsthāma ihre Stimmen im großen Mitgefühl erheben und ihnen in Einzelheiten die Nicht-Substantialität aller Erscheinungen und das Gesetz von der Sühne der Sünden predigen. So wandelt das *Amitāyurdhyanā-Sūtra*, indem es das Karmaprinzip scheinbar akzeptiert, es doch auf sinnreiche Weise in einem solchen Grad um, dass seine Wirkung praktisch aufgehoben ist. Shinran trieb diesen Prozess bis an seine logische Schlussfolgerung, indem er erklärte, man werde nicht einmal als Ergebnis eigenen Aussprechens des Namens von Amitābha im Reinen Land wiedergeboren. Das Mitgefühl Amitābhas wirke unbedingt.

Abgesehen von den drei soeben beschriebenen Sūtras, die miteinander die Grundlage der fernöstlichen devotionalen Schulen bilden, gibt es eine Anzahl weiterer Texte, die zu beliebt und zu einflussreich sind, als dass man sie selbst vom knappsten Überblick über den Buddhismus des Glaubens und der Hingabe auslassen dürfte. Man kann sie in zwei Gruppen teilen, je nachdem ob ein Buddha oder ein Bodhisattva der Hauptgegenstand der

Verehrung ist. Dank der sich vertiefenden Einsicht in die Buddha-Natur, die sich schließlich in der Trikāya-Lehre herauskristallisierte, war es natürlich ausgeschlossen, dass Śākyamuni Buddha von irgendeiner Mahāyāna-Schule als Hauptgegenstand des Glaubens und der Hingabe hätte verehrt werden können. Im *Sukbāvatīvyūha*- und im *Amitāyurdbyāna-Sūtra* tritt er bloß als Verkünder Amitābhas der Welt gegenüber auf. Gleichwohl ist auch er Empfänger manch subtilen Ausdrucks devotionaler Inbrunst. Am stärksten ragt hier vielleicht Mātṛceṭas *Śatapañcāśatkaṣṭotra* heraus, ein Werk, das mit einem tiefen Orgelpunkt der Verehrung vibriert.

Anscheinend war Akṣobhya, der „Unerschütterliche“ mit seinem im Osten gelegenen Buddhaland Abhirati, dem „Land außerordentlich großen Genusses“, die zentrale Gestalt eines Mythos, der dem von Amitābha ähnelt. Dr. Edward Conze zufolge wird er in etlichen frühen Mahāyāna-Sūtras erwähnt, was darauf schließen lässt, dass er in weiten Kreisen verehrt wurde. Indes überdauerten nur Fragmente seiner Legende.⁴⁴ Besser erging es dem Bhaiṣajyaguru Vaiḍūryaprabha Tathāgata, dem Herrn des Heilens, der im Sūtra, das seinen Namen trägt, zwölf große Gelübde ablegt. Sein Kult ist bis auf den heutigen Tag in Mahāyāna-Ländern äußerst populär. Sowohl Akṣobhya als auch Bhaiṣajyaguru sind als nur teilweise erfolgreiche Versuche einer Verkörperung jener Vorstellungen anzusehen, die schließlich im Mythos von Amitābha ihren umfassenden und vollkommenen Ausdruck fanden. Maitreya nimmt eine mittlere Stellung ein und wird manchmal als Buddha, manchmal als Bodhisattva verehrt. In China, dem Hauptzentrum seines Kultes, betrachtet man ihn gewöhnlich als einen Buddha. Oft wird er als fröhlicher alter Mann mit geradezu gigantischen Körpermaßen gezeigt, umgeben von Kindern, die manchmal auch auf ihm herumklettern. Das ist Budai, der „lachende Buddha“, eine beliebte Form von *Milefo*, wie der Buddha Maitreya in China genannt wird.⁴⁵

Unter den Bodhisattvas ragt als Verkörperung von Mitgefühl Avalokiteśvara heraus, der auch schon im *Sukbāvatīvyūha* und im *Amitāyurdbyāna-Sūtra* aufgetreten ist. Im ganzen Fernen Osten wird er als Objekt der Hingabe nur von Amitābha übertroffen. In Tibet indes ist er unübertroffen. Unsere Hauptquelle seines Mythos ist das *Kāraṇḍavyūha-Sūtra*, das E. J. Thomas im 15. Kapitel seiner *History of Buddhist Thought*⁴⁶ zusammenfasste. Eine wichtige Sekundärquelle ist Kapitel 24 des *Saddharma Puṇḍarīka Sūtra*, in dem – eigentlich bildet das Kapitel ein unabhängiges Werk – Akṣayamati den Avalokiteśvara in einer

⁴⁴ Conze, E., *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 10. Aufl. 1995, S. 138.

⁴⁵ *Anm.d.Üb.*: Die Darstellung Maitreyas als „lachender Buddha“ ist zweifellos in China und auch in Japan sehr populär und hat ihre eigene Geschichte. Man findet aber auch die eher klassischen und oft außerordentlich feinen Maitreya-Bildnisse – sowohl als Buddha wie als Bodhisattva.

⁴⁶ Thomas, E. J., *The History of Buddhist Thought*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. 1933.

schönen Hymne preist. Der fernöstliche devotionale Buddhismus betonte die mütterlichen Eigenschaften Avalokiteśvaras in solchem Grad, dass dieser durchaus männliche Bodhisattva schließlich zu einer in China als Guanyin bekannten Göttin und in Japan zu Kannon wurde – „Die (bzw. Der) die Schreie der Welt beachtet“. Der Bodhisattva Samantabhadra, eine wichtige Gestalt im *Gaṇḍavyūha Sūtra*, wo er eine Reihe von Gelübden ablegt, die kaum weniger berühmt sind als die von Amitābha, wurde in Japan manchmal als Kurtisane dargestellt. In Tibet, Nepal und der Mongolei kam es hingegen zu keinen solchen Verwandlungen, vermutlich, weil die Anwesenheit der verschiedenen Tārās, einer Gruppe von einundzwanzig Emanationen Avalokiteśvaras, dies überflüssig machte. Unter diesen Göttinnen sind die weiße Tārā und die grüne Tārā besonders beliebt. Das *Āryatārābhāṭṭārikānāmāṣṭottaraśataka-stotra* ist eine außergewöhnlich schöne, gefühlvolle Hymne, in der Avalokita dem Bodhisattva Vajrapāṇi die 108 Namen der grünen Tārā offenbart.⁴⁷ Andere, im devotionalen Buddhismus wichtige Bodhisattvas sind Kṣitigarbha, Mahāsthāmaprāpta, Mañjuśrī und Vajrapāṇi, denen je eigene Legenden und Schriften gewidmet sind.

⁴⁷ Eine gut lesbare Übersetzung ist in E. Conze (Hrsg.), *Im Zeichen Buddhas*, a.a.O., S. 159ff. zu finden. Der sehr lange Name des Textes ist aus folgenden Teilen gebildet: *Ārya-tārā-bhāṭṭārikā-nāma-aṣṭa-uttara-śataka-stotra*.

7. Die Schule des Reinen Landes

Solange es ihn in Indien gab, existierte der devotionale Buddhismus mitsamt der Verehrung von Amitābha und Avalokiteśvara nicht als unabhängige Schule, sondern als Teilaspekt aller Schulen. Wie wir schon sahen, hatte kein Geringerer als Nāgārjuna schon den leichten Pfad der Hingabe an die Buddhas Amitābha und Maitreya empfohlen. Tibet, die Mongolei und Nepal folgen noch immer der indischen Überlieferung. Nur in China und Japan zerschnitt der devotionale Buddhismus die Nabelschnur, die ihn mit dem mütterlichen Körper des gläubigen Vertrauens vereint hatte, doch selbst dort war nur die Bewegung der Hingabe an Amitābha lebendig und dynamisch genug, dies zu tun: Die Bewegungen der Hingabe an Kṣitigarbha, Samantabhadra und andere Bodhisattvas waren zwar durchaus verbreitet und einflussreich, vermochten sich aber nie in den Rang unabhängiger Schulen zu entwickeln. Wenn wir darum vom devotionalen Buddhismus als einer der vier Hauptschulen des Mahāyāna sprechen, meinen wir letztlich die Verehrung Amitābhas. Die geschichtliche Tatsache, dass die Verehrung dieses Buddhas in Indien zwar weit verbreitet, aber doch nur ein Aspekt anderer Schulen war, in China und Japan hingegen unabhängig aufblühte, spiegelt sich in der Liste der sieben Patriarchen wider, die der Jōdo Shinshū zufolge die wichtigsten Beiträge zur Entwicklung der Lehren vom Reinen Land leisteten. Die ersten beiden sind Nāgārjuna, der Stifter der Madhyamaka-Schule, und Vasubandhu, der gemeinsam mit Asaṅga die Yogācāra-Bewegung gegründet hatte. Tanluan, Daochuo und Shandao, die allesamt chinesischer Herkunft sind, kommen an dritter, vierter und fünfter Stelle, während Hōnen und sein berühmter Schüler Shinran, beide aus Japan, siebter und achter in der Folge bilden.

Diese Liste lässt Huiyuan unerwähnt, einen chinesischen Mönch, dem man allgemein das Verdienst zuschreibt, die Bewegung des Reinen Landes in den Rang einer unabhängigen Schule erhoben zu haben. Vermutlich ist die Auslassung der Tatsache geschuldet, dass Huiyuan vor Vasubandhu lebte. Nach fernöstlicher Mahāyāna-Überlieferung lebte der große Yogācāra-Gelehrte in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts u.Z., Huiyuan hingegen von 333 bis 416. Als Chronologie angelegt, die eine Art apostolischer Folge, wenn auch nicht in allen Fällen direkte Schülerschaft zwischen den relativ früheren und späteren Patriarchen nahelegen sollte, wäre es kaum möglich gewesen, Huiyuan in die Jōdo-Shinshū-Liste aufzunehmen, ohne Vasubandhu auszuschließen und damit die Stütze eines des im Mahāyāna-Buddhismus höchst verehrten Namens zu verlieren. Andererseits ist auch denkbar, dass man Huiyuan ausließ, weil er zwar für das unabhängige Bestehen

der Schule als einer Organisation verantwortlich war, sein Beitrag zu ihrer lehrmäßigen Entwicklung jedoch vergleichsweise gering war. Aus der Verbindung mit Huiyuan erhielt die Schule jedenfalls den Namen, unter dem sie über viele Jahrhunderte hinweg am besten bekannt war. Auf dem Grundstück seines Klosters gab es einen Teich, in dem weiße Lotosse blühten, und daher wurde die von ihm gegründete Bruderschaft als „Weiße Lotos Gemeinschaft“ bekannt. Diese Bezeichnung ist keineswegs übertrieben. Lotosblumen sind auffallende Merkmale des Lebens im Glücklichen Land; dem *Amitāyurdhyāna-Sūtra* zufolge werden die Verehrer Amitābhas auf Lotossen geboren, und die weißen Lotosse im stillen Garten seiner Klause mögen Huiyuan und seine Gefährten an die Schönheit von Sukhāvati erinnert haben. Sein berühmter Lobpreis Amitābhas, in dem die Wunder des Glücklichen Landes in kaum weniger glühenden Worten beschrieben werden als im *Sukhāvativyūha Sūtra*, ist allgemein als die *Ode vom Weißen Lotos*⁴⁸ bekannt, wenn auch der *utpala*, die in der ersten Strophe erwähnte Lotosart, nicht weiß, sondern blau ist.

Weitere Bezeichnungen der Schule sind „Abkürzung“ und „Weißer Pfad“. Letztere geht auf ein Gleichnis zurück, das Shandao (613-681), der fünfte unter den sieben Patriarchen, in seinen Kommentar zum *Amitāyurdhyāna Sūtra* einfügte. Darin wird die Wiederholung des Mantras *namo amitābhāya buddhāya* mit einem engen weißen Pfad von etwa zehn Zentimeter Breite verglichen, der an der einen Seite von einem glühenden Feuerstrom, an der anderen von wild schäumendem Eiswasser umspült wird.⁴⁹ Nur indem er diesem Pfad folgt, kann der Reisende von diesem zum jenseitigen Ufer gelangen. Der Name aber, unter dem Huiyuans Schule heute am besten bekannt ist, lautet „Schule des Reinen Landes“, und wir machen uns diese Bezeichnung deshalb um so bereitwilliger zunutze, als aufgrund der Tatsache, dass die Bewegung der Hingabe an Amitābha in Indien nie unabhängig existierte, auch kein eigener Sanskritname für sie bekannt ist. Als Schule des Reinen Landes werden wir sie darum von nun an bezeichnen. Gleichwohl unterscheidet sich die ursprünglich indo-chinesische Form der Reines-Land-Lehren gewaltig von ihrer japanischen Abzweigung. Diese letztere, tiefgründigere und in echterem Sinne buddhistische Deutung war vor allem das Werk Shinrans, des Gründers der Jōdo Shinshū, der „Wahren Schule vom Reinen Land“, in der die Bewegung der Hingabe an Amitābha nach mehr als zwölf Jahrhunderten der Entwicklung und Vorbereitung schließlich ihren Gipfel erreichte. Shinrans Auslegung, die in ihrem Wesen eine Lesart des ursprünglichen Amitābha-Mythos im Licht erhabenster transzendenter Vorstellungen ist, kann nicht

⁴⁸ Abgedruckt in *The World's Great Religions*, Life-Book Trade Publications, Simon & Schuster 1957. Englische Übersetzung abrufbar unter <http://www.shaman-australis.com/forum/index.php?/topic/2156-the-white-lotos-ode/> (geprüft am 23.3.2018).

⁴⁹ Vgl. Volker Zotz, *Der Buddha im Reinen Land*, a.a.O., S. 83 ff.

unabhängig von den früheren Überlieferungen verstanden werden, aus denen sie so natürlich aufspröss wie eine Blume aus dem elterlichen Keim. Nur wenn wir zunächst die indochinesische Form der Lehre vom Reinen Land knapp umreißen, werden wir es wagen können, einen etwas längeren, aber immer noch unzureichenden Überblick über die Wahre Lehre vom Reinen Land zu geben.

Der Gedanke, dass sich das Auftreten von Buddhas nicht auf die gegenwärtige Weltperiode beschränkt, sondern sie vielmehr schon in früheren Weltperioden in Erscheinung getreten waren, ist, wie wir im vierten Kapitel von Teil Eins sahen, nach dem Zeugnis des Pāli-Kanons ein fester Bestandteil der ursprünglichen buddhistischen Lehre. Mahāsāṃghikas wie Sautrāntikas entwickelten diese Idee und behaupteten, wenn man die Erscheinung von Buddhas als nicht zeitlich begrenzt betrachte, dann könne man sie auch als nicht räumlich begrenzt ansehen, und somit würden verschiedene Buddhas nicht allein über aufeinander folgende Weltperioden, sondern auch über zeitgleich existierende Weltsysteme präsidieren. Obwohl aber die Weltsysteme, die dem Einfluss und der Autorität eines Buddhas unterstellt sind, neben jenen bestehen können, die einem anderen unterstellt sind, könne man sie zumindest vom Standpunkt relativer Wahrheit aus nicht als mit ihnen deckungsgleich ansehen. Die Mahāyānisten lösten dieses Problem mit der Erklärung, ein Buddha erfasse in seiner Allwissenheit zwar die ganze Unendlichkeit des Raumes als das Feld seines Wissens, seine spirituelle Herrschaft indes sei auf eine bestimmte Bandbreite von Weltsystemen beschränkt. Dieser Bereich von Weltsystemen ist als sein Buddhafeld (*buddha-kṣetra*) oder Buddhaland bekannt. Zwar mag ein Buddha, wie man aus dem *Amitāyurdhyanā Sūtra* schließen kann, wissen, was in anderen Buddhäländern geschieht, seine Verantwortung für die Reifung und Erleuchtung der Lebewesen ist aber auf sein eigenes Buddhaland beschränkt, das nicht bloß aus einigen Hundert, sondern aus unzählbar Millionen Weltsystemen besteht. Nun gibt es zwei Arten von Buddhafeldern, unreine und reine. Ein unreines Buddhafeld wird von Wesen aller sechs Daseinsbereiche bewohnt, also nicht nur von Göttern und Menschen, als die wiedergeboren zu werden durchschnittliche buddhistische Laien sich inbrünstig sehnen, sondern auch von Titanen, Hungergeistern, Tieren und gepeinigten Wesen, als die wiedergeboren zu werden sie sich wie vor einem schrecklichen Unheil fürchten und grauen. Unreine Buddhafelder wie jenes, in dem wir selbst jetzt leben, sind mit dem einen oder anderen der verschiedenen Bereiche von Weltsystemen identisch, die zur Erscheinungswelt gehören. Ein reines Buddhafeld dagegen wird, abgesehen von seinem leitenden Buddha und dessen herrlicher Bodhisattva-Gemeinschaft, ausschließlich von Göttern und Menschen bewohnt, die allesamt spontan

wiedergeboren werden, und zwar durchweg in männlichen Körpern. Sukhāvātī, das Gefilde Amitābhas, ist ein Buddhaland von dieser Art, und darum nennt man es auch „Reines Land“.

Auf welche Weise ein Reines Land errichtet wird – Sukhāvātī ist zwar das berühmteste, nicht aber das einzige dieser Art –, wurde schon im Großen *Sukhāvātīvyūha Sūtra* offenbart, in jener Geschichte, die der Śākyamuni, der unserem eigenen unreinen Buddhafeld – dem *sabā-loka*, der „Welt der Mühsal“ – vorstehende Buddha, über Dharmākara erzählt hatte. Der Grund für die Errichtung eines Reinen Landes ist vielleicht weniger offensichtlich. Es ist aber prinzipiell derselbe Grund, aus dem der Erhabene jene vertrauteste aller buddhistischen Institutionen gründete, den Sangha. Obwohl Beispiele von Laien, die fortgeschrittene Stufen des transzendenten Pfades erlangt hatten, in den buddhistischen Schriften nicht gänzlich fehlen, gab es schon zu Lebzeiten des Buddha selbst in buddhistischen Kreisen ein weit verbreitetes Gefühl, dass konzentriertes Streben nach Weisheit für Menschen, die „Geiseln von Glück und Wohlstand“ seien, praktisch unmöglich sei. Häusliche Aufgaben, gesellschaftliche Pflichten und vor allem die Notwendigkeit, den Lebensunterhalt zu verdienen, waren oft mit der vollkommenen Befolgung der moralischen Vorsätze unvereinbar, gar nicht zu reden von der Kultivierung eines reinen und einspitzigen Geistes mittels regelmäßiger und systematischer Meditationsübung. Die Gründung des Sanghas hatte den Zweck, für jene, die die Zugkraft des Transzendenten spürten, eine Gesellschaft innerhalb einer Gesellschaft, nahezu eine Welt innerhalb einer Welt zu schaffen, die ihnen eine ideale Umgebung bot, das heilige Leben zu führen. Die Mitgliedschaft in einer solchen Gemeinschaft macht den Gewinn von Erleuchtung nicht schwieriger, sondern leichter.

Ein Reines Land baut auf genau diesem Grundsatz auf. Irgendein Bodhisattva, der erkennt, wie schwierig es für die mit der Mühsal des weltlichen Lebens bedrückten Lebewesen ist, Gelegenheiten wenigstens zum Hören, geschweige denn zur Übung des Dharma zu finden, legt aus Mitgefühl das feierliche Gelübde ab, er werde, nachdem er selber höchste Buddhaschaft erlangt habe, ein Buddhafeld errichten, in dem Bedingungen gegeben sind, die den Gewinn der Erleuchtung im höchstmöglichen Grad fördern. Amitābha ging, wie wir wissen, so weit, sein Erlangen von Buddhaschaft von der Errichtung eines Buddhafeldes abhängig zu machen, in dem nicht nur einige wenige privilegierte, sondern alle empfindenden Wesen wiedergeboren werden könnten, die (nach dem *Großen Sukhāvātī Sūtra*) ein paar elementare ethische Vorsätze befolgten oder (nach dem *Kleinen Sukhāvātī Sūtra* und dem *Amitāyurdhyāna*) schlicht seinen Namen anriefen. Man kann sich

Sukhāvātī darum als eine Art kosmischen Sangha vorstellen, der unausdenklich weiter und unermesslich vollkommener ist als jene Institution, die gewissermaßen sein Schattenbild hier auf Erden ist. Wer in diesem spirituellen Königreich geboren wird, ist frei von einer schmerzhaften Wiedergeburt und muss nicht mehr fürchten, als Titan, Hungergeist, als Tier oder gepeinigtes Wesen wiedergeboren zu werden. Probleme der Ernährung, Kleidung und der Mittel zum Lebenserwerb bekümmern die Bewohner des Reinen Landes nicht mehr. All ihre Sorge richtet sich auf den Gewinn der Erleuchtung, und genau diese ist ihnen – da sie nun die spirituellen Anleitungen Amitābhas und seiner Bodhisattvas genießen – zugesichert. Von nun an kann es keinen Rückfall mehr geben. So viele Millionen Jahre sie auch im Reinen Land verbringen müssen, sie sind für höchste Buddhaschaft bestimmt.

Eine solche Vorstellung von Sukhāvātī als einer Existenzebene, von der aus es keinen Rückschritt in niedrigere Daseinsstufen geben kann, erinnert lebhaft an die Hinayāna-Lehre von den *Suddhāvāsa* oder „Reinen Gefilden“⁵⁰. Man wird sich daran erinnern, dass ein *anāgāmin* oder Nichtwiederkehrer jemand ist, der vor oder zum Zeitpunkt seines Todes die fünf niederen Fesseln gesprengt hatte und nun in einem der fünf höchsten Himmel der „Welt der Form“ (*rūpaloka*) geboren wird, von wo aus er ohne die Notwendigkeit einer weiteren menschlichen Geburt Nirvāṇa erlangt. Allerdings gibt es einen Unterschied zwischen jener Lehre und der des Mahāyāna. Während die *Suddhāvāsa*-Himmel am Gipfel der Welt der Form gelegen sind, gehört Sukhāvātī weder zur Ebene des Begehrens noch zur Ebene der Form und nicht einmal zur formlosen Ebene; es ist weder weltlich, noch transzendent. Und weiter: ein *anāgāmin* hat die dritte Stufe des transzendenten Pfades erreicht und wird genau deshalb in den Reinen Gefilden geboren; im Reinen Land indes werden die Wesen nicht aufgrund der Tugend ihrer eigenen Verdienste, sondern kraft des Mitgefühls Amitābhas geboren, wie sie in seinen Gelübden ausgedrückt ist. Während also die *Suddhāvāsa* vorletztes Ziel des schwierigen Pfades nach Nirvāṇa sind, ist Sukhāvātī vorletztes Ziel des leichten Pfades. Die Lehre Shinrans unterscheidet sich von diesen beiden Vorstellungen in ihrer Behauptung, Sukhāvātī selbst sei das höchste Ziel. Ehe wir versuchen, diese außerordentliche These zu erläutern, die auf den ersten Blick vielleicht nicht nur mit einer Leugnung des transzendenten Gehalts des Buddhismus, sondern auch mit einem schmerzhaften Rückfall in die Plumpheiten theistischen Volksglaubens einherzugehen scheint, müssen wir unseren Bericht über den indo-chinesischen devotionalen Buddhismus mit einigen Worten über zwei Punkte abrunden, die für bloße Gelehrte zwar nur

⁵⁰ Siehe Teil Eins, 18. Kapitel.

von akademischem Interesse, für Gläubige aber eine Angelegenheit ernster Sorge sind. Wenn man zunächst einmal um des Arguments willen zugesteht, wir hätten den Grund, warum ein Bodhisattva ein Reines Land errichtet oder zu errichten strebt, schon zutreffend erklärt, dann fragt sich doch, ob es ihm wirklich möglich ist, ein solches Buddhafeld allein aus diesem Wunsch heraus zu erschaffen. Können wir glauben, Sukhāvātī sei ins Sein *gedacht* worden? Und zweitens, zugestanden, dass solch ein Ort wie Sukhāvātī existiert, ist es glaubhaft, dass Wesen dort wiedergeboren werden können, indem sie bloß den Namen Amitābhas anrufen, wie es das *Kleine Sukhāvātī Sūtra* und das *Amitāyurdbyāna* so selbstsicher behaupten?

Für diejenigen, die das Prinzip von Karma mit seiner Konsequenz, die Sphäre der Wiedergeburt werde von den eigenen Taten bestimmt, anerkennen, dürfte die erste Frage keine Schwierigkeit bereiten. Dr. Edward Conze beantwortet sie auf so bewundernswert prägnante und überzeugende Weise, dass wir nicht zögern, seine Worte den unsrigen vorzuziehen:

Den Buddhisten ... ist die Schöpfungskraft ethischer Handlungen ebenso axiomatisch, wie sie uns fremd ist. Die Umgebung, in der lebende Wesen existieren müssen, ist in erheblichem Maße durch ihre Taten bestimmt (Karma). Die verschiedenen Höllen z. B. werden durch die Handlungen der dort Wiedergeborenen geschaffen. Dass wir wasserlose Wüsten auf unserer Erde vorfinden, liegt an dem geringen Ausmaß des Verdienstes, das wir erworben haben. Tatsächlich ist die Welt der Dinge (*bbajana-loka*) nichts anders als eine Art Spiegelbild der Handlungen der Menschen. Eine Umgebung besteht nur so lange, als es Menschen gibt, deren Karma sie zwingt, diese Umgebung wahrzunehmen. Im gleichen Sinne nimmt man nun an, das Verdienst eines Bodhisattva könne genügen, ihm ein *Reines Land* zu schaffen, und zwar nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere, auf die er es übertragen kann.⁵¹

Man kann auch die Existenz der in Teil Eins, Kapitel 17 beschriebenen so genannten übernatürlichen Vermögen zur Unterstützung des buddhistischen Glaubens an die Schöpfungskraft von Gedanken heranziehen. Wer das vierte *dbyāna* erreicht hat, vermag nicht nur Kopien seines eigenen Körpers hervorzubringen, die für weniger in Konzentration Bewanderte vom Original nicht unterscheidbar sind, sondern er kann auch scheinbar natürliche Dinge aller Art „materialisieren“. Beispiele solcher Kräfte sind keineswegs nur auf die Schriften beschränkt, sondern auch heute in allen buddhistischen Ländern bekannt, wo die Übung von Meditation noch immer eine lebendige Überlieferung ist. Das vielleicht

⁵¹ Conze, E., *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, a.a.O., S. 148.

bemerkenswerteste moderne Beispiel solcher Kräfte war der Domo (Tomo) Geshe Rimpoche, ein berühmter tibetischer Yogi, der in den späten Dreißiger Jahren starb. Als er einst mit einem großen Gefolge in Tibet reiste, verursachte er am Himmel die Erscheinung einer wunderbaren Phantasmagorie des Buddha Maitreya und seiner begleitenden Bodhisattvas. Diese meilenweit sichtbare Erscheinung dauerte mehrere Stunden an, und nicht nur die ganze Landschaft war in himmlischem Glanz gebadet, sondern auch Blumen, die wie Lotosse schienen, regneten auf die Erde herab. Dieses Ereignis, das von Hunderten Menschen bezeugt wurde, ist in den Fresken der Dungkar Gompa, „Kloster des Weißen Muschelhorns“, im Chumbi-Tal im südlichen Tibet dargestellt.⁵²

Die Folgerung ist offenkundig. Wenn es möglich ist, eine Phantasmagorie zu erzeugen, die mehrere Stunden lang besteht und von Hunderten Menschen gesehen wird, dann müsste es auch möglich sein, eine zu erzeugen, die Jahrhunderte überdauert und von Millionen Menschen gesehen wird. Wenn Gedankenkraft eine Blume erschaffen kann, dann kann sie, auf den nötigen Stärkegrad gesteigert, auch ein Buddhafeld erschaffen. Das *Kleine Sukhāvātī Sūtra* sagt tatsächlich ausdrücklich, die in den Hainen von Sukhāvātī singenden Vogelscharen seien „von Amitāyus Buddha hervorgebrachte Erscheinungen, damit ihr Gesang den Dharma verkünde und verbreite“⁵³.

Die zweite Frage lässt sich wie die erste teilweise unter Verweis auf das Karmagesetz oder genauer das allgemeinere Prinzip der Kausalität beantworten, das im Karmagesetz nur eine spezielle Anwendung hat. Der devotionale Buddhismus behauptet nicht, Wiedergeburt im Reinen Land geschehe ohne Grund, sondern der primäre ursächliche Faktor sei die Anrufung des Namens von Amitābha. Insofern kann man nicht sagen, diese Schule leugne das allgemeine Prinzip der Kausalität. Kommt aber nicht die erstaunliche Aussage des *Amitāyurdhyanā*, dass sogar jene ins Reine Land geboren werden, die die zehn schlechten Taten und die fünf Todsünden ausgeübt haben, sofern sie den Namen Amitābhas aufnehmen, einer Zurückweisung des Karmagesetzes gleich, wie man es üblicherweise versteht? Wenn man Karma in einem streng individualistischen Sinn versteht, ist der Einwand nicht beantwortbar. Doch eine solche Interpretation würde, weil sie die letztendliche Realität des Individuums impliziert, eine Zurückweisung eben der Wahrheit beinhalten, deren begriffliche Hauptformulierung das Prinzip der Kausalität ist – die Wahrheit

⁵² Der Autor traf noch einige Augenzeugen dieser außerordentlichen Taten Domo Geshe Rimpoches, und man kann den Inhalt ihres vereinten Zeugnisses gewiss nicht leicht zurückweisen. Mit Ausnahme einer Person waren alle Zeugen Tibeter; die Ausnahme ist Lama Anagārika Govinda, ein persönlicher Schüler des Rimpoche. Lama Govinda starb im Jahr 1985. – Seine Heiligkeit der Dalai Lama weilte im Winter 1950-51, während seine Regierung mit der Regierung Chinas verhandelte, im Kloster des Weißen Muschelhorns, wo der einbalsamierte und vergoldete Körper des Rimpoche aufbewahrt wird.

⁵³ Zitiert aus Zotz, V., *Der Buddha im Reinen Land*, a.a.O., S. 31.

von *anātman* oder *sūnyatā*. Eine nicht-individualistische Deutung des Karmagesetzes wird mit der Lehre der *pariṇāmanā* oder „Übertragung“ von Verdiensten⁵⁴ geboten. Nach dieser Lehre können die Verdienste, die jemand durch Ausübung guter Taten erworben hat, wenn er es so wünscht, an andere übertragen werden, die gerne Nutzen davon tragen würden. Der Bestand an Verdiensten, die Amitābha in seiner langen Laufbahn als Bodhisattva angesammelt hat, ist so riesengroß, dass sogar nach Errichtung des Glücklichen Landes ein unermesslicher Überschuss verbleibt. Indem wir aufrichtig seinen Namen anrufen, der in Wirklichkeit mit Amitābha selbst identisch ist, identifizieren wir uns mit Amitābha. Als eine Folge dieser Identifizierung wird ein Teil seiner Verdienste an uns übertragen. Diese, nunmehr unsrige Verdienste reichen nicht bloß aus, die Wirkungen unserer schlechten Taten aufzuwiegen, sondern auch unsere Wiedergeburt im Reinen Land sicherzustellen. Das Gesetz von Karma ist nicht etwa für unser Wohl ausgesetzt, sondern was hier geschieht, ist, dass ein mächtigeres Karma ein schwächeres wettmacht.

In der vorhin beschriebenen indo-chinesischen Form der Lehre vom Reinen Land wird Sukhāvātī, obwohl es gewissermaßen außerhalb der drei Daseinsebenen der Erscheinungswelt steht, gleichwohl scharf vom transzendenten Zustand von Nirvāṇa unterschieden. Folglich kann man nicht behaupten, es existiere im absoluten, sondern nur in einem relativen Sinn, und weil diese Art, das Reine Land zu lehren, somit nicht Realität betrifft, sondern das, was trotz seiner Schönheit nur eine Erscheinung ist, muss man sie als einen Ausdruck relativer Wahrheit (*saṃvṛti*) und nicht absoluter Wahrheit (*paramārtha*) ansehen. Nach Shinrans Interpretation indes sind Sukhāvātī und Nirvāṇa identisch – nicht aber, weil ihm Nirvāṇa als weltlich gilt, sondern weil Sukhāvātī bloß ein farbenfrohes Symbol des Transzendenten ist. Darum drückt diese spätere Form der Lehre vom Reinen Land die absolute Wahrheit aus, und dies war der Grund, weshalb Shinran seine Schule die *Jōdo Shinsbū* oder „Wahre Schule vom Reinen Land“ nannte. Bevor wir die Besonderheiten des Mythos vom Reinen Land im Licht von Shinrans Transzendentalismus besprechen, müssen wir innehalten und uns mit den bestimmenden Ereignissen seiner Laufbahn vertraut machen, die in ihren ersten Abschnitten eng mit der von Hönen verbunden war.

Shinran Shōnin (Shinran, der Heilige), als den seine Anhänger ihn kennen, wurde im Jahr 1173 geboren und starb 1262 als Neunzigjähriger. Seine Lebenszeit war somit praktisch deckungsgleich mit der reichsten und schöpferischsten Zeit des japanischen

⁵⁴ A.d.Ü.: Der Autor gibt hier zunächst den Ausdruck „Umwendung“ (*turning over*), eine Übersetzung, die häufiger von E. Conze (in seinen englischen Übersetzungen) verwendet wurde – im Folgenden „Übertragung“. Verschiedene Wörterbücher (<http://dictionary.sutta.org/browse/p/pariṇāmana>) geben als Bedeutung von *pariṇāmana* „zu jemandes Nutzen umwenden“. „Umwidmen“ bietet sich vielleicht ebenfalls als geeignete deutsche Übersetzung an.

Buddhismus. Noch jung an Jahren nahm er das mönchische Leben auf und verwandte einige Jahre darauf, die *sūtras* und *śāstras* der verschiedenen buddhistischen Schulen zu meistern, die vom chinesischen Festland nach Japan eingeführt worden waren. Außerdem begann er, verschiedene spirituelle Praktiken zu üben. Doch weder mithilfe des Studiums noch durch disziplinierte Übung sah er sich in der Lage, der Erleuchtung irgend näher zu kommen. Nachdem er mehrere Jahre lang vergeblich einen Lehrer gesucht hatte, der ihm einen für sein Temperament geeigneten Weg zeigen konnte, suchte Shinran schließlich Hōnen Shōnin auf. Hōnen, damals der wichtigste und vorbildhafte Vertreter der Lehre vom Reinen Land in Japan, führte ihn in die Wiederholung des Mantras *namo amitābhbāya buddhbāya* ein, und Shinrans betrübtes Herz fand endlich Frieden. Er widerrief die Mönchsgelübde, die er als zum Pfad der Eigenständigkeit gehörig verstand, und verbrachte die verbleibenden sechzig Jahre seines langen Lebens damit, im Land umher zu reisen und gewöhnlichen Menschen zu predigen, von denen viele zu seinen Freunden und Anhängern wurden. Im Jahr 1225 wurde die Jōdo Shinshū als unabhängige Schule gegründet. Heute ist sie der größte japanische Zweig des Mahāyāna mit mehr Tempeln und Priestern sowie angeblich auch mehr Anhängern als irgendein anderer. Was die Verbreitung des Dharma angeht, ist der japanische devotionale Buddhismus insgesamt aktiver als die drei übrigen wichtigsten Mahāyāna-Schulen zusammen. In westlichen Ländern finden seine Anstrengungen, die buddhistische Einflussosphäre zu erweitern, nur in denen des modernen Theravāda eine Entsprechung.⁵⁵

Weil Sukhāvātī und Nirvāṇa für Shinran gleichbedeutende Ausdrücke sind, darf man die Jōdo Shinshū-Doktrin von der Wiedergeburt im Reinen Land nicht im Sinne eines erneuten Werdens auf einer anderen, und sei es noch so hohen Ebene erscheinungsmäßigen Daseins verstehen, wie es für die indo-chinesische Form der Lehre gilt, sondern als identisch mit dem Erreichen von Nirvāṇa. „Wiedergeburt ...“ (im Reinen Land), so sagt Shinran, „ist vollkommene, unübertroffene Erleuchtung.“⁵⁶ Nun stimmen alle buddhistischen Schulen, gleich welchem *yāna* sie angehören, darin überein, dass Erleuchtung mit Ausnahme der *anāgāmins* und der in Sukhāvātī geborenen Wesen im Lauf der tatsächlichen Lebenszeit eintritt. Theoretisch leugnete Shinran diese Lehre zwar nicht, in der Praxis indes verringerte er ihre Bedeutung, indem er behauptete, weil die Menschheit seit Śākyamunis Tagen schwerwiegend degeneriert sei, sei solch eine Verwirklichung nunmehr

⁵⁵ Sowohl Jōdo Shinshū als auch Theravāda wurden inzwischen vom tibetischen Buddhismus und vom Zen überholt]

⁵⁶ *Shinshu Shogyo Zenshu*, vol. ii, S. 58. Zitiert von Philipp Karl Eidmann, *The Simple Unimpeded Way*. Privatveröffentlichung, 2497 Showa 281, S. 15.– *Anm.d.Üb.*: Eine Druckausgabe von Eidmanns Büchlein mit dem Titel *The unimpeded single way: A brief introduction to the teachings of Shin Buddhism according to the Hongwanji tradition* wurde 1963 vom Bureau of Buddhist Education, Buddhist Churches of America veröffentlicht. Da sie derzeit nicht erhältlich ist, wurden die vom Autor gegebenen Seitenangaben des Privatdrucks beibehalten.

für kaum jemanden erreichbar, und ganz bestimmt nicht für Laien. Er lehrte darum, wir sollten nicht während unseres Alltagslebens, wo es eine Vielzahl von Ablenkungen gebe, danach streben, Wiedergeburt in Sukhāvati oder Erleuchtung zu erlangen, sondern zum Zeitpunkt des Todes. Einzig und allein die Erweckung des Glaubens an Amitābha sollten wir anstreben. Durch diese Glaubenserweckung werde eine Wirkung erzeugt, die sich im Todesmoment manifestieren und als Bedingung unserer direkten Verwirklichung von Nirvāṇa fungieren werde. In Shinrans Sprachgebrauch sind nicht nur Wiedergeburt und Nirvāṇa, sondern auch Tod und Nirvāṇa bedeutungsgleich. Obwohl die Schulen des Reinen Landes diese Lehre auf bislang unerhörte Weise betonten, ist die Lehre selbst keineswegs neu, und Shinran behauptete auch nicht, sie sei es. Wie alle großen buddhistischen *ācāryas* beanspruchte er nur, die Worte der Schriften zu deuten. Selbst im Pāli-Kanon mangelt es nicht an Beweisen, dass auch der Buddha die Möglichkeit anerkannte, Nirvāṇa könne im Todeszeitpunkt erlangt werden. Insofern wäre es trotz der verblüffenden, ja sogar bestürzenden Individualität seiner Lehre ungerecht, Shinran als Erfinder anzuklagen. Er lenkte das Augenmerk bloß auf einen bislang vernachlässigten Aspekt der Lehre des Buddha.

Weil das Erlangen von „Wiedergeburt“ oder Nirvāṇa im Todeszeitpunkt von einer Wirkung abhängt, die von der Glaubenserweckung zu Lebzeiten hervorgebracht wurde, ist es offensichtlich, dass diese Erweckung für die Shin-Gläubigen der Dreh- und Angelpunkt ist, um den das ganze spirituelle Leben kreist. Aber dieses gläubige Vertrauen, dessen Erweckung so gewaltige Folgen zeitigen kann, ist nicht mit einem bloßen Glauben gleichzusetzen, und es wäre ein ungeheuerlicher Fehler, wenn uns eine geringfügige terminologische Übereinstimmung dazu verleiten würde, die Shin-Lehre von der „Erlösung durch Glauben“ mit dem entsprechenden christlich-protestantischen Dogma⁵⁷ zu verwechseln. Mit den Worten von Philipp Karl Eidmann: „Die Glaubenserweckung im Shin-Buddhismus ist ein Moment reiner Ichlosigkeit.“⁵⁸ Dieser Moment reiner Ichlosigkeit tritt ein, wenn wir uns in der Erkenntnis, dass alle Versuche, mittels „eigener“ Bemühung Erleuchtung zu erlangen, nur unser Gefühl der Getrenntheit verstärken werden, rückhaltlos dem Mitgefühl Amitābhas ergeben und uns vorbehaltlos darauf verlassen, dass es uns nach Nirvāṇa leiten wird. Mit dem Wort „Amitābha“ bezeichnet Shinran keine ganz bestimmte Person und nicht einmal einen Buddha, sondern Buddhaschaft oder Realität selbst. (Es ist bedeutsam, dass Amitābha und Amitāyus, Unendliches Licht und Unendliches Leben, in

⁵⁷ A. d. Ü.: Auf dem Hintergrund seiner eigenen Übersetzung des Römerbriefes von Paulus im Neuen Testament (Röm. 3, 28) lehrte Martin Luther, der Mensch könne „allein aus dem Glauben“ (*sola fide*) erlöst werden. Das Wort „allein“ wurde indes von Luther eingefügt und findet sich nicht im griechischen Urtext.

⁵⁸ Eidmann, a.a.O., S. 11.

Japan ihre Endungen abgelegt haben und beide nunmehr schlicht Amida, das Unendliche, wurden.) Folglich ist das Mitgefühl, dem wir uns ergeben und von dem wir nach Nirvāṇa getragen werden, nicht die Emotion irgendeines Individuums, sei sie auch noch so erhaben, sondern ein kosmisches Prinzip. Absolute Realität, die als Gegenstand der Hingabe oft *dharmakāya* genannt wird, ist nicht nur statisch, sondern dynamisch; sie ist gleichermaßen Weisheit und Mitgefühl. Amidas ursprüngliches Gelübde, das in der indo-chinesischen Form der Lehre als raumzeitliches Phänomen galt, ist nach Shinrans Deutung des Amitābha-Mythos ein Symbol der transzendenten Heilsaktivität des Absoluten. Diese Aktivität gilt als ewig, aber nicht in dem Sinne, dass sie über eine unbestimmte Zeitdauer ausgedehnt, sondern vielmehr gar nicht von Zeit bedingt ist.

Unserer ego-verzerrten Wahrnehmung erscheint das Mitgefühl aller Buddhas, obgleich es die Kategorien des Denkens übersteigt, als eine Macht, die von außen auf uns einwirkt – als die *Andere Kraft*. Shinran macht dies ganz klar, wenn er sagt: „Was man Andere Kraft nennt, bedeutet dasselbe wie zu sagen, dass es keine Unterscheidung von diesem oder jenem gibt.“⁵⁹ Sich der Anderen Kraft zu ergeben bedeutet, die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt zu transzendieren. So wie wir uns mit Amida identifizieren, identifiziert sich Amida mit uns. Was sich dann ereignet, ist nicht eine Übertragung von Verdiensten im Sinne von Faktoren, die das Erlangen der Wiedergeburt in der Erscheinungswelt begünstigen, sondern eine Übertragung der Macht der Nichtunterscheidung oder des Mitgefühls aller Buddhas. Durch diese Macht werden wir schließlich zum Nirvāṇa getragen. Insoweit aber Mitgefühl immer identisch ist mit dem Absoluten, darf man es sich nicht als zeitlich begrenzt vorstellen. In der Symbolsprache des Mythos hatte Amida sein Erlangen Höchster Buddhaschaft davon abhängig gemacht, dass Wesen in seinem Reinen Land wiedergeboren werden. Darum müssen wir, weil Amida erleuchtet ist, ebenfalls erleuchtet sein. Als transzendenter Zustand ist Erleuchtung nicht als etwas zu denken, das innerhalb von Zeit erlangt wird, sondern außerhalb. In Wirklichkeit sind wir ewig erleuchtet. Nur aus Verblendung halten wir uns für unerleuchtete Wesen. Wenn gläubiges Vertrauen erwacht, wenn wir den „kreuzweisen Sprung“ (*ochō*)⁶⁰ machen, der uns ohne Notwendigkeit von Zwischenschritten (denn Absolutes und Bedingtes sind ganz

⁵⁹ Eidmann, a.a.O., S. 8.

⁶⁰ A. d. Ü.: Die Übersetzung des japanischen Ausdrucks *ō-chō* als „kreuzweiser Sprung“ (*crosswise leap*) ist neben anderen, ähnlichen im Englischen durchaus gebräuchlich. Marc Nottelmann (aus der deutschen Jōdo Shinshū-Gemeinschaft) gab dazu freundlicherweise folgende Erläuterung: „ō-chō“ bedeutet etwas „horizontal“ (ō) zu „überschreiten“ (chō). Durch die Andere Kraft des Grundgelübdes erlangt man schnell [bzw. sofort] das unübertreffliche Erwachen (satori). Nach der Lehrunterteilung der [Jōdo] Shinshū (d.h. in ihrer Klassifikation des Buddhismus) gibt es vier Formen: 1. Vertikal-kontinuierliche Lehren (ju-shutsu); 2. Vertikal-überschreitende Lehren (ju-chō); 3. horizontal-kontinuierliche Lehren (ō-shutsu); 4. horizontal-überschreitende Lehren (ō-chō). „Vertikal“ bezieht sich auf den Weg der Heiligen, der eine schwierige Übung darstellt, „horizontal“ bezieht sich auf den Weg des Reinen Landes, der eine leichte Übung darstellt.

und gar getrennt) in das Reich des Transzendenten trägt, dann erkennen wir – so wie es auch die Prajñāpāramitā lehrt –, dass Nirvāṇa nichts ist, das man erlangen kann. Ein gläubiges Vertrauen dieser Art ist kein Glauben im üblichen Wortsinn, sondern die emotionale Entsprechung von Weisheit. Zwar ist *prajñā* ein Wort mit vorwiegend intellektuellem Beiklang, doch es wäre ein gefährlicher Fehler anzunehmen, das transzendente Vermögen, für das der Begriff steht, sei eine Spielart des Intellektualisierens im üblichen, dualistischen Sinn oder es sei unmöglich, dieses Vermögen alternativ durch ein Wort mit vorwiegend emotionalen Sinnbezügen anzugeben.

Wie wir schon angemerkt haben, sind der devotionale Buddhismus allgemein und Shinrans Lehren insbesondere eine Übertragung der gesamten Doktrin vom intellektuellen in den emotionalen Modus. Die angedeuteten transzendenten Realitäten sind dieselben, aber in einen Fall werden sie mittels begrifflicher, im anderen mittels bildhafter Symbole angedeutet. Eine solche Übertragung bringt offenkundig sehr große Vorteile mit sich. Während eine Philosophie nur die rationale Oberfläche unseres Seins kitzelt, wühlt Dichtung sie bis in ihre Tiefen hinein auf. Weil sie die dunkelsten und am tiefsten verschütteten Wünsche und Triebe unserer Persönlichkeit ansprechen, vermögen die Symbole des Amitābha-Mythos in ihrem Zusammenwirken unser ganzes Sein in Richtung des Transzendenten zu lenken.

Zugleich hat die Übertragung auch Nachteile. Aus ihrer Lehre von der Ergebung in die Andere Kraft Amitābhas zog die Jōdo Shinshū den logischen, aber ganz falschen Schluss, man solle keinen Versuch machen, aus eigener Anstrengung Erleuchtung zu gewinnen. Aus diesem Missverständnis heraus widerriefen Shinran und seine Anhänger das klösterliche Ideal mitsamt jener unverzichtbaren Grundvoraussetzung aller Arten eines höheren spirituellen Lebens, der Einhaltung von Keuschheit. Sogar die Wiederholung des *namo amitābbāya buddhāya* wurde nicht als spirituelle Übung verstanden, sondern als spontaner Ausdruck des Gefühls tiefer Dankbarkeit der Gläubigen an Amitābha dafür, dass er unsere Erleuchtung schon verwirklicht hat. Die weniger logische, aber spirituell solidere und orthodoxere Sichtweise ist in der klassischen Behauptung der Prajñāpāramitā verkörpert, man solle beim Ablegen des Gelübdes, alle empfindenden Wesen zu Höchster Erleuchtung zu führen, darüber nachsinnen, dass in Wirklichkeit keine empfindenden Wesen existieren. Nur indem wir diese beiden widersprüchlichen Haltungen gleichzeitig einnehmen, können wir die Antinomien des Verstehens zwar nicht logisch, aber im eigenen spirituellen Leben auflösen und das Transzendente verwirklichen. Sich auf die Andere Kraft und ebenso auf Eigene Bemühung zu stützen ist keineswegs unvereinbar, sondern

muss Hand in Hand gehen. Gerade dann, wenn man energisch den Dreifältigen Pfad der Moral, Meditation und Weisheit übt, muss man darüber nachdenken, dass man in Wirklichkeit nichts tun kann und der Gewinn der Erleuchtung vom Mitgefühl Amitābhas abhängt. Wie wir uns im Kapitel über die Schematisierung der Schulen des Mahāyāna zu zeigen bemühten⁶¹, ist der Buddhismus ein Ganzes und man muss ihm als einem Ganzen folgen. Im spirituellen Leben jedes einzelnen Buddhisten muss ein Gleichgewicht nicht allein zwischen gläubigem Vertrauen und Weisheit und zwischen Sammlung und Energie gewonnen werden, und das gilt auch im Dharma als Ganzem zwischen den Überlieferungen, die diesen vier Vermögen entsprechen. Nāgārjuna zufolge ist absolute Wahrheit nur in Abhängigkeit von relativer Wahrheit zu verwirklichen. Solange sie diesen Punkt nicht akzeptiert, kann die Jōdo Shinshū es kaum vermeiden, den Schluss zu ziehen, Buddhismus sei überflüssig, ob als Doktrin oder Methode oder als Institution. Schließt Verlass auf die Andere Kraft in der Praxis Verlass auf eigene Anstrengungen aus, dann geht Religion als ein besonderer Lebensweg mit unverwechselbar religiösen Handlungen unter, und wir werden erneut vom Meer des Weltlichen verschlungen.

⁶¹ Siehe 3. Kapitel dieses Teils.

8. Die Schriften des buddhistischen Idealismus

Während der Buddhismus des Glaubens und der Hingabe unter der Schirmherrschaft der Madhyamaka-Schule heranwuchs, war der Yogācāra oder Vijñānavāda in gewissem Sinn eine Gegenbewegung gegen sie. Wie in Teil Eins gezeigt wurde, ist der Weg zur Erleuchtung dreigliedrig mit aufeinanderfolgenden Abschnitten von Moral, Meditation und Weisheit. Nāgārjuna und seine Nachfolger hatten die Ansprüche von Moral und Meditation zwar durchaus beachtet, zeigten aber gleichwohl eine deutliche Vorliebe für Weisheit, deren Verwirklichung und Erklärung sie tatsächlich den Großteil ihrer Kräfte widmeten. Dabei blieben sie der strengsten orthodoxen Überlieferung treu, die immer schon, seit diese Lehren dem Goldmund des Buddha⁶² entsprungen waren, nicht nur darauf bestanden hatte, Weisheit allein sei die unmittelbare Bedingung von Erleuchtung, sondern überdies versicherte, man könne Weisheit in manchen Fällen, wenigstens im gegenwärtigen Leben, auch ohne vorherige Übung von Meditation erlangen. Der Pāli-Kanon des Theravāda spricht von zwei Arten der Befreiung, deren erste als *cetovimutti* oder Befreiung des Geistes bekannt ist, die zweite als *paññāvimutti* oder Befreiung durch Weisheit. Mit letzterer, die in den Kommentaren *sukkhā-* und *suddha-vipassanā* oder reine (bloße) Einsicht genannt wird, ist die Befreiung gemeint, die man erlangt, ohne eine der vier Stufen höheren Bewusstseins (*jhāna* oder *dhyāna*) durchlaufen zu haben. Zweifellos ist diese Art von Befreiung für Menschen von einem bestimmten Temperament möglich. Insoweit sie aber den bloß intellektuell Gesinnten eine scheinbar gültige Ausrede für die Vernachlässigung von Meditation bot, wurde die theoretische Anerkennung dieser Möglichkeit potenziell zur Gefahrenquelle. Bei Fehlen jeglicher *jhāna*-Erfahrung konnte man ein bloß rationales Verständnis des Dharma fälschlich für Einsicht halten. Man konnte sich einbilden, erleuchtet zu sein, obwohl man nur den Inhalt einer großen Zahl von Büchern gemeistert hatte.

Das traf tatsächlich wenigstens auf einige Anhänger gewisser Hīnayāna-Schulen zu, unter denen sich anscheinend auch die spirituellen Vorfahren der militanten Theravādins unserer Tage befanden – glücklicherweise eine nur kleine, wenngleich ziemlich lautstarke Minderheit –, die uns kraft der Tatsache, dass sie lange Listen von Abhidharma-Begriffen herunterbeten können, glauben machen wollen, sie hätten den transzendenten Pfad betreten. Weil gewisse *ācāryas*, die selbst eng mit der Madhyamaka-Überlieferung verbunden

⁶² A. d. Ü.: Der „Goldmund“ des Buddha ist ein besonders im chinesischen Buddhismus anzutreffender Hinweis auf die Kontinuität der über viele Generationen von Patriarchen übertragenen Lehre. S. Soothill, W. E. und Hodous, L., *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. Oxon: Routledge 2014 (1937). S. 283.

waren, erkannten, dass die Lehren Nāgārjunas dieser Gefahr zwar nicht erlagen, ihr aber gleichwohl ausgesetzt waren, entstand die Yogācāra-Bewegung und nahm allmählich die Gestalt einer unabhängigen Schule an. Tatsächlich war die Gefahr für die Mādhyamikas sogar größer als für die Hīnayānisten. Denn solange die Prajñāpāramitā-Lehren nicht in einem sehr feinen Zustand meditativen Gewahrseins ins Auge gefasst werden, ist Nāgārjunas Methode anfällig dafür, nicht nur zu einem Scholastizismus, sondern sogar zum Skeptizismus zu degenerieren. Darum betonten die Yogācārins sehr stark die Übung von Meditation, und dies besonders hinsichtlich des Erreichens der Stufen höheren meditativen Gewahrseins, und dieser besonderen Akzentuierung verdankt die Schule ihren Namen, der „Yoga-Übung“ bedeutet.⁶³

Obwohl die Yogācāra-Bewegung gewissermaßen eine Reaktion gegen den Madhyamaka-vāda bildete, war sie keine Reaktion gegen dessen allgemeine Prinzipien, die man zumeist durchaus akzeptierte, sondern gegen seine Voreingenommenheit für Weisheit auf Kosten von Meditation. Insofern wäre es falsch, die beiden Schulen, zumindest soweit es die Anfangsstadien der Yogācāra-Bewegung betrifft, zu scharf voneinander zu unterscheiden. Giuseppe Tucci, der große italienische Buddhismusgelehrte, teilt diese Meinung und merkt an:

Im Allgemeinen heißt es, man könne das Mahāyāna in zwei Hauptschulen teilen, nämlich *Madhyamaka* und *Yogācāra*. Man darf diese Behauptung nicht buchstäblich nehmen. Zunächst einmal ist es nicht richtig zu sagen, diese beiden Richtungen seien einander immer entgegengesetzt. Überdies ... ist der Gegensatz zwischen dem Madhyamaka und den frühesten Verkündern der idealistischen Schule wie Maitreya, Asaṅga und sogar Vasubandhu nicht so betont, wie er auf den ersten Blick erscheint. ... Tatsache ist, dass sowohl Nāgārjuna als auch Maitreya gemeinsam mit ihren direkten Schülern dieselben grundlegenden Lehrsätze anerkannten und dass ihre Arbeit von denselben Idealen bestimmt wurde, obwohl sie in vielen Einzelheiten recht unterschiedlicher Meinung waren.⁶⁴

Wir machen uns keines schwerwiegenden Fehlers schuldig, wenn wir aus den in den bisherigen Kapiteln angeführten Beweisen schließen, dass die Yogācāra-Bewegung ursprünglich ein Flügel des Madhyamaka war, der weiterhin dessen grundlegenden Lehren beipflichtete, aber die Wichtigkeit von Meditation betonte. Dieser Akzent auf Meditation, der praktisch gesehen das Erreichen der *dhyānas* bedeutete, beeinflusste die Yogācārins

⁶³ Westliche Leser seien darauf hingewiesen, dass dieser *Yoga* nichts mit den Mysterien zu tun hat, die von nicht-buddhistischen Autoren unter demselben Namen vermittelt werden. Im Wesentlichen entspricht er Meditation, wie sie in Teil Eins, Kapitel 17 beschrieben wurde.

⁶⁴ Tucci, G., *On Some Aspects of the Doctrines of Maitreya(nātha) and Asaṅga*. Calcutta: University of Calcutta 1930, S. 2 ff..

allerdings in letzter Hinsicht so sehr, dass er ihre gesamte Philosophie modifizierte.

Edward Conze merkt an:

Erst die Yogacarins stellten sich die Aufgabe, jener *Weltanschauung*, die sich durch den Rückzug in den Trancezustand manifestiert, den ihr zukommenden Platz einzuräumen.⁶⁵

Aus diesem Grund wird oft versichert, zwischen den beiden Schulen gebe es nicht einen Unterschied hinsichtlich der Doktrin, sondern der Methode. So schreibt Edward J.

Thomas:

Während die Schule Nāgārjunas vom Standpunkt der Logik ausging und die Unmöglichkeit zeigte, irgendwelche widerspruchsfreien Aussagen zu machen, ging das *Lañkāvatāra* [nach Auffassung des Autors „der kanonische Haupttext für die Lehre des subjektiven Idealismus“] von einem psychologischen Standpunkt aus und fand eine positive Grundlage im tatsächlichen Erleben.⁶⁶

Allerdings kann sich ein methodischer Unterschied, wenn man nur hinreichend auf ihm beharrt, im Lauf der Zeit zu einem Lehrunterschied entwickeln. Wie Tucci zugibt, waren die beiden Schulen „in vielen Einzelheiten recht unterschiedlicher Meinung“. Das waren zwar keine fundamentalen Meinungsunterschiede, doch sie waren zahlreich und wichtig genug, um den Yogācāra zu einer unabhängigen Schule zu machen. Gleichwohl kann man gar nicht nachdrücklich genug bekräftigen, dass Madhyamaka und Yogācāra, mochten ihre jeweiligen Merkmale sich auch noch so extrem entwickeln, sogar zuzeiten ihrer größten Abweichung voneinander in erheblichem Grad überlappten. Auch darf man nicht vergessen, dass der Yogācāra kein einfaches, logisch stimmiges Korpus von Lehren war. Er war eine Bewegung, die sich das Transzendente als absoluten Geist vorzustellen pflegte und zu erklären suchte, warum und wie das scheinbar objektive Universum sich aus absolutem Geist entwickelte. Innerhalb dieser Bewegung gab es verschiedene Richtungen, von denen sich einige mehr, andere weniger scharf von der Madhyamaka-Lehre unterschieden und im Gegensatz zu ihr standen. Der Begriff *Vijñānavāda* wurde dahingehend erklärt, dass er die Schule in theoretischer Hinsicht bezeichne, *Yogācāra* dagegen in praktischer Hinsicht. Die Beziehung zwischen beiden Begriffen ist aber weniger symmetrisch. Wahrscheinlich ist „Yogācāra“ die ältere und weniger genaue allgemeine Bezeichnung für die gesamte Bewegung in ihren früheren wie auch späteren Phasen, wohingegen „Vijñānavāda“ sich auf

⁶⁵ Conze, E., *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, a.a.O., S. 153. (A. d. Ü.: Edward Conze übersetzt *dhyāna* meist als „Trance“, eine sicherlich problematische, da missverständliche Wortwahl.)

⁶⁶ Thomas. E. J., *The History of Buddhist Thought*, a.a.O., S. 230.

die spezialisierteren epistemischen Entwicklungen ihrer Lehre zu der Doktrin bezieht, dass die Existenz der Phänomene von ihrer Wahrnehmung durch uns ununterscheidbar ist. Diese Entwicklung, die an Berkeleys berühmte Behauptung *esse est percipi* denken lässt, erhielt ihre klassische Formulierung in den Händen von Vasubandhu, dem vielleicht größten Theoretiker der Schule, der behauptete, die Welt bestehe nur aus Vorstellungen (*vijñaptimātra*).

Teils weil sie ihre Anfänge als kontemplativer Flügel der Madhyamaka-Schule nahm, teils weil ihre ursprüngliche Betonung eher auf individueller Erfahrung als auf der Autorität von Schriften lag, ist die Verbindung zwischen der Yogācāra-Schule und den Sūtras, die als ihre kanonische Grundlage gelten, nicht nur lockerer, nebulöser und schwieriger zu erfassen als jene, die zwischen der Madhyamaka-Schule und den Prajñāpāramitā-Schriften besteht, sondern es ist vielleicht auch weniger entscheidend sie zu bestimmen. Es gibt einen weiteren Grund für die verhältnismäßig lockere Verbindung zwischen dem Yogācāra und den Sūtras des buddhistischen Idealismus. Die Intuitionen, an denen diese Schriften reich sind, beziehen sich auf eine größere Themenvielfalt als jene der Prajñāpāramitā-Sūtras. Um sie zu systematisieren, mussten die Yogācārins zwangsläufig ihre eigene Auswahl treffen. Manche wichtige Lehre wurde ausgelassen. Darum hieß es gelegentlich von Texten wie dem *Avatamsaka*, sie würden eine Mittelstellung zwischen dem Madhyamaka-vāda und dem Yogācāra einnehmen. Andere idealistische Schriften wurden von der Schule ganz getrennt. Wir werden weniger radikal vorgehen und die vier oder fünf Sūtras nennen und teilweise knapp beschreiben, die von der Überlieferung als hauptsächliche kanonische Grundlage der Yogācāra-Schule anerkannt werden.

Mit Ausnahme des *Samdhinirmocana*, das zeitgleich mit der *Großen Prajñāpāramitā* auftrat, gehören die Sūtras des buddhistischen Idealismus allesamt zu einer späteren Periode als jener Nāgārjunas. Nach heutigem Wissensstand erscheint es nicht klug, einen streng chronologischen Überblick über diese Texte zu versuchen. Wir werden sie darum in einer Folge beschreiben, die den Zwecken der Auslegung am besten gemäß ist. Ihre Zusammenstellung lässt sich aber mit Bestimmtheit auf das zweite, dritte und vierte Jahrhundert u.Z. ansetzen.

Während das *Samdhinirmocana Sūtra* bisher nur schwer zugänglich⁶⁷ ist und wir hier

⁶⁷ A. d. Ü.: Eine englische Übersetzung des *Samdhinirmocana Sūtra* wurde 1995 veröffentlicht.: *Wisdom of Buddha. The Samdhinirmocana Sūtra*. Translated by John Powers. Berkeley: Dharma Publishing. Download unter: <http://info.stiltij.nl/publiek/meditatie/soetras2/samdhinirmocana-powers.pdf>. Außerdem gibt es eine französische Übersetzung von Etienne Lamotte, *Samdhinirmocana Sūtra. L'explication des Mystères*. Louvain 1935. Download unter: <http://info.stiltij.nl/publiek/meditatie/soetras3/Lamotte-Samdhinirmocana-sutra.pdf> [Links am 6. März 2018 geprüft]

nur sein überragendes Alter bestätigen können, sind das gesamte *Laṅkāvatāra*⁶⁸ wie auch längere Auszüge des *Gaṇḍavyūha* sogar westlichen Buddhisten gut bekannt. Letzterer, der *Gaṇḍavyūha*, bildet den letzten Teil einer Gruppe von drei Sūtras, die zusammen als *Avatamsaka*⁶⁹ oder „Blumengirlanden-Sūtra“ bekannt sind. Dieses großartige Werk, das in seinem Umfang nur von der *Großen Prajñāpāramitā* in den Schatten gestellt wird, wird von fernöstlichen Buddhisten sehr geschätzt und gilt vielen von ihnen als König aller Mahāyāna-Sūtras und Gipfel des buddhistischen Denkens. Obwohl absoluter Geist dem *Avatamsaka*, nicht anders als den übrigen Sūtras der Yogācāra-Schule, als einzige Realität gilt, ist sein Hauptthema die vollkommene wechselseitige Durchdringung aller Phänomene. Da jedes Ding im Universum leer an Eigennatur ist, finden und bieten alle Dinge einander kein Hindernis, sich zu durchdringen oder von einander durchdrungen zu werden. Zwar bedeutet wechselseitige Durchdringung Nicht-Getrenntheit, sie bedeutet aber nicht Auslöschung von Individualität. Dieser Gedanke wird mit manchen Veranschaulichungen erhellt, deren vielleicht berühmteste jene von Indras Netz ist: Der Götterkönig Indra hat ein wunderbares Netz, das ganz und gar aus Juwelenschnüren gebildet ist. Jeder Juwel im Netz spiegelt jeden anderen Juwel und wird auch von allen anderen gespiegelt. Somit nehmen alle Juwelen am Sein von einander teil und wahren doch auf mysteriöse Weise ihre eigene Identität. Absoluter Geist ist in allen Phänomenen anwesend, doch statt sie zu verwischen, offenbart er ihre wahre Bedeutung. Obwohl die Doktrin der wechselseitigen Durchdringung vom Yogācāra nicht aufgenommen wurde, konnte eine derart wichtige Entwicklung nicht auf unbestimmte Zeit übersehen werden. Darum sehen wir am Anfang des siebten Jahrhunderts in China eine Schule entstehen, die speziell auf dieser Lehre gründet. Dies war die *Huayan Zong* oder Avatamsaka-Schule, deren Gründer und erster Patriarch Dushun (557-640) war. Zwar befand sie sich um das zehnte Jahrhundert im Niedergang, doch während der drei Jahrhunderte ihrer schöpferischsten Periode brachte sie einige der größten Denker in der Geschichte des fernöstlichen Buddhismus hervor, unter ihnen Zhiyan (602-668), Fazang (643-712) und Chengguang (738-839). Um das Jahr 735 wurde die Huayan-Schule nach Japan eingeführt, wo sie als *Kegon-shū* weiterhin existiert, wenn auch nur als vergleichsweise kleine Überlieferung. Daisetz T. Suzuki, der die Kegon-Philosophie als den Gipfel orientalischen Denkens ansieht, überträgt Fazangs Interpretation der Botschaft des *Avatamsaka* folgendermaßen:

⁶⁸ *Laṅkāvatāra Sūtra*. Deutsch: *Die makellose Wahrheit erschauen. Die Lehre von der höchsten Bewusstheit und absoluten Erkenntnis. Das Lankavatara-Sutra*. Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio. München: O. W. Barth Verlag 1996.

⁶⁹ *Avatamsaka* und *Gaṇḍavyūha Sūtra*, in Japan als *Kegon Sūtra* bekannt. Eine deutsche Übersetzung des *Gaṇḍavyūha* findet sich in Band 3 von *Das Kegon Sutra*. Aus dem Chinesischen übersetzt von Torakazu Doi. 3 Bände. Frankfurt/M.: Angkor Verlag 2008.

Der Eine Geist ist die Wahre Wirklichkeit, von Natur aus rein, vollkommen und klar. Sein Wirken ist ein zweifaches: Die Welt der Einzeldinge wird von ihm getragen und durch ihn überhaupt erst ermöglicht; und ihm entspringt das, was zu den Tugenden der Vervollkommnung (*pāramitā*) wird. An diesen beiden Funktionen, die wir existenziell und sittlich nennen können, werden drei universale Gegebenheiten erkennbar: Jedes einzelne Objekt (*anuraja* oder „Staubkorn“ in der Sprache des Sūtra) enthält in sich die gesamte Dharmadhātu; jedes Staubkorn bringt alle Arten von Tugenden hervor, so dass man an einem Ding die Geheimnisse des ganzen Universums ergründen kann; in jedem Staubkorn ist der Grund der Leere (*śūnyatā*) erkennbar.

Vor dem Hintergrund dieser so charakterisierten objektiven Welt übt der Bodhisattva vier Tugenden: Die Tugend der schöpferischen Anpassung, geboren aus Weisheit (*prajñā*) und Mitgefühl (*karuṇā*); die Tugend der Sittlichkeit, durch welche die Würde des menschlichen Lebens gewahrt bleibt; die Tugend der schlichten Natürlichkeit und der Güte gegenüber anderen; die Tugend des Opfers oder der stellvertretenden Sühne. Durch die Ausübung dieser Tugenden werden die Unwissenden von ihrer Verblendung erlöst, Leidenschaften in Vernunft umgewandelt, Verunreinigungen gründlich entfernt und der Spiegel der Soheit stets klar und sauber gehalten.

Sich in diesen Tugenden zu üben, genügt jedoch noch nicht zur Vollendung eines Lebens der Hingabe. Dazu gehört vielmehr noch das „ruhige Verweilen“ (*śamatha*), um den Geist in vollkommener Harmonie mit der Natur des Wirklichen zu halten, damit er nicht abschweift in die Welt der Vielfalt, sondern im Nicht-Bewusstsein verweilt. *Śamatha* kann einen jedoch in einem Zustand träger Selbstzufriedenheit versetzen, in dem alle Motivation verlorengeht. Daher ist zum Ausgleich die Übung der „besonderen Einsicht“ (*vipaśyanā*) erforderlich. *Śamatha* und *vipaśyanā* ergänzen einander also.

Die folgenden sechs Betrachtungen sind nach Fazangs Worten die Voraussetzung für ein Verständnis des *Avatamsaka*: 1. Die Gelassenheit des Geistes zu betrachten, zu dem alle Dinge zurückkehren; 2. die Natur dieser Welt der Einzeldinge betrachten, die aufgrund des Geistes sind; 3. die vollkommene gegenseitige Durchdringung aller Dinge betrachten; 4. betrachten, dass da nichts als Soheit ist, in der all die schattengleichen Existenzen nicht mehr als Spiegelungen sind; 5. betrachten, dass der Spiegel der Identität die Spiegelungen aller Dinge enthält, ohne dass eines das andere verdeckt; 6. betrachten, dass das Prinzip von „Herr und Gefolge“ überall im Universum gültig ist: Wird irgendein Ding aufgenommen, so werden damit zugleich auch alle anderen Dinge aufgenommen.⁷⁰

Wir wir schon sahen, ist der *Gaṇḍavyūha* oder „Blumenschmuck“ das letzte der drei Sūtras, die zusammen als *Avatamsaka* bezeichnet werden; er ist auch das umfangreichste und vermutlich wichtigste. Inhaltlich ist er eine Beschreibung des Bodhisattva-Ideals im Licht der Lehre von gegenseitiger Durchdringung, formal ist er die Erzählung der Pilgerreise in verschiedene Teile Indiens, die der junge Sudhana auf den Rat des Bodhisattva Mañjuśrī unternimmt. Ziel dieser Pilgerfahrt ist es, das höchste Wissen der Erleuchtung zu erlangen.

⁷⁰ Suzuki, Daisetz T., *Karuna. Zen und der Weg der tätigen Liebe. Der Bodhisattva-Pfad im Buddhismus und im Zen*. Bern, München und Wien: O. W. Barth Verlag 1996, S. 68-69.

Nacheinander sucht Sudhana mehr als fünfzig Lehrer auf, Männer und Frauen, Menschen und Nicht-Menschen. Sie alle besitzen indes nur begrenztes Wissen, und nachdem sie ihn ihren Fähigkeiten entsprechend unterwiesen haben, schicken sie ihn jeweils weiter zu einem nächsten Lehrer. Auf diese Weise begegnet Sudhana schließlich dem Bodhisattva Samantabhadra, dem einzigen von ihnen, der das von ihm gesuchte Wissen besitzt, und von ihm erhält der junge Pilger schließlich umfassende Belehrung hinsichtlich seines Lebens der Hingabe, seiner Erkenntnis, seiner Gelübde, seiner übernatürlichen Vermögen und so weiter. Kaum hat er die Bedeutung dieser tiefgründigen Lehren erkannt, ist er eins, ja identisch, nicht nur mit dem Bodhisattva Samantabhadra, sondern mit allen Buddhas. Wiederer Körper, so ist auch sein eigener von unendlicher Ausdehnung, die weil seine Laufbahn als Bodhisattva, seine Erleuchtung, sein Körper der Wandlung, sein Drehen des Rades des Dharma, seine Beredsamkeit, seine Stimme, sein gläubiges Vertrauen, sein Verweilen, seine Liebe und sein Mitgefühl für die empfindenden Wesen und seine Befreiung von und Meisterschaft über die Welt sich in keiner Weise von den ihrigen unterscheidet. Trotz der Erhabenheit dieser und manch anderer Lehre vollzieht sich das Geschehen des *Gaṇḍavyūha* nicht auf einer abgehobenen Ebene abstrakten Denkens, sondern in einer konkreten Welt glühender Einzelheiten. Sudhana durchwandert eine Welt voller Licht und Farben. Denn wie das *Saddharma Puṇḍarīka* und das *Große Sukhāvativyūha*, so will auch der „Blumenschmuck“ transzendente Realitäten nicht mittels begrifflicher Symbole des Denkens, sondern in dichterischen Symbolen der Imagination andeuten. Wichtige Lehren werden durch Phantasmagorien kosmischer Dimensionen offenbart. Eine solche Phantasmagorie ist jene, die sich Sudhana zeigt, als er bei seinem Eintritt in den Vairocana-Turm des Bodhisattva Maitreya bemerkt, dass der Turm sich ins Unendliche ausgedehnt hat und in einem Zustand vollkommener gegenseitiger Durchdringung alle Erscheinungen des Universums in sich fasst. Suzuki hat diese Episode in seinem vorhin zitierten Werk, worin er dem *Gaṇḍavyūha* drei längere Aufsätze widmet, in großem Detail beschrieben. Leser und Leserinnen, die mehr über die Inhalte des *Gaṇḍavyūha* erfahren wollen, seien darauf verwiesen.

Der *Gaṇḍavyūha* weist die Wahrheit vom absoluten Geist durch Ansprache der Imagination und der Intuition nach; die Methode des *Sūtraṅgama* hingegen ist vorwiegend psychologisch und diskursiv. Ersterer reißt uns mit sich in eine Welt unvorstellbarer Dimensionen, und die Wahrheit bricht in einer Folge herrlicher Offenbarungen über uns herein. Im letzteren befinden wir uns in der Halle des Jetavana-Klosters und schauen durch die Fenster auf die Bäume von Anāthapiṇḍikas Park. Es ist ein warmer Sommernachmittag

und wir hören still zu, wie der Buddha seinen Schüler Ānanda Schritt für Schritt zu der Erkenntnis führt, dass im höchsten Sinn nur absoluter Geist existiert. Dieser Dialog, dessen englische Übersetzung schon mehrere Auflagen erfuhr, füllt die ersten vier Kapitel des Sūtras, das danach in eine Formlosigkeit übergeht, die der des *Laṅkāvatāra* ähnelt. Die vom Buddha angeführten Argumente fallen in drei klar unterschiedene Abteilungen. Zunächst bringt er Ānanda dahin zuzugeben, dass man nicht sagen kann, der Geist befinde sich im Körper oder außerhalb des Körpers oder dazwischen: Er ist keine räumlich bedingte Erscheinung. Dann zeigt er ihm den Unterschied zwischen dem wahren und dem falschen Geist: Ersterer ist absoluter Geist, letzterer das Unterscheidungsvermögen. Schließlich erklärt er, so wie Halluzinationen, die man mit gestörtem Sehvermögen wahrnimmt, so existiere auch die anscheinend objektive Welt, die vom Unterscheidungsvermögen wahrgenommen wird, nicht wirklich, sondern absoluter Geist sei die einzige Wirklichkeit. Die von der Darlegung des Buddha erzeugte Wirkung wird vom Verfasser des Sūtras folgendermaßen beschrieben:

Ānanda und die ganze große Versammlung ... sahen, dass der Geist jedes einzelnen an Umfang dem Universum gleich war, und sie sahen den leeren Charakter des Universums so klar und deutlich wie ein Blatt oder eine Kleinigkeit in der Hand, und auch dass alle Dinge im Universum ganz genau so sind wie der ausnehmend leuchtende und uranfängliche Bodhi-Geist und dass dieser Geist durch die ganze Welt verbreitet ist und alle Dinge in sich fasst.

Und weiter nachsinnend schauten sie ihre geschaffenen Körper wie die zahlreichen Staubkörner in der Weite der universellen Leere, eben noch sicher, dann verloren; oder wie eine Wasserblase im Meer, die aus nichts aufsprudelt und geboren ist, um zerstört zu werden.

Doch ihren vollkommenen und unabhängigen Geist [schauten sie] als nicht zerstörbar, sondern immer denselben, identisch mit der höchsten Realität des Buddha.⁷¹

Mit dem *Saddharma-Laṅkāvatāra* oder „Einzug der Wahren Lehre in Laṅka“ wird die Formlosigkeit, die den Großteil des *Śūraṅgama* kennzeichnet, praktisch vollständig. Die in ihm enthaltenen, seltenen Gedankenjuwelen sind nicht in das fein ziselierte Gold literarischer Kunst gefasst, um das glorreiche Haupt des Mahāyāna mit einer weiteren glitzernen Krone zu schmücken; sie sind chaotisch am Boden aufgehäuft und mit Glasstückchen und Kieselsteinen vermischt. Suzuki bezeichnet das *Laṅkāvatāra* sogar als

⁷¹ Zitiert nach Goddard, D. (Hrsg.), *A Buddhist Bible*. Boston: Beacon Press 1979, S. 178-179. – A. d. Ü.: In der teilweise gekürzten deutschen Übersetzung von Raoul von Muralto (s. Literaturliste) konnte diese Stelle nicht identifiziert werden.

Notizbuch eines Mahāyāna-Meisters, in dem er vielleicht alle wichtigen Lehren festgehalten hat, die von den Mahāyāna-Anhängern seiner Tage akzeptiert wurden.⁷²

Diese Vermutung mag durchaus zutreffen. Obwohl das Sūtra in seiner heutigen Fassung neun, vorwiegend in Prosa geschriebene Kapitel mit einer Ergänzung in Strophenform enthält, beziehen sich die meisten Kapitelüberschriften (oder Kolophone, denn sie stehen am Ende) in eher unbestimmter Weise auf den Text. Abgesehen vom Kapitel über Fleischverzehr und dem Kapitel über *dbarana*, die beide spätere Hinzufügungen sind, hat nur das erste Kapitel mit den beiden Überschriften „Rāvaṇas Einladung“ und „Rāvaṇas Bitte um Belehrung“ eine klare literarische Gestalt. Dieses Kapitel bildet tatsächlich selbst eine in sich vollständige Erzählung und wurde dem *Laṅkāvatāra* ohne Zweifel zur Zeit der ursprünglichen Zusammenstellung des Sūtras eingegliedert. Gleichwohl gibt es zwischen dem ersten Kapitel und dem Rest des Werkes eine sehr enge Verbindung. Tatsächlich bedingen die äußere Unähnlichkeit und der innere Zusammenhang, den diese beiden Teile zeigen, einander. Während in „Rāvaṇas Bitte um Belehrung“ die wesentliche Intuition des Yogācāra, die alleinige Realität absoluten Geistes, gewissermaßen in dramatischer Form geboten wird, so dass wir die Intuition selbst vor unseren Augen sehen, sind die folgenden Kapitel ausschließlich damit befasst, von einem im Wesentlichen rationalen Standpunkt aus „darüber und drum herum“ zu reden. Wenn wir Suzukis entschiedener Behauptung zustimmen, das *Laṅkāvatāra* sei nicht als philosophische Abhandlung in der Absicht, ein bestimmtes Denksystem zu stützen, geschrieben, sondern als Erörterung einer gewissen Art religiöser Erfahrung⁷³, dann können wir sagen, Kapitel 1 enthalte die religiöse Erfahrung selber und Kapitel 2 bis 7 die Erörterung. Darum ist das erste Kapitel offenkundig dahingehend der wichtigste Teil des Sūtras, dass es *fons et origo* der Reflexionen des Werkes ist. Es ist sogar Quelle und Ursprung der gesamten Philosophie der Yogācāra-Schule, denn auch diese ist nurmehr ein Versuch, diese Erfahrung zu erörtern, die Erfahrung von der alleinigen Wirklichkeit absoluten Geistes, von der Rāvaṇa nach dem Bericht des Sūtras auf dem Gipfel des Malaya-Berges überkommen wird, die aber dem Yogācāra zufolge die höchste buddhistische Verwirklichung ist. In seiner Geschichte des buddhistischen Denkens fasste Edward J. Thomas „Rāvaṇas Einladung“ auf eine Weise zusammen, die uns nicht nur eine Schilderung des Kernthemas des gesamten *Laṅkāvatāra* bietet, sondern zugleich eine Einführung in die im engeren Sinne philosophischen Lehren, mit denen wir uns im nächsten Kapitel befassen werden.

⁷² Suzuki, D. T. (Üb.) *The Laṅkāvatāra Sūtra*, Delhi: Motilal Banarsidass 1999, S. xiii.

⁷³ Suzuki, D. T., *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*. London: Routledge and Kegan Paul 1930, S. 170.

Zu Beginn des Sūtras war Buddha gerade aus dem Palast der Nāgas in der Meerestiefe gekommen, wo er eine Woche lang gepredigt hatte. Er betrachtete nun Laṅka und lächelte, denn er erinnerte sich, dass frühere Buddhas hier gelehrt hatten. Von der Macht des Buddha beflügelt, lud Rāvaṇa ihn ein, die Doktrin von der inneren Wahrnehmung und vom wirklichen Sein des Geistes (*citta*) zu lehren. Daraufhin fuhr Buddha mit Rāvaṇas Streitwagen nach Laṅka, wo Yakscha-Mädchen und -Knaben ihn und die ihn begleitenden Bodhisattvas mit Halsbändern aus Perlen und Juwelen schmückten. Er erschuf weitere Berggipfel, auf denen er selber und Rāvaṇa zu sehen waren. Plötzlich verschwanden sie alle und Rāvaṇa sah sich allein. Er empfand einen plötzlichen Widerwillen gegen Gefühle (*parāvṛtti*) und erkannte, dass, was er wahrnahm, nur sein eigener Geist war. Dank seiner früheren Wurzeln des Guten vermochte er nun alle Abhandlungen zu verstehen, und mit seiner yogischen Kraft konnte er die Dinge sehen, wie sie wirklich sind. Er hörte eine Stimme vom Himmel sagen: „Durch das innere Selbst muss man es erkennen“, und Buddha erklärte ihm, dies sei der Weg der Schulung. Es sei der Weg der Yogis, der Söhne Buddhas, das heißt der Bodhisattvas, die über die Ansichten und Verwirklichungen der Schüler, Pratyekabuddhas und Häretiker hinausgehen. Dies sei die Erkenntnis der großen Yogis, die die Doktrinen anderer zerschmettern, üble Häresien zerstören, die Häresie eines Selbst zurückzuweisen vermögen und fähig sind, mittels höheren Verstehens eine Umkehr des Geistes zu bewirken.

Auf diese Weise wurde Rāvaṇa über die beiden Grundwahrheiten dieser Schule belehrt, die Wahrheit, dass alles Äußere sich einer falschen Interpretation innerer Erfahrung verdankt, und die Wahrheit, dass Begreifen der Wirklichkeit durch eine plötzliche Umkehr erlangt wird, in der die Wahrheit auf den Yogi (womit der Bodhisattva gemeint ist) während seiner Meditation hereinbricht.

Darauf erschien dem Rāvaṇa erneut die ganze Szenerie in ihrer Pracht, und Buddha lachte. Die ganze Versammlung lachte, aber Buddha lachte am lautesten. Der Grund dafür war, wie Buddha erklärte, dass Rāvaṇa eine zweifache Frage stellen wollte. Er hatte schon die Buddhas der Vergangenheit danach gefragt, und er werde die zukünftigen Buddhas ebenfalls fragen. Dann durfte Rāvaṇa seine Frage über die Dualität der Dinge stellen: Es heißt, Dinge und Nicht-Dinge müssten aufgegeben werden. Wie kann man sie aufgeben, wenn sie gar nicht existieren? Die Antwort lautet, dass Dualität sich der falschen Einbildung Unwissender verdankt. Solche Menschen betrachten die Manifestationen des Geistes als äußere Dinge. Man sollte sie, wie die Hörner eines Hasen, als weder zur Realität noch zur Nicht-Realität gehörig ansehen, und genau das ist das Aufgeben. „Nur wer auf diese Weise sieht, der sieht vollkommen. Jene, die die Dinge anders sehen, wandeln in falschen Vorstellungen; weil sie an ihnen haften, haften sie am Dualismus. Es ist so, als ob man das eigene Bild in einem Spiegel abgebildet sieht oder den Schatten des eigenen Körpers im Wasser oder im Mondlicht oder als ob man den Schatten eines Körpers im Haus sieht oder ein Echo im Tal hört.“

Wenn man seine eigene falsche Vorstellung ergreift, stützt man die falsche Vorstellung von Dharma und Adharma. Und wenn man die Dualität von Adharma und Dharma nicht aufgibt, wird man weiterhin falsche Vorstellungen haben und nicht die Gemütsruhe erlangen. Damit ist die Konzentration auf einen Punkt (*ekāgra*) gemeint, die den höchsten Samādhi hervorbringt, das Eindringen in den Schoß des Tathāgata, der der Bereich des edlen Wissens ist, das im innersten Selbst verwirklicht wird.“⁷⁴

⁷⁴ Thomas, Edward J., *The History of Buddhist Thought*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. 1933, S. 231-2. Die am Schluss von Thomas zitierte Stelle aus dem *Laṅkāvatāra* wurde der deutschen Übersetzung von Karl-Heinz Golzio entnommen: *Die makellose Wahrheit erschauen. Die Lehre von der höchsten Bewusstheit und absoluten Erkenntnis. Das Lankavatara-Sutra*. München: O. W. Barth Verlag 1996, S. 45.

9. Die Yogācāra-Schule

Obwohl Maitreya, der Lehrer Asaṅga und „Begründer“ der Yogācāra-Schule, laut Tucci einen Platz in der Geschichte der indischen Philosophie einnimmt, der dem Nāgārjuna nicht nachsteht⁷⁵, wissen wir weniger über ihn als über irgendeinen anderen *ācārya* des Mahāyāna. Erst im zwanzigsten Jahrhundert wurde seine geschichtliche Existenz klar nachgewiesen. Nach chinesischen Quellen empfing Asaṅga die Yogācāra-Lehren nicht von einem menschlichen Lehrer, sondern vom Bodhisattva Maitreya, den er im Tuṣita-Himmel aufsuchte. Wie wir inzwischen wissen, führte der Umstand, dass der geschichtliche Maitreya, der wie Nāgārjuna und andere *ācāryas* auch als Bodhisattva angesehen wurde, denselben Namen und Titel wie der künftige Buddha trug, schließlich zu einer verwirrenden Vermischung beider Personen. Die *śāstras*, von denen Asaṅga ganz richtig sagte, der Ācārya Maitreya habe sie ihm diktiert, wurden Asaṅga selbst zugeschrieben, und man glaubte, er habe ihnen entweder aus Bescheidenheit oder auch aus dem Wunsch, ihr Prestige zu steigern, die Vaterschaft Maitreyas angedichtet. Doch obwohl Maitreya-nātha (wie wir ihn von nun an mit Tucci nennen werden, um Verwirrung zu vermeiden) als der Name einer geschichtlichen Gestalt gesichert ist, bleibt er kaum mehr als ein Name. Davon abgesehen, dass Maitreya-nātha fünf *śāstras* verfasste und einen Schüler hatte, nämlich Asaṅga, können wir mit Zuversicht von ihm nur behaupten, dass er geboren wurde und starb. Selbst die Zeit seiner Blüte, die allgemein mit dem Beginn des vierten Jahrhunderts u. Z. angegeben wird, ist nicht mit Sicherheit bekannt. Jeder Versuch, den Menschen selber, seinen Charakter und sein Temperament einzuschätzen, muss sich darum ausschließlich auf die innere Evidenz seiner Werke stützen.

In einer Hinsicht sind die Indizien einhellig, und entsprechend sagt Tucci über Maitreya-nātha:

Wenn wir seine Werke untersuchen, können wir in ihnen allen gemeinsames Grundmerkmal nicht übersehen. Ich meine den Versuch, die verschiedenen im Buddhismus existierenden Tendenzen miteinander zu versöhnen. ... Es gab eine Kluft zwischen dem Klosterideal, wie es von Arhantschaft repräsentiert wurde, und dem Bodhisattva-Ideal. ... Manche Texte versuchten, den scheinbaren Widerspruch zwischen Hīnayāna- und Mahāyāna-Lehren mithilfe der klugen Theorie von den zwei Wahrheiten zu lösen. ... Später wurde überdies eine neue Lehre ausgearbeitet, der zufolge die verschiedenen Sūtras in drei oder sogar fünf verschiedenen Perioden vom Buddha gelehrt worden seien. ... Solche versöhnlichen Schritte

⁷⁵ Tucci, G., *On Some Aspects of the Doctrine of Maitreya[nātha] and Asaṅga*. Calcutta: University of Calcutta 1930, S. 6.

wurden von den Anhängern des Mahāyāna schon sehr früh unternommen, denn schon einige der ältesten Mahāyāna-Sūtras wie das *Saddharma-puṇḍarīka* hatten die *Ekayāna*-Theorie als Widerspruch zur Theorie von den drei *yānas* artikuliert.

Während es aber verhältnismäßig leicht war, diese Theorie des Ekayāna zu behaupten, war es zweifellos schwierig, in logisch stimmiger Weise alle praktischen, dogmatischen, mystischen und theologischen Lehrsätze zu verbinden, die die Hauptmerkmale der beiden Schulen ausmachten. Dieser Versuch wurde von Maitreya[nātha] im *Sūtrālaṃkāra* und vor allem im *Abhisamayālaṃkāra* unternommen, in dem die Hīnayāna- und Mahāyāna-*caryā* im *abhisamayā* verbunden sind, das heißt im mystischen Aufstieg in Richtung höchster Erkenntnis.⁷⁶

Während Nāgārjuna von entschieden analytischem Temperament war, neigte Maitreynātha anscheinend stärker zur Synthese. Ersterer wies alle Ansichten als unangemessen zurück; ihr Ungenügen durchaus anerkennend, meinte letzterer, im Rahmen eines umfassenden Schemas spirituellen Fortschritts ließe sich sehr wohl für jede von ihnen ein Platz finden. Wie es scheint, triumphierte letztlich Maitreyanāthas Ansatz der Versöhnung und Synthese; wir sahen schon im fünften Kapitel, dass sogar die Madhyamaka-Schule schließlich ihre Strenge dahingehend lockerte, dass sie die relative Gültigkeit der Yogācāra-Lehre zugestand. Im gleichen Geist erklärte Atīśa später, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, Hīnayāna, Mahāyāna und Tantrayāna seien die einander folgenden Abschnitte eines einzigen Pfades. In der Systematisierung durch Tsongkhapa einhundert Jahre danach ist diese Sichtweise noch immer die offizielle Lehre des Gelug-Ordens von Tibet.

Obwohl man von Maitreyanātha als dem Autor von fünf *śāstras* spricht, müssen wir uns seine literarische Tätigkeit nicht zwangsläufig als auf das Verfassen dieser Werke beschränkt vorstellen. Nach tibetischen Quellen sind die fünf *śāstras* das *Abhisamayālaṃkāra*, das *Sūtrālaṃkāra*, das *Madhyāntavibhāga* (oder *-vibhaṅga*), das *Dharmadharmatāvibhaṅga* und das *Mahāyānauttarantra*. Es gibt überdies Gründe, auch die *kārikā* oder Strophen-teile der *Yogācāryābhūmi*, ein großartiges Monument der Gelehrsamkeit, das die Bodhisattva-Laufbahn in siebzehn aufbauenden Stufen behandelt, als ein Werk Maitreyanāthas anzusehen, doch mangels schlüssiger Beweise werden wir uns auf das erste, zweite und dritte der schon genannten *śāstras* beschränken – das vierte ist uns nicht zugänglich und das fünfte chinesischen Autoritäten zufolge kein Werk Maitreyanāthas.

⁷⁶ Ebenda, S. 18 ff.

Sowohl aus literarischer als auch in lehrmäßiger Hinsicht teilen das *Sūtrālaṃkāra* und das *Abhisamayālaṃkāra* gewisse Merkmale miteinander. Wie ihre Titel andeuten, sind sie beide *alaṃkāras*, und beide sind Versuche der Synthese. Eine zuverlässige Definition dieser Art von *śāstra* findet sich bei Tucci:

[Es ist] eine Auslegung, und man könnte es insofern auch als Kommentar bezeichnen, als es entweder, wie im Fall des *Abhisamayālaṃkāra*, ein bestimmtes Buch oder, wie im Fall des *Sūtrālaṃkāra*, eine Gruppe von Büchern, erklärt. Es ist aber kein Kommentar im üblichen Wortsinn, denn es erklärt nicht einen bestimmten, einzelnen Abschnitt, sondern das ganze Sūtra oder alle Sūtras als ein Ganzes. Überdies sind die *alaṃkāras* sämtlich in Strophen verfasst und nummerieren und klassifizieren die verschiedenen Themen aus den Sūtras. Offensichtlich war es das Hauptanliegen der Autoren dieser *alaṃkāras*, eine gewisse systematische Ordnung in die schwerfälligen und sperrigen Mahāyāna-Abhandlungen hineinzubringen und, obwohl sie ein neues System formulierten, ihren Anspruch zu unterstützen, dass all die neuen Ideen schon in diesen ehrwürdigen Texten versteckt waren. ... Man kann diese *alaṃkāras* zu Recht als Bindeglied zwischen den Mahāyāna-Sūtras und der neuen Philosophie des Yogācāra betrachten.⁷⁷

Wie Tucci weiter ausführt, bedurften die in ihrer Knappheit fast unverständlichen *alaṃkāras* selbst der Erläuterung. Diesen Bedarf erfüllte das Werk Asaṅgas, der auf der Grundlage der mit den *kārikā* selbst gegebenen mündlichen Erklärungen seines Lehrers einen ausführlichen Kommentar verfasste oder zusammenstellte. In manchen Fällen indes schrieb er den Kommentar nicht selbst, sondern übertrug die Erklärung seinem jüngeren Bruder Vasubandhu, der sie danach schriftlich niederlegte. Es ist nicht auszuschließen, dass auch Erklärungen anderer Texte auf diese Weise weitergegeben und erst viel später in Kommentare eingegliedert wurden. Aus der Tatsache, dass Asaṅga in seinem Kommentar zum *Sūtrālaṃkāra* nicht nur die Mahāyāna-Sūtras, sondern auch die Āgamas, die Sanskrit-Entsprechungen der ersten vier Nikāyas des heute existierenden Theravāda Pāli-Kanons zitiert, können wir ableiten, dass Maitreyanāthas Strophen in gewissem Grad eine Synthese der Hīnayāna- und Mahāyāna-Ansichten sind. Das trifft bestimmt für das *Abhisamayālaṃkāra* zu, die „Abhandlung über die Wieder-Vereinigung mit dem Absoluten“, in der das *śrāvakayāna*, das *pratyekabuddhayāna* und das *bodhisattvayāna* klar gesehen werden, aber nicht als alternative Pfade zum selben Ziel, sondern als aufeinander folgende Stufen eines inklusiven Pfades. Ein weiterer Beweis für das vermittelnde Temperament Maitreyanāthas ist die wichtige Tatsache, dass, obwohl seine Lehren der Ursprungsimpuls

⁷⁷ Ebenda, S. 10 f.

für die gesamte Yogācāra-Bewegung waren, das *Abhisamayālamkāra* nicht etwa eine Systematisierung irgendeines idealistischen Sūtras, sondern der Vollkommenheit der Weisheit „in 25.000 Zeilen“ ist. Zusammen mit Haribhadras *Āloka*, das zugleich ein freier Kommentar zur Vollkommenheit der Weisheit „in 8.000 Zeilen“ ist, „beherrschte [das *Abhisamayālamkāra*] die Auslegung der *Großen Prajñāpāramitā* jahrhundertlang“⁷⁸ und ist weiterhin eines der wichtigsten in den Klosteruniversitäten Tibets und der Mongolei studierten Handbücher. Es ist aber im Grunde ein Meditations-Handbuch und wenn Maitreyaṅātha auch, wie manche vermuten, nicht weniger für den Madhyamaka als für den Yogācāra repräsentativ war, bleibt doch die Tatsache bestehen, dass er die Prajñāpāramitā-Lehren in einer Weise einstuft, die Meditation betonte, und dass diese Betonung unmittelbar für das deutlich andere Erscheinungsbild verantwortlich war, das zuletzt die jüngere von der älteren Schule abhob.

Dieser Unterschied wurde von Maitreyaṅātha selbst im dritten der drei Werke herausgestellt, die wir hier betrachten, im *Madhyāntavibhāga* (oder *-vibhāṅga*), dessen Titel schlicht darauf abzielt, einen Vergleich und Gegensatz zu den *Madhyamaka-kārikā* Nāgārjunas hervorzurufen. Nāgārjuna zufolge weigert man sich, indem man dem Mittleren Pfad folgt, absolute Realität, *śūnyatā*, entweder als sein oder als nicht-sein zu verstehen. Nāgārjuna zufolge heißt dem Mittleren Pfad zu folgen, es abzulehnen, absolute Realität, *śūnyatā*, sei es im Sinne von Sein oder im Sinne von Nicht-Sein zu denken. Nach Maitreyaṅātha ist dies eine extreme Ansicht und als solche zurückzuweisen: Realität ist gleichermaßen seiend *und* nicht-seiend. Sie ist seiend, insoweit sie das wirkliche Sein der Erscheinungen ausmacht, aber nicht-seiend, insoweit in ihr die dem weltlichen Erleben innewohnende Subjekt-Objekt-Beziehung nicht besteht. Seine Ansichten sind in einer bewundernswert prägnanten Strophe zusammengefasst, die Tucci folgendermaßen überträgt:

Die unwirkliche Vorstellung ist; die Dualität existiert nicht in ihr, sondern die Leerheit existiert in ihr, und auch sie (d. h. die unwirkliche Vorstellung) existiert in dieser (d. h. der Leerheit). Die Strophe spricht sowohl Maitreyaṅāthas Position deutlich aus und greift zugleich rivalisierende Positionen an und beantwortet mögliche Einwände. Das leitende Motiv der anfänglichen Behauptung, dass die unwirkliche Vorstellung existiert (*abhūtaparikalpo 'sti*), ist eher praktischer als theoretischer Natur. Wenn man irgendeine Art Existenz für die Verblendung im Sinne der falschen Annahme des unabhängigen Seins von Erscheinungen nicht akzeptiert, wird ein spirituelles Leben im Sinne der fortschreitenden

⁷⁸ Conze, E. (Üb.), *Selected Sayings from the Perfection of Wisdom*, a.a.O., S. 14.

Beseitigung von Verblendung und des Erreichens von Erleuchtung unmöglich. Doch obwohl die unwirkliche Vorstellung existiert – als eine kausal verbundene Folge von Geisteszuständen –, existiert sie frei von der Dualität von Subjekt und Objekt (*dvayam tatra na vidyate*). Anders gesagt: Leerheit, womit den Kommentatoren zufolge hier die Negation der Subjekt-Objekt-Beziehung gemeint ist, existiert in der unwirklichen Vorstellung (*śūnyatā vidyate tatra*) oder macht, weniger schleierhaft, ihr wahres Wesen aus. Spirituelles Leben ist nur möglich, weil die unwirkliche Vorstellung existiert; es wäre aber gleichermaßen unmöglich, wenn es *nur* die unwirkliche Vorstellung gäbe. Aus diesem Grund postuliert Maitreyaṅātha *śūnyatā* als in der unwirklichen Vorstellung existierend, wo sie als Stütze der Meditation fungiert und das Erlangen von Erleuchtung ermöglicht.

Wenn aber *śūnyatā* stets in der unwirklichen Vorstellung anwesend ist, warum erlangen wir nicht alle sofort Befreiung ohne die mühselige Notwendigkeit, die verschiedenen Stufen spirituellen Fortschritts hinaufzusteigen? In Vorwegnahme dieses Einwandes schließt der große *ācārya*, nachdem er Befreiung mit der Bekräftigung möglich gemacht hat, *śūnyatā* sei in der unwirklichen Vorstellung, mit der Erklärung, Befreiung ereigne sich nicht auf einen Schlag, sondern fortschreitend, weil die unwirkliche Vorstellung in *śūnyatā* ist (*tasyām api sa vidyate*). Dies läuft darauf hinaus zu sagen, das Absolute werde von Verblendung verdunkelt und nach Beseitigung der Verblendung durch spirituelle Übung werde es wieder mit ungehinderter Pracht aufscheinen. Während Realität für Nāgārjuna weder positiv noch negativ, weder seiend noch nicht-seiend war, war sie für Maitreyaṅātha mit Gewissheit positiv. Diese positive Realität wurde von den Yogācārins, die darin dem schon von den idealistischen Sūtras gegebenen Vorbild folgten, mit absolutem Geist identifiziert. Indem sie dies taten, versuchten sie wie schon die Verfasser der Sūtras die Tatsache einzubeziehen, dass Bewusstsein auch auf der allerhöchsten Stufe von *samādhi* erhalten bleibt, obwohl die Unterscheidung von Subjekt und Objekt schwindet. Erleuchtung besteht nicht darin, irgend ein Objekt zu erlangen, sondern schlicht in der Erkenntnis der wesensmäßig makellosen Natur unseres eigenen Geistes mittels methodischer spiritueller Übung. Dass der Yogācāra wie der Madhyamaka-vāda eine Entwicklung eines Aspektes der ursprünglichen Lehre ist, lässt sich sogar mithilfe des Pāli-Kanons zeigen. Im *Anguttara-Nikāya* sagt der Buddha:

Dieses Bewusstsein (*citta*) ist leuchtend klar, doch es ist durch ihm fremde Verunreinigungen verunreinigt. Der unbelehrte Durchschnittsmensch versteht es nicht, wie es wirklich ist. Deshalb sage ich, dass es für ihn keine geistige Entwicklung gibt.

Dieses Bewusstsein (*citta*) ist leuchtend klar, und es ist von den ihm fremden Verunreinigungen befreit. Der belehrte fromme Schüler versteht es, wie es wirklich ist. Deshalb sage ich, dass es für ihn eine geistige Entwicklung gibt.⁷⁹

Das hier als „geistige Entwicklung“ übersetzte Wort ist *bhāvanā*, das sowohl Meditation als auch Weisheit in sich fasst. Somit stellt der Buddha klar, dass spirituelles Leben eine Anerkennung der Existenz dessen voraussetzt, was später absoluter Geist und unwirkliche Vorstellung genannt wurde. Nachdem sie diese Dualität bestätigt hatten, konnten die Yogācārins kaum vermeiden, die Beziehung zwischen ihren Gliedern irgendwie zu beschreiben. Das verleitete sie schließlich zu einem Erklärungsversuch des absoluten Ursprungs des Universums, einer rein theoretischen Frage, die der Buddha mit der Bemerkung zurückgewiesen hatte, ein solcher Anfang sei unvorstellbar. In der letzten Gestalt, die sie schließlich annahmen, lassen sich diese Spekulationen allerdings besser in Verbindung mit den Namen von Asaṅga und Vasubandhu besprechen, deren Leben und Werk wir uns nun zuwenden müssen.

Dieses berühmte Brüderpaar, deren Namen den Ruhm Maitreyaṅgāthas jahrhundertlang in den Schatten stellten, wurde gegen Ende des vierten Jahrhunderts u.Z. in einer brahmanischen Familie in Peshawar geboren, einem seit Zeiten Kaṇṅka's wichtigen buddhistischen Zentrum. Beide begannen ihren religiösen Weg als Sarvāstivādin. Asaṅga war der erste, dessen Ansichten sich wandelten, und er wurde, wie wir schon sahen, zum Schüler von Maitreyaṅgātha. Die philosophische Entwicklung Vasubandhus führte schließlich zwar zu einer vielleicht noch radikaleren Form des Idealismus als jener Asaṅgas, doch sie vollzog sich viel langsamer und bedächtiger. Tatsächlich verfasste er während seiner Zeit als Sarvāstivādin eine Darlegung des Abhidharma, die zu den umfassendsten und systematischsten zählt, über die die buddhistische Welt verfügt. Dies sind der viel gepriesene *Abhidharmakośa*, der auf den *Vibhāṣā* und *Mahāvibhāṣā*, der auf den *Jñāna-prasthāna* aufbaut. Laut Paramārtha, dem Biographen Vasubandhus, schickte der Autor die 600 Strophen, die den Kern dieses großen Werkes bilden, an die Mönche von Kaschmir. Sie billigten die Struktur, fanden aber die Aphorismen zu kurz gefasst und baten um ausführlichere Erklärungen. Darauf schrieb Vasubandhu einen Prosa-Kommentar. Weil sich aber mittlerweile seine Ansichten geändert hatten, kritisierte er freimütig jeden Punkt der

⁷⁹ *Ekakanipāta*, Aṅguttara-Nikāya i.10. Zitiert nach Conze, E. (Hrsg.) *Im Zeichen Buddhas. Buddhistische Texte*, a.a.O., S. 35. Vergleiche auch Nyanatiloka's Übersetzung in *Die Lehreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung (Aṅguttara-Nikāya)*. Aus dem Pāli übersetzt von Nyanatiloka. Überarbeitet und herausgegeben von Nyanaponika. 1. Bd., Einer- bis Dreier-Buch. Braunschweig: Aurum Verlag 1993, S. 22. (A. d. Ü.: Nyanatiloka übersetzt das hier als „leuchtend“ übertragene Pāli-Wort *pabhassara* als „lauter“, verweist aber in einer Endnote auf „leuchtend“ als wörtliche, sowie auf „hell, rein“ als in Kommentaren gegebene Bedeutung.)

Sarvāstivāda-Lehre, dem er damals nicht mehr zustimmte. Den Mönchen von Kaschmir war diese unverhoffte Art, ihrer Bitte nachzukommen, verständlicherweise ein Ärgernis, und sie nahmen Vasubandhus neue Ansichten nicht ohne Widerspruch hin. Der *Kośa* stand indes fest wie ein Fels inmitten dieses Aufruhrs und wurde schließlich zusammen mit Yaśomitras als *Sphuṭārtha* bekannter *vyākhyā* zur Grundlage einer unabhängigen Schule, die in China und Japan als *Kusha-shū* bekannt wurde. Erst als Vasubandhu selber schon hochbetagt in Jahren war, brachten seine eigene philosophische Entwicklung und die nachdrücklichen Beschwörungen seines Bruders Asaṅga ihn vom Sarvāstivāda zur Yogācāra-Schule. Obwohl eine solche Entwicklung (wir weigern uns, sie Bekehrung zu nennen) in damaliger Zeit keineswegs ungewöhnlich war, ist Vasubandhu doch der einzige *ācārya*, der als Vertreter der beiden Hauptäste der buddhistischen Überlieferung gleiches Ansehen genießt. Mit einem Fuß fest auf Seiten des Großen, mit dem anderen fest auf Seiten des Kleinen Fahrzeugs stehend überspannt er den indischen Buddhismus des Mittelalters „wie ein Koloss“.

Bei unserem gegenwärtigen Wissensstand ist es unmöglich, eine vollständige und genaue Beschreibung der von Asaṅga und Vasubandhu verfassten Werke zu geben. Abgesehen von dem ersten Erschwernis, dass manche nur in chinesischen und tibetischen Übersetzungen vorliegen, während andere gar nicht überdauert haben, stehen wir vor der harten Tatsache, dass nur ein Bruchteil der ihnen traditionell zugerechneten Werke mit völliger Sicherheit auch als solche betrachtet werden kann. Wahrscheinlich werden wir aber nicht weit fehlgehen, wenn wir wenigstens die Kommentarteile des *Yogācāryabbūmi*, des *Sūtrālaṅkāra*, des *Dharmadharmaṭāvibhaṅga* und des *Mahāyāna-uttaratantra*⁸⁰ – anscheinend stammen die Verse im Kern aller dieser Werke von Maitreya-nātha – sowie zwei unabhängige Abhandlungen, das *Trisatikāyā Prajñā-pāramitāyā Kārikā-saptati* und das *Mahāyānasamgraha* als die Hauptwerke Asaṅgas annehmen.

Hinsichtlich der Werke Vasubandhus finden wir unter dem Treibsand unsicherer Zuschreibung wenigstens einen ganz festen Ort. Dies sind die *Triṁśika-vijñapti-kārikā*, die „Dreißig Strophen über Nur-Vorstellung“, die glücklicherweise nicht nur das höchst wahrscheinlich echte, sondern auch das wichtigste und einflussreichste unter den *śāstras* aus der Feder dieses großen *ācāryas* ist. Von den zehn Kommentaren, die in Indien über dieses bahnbrechende Werk verfasst wurden, gibt es vollständig nur noch den von Sthiramati. Sie alle wurden aber in einem als *Vijñaptimātratāsiddhi* bekannten Werk des emsigen

⁸⁰ Hierbei handelt es sich nicht, wie der Titel nahelegen könnte, um ein tantrisches Werk, sondern vor allem um eine Darlegung der Tathāgatagarbha-Lehre.

Xuanzang verarbeitet, der selbst ein entschiedener, wenn auch nicht rigoroser Befürworter des Yogācāra-Systems war. Diese Sammlung gibt nicht vor, die Sichtweisen aller zehn Kommentatoren ausgewogen wiederzugeben, sondern sie legt das größte Gewicht auf die von Dharmapāla, den Abt von Nālandā. Hinsichtlich Echtheit und Einfluss nimmt den nächsten Platz zweifellos der Kommentar zu Maitreya-nāthas *Madhyāntavibhāga* ein, den Vasubandhu wie schon erwähnt aus den mündlichen Erklärungen seines Bruders zusammentrug, sowie seinen Kommentar zu Asaṅgas *Mahāyāna-saṃgraha*. Überdies gibt es zahlreiche kleine Werke, von denen wir den *Trisvabhāvanirdeśa* als ein echtes Werk auswählen können.

Die Tatsache wurde schon betont, dass wir die *ācāryas* des Mahāyāna nicht als ursprüngliche Denker im westlich akademischen Verständnis und auch nicht einmal als Gründer von Schulen betrachten sollten, sondern als Menschen, die die traditionellen, in den Sūtras enthaltenen Lehren systematisierten. Was immer ihnen an Originalität eigen war, ergoss sich nicht in das Ausarbeiten neuer Lehren, sondern in die vollkommener Anordnung der alten. Sind die *sūtras* Minen von Edelsteinen, dann sind die *śāstras* einzelne Diamanten und Rubine, die mit Schnitt und Schliff zum Glitzern gebracht wurden. Und so wie ein Juwelier die Steine zwar nicht *macht*, aber doch einen von beliebiger Art wählen und zu seiner höchsten Schönheit schleifen kann, so waren auch die *ācāryas* frei, aus diesem oder jenem Sūtra oder einer Gruppe von Sūtras Lehren zu wählen, die ihnen am meisten zusagten oder von größtem inneren Wert erschienen oder von denen sie meinten, sie seien bisher missverständlich behandelt oder vernachlässigt worden. So sehr man solche Umstände als Beitrag zur Kontinuität der Überlieferung rühmen, statt beklagen sollte, so schwierig machen sie es doch, eine Darlegung von der Art zu geben, wie wir es in diesem Kapitel versuchen. Die Grenzlinie zwischen systematischen und unsystematischen Formen einer Lehre ist nicht immer leicht zu ziehen, noch ist es möglich, den Beitrag eines jeden *ācārya* zum Werk der Systematisierung genau zu bestimmen. Mahāyāna-Schulen ähneln prächtigen Tempeln, deren verschiedene Teile zu unterschiedlichen Zeiten von jeweils anderen Menschen gebaut wurden, obwohl niemand mit Gewissheit sagen kann, *diese* Säulen seien das Werk *dieses* Baumeisters und *jene* Kuppeln Werke *jenes* Baumeisters. Was man in jedem Fall leisten kann, ist eine Beschreibung der betreffenden Struktur und eine Aufzählung der mit ihrer Errichtung verbundenen Menschen.

Dieses Prinzip ist stets gewärtig zu halten, wenn wir nicht den Fehler machen wollen, die Entwicklung der Mahāyāna-Schulen als eine Folge rein individueller, spekulativer Meinungen nachzuzeichnen, wie sie insgesamt die Geschichte der Philosophie in Europa

ausmacht. Die vier Lehren, die nun knapp einzuführen sind, dürfen darum, obgleich sie mit Leben und Werken Asaṅgas und Vasubandhus verbunden sind, nicht als von ihnen stammend angesehen werden, und doch waren es diese beiden *ācāryas*, die zweifellos für ihre abschließende Systematisierung verantwortlich waren. Noch darf man glauben, Asaṅga oder Vasubandhu hätten sich ausschließlich zu den vier erwähnten Lehren bekannt. Wie Maitreyaṅgala selbst akzeptierten sie die gesamte buddhistische Überlieferung, betonten aber einen bestimmten Aspekt davon. Alle vier Lehren sind mit der Hauptthese des Yogācāra verbunden, dass nämlich absoluter Geist die alleinige Realität ist. Sie betreffen (1) das Sein von Nur-Vorstellungen (*viññaptimātratā*), (2) das Speicherbewusstsein (*ālaya-vijñāna*), (3) die drei Arten von „Eigen-Sein“ *svabhāva* und (4) die drei Körper (*trikāya*) des Erleuchteten. Die vierte Lehre, der alle Schulen des Mahāyāna zustimmen, wurde schon im sechsten Kapitel des zweiten Teils beschrieben und muss hier nicht erneut skizziert werden.

(1) Eine der besten Arten, die alleinige Realität absoluten Geistes aufzuzeigen, besteht darin, das Sein von Materie zu widerlegen. So inakzeptabel diese Argumentationslinie für die Mādhyamikas war, die glaubten, der widersprüchliche Charakter des Verstandes schließe die Begründung positiver Wahrheiten mittels Logik aus, den Yogācārins sagte sie zu, zumal Vasubandhu. Dessen bekanntestes Werk, die *Triṃśikā-viññaptimātratā*, ist hauptsächlich ein Versuch zu zeigen, dass es nicht so etwas wie materielle Substanz, ob aus Atomen bestehend oder nicht, gibt und dass nur Vorstellungen existieren. Wie Berkeleys Idealismus, der in mancher Hinsicht dem seines großen indischen Vorläufers ähnelt, wurde die Lehre von *viññaptimātratā* nicht nur missverstanden, sondern auch falsch dargestellt. Doch man widerlegt Vasubandhu nicht, indem man mit dem Fuß, wie kraftvoll auch immer, gegen einen Stein tritt. Denn was Vasubandhu, genau wie Berkeley, leugnet, ist nicht die Existenz von Empfindungsqualitäten, von denen Härte eine ist, sondern die eines unabhängigen materiellen Substrats, dem sie angeblich innewohnen. Für beide Philosophen ist beispielsweise eine Blume nur die Gesamtsumme gewisser visueller, olfaktorischer und taktiler Empfindungen; sie ist nicht ein Klumpen Materie, dem diese Empfindungen als seine Eigenschaften zukommen. Materie ist eine Abstraktion, ein bloßes Wort. Genau genommen sollten wir nicht sagen, wir hätten die Wahrnehmung *eines Dinges*, sondern nur, wir hätten eine Wahrnehmung. In der Sprache Berkeleys *esse est percipi* oder *percipere* (Sein ist wahrgenommen-werden oder wahrnehmen); und in Vasubandhus *viññaptimātratā* (nur Vorstellungen – das heißt nur Wahrnehmungen – existieren). Wie schon angedeutet, wurden sowohl der irische Bischof wie der indische *ācārya* in ihrem Bemühen,

die Wahrheit ihrer jeweiligen Behauptungen zu untermauern, von praktischen und religiösen, statt von theoretischen und akademischen Erwägungen beeinflusst. Berkeley, für den Materialismus gleichbedeutend mit Atheismus, Atheismus gleichbedeutend mit Unglauben und dies alles gleichermaßen Sünde war, glaubte, wenn er die Existenz von Materie widerlege, dann würde er den Materialismus unmöglich machen, Religion rechtfertigen und das Anliegen der Tugend fördern. Vasubandhu meinte, wenn wir wie Rāvaṇa im *Laṅkāvatāra* erkennen, dass die so genannte objektive Welt nirgends anders als in unserem Geist existiert, dann werde alles Anhaften an sie zerstört, und mit der Zerstörung dieses Anhaftens sei Befreiung erlangt. In den Worten des *ācārya*: „Denn wo nichts zu greifen ist, da gibt es kein Greifen mehr.“⁸¹ Indes hat Vasubandhu einen sehr großen Vorteil gegenüber Berkeley, denn der buddhistische Idealist kann sich anders als der christliche zur Unterstützung seiner Schlussfolgerungen nicht nur auf Logik und nicht nur auf den Vergleich mit Träumen, sondern auch auf das Zeugnis des Meditierenden berufen, der im erhabenen Zustand von *samādhi* lebhaft Sinneseindrücke wahrnimmt, ohne dass es irgend einen objektiven Reiz gibt. Vasubandhu weist in der Tat darauf hin, dass man sich nur durch persönliche Meditationserfahrung selbst von der Wahrheit von *viñjaptimātratā* überzeugen könne: „Solange wir nicht vom Traum erwacht sind, können wir nicht wissen, dass das im Traum Gesehene nicht existiert.“⁸²

(2) Gesteht man zu, dass Materie nicht existiert und dass das Universum außer als Masse unserer Empfindungen nicht wirklich ist, warum *denken* wir dann, dass es Materie gibt? Was ist der *Grund* für die Illusion objektiven Seins? Die Lehre vom *ālaya-vijñāna* oder Speicherbewusstsein ist in gewissem Sinne Teil eines Versuchs, diese Frage systematisch zu beantworten. Maitreyaṅgāthā hatte nicht nur absoluten Geist als alleinige Realität behauptet, sondern überdies die Existenz von *abbūtaparikalpa* oder unwirklicher Vorstellung postuliert, die das Strahlen des absoluten Geistes verdunkelt. Diese beiden Prinzipien sind in einer Hinsicht identisch, in einer anderen voneinander verschieden. Betrachtet man sie als verschieden, dann ist absoluter Geist das statische Prinzip, unwirkliche Vorstellung hingegen das dynamische oder potenziell dynamische Prinzip. Aus diesem dynamischen Prinzip, das zwei Aspekte umfasst, tritt schließlich die gesamte so genannte objektive Welt hervor, die in Wirklichkeit nichts als eine Transformation des Geistes ist. Die beiden hier genannten Aspekte sind das *ālaya-vijñāna* oder Speicherbewusstsein und das *pravṛtti-vijñāna* oder sich entwickelnde Bewusstsein. Jede willentliche Handlung erzeugt

⁸¹ Vasubandhu, *Triṃśika* 28. Zitiert in Conze, E. (Hg.), *Im Zeichen Buddhas. Buddhistische Texte*, a.a.O., S. 172

⁸² Vasubandhu, *Viṃśatikā-Kārikā* 17c. In: Anacker, S., *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Barnarsidass Publishers 1998 (Corrected Edition), S. 171.

eine Wirkung, die mit dem Fachbegriff *vāsanā* bezeichnet wird. Diese *vāsanās* werden im *ālaya-vijñāna* „gespeichert“, und zwar in Form von „Samen“. Wenn diese Samen keimen und Ergebnisse hervorbringen, entwickeln sie Berühren oder Kontakt, geistige Aktivität (*manaskāra*), Fühlen, Wahrnehmen und Wollen (*cetanā*) – diese entsprechen den fünf „Haufen“ (*skandha*) der älteren Überlieferung. Dies ist die erste Transformation des Bewusstseins. Die zweite Transformation tritt ein, wenn sich *manas* oder Ich-Bewusstsein aus dem *ālaya-vijñāna* entfaltet, und die dritte, wenn mittels der sechsfältigen Sinnestätigkeit Wahrnehmungen von Farbe, Ton, Temperatur, Widerstand und so weiter entstehen und fälschlich als eine objektive und eine subjektive Welt gedeutet werden, die unabhängig voneinander bestehen. So vollzieht sich die Entstehung der Illusion der Realität von Dingen und vom Selbst. Die mit den sechs Sinnesvermögen verbundenen *vijñānas* bilden zusammen mit dem *kliṣṭa-manas* (auch: *kliṣṭo-mano-vijñāna*) oder Ich-Bewusstsein das schon erwähnte, sich entwickelnde Bewusstsein (*pravṛtti-vijñāna*), und diese sieben bilden zusammen mit dem *ālaya-vijñāna* die acht Arten von Bewusstsein der Yogācāra-Schule.

(3) Während die *ālaya-vijñāna*-Doktrin Teil eines Versuchs ist, die Kausalbeziehung zwischen absolutem Geist und seinen Hypostasen zu erklären, wird mit den *svabhāvas*, unserer dritten Lehre, ihr ontologischer Status differenziert und die Natur ihrer Wechselbeziehungen aus ontologischer Sicht bestimmt. Die drei *svabhāvas* werden *pariniṣpanna*, absolute Natur, *paratantra*, abhängige Natur und *parikalpita*, angedichtete Natur oder schlichte Illusion, genannt. Erstere entspricht absolutem Geist, die zweite der nicht realen Einbildung und die dritte der falschen Idee von objektiver und subjektiver Existenz.⁸³ In dieser Verbindung ist anzumerken, dass für Yogācārins die Subjekt-Objekt-Unterscheidung zwar völlig unreal ist, der Geist und die Geistesverfassungen, die von dieser Unterscheidung überlagert werden, aber real in einem relativen Sinn sind. Genau genommen sind sie mit dem *abbūta-parikalpa* identisch, das nur im Vergleich mit der absoluten Realität des Eines Geistes „unreal“ ist. Dank ihres Zugeständnisses der abhängigen Natur des Geistes und der Geistesverfassungen konnten die Yogācārins die von den Sarvāstivādins geleistete Analyse und Klassifizierung der *dharmas* mitsamt ihrer umfänglichen scholastischen Apparatur mit einigen Anpassungen übernehmen. Vasubandhu will den Unterschied zwischen den drei *svabhāvas* mit einer Veranschaulichung erklären, die man zwar durchaus interessant, aber nicht sehr erhellend finden wird. Er sagt, kraft eines Mantras könne man ein Stück Holz in Gestalt eines Elefanten erscheinen lassen. Die Nicht-Existenz des Elefanten

⁸³ Es ist ein großer Fehler, den Yogācāra als „Subjektiven Idealismus“ zu bezeichnen, wenn er doch das Subjekt ausdrücklich als eine Illusion bezeichnet.

im Holz sei die absolute Natur, die Form des Elefanten die abhängige und der Elefant selbst die angedichtete Natur; das Mantra entspreche dem *ālaya-vijñāna*.⁸⁴ Lässt man die Vorzüge dieses Vergleichs einmal dahingestellt, dann zeigt Vasubandhu deutlich, dass die Unterscheidung zwischen den drei *svabhāvas* nur pragmatisch gemeint ist; letztlich existiert nur der Eine Geist. Genau wie, wenn der illusorische Elefant und seine Gestalt nicht mehr wahrgenommen werden, das Holzstück gesehen wird, so wird, wenn die angedichtete und die abhängige Natur verschwinden, die absolute Natur erkannt. Der große *ācārya* beschreibt den Erkenntnisprozess in den folgenden schönen Strophen, mit denen der *Trisvabhāvanirdeśa* passend endet:

35. Indem man den gegensätzlichen Gedanken zügelt, verstandesmäßig die Nichtigkeit (der Dinge) erkennt und die drei Arten des Wissens [das heißt, Studium, Nachsinnen und Meditieren] übt, wird mühelos Erlösung erlangt.

36. Durch Erlangen der Bedingung Reinen Bewusstseins gibt es die Nicht-Wahrnehmung des Wahrnehmbaren; und durch die Nicht-Wahrnehmung des Wahrnehmbaren (das heißt des Objekts) gibt es das Nicht-Greifen des Geistes (das heißt des Subjekts).

37. Durch die Nicht-Wahrnehmung dieser beiden entsteht die Erkenntnis des Wesens der Realität (*dharmadhātu*), und durch die Erkenntnis des Wesens der Realität kommt es zum Erwerb der „übernatürlichen Kraft, Verblendung zu zerstören und Unbegrenztens (*vibbutva*) zu erlangen“.

38. Wenn er die „übernatürliche Kraft, Verblendung zu zerstören und Unbegrenztens zu erlangen“ besitzt und (dadurch) ein klares Wissen über Selbst und Andere erlangt hat, verwirklicht der Weise jene Höchste Erleuchtung (*bodhi*), die in den drei wesentlichen Formen (*kāya-traya-ātmikām*) verkörpert ist.⁸⁵

Die auf Asaṅga und Vasubandhu folgenden *ācāryas* waren nicht weniger berühmt und auch nicht weniger zahlreich als jene, die das Werk von Nāgārjuna und Āryadeva fortgesetzt hatten. Die Namen von Sthiramati, Vasubandhus Kommentator, und Dharmapāla, dem Abt von Nālandā wurden schon genannt. Ihnen sind nun die Namen Guṇamati, ein weiterer Kommentator, und Sāramati, Verfasser des *Ratnagoṭravibhāga* hinzuzufügen. Śāntarakṣita und sein Schüler Kamalaśīla werden zwar manchmal zu den Yogācārinis gezählt, doch vielleicht stellt man sie zutreffender als Mādhyamikas dar, die um Synthese

⁸⁴ Vasubandhu, *Trisvabhāvanirdeśa*, Strophen 27-30. Siehe Mukhopadhyaya (Hrsg. u. Üb.), *The Trisvabhāvanirdeśa of Vasubandhu. Sanskrit Text and Tibetan Versions, edited with an English Translation, Introduction, Vocabularies*. Calcutta: Visvabharati 1939.

⁸⁵ Ebenda, S. 54 f. (A. d. Ü.: Für die deutsche Übersetzung wurden auch die englischen Übersetzungen von Anacker und Kochumutton herangezogen. Siehe Literaturhinweise am Ende des Buches.)

bemüht waren und die Yogācāra-Lehren als relative Wahrheit akzeptierten. Die Namen von Paramārtha und Xuanzang sind mit der Einführung der Yogācāra-Schule in China verbunden. Wie wir schon sahen, gab Xuanzang außer der Übersetzung von Vasubandhus *Triṃśikā* auch eine chinesische Übersicht über seine zehn indischen Kommentatoren. Dieses wichtige, als *Vijñāptimātratā-siddhi* bekannte Werk wurde das grundlegende *śāstra* einer Schule namens *Faxiang Zong* oder *Dharmalakṣaṇa*-Schule, als deren Gründer man Xuanzang ansieht. Sein Schüler Kuiji (632-682), ein brillanter Denker und produktiver Autor, war ihr Hauptvertreter. Um die Mitte des siebten Jahrhunderts und erneut am Anfang des achten wurde die Schule nach Japan eingeführt, wo man sie als *Hossō Shū* kennt. Nach einer gewissen Blütezeit verlor sie allmählich an Boden gegenüber dynamischeren Bewegungen; heute überlebt sie als einer der zahlenmäßig kleinsten Zweige des japanischen Buddhismus.

Ehe wir diesen Abschnitt abschließen, müssen wir zwei Bewegungen von größerer geschichtlicher Bedeutung genauer betrachten. Sie beide lassen sich, wenigstens in ihren Anfängen, als Ableger des Yogācāra einstufen. Sie sind die indische Bewegung, die sich zur buddhistischen Version der wissenschaftlichen Logik entwickelte, und die chinesische Bewegung, die sich der Übung von Meditation widmete. Buddhistische Logik war anfangs ein Satz von Regeln für öffentliche Debatten. Beschlagenheit in dieser Kunst galt im mittelalterlichen Indien als nicht weniger wünschenswert als im antiken Griechenland, wenn sie auch im ersten Land nicht politischen, sondern religiösen Zwecken diente. Mit geschickten Argumenten konnten Ungläubige zur wahren Lehre bekehrt werden. Das *Yogācārabbūmi*, eine umfassende Abhandlung über die Laufbahn des Bodhisattvas, widmet darum eins ihrer Kapitel den acht Arten von Regeln, die Bodhisattvas beim Führen einer Debatte beachten müssen. Aus diesen schlichten Anfängen erwuchs die Wissenschaft der buddhistischen Logik, die dank der beispiellosen dialektischen Kunst von Vasubandhus Schüler Dignāga sowie dessen Schüler Dharmakīrti – sie beide waren Yogācārins mit Neigungen zum Sautrāntika – den nicht-buddhistischen Schulen einen noch heftigeren Schlag versetzte, als sogar Nāgārjuna es geschafft hatte. Es dauerte aber nicht lange, bis Logik und Erkenntnistheorie nicht mehr als Propagandamittel, sondern um ihrer selbst willen studiert wurden, und aus diesem Grund haben wir sie hier, trotz der maßgebenden Rolle, die die logische Schule des Buddhismus in der Entwicklung der indischen Philosophie des Mittelalters gespielt hat, nur mehr ehrenhalber erwähnt. Wer an ihren Lehren interessiert

ist, wird sie umfassend in Satkari Mookerjees Standardwerk *The Buddhist Philosophy of Universal Flux* dargestellt finden.⁸⁶

Die in China als *Chan Zong* und in Japan als *Zen Shū* bekannte Meditationsschule muss leider auf weniger zeremonielle Weise beiseite gelegt werden. Ihre Verbindung mit dem Yogācāra gründet in der Tatsache, dass sie ungefähr um das Jahr 440 u.Z. mit einer Gruppe Übender begann, die Guṇabhadras chinesische Übersetzung des *Laṅkāvatāra Sūtra* studierten. Etwa dreihundert Jahre danach erlangte sie den Status einer unabhängigen Schule. Während der vergangenen tausend Jahre hat die Meditationsschule einen Einfluss auf den Gang der fernöstlichen Religion und Kultur ausgeübt wie kein anderer Zweig des Dharma. Dank der wissenschaftlichen Arbeiten von Dr. D. T. Suzuki ist der Zen-Buddhismus, wie man ihn heute allgemein nennt, im Westen weit bekannt. Bedauerlicherweise haben aber gewisse westliche Buddhisten, die den Zen mit mehr Begeisterung als Verständnis aus seinem traditionellen Hintergrund lösten, den irrigen Eindruck erzeugt, Meditation oder was sie dafür halten könne als eigenständige Disziplin ohne wirksame Stütze, sei es durch Moral oder durch Weisheit, geübt werden.

Zu weiteren Früchten des Yogācāra auf chinesischem Boden gehört *Die Glaubenserweckung im Mahāyāna*, eine Systematisierung der Lehren des *Laṅkāvatāra Sūtra* aus dem fünften Jahrhundert. Man hielt dieses *śāstra* früher für die Übersetzung eines Sanskrit-Originals von Aśvaghōṣa, doch neuere Untersuchungen deuten darauf hin, dass es das Werk eines chinesischen Autors ist. Wie immer es sich damit verhalten mag, es bleibt eine der besten und anziehendsten Darstellungen des buddhistischen Idealismus, über die wir verfügen.

⁸⁶ Mookerjee, S., *The Buddhist Philosophy of Universal Flux. An Exposition of the Philosophy of Critical Realism as Expounded by the School of Dignāga*. Delhi: Motilal Barnassidas Publications 1975/1997 (ursprünglich Calcutta: University of Calcutta 1935).

10. Übergang zum Tantra

Im zweiten Kapitel sahen wir, dass die fünf spirituellen Vermögen, wenn man von Achtsamkeit absieht, zwei Paare bilden: gläubiges Vertrauen mit Weisheit und Sammlung mit Energie. Diese Paarung von Vermögen ist keineswegs nur psychologisch bedeutsam, sondern sie zeigt sich auch in den geschichtlichen Verbindungen zwischen den entsprechenden Mahāyāna-Schulen. Der devotionale Buddhismus war ursprünglich, wie wir im sechsten Kapitel feststellten, ein Aspekt der Madhyamaka-Schule, die zurecht die Überlegenheit von Weisheit herausstellte. In ähnlicher Weise wird sich im Gang dieses Kapitels zeigen, dass der tantrische oder magische Buddhismus seit seinem öffentlichen Auftreten besonders eng mit dem Yogācāra verbunden ist. Aufgrund der verbindlichen Haltung des Mahāyāna und der Neigung einer jeden Schule, mit jeder anderen zu „überlappen“, konnte diese Verbindung trotz aller Nähe nicht ausschließlich sein. Tatsächlich hatte selbst der Yogācāra, so sehr er sich auf die Erläuterung seiner eigenen idealistischen Thesen konzentrierte, nie im Sinn gehabt, den Absolutismus der Mādhyamikas zu verwerfen, und Vasubandhu empfahl die Verehrung Amitābhas und Maitreyas nicht weniger herzlich als Nāgārjuna. Die einzelnen Schulen und Teilschulen des Mahāyāna standen darum nicht für eine Ablehnung, sondern eher ein Zuwachsen zu den Lehren der früheren Schulen, und wenn sie auch theoretisch die gesamte bisherige Überlieferung akzeptierten, betonten sie in der Praxis doch gewöhnlich vorrangig jenen Aspekt der Überlieferung, den sie für besonders wichtig hielten. Eine direkte Verbindung mit dem Yogācāra impliziert eine indirekte Verbindung sowohl mit Madhyamaka als auch den devotionalen Schulen. In diesem Sinne schreibt Conze:

Der Tantrismus verband das Bedürfnis der großen Masse nach Anbetung mit den Meditationsübungen der Yogācāra-Schule und mit der Metaphysik der Mādhyamikas.⁸⁷

Soweit sie geht, trifft diese Behauptung durchaus zu, nur fasst sie bei weitem nicht die ganze Wahrheit, und es wäre ein wirklich großer Irrtum, wollte man den tantrischen Buddhismus als eine volkstümlich synkretistische Bewegung deuten.

Unter den Mahāyāna-Schulen repräsentiert das Tantra das Vermögen kraftvoller Energie, die im Sinne der Überlieferung als Bewahrung und Erzeugung heilsamer und als Beseitigung und Verhinderung unheilsamer Geistesverfassungen definiert ist. Mit heilsamen Geistesverfassungen sind besonders die *jhānas* oder *dhyānas* gemeint. Folglich ist das

⁸⁷ Conze, E., *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, a.a.O., S. 176.

Hauptinteresse des Tantra nicht theoretischer sondern praktischer Natur. Mangels systematischer Übung von Meditation war die Madhyamaka-Lehre, obwohl sie absolute Wahrheit andeutete, zur Schulwissenschaft abgesunken. Die Yogācāra-Betonung von Meditation war ursprünglich zwar ein Protest gegen diese Einseitigkeit, erlag aber zuletzt demselben Schicksal, weil sie nicht als wirkliches Erlangen von *dhyaṇa*, sondern als eine theoretische, wenn nicht gar spekulative Deutung der Existenz im Licht dieser Erfahrung verstanden wurde. Obwohl das Tantra die besonderen Lehren der früheren Schulen in sich verband, unterschied es sich radikal von ihnen, denn es ging ihm nicht um die weitere theoretische Ausgestaltung dieser Lehren, sondern um die Anwendung der Methoden, die zur Erkenntnis der Realitäten führten, die von ihnen nur begrifflich symbolisiert wurden. Damit gehört das Tantra weniger zum Gebiet der Doktrin als zu dem der Methode. Vorhandene buddhistische Überlieferungen wurden deshalb nicht als Ausgangspunkt frischen spekulativen Denkens, sondern vielmehr einer Handlungsbasis angenommen. Mehr als jene andere Schule repräsentiert das Tantra die praktische Seite des Buddhismus, weshalb Dr. Herbert V. Guenter nachdrücklich behaupten kann: „Im Tantrismus findet der Buddhismus seine Blüte und stete Verjüngung.“⁸⁸

Indes, obwohl das Tantra für Handeln und damit für Macht in all ihren Spielarten steht, geht es nicht um Handeln im Allgemeinen, was man wohl besser nur Tätigkeit nennen würde, sondern vor allem um rituelles oder sakramentales Handeln. Im Licht dieses grundlegenden Prinzips zeigt sich die *raison d'être* von mehr als nur einem typisch tantrischen Akzent ganz klar. Handeln ist von dreierlei Art: körperlich, sprachlich und geistig. Denken oder geistiges Handeln, dessen wirksamste Art konzentriertes Denken ist, bestimmt Sprechen und Tun; doch zugleich beeinflussen Sprechen und Tun das Denken. Das sakramentale Handeln des Tantra zielt darauf ab, eine Transformation des Bewusstseins mit den Mitteln spiritueller bedeutsamer Töne und Bewegungen hervorzubringen. Mit spirituell bedeutsamen Tönen meinen wir hier natürlich die verschiedenen *dhāraṇīs* oder *mantras*, die aufgrund der gewaltigen Wirkung ihrer steten Wiederholung auf den Geist im tantrischen Buddhismus einen äußerst wichtigen Stellenwert haben. Spirituell bedeutsame Bewegungen schließen solche einzelner Körperteile ein wie die mit Händen und Fingern geformten *mudrās*, aber auch ganzkörperliche Bewegungen wie Verbeugung, Niederwerfung und Tanz. Insofern Ritual und sakramentales Tun nur mit dem Körper ausgeführt werden können, wertet das Tantra diesen keineswegs ab, sondern preist ihn als Gefährt zur Erlösung und verherrlicht ihn in einem Ausmaß, das im übrigen Buddhismus

⁸⁸ Guenther, Herbert V., „The Origin and Spirit of Vajrayana“, *Stepping Stones*. Kalimpong: Young Men's Buddhist Association (India), Vol. ii, Nr. 1, Mai 1951, S. 5.

nicht seinesgleichen kennt. Mehr noch, nicht allein der Körper ist Teil der materiellen Welt, sondern viele weitere materielle Dinge werden für sakramentale Zwecke verwendet, und daher betrachtet das Tantra auch die Welt nicht als Hindernis, sondern als Hilfe zur Erleuchtung und besingt sie als die Bühne der Erlösung und der Offenbarung des Absoluten. Statt die Welt aufzugeben, sollte man auf solche Weise in ihr leben, dass das weltliche Leben selbst ins transzendente Leben verwandelt wird.

Eine weitere Tatsache, die den Körper in den Augen des Tantra mit Heiligkeit ausstattet, ist die Möglichkeit, nicht nur durch Bewegung der Glieder auf den Geist einzuwirken, sondern auch durch Manipulation des Atems und des Samenflusses, die allesamt so innig miteinander verbunden sind, dass die Kontrolle des einen automatisch auch die beiden anderen kontrolliert. Wiederum ging es weniger um philosophische Verallgemeinerungen als um feinste Details spiritueller Übung, die in manchen ihrer Aspekte zu komplex, schwierig und subtil waren, um sie schriftlich aufzuzeichnen. Deshalb bestanden die Tantras natürlicherweise auf der Notwendigkeit, Initiation und Anleitung von einem befähigten spirituellen Meister zu empfangen. Wir werden später einige dieser typisch tantrischen Schwerpunkte näher untersuchen. Einstweilen müssen wir uns bemühen, den besonderen Aspekt der früheren Überlieferung festzuhalten, der die unmittelbare theoretische Grundlage des tantrischen Sakramentalismus lieferte, denn, wie Conze passend anmerkt:

Der Tantrismus erwartet von sakralen Handlungen Erlösung. Er muss also eine Vorstellung vom Universum haben, derzufolge solche Handlungen als Hebel zur Befreiung dienen können.⁸⁹

Wie schon gezeigt wurde, sagte man vom *Avatamsaka Sūtra*, es nehme eine mittlere Position zwischen der Madhyamaka- und der Yogācāra-Schule ein. Zutreffender könnte man es als Verbindungsglied zwischen dem Yogācāra und dem Tantra ansehen. Der Madhyamaka hatte erklärt, alle Dinge seien in Wirklichkeit *śūnyatā*. Der Yogācāra identifizierte zunächst *śūnyatā* mit absolutem Geist und erklärte dann den „himmlische[n] Chor und die Fülle der irdischen Objekte“⁹⁰ zu bloßen Bewusstseinsphänomenen. Das *Avatamsaka*, zu dem auch der *Gaṇḍavyūha* gehört, nahm diese Idee der wesensmäßigen Nicht-Dualität der Dinge auf und deutete sie, wie wir in unserer Darlegung dieser Sūtras im achten Kapitel sahen, als ungehinderte gegenseitige Durchdringung aller existierenden Dinge überhaupt,

⁸⁹ Conze, E., *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, a.a.O., S. 179 f. (Übersetzung entsprechend englischem Original geringfügig verändert.)

⁹⁰ Zitiert aus George Berkeley, *Abhandlungen über die Principien der menschlichen Erkenntnis*. Berlin 1868, par. VI. Permalink: <http://www.zeno.org/nid/20009159118> (geprüft am 25.3.2018)

transzendenter wie auch mundaner. So wie die Juwelen von Indras Netz einander spiegeln, so sind alle Dinge im absoluten Geist gespiegelt und absoluter Geist in allen Dingen. Im Fernen Osten nährte diese Vorstellung der gegenseitigen Durchdringung eine ganz ähnliche Einstellung zur Natur, wie Blake sie in seiner Vision von einer „Welt in einem Sandkorn“⁹¹ ausdrückte oder Tennyson, als er beim Nachsinnen über die „Blume in der rissigen Mauer“⁹² fühlte, er würde, wenn er sie nur ganz verstehen könnte, die wahre Natur Gottes und der Menschen erkennen.

In Indien diente dieselbe Vorstellung als Lehrbasis eines ausgearbeiteten Systems von Korrespondenzen, das gewissermaßen als Stützpunkt für den tantrischen Hebel zur Befreiung wirkte. Da es dem Tantra nicht um Theorie, sondern um Praxis ging, war es anders als die chinesische Avataṃsaka-Schule eher gleichgültig gegenüber der metaphysischen Seite der Lehre von der gegenseitigen Durchdringung. Wenn transzendente Realitäten in Wahrheit in den Dingen der materiellen Welt gespiegelt waren, dann wollte das Tantra genau wissen, wo man sie finden konnte. Es begnügte sich nicht mit vagen allgemeinen Behauptungen, die zwar eine geeignete Grundlage für philosophische Erörterungen bieten mochten, als Anleitung zur Praxis aber ziemlich nutzlos waren. Wenn es beispielsweise die „Akṣobhya“ genannte transzendente Realität wirklich gab, dann sollte es möglich sein, sie an einem bestimmten Punkt in jeder Form erscheinungsmäßigen Lebens und Wirkens zu verorten. Der Mond, von dem es hieß, er werde in einem Teich gespiegelt, wird nicht im ganzen Teich, sondern an einer bestimmten Stelle darin gespiegelt. Es reichte nicht aus zu wissen, dass Akṣobhya in der Erscheinungswelt reflektiert wurde. Die Welt bestand aus fünf *skandhas*. Einer von ihnen muss die Reflexion Akṣobhyas sein. Weil nun die Wortbedeutung von Akṣobhya „der Unerschütterliche“ und den Yogācārins zufolge Bewusstsein in seiner grundlegenden Natur unwandelbar ist, identifizierte das Tantra Akṣobhya mit dem *vijñāna-skandha* oder dem „Haufen“ des Bewusstseins. Auf diesen Prinzipien baute das Tantra ein ungeheuer kompliziertes, doch bemerkenswert logisches System auf, in dem Buddhas, Bodhisattvas und zahllose Gottheiten, die allesamt entweder verschiedene Aspekte der Realität oder verschiedene Stufen des transzendenten Pfades verkörpern, nicht nur mit einem eigenen Haufen, sondern auch mit einem bestimmten Mantra, einer *mudrā*, mit Element, Himmelsrichtung, Tier, Farbe, Sinnesvermögen, Körperteil und so weiter verknüpft wurden. Indem man das Mantra eines Buddhas oder Bodhisattvas wiederholt und seine *mudrā* ausführt sowie die verschiedenen Dinge, in denen er reflektiert ist, manipuliert, kann man sich nicht nur in Entsprechung oder

⁹¹ William Blake (1757-1827), in dem im Jahr 1803 geschriebenen Gedicht *Auguries of Innocence*.

⁹² Alfred Lord Tennyson (1809-1892), in dem 1863 geschriebenen Gedicht *Flower in the crannied wall*.

Ausrichtung zu der jeweiligen, von ihm personifizierten Realitätsordnung bringen, sondern auch von deren transzendenter Kraft erfüllt werden.

Tantrische *pūja* oder die rituelle Anbetung einer bestimmten transzendenten Form oder Gruppe transzendenter Formen ist nicht einfach ein Ausfluss von Hingabe, obwohl Hingabe durchaus eine Rolle spielt, sondern eine systematische und auf eigene Weise wissenschaftliche Methode, innere mittels äußerer Veränderungen zu erzeugen, in anderen Worten: auf dem Weg über den Körper auf den Geist einzuwirken. Nachdem der eigene Geist durch die Feier der *pūja* sozusagen auf eine höhere Realitätsordnung „eingestimmt“ ist, kann man in *dhyāna* die transzendente Form visualisieren, deren Gestalt oder Bild man verehrt hat. Diese Form wird noch intensiver wahrgenommen als die Sinnesobjekte, und sie erscheint nicht etwa als weniger wirklich als diese, sondern als wirklicher. Zweck der Visualisierung ist es, die Gläubigen in eigener Erfahrung die Grundbehauptung der Yogācāra-Schule zu lehren, dass alle Wahrnehmungsgegenstände einschließlich des eigenen Körpers nur Bewusstseins transformationen sind. Wie die visualisierte transzendente Form, so sind sie alle die Entfaltungen des absoluten Geistes. Darum meditieren sie über die Leerheit der transzendenten Form und anschließend, nachdem sie sich selbst mit der Form identifiziert haben, auch über die Leerheit ihrer eigenen Individualität.⁹³ Damit entwickelt sie Einsicht in das, was nicht nur Grundsatz der Madhyamaka-Schule, sondern auch die letztendliche Basis jeder Form des Buddhismus ist, nämlich das einzigartige Prinzip der Ichlosigkeit und Nicht-Substantialität aller *dharmas*.

Somit bilden die Madhyamaka-Lehre von *śūnyatā*, die Yogācāra-Lehre von absolutem Geist, die Avatamsaka-Vorstellung von gegenseitiger Durchdringung, das tantrische System von Korrespondenzen und die tantrische Übung sakraler Handlungen, worin Yogācāra-Meditation und Madhyamaka-Weisheit eingeschlossen sind, Glieder der Kette, die den tantrischen Buddhismus unauflöslich mit dem ganzen Körper der Mahāyāna-Lehren verbindet. Angesichts dieser Tatsache ist es ein schwerwiegender Fehler, das Tantra als eine Verfälschung oder Degeneration des Buddhismus darzustellen oder genau genommen zu verzerren, oder auch zu behaupten, es sei nur zufällig oder aufgrund geschichtlicher Umstände mit ihm verbunden. Wie wir schon nachdrücklich betont haben, unterscheidet sich das Tantra von früheren Schulen nur darin, dass es den praktischen Aspekt des Dharma betont, und diese besondere Betonung ist für die meisten seiner

⁹³ Diese Sätze fassen eine große Vielfalt langer und aufwändiger Praktiken zusammen, deren wesentliche Aspekte in tantrischen Schriften eingehend behandelt werden.

charakteristischen Merkmale verantwortlich. Wenn wir diese Tatsache nicht zunächst erkennen, werden alle unsere Bemühungen vergeblich sein, das Tantra zu verstehen.

11. Tantrische Texte, Lehrer und Schulen

Man wird dem letzten Kapitel schon entnommen haben, dass es schwieriger ist, eine allgemeine Darstellung des Tantra zu geben als die irgendeiner anderen buddhistischen Schule. Die Gründe dafür sind innerer wie äußerer Natur. Weil es ihm weniger um theoretische Verallgemeinerungen als um Einzelheiten der Übung ging, war das Tantra und ist weithin auch heute noch eine esoterische und keine exoterische Lehre, die Jahrhunderte lang ausschließlich mündlich weitergegeben und sorgsam von profaner Neugier abgeschirmt wurde. Materialien zur Geschichte einer esoterischen Bewegung sind, sofern überhaupt vorhanden, naturgemäß spärlich. Selbst die schließlich erschienenen literarischen Aufzeichnungen sind aus historischer Sicht nicht sehr nützlich. Hinzu kommt die Tatsache, dass die Tantras und ihre ergänzenden Texte, die schon allein hinsichtlich ihrer Zahl mit den Werken früherer Schulen wetteifern, bisher weithin unerforscht sind, so dass nur einige isolierte Fragmente allgemein zugänglich sind. Weil aber die Sprache der Tantras, und oft schon ihrer Titel, symbolisch ist, könnte uns nicht einmal die Veröffentlichung der gesamten tantrischen Literatur, so dass alle Welt sie lesen kann, angesichts des Mangels mündlicher Überlieferungen aus unserer misslichen Lage heraushelfen. Wie Lama Anagārika Govinda zutreffend gezeigt hat⁹⁴, sind die Biografien der tantrischen Lehrer mit Begebenheiten gespickt, die man nicht buchstäblich, sondern symbolisch verstehen muss, so dass man ohne den passenden „Schlüssel“, der gewöhnlich nur in gewissen hoch esoterischen Formen des Yoga zu finden ist, unmöglich mit Sicherheit wissen wird, mit welcher Realitätsordnung man es gerade zu tun hat, ob der historischen oder der metaphysischen. Und wieder, weil es dem Tantra in erster Linie nicht um Theorie, sondern um Praxis geht, können wir nicht auf die Verallgemeinerungen zurückgreifen, die es uns im Fall anderer Schulen erlaubt haben, ein Jahrtausend philosophischer Entwicklung auf einigen wenigen Seiten abzuhandeln. Je abstrakter das Thema ist, desto leichter kann man es verdichten; wenn es konkret wird und es um Einzelheiten geht, wachsen die Schwierigkeiten einer Zusammenfassung proportional an. Angesichts dieser Umstände ist es im Fall des tantrischen Buddhismus nicht möglich, einen vergleichsweise knappen Abriss zu geben, wie es bezüglich der *sūtras*, *śāstras* und *ācāryas* der zuletzt behandelten Schulen möglich war. In diesem Kapitel können wir nur auf die auffälligsten und am wenigsten strittigen Fakten in Bezug auf Ursprung und Entwicklung des Tantra hinweisen. Im nächsten Kapitel wird es dann möglich sein, auf einige seiner besonderen Merkmale zurückzukommen.

⁹⁴ Siehe Lama Govindas Besprechung von *The Tibetan Book of the Great Liberation*, with particular reference to the biography of Padmasambhava, in: *Maha Bodhi*, Bd. 62(8), August 1954, S. 295-304.

Mehr als einmal haben wir daran erinnert, dass das Hauptanliegen des Tantra der Methode gilt. Kaum versuchen wir, die Ursprünge des tantrischen Buddhismus zu erkunden, da tritt diese Tatsache erneut hervor. Wie fast alle Mahāyāna-Sūtras beteuern die Tantras, das Wort des Erhabenen Buddha selbst zu sein. Ehe wir dies als groteske Behauptung abtun, sollten wir zwei Tatsachen bedenken. Auf die eine wurde schon in Verbindung mit der Frage nach der relativen Echtheit der Hīnayāna- und der Mahāyāna-Schriften hingewiesen; die andere ist mit der gerade angedeuteten Tatsache verbunden. Zunächst einmal kann es, wie wir schon nachdrücklich sagten, keinerlei *a priori* Einwand gegen irgendeine indische Überlieferung, ob buddhistisch oder nicht, geben, die mündlich fünfhundert oder sogar tausend Jahre lang weitergegeben wurde. Das Gedächtnis der Menschen in Indien war und ist weiterhin in traditionellen Kreisen außerordentlich merkfähig und durchaus in der Lage, über hundert Generationen hinweg Lehren zu bewahren, die in weniger begabten Völkern schon im Laufe von zehn Generationen verloren gehen würden. Der Umstand, dass tantrische Lehren erst etwa tausend Jahre nach dem *parinirvāṇa* des Erhabenen in Schriftform gebracht wurden, kann darum nicht als Einspruch gegen ihre grundlegende Echtheit gelten. Zweitens wissen jene, die den Versuch dazu unternommen haben, wie schwierig es ist irgendeine, selbst die elementarste Form von Meditation erfolgreich zu üben, wenn man bloß einer schriftlichen Anleitung folgt, mag diese auf den ersten Blick auch noch so detailliert scheinen. Temperament und Umstände derer, die Meditation üben wollen, sind vielfältig und unterscheiden sich so sehr, dass auch die ausführlichste Abhandlung nicht für alle besonderen Bedürfnisse Vorsorge treffen könnte. Darum wurden Meditationsanleitungen in allen buddhistischen Schulen mündlich gegeben – eine Tradition, die sich vom Mahāyāna bis in unsere Tage fortgesetzt hat. Schriftliche Anleitungen waren anscheinend nicht als Leitfäden für Neulinge gedacht, sondern als Gedächtnisstützen für schon eingewiesene Schüler. Je weiter wir nun in der Geschichte der buddhistischen Literatur zurückgehen, desto spärlicher werden diese schriftlichen oder aufgezeichneten Anleitungen, während wir sie andererseits um so zahlreicher und ausführlicher finden, je näher wir heutigen Zeiten kommen. Trotz ihrer Weitschweifigkeit hinsichtlich aller die Doktrin betreffenden Themen sind sowohl der Pāli-Kanon des Theravāda als auch die klassischen Mahāyāna-Sūtras seltsam verschwiegen im Hinblick auf Methode, und besonderes all das, was die Übung von Meditation angeht. Wir wissen aber, dass der Buddha selbst seine Schüler in der Verwendung eines jeweiligen *kammaṭṭhāna* zu unterweisen pflegte und sie von Zeit zu Zeit hinsichtlich ihres Fortschritts befragte.⁹⁵

⁹⁵ Vgl. Kapitel 17 von Teil Eins.

Sofern wir nicht unterstellen wollen, alle derartigen Anleitungen seien verloren gegangen, und in diesem Fall wäre es schwierig, die erstaunliche spirituelle Vitalität des Buddhismus zu erklären, können wir nur vermuten, dass es Seite an Seite mit der exoterischen eine esoterische Überlieferung gab, deren Hauptanliegen die rechte Vermittlung der Technik verschiedener Meditationsarten war. Diese Überlieferung war zwar nicht Bestandteil der kanonischen Texte, floss aber allmählich in die Kommentare und Darlegungen sowohl auf Pāli als auch Sanskrit ein und wurde schließlich in den Tantras vergleichsweise öffentlich.

Obwohl *dhāraṇīs* und *mantras* in den Schlusskapiteln vieler Mahāyāna-Sūtras auffallen, treten spezifisch tantrische Werke erst ungefähr neunhundert Jahre nach dem Parinirvāṇa des Erleuchteten allmählich in Erscheinung, also kaum vor Beginn des fünften Jahrhunderts u.Z.. Die Herstellung weiterer Werke zog sich mit ungebrochener Kraft über gut fünfhundert Jahre hin und endete erst mit dem praktischen Verschwinden des Buddhismus vom indischen Boden. Das früheste und vielleicht auch maßgeblichste Tantra ist das *Tathāgatagubhyaka* oder *Gubhyasamāja*, wie es gemeinhin genannt wird, ein Werk, das in Nepal, Tibet und der Mongolei noch immer mit höchster Ehrerbietung betrachtet wird. Wir können den gewaltigen Unterschied zwischen dem Wortsinn und der symbolischen Deutung allein des Titels dieses Tantras zur Veranschaulichung dessen heranziehen, was wir schon über die Schwierigkeit und sogar Gefahr sagten, eine verallgemeinernde Darstellung tantrischer Literatur ohne Unterstützung durch mündliche Überlieferung zu versuchen. Wenn wir den Sanskrit-Wörterbüchern vertrauen dürfen (und Gelehrte vertrauen ihnen im Allgemeinen implizit), dann können wir *Gubhyasamāja* als „geheime Versammlung“ oder sogar „Geheimgesellschaft“ übertragen, zwei „Entsprechungen“, die für profane Ohren mit Anklängen höchst suspekter Art geladen sind. Der symbolischen Interpretation zufolge bezeichnet der Begriff *Gubhyasamāja* die esoterische (*gubhya*) Integration (*samāja*) des eigenen Körpers, der Rede und des Geistes mit Körper, Rede und Geist des Tathāgata, das heißt, mit seinem *nirmāṇakāya*, *sambhogakāyā* und *dharmakāya*, mittels gewisser äußerst komplizierter Yogaübungen, die in dem Tantra beschrieben werden. Eine der höchst esoterischen dieser Praktiken oder eigentlich Serie von Praktiken besteht im Erschaffen des transzendenten Körpers, in dem ein Bodhisattva, nachdem er höchste Buddhaschaft erlangt hat, weiter existiert, um das Wohl aller empfindungsfähigen Wesen zu fördern. Und doch gibt es manch einen, der mangels der mündlichen Überlieferung und irregeführt von einer grob buchstäblichen Deutung der bloßen Worte der tantrischen Texte, lautstark die „Verderbtheit“ und „Amoral“ der buddhistischen Schule verdammt, die diese Texte hervorgebracht hat! Wie zu erwarten stand, wollten die zahlreichen Texte, die dem

Gubhyasamāja folgten, den unterschiedlichen Bedürfnissen einer großen Bandbreite von Schülern dienen. In Entsprechung zum Grad der Verwirklichung, den ihre Übung verleiht⁹⁶, werden sie gewöhnlich auf vier Hauptgruppen verteilt, die *Kriyā*-, *Caryā*-, *Yoga*- und *Anuttara*-Tantras. Das *Gubhyasamāja* ist ein Werk der vierten und höchsten Klasse, der *Anuttara* oder „Unübertroffenen“ Tantras. Gemeinsam mit anderen Schulen erlitt der tantrische Buddhismus zur Zeit der muslimischen Eroberung Nordindiens schwerwiegende literarische Verluste, und zweifellos wurden viele Tantras in den Flammen Nālandās zerstört. Indessen überdauerte auch vieles und ist heute noch in Sanskrit- oder, häufiger, in tibetischen Übersetzungen zugänglich. Neben den Tantras selbst gibt es gewisse quasi-kanonische Texte, die man *sādhana*s nennt, welche das richtige Vorgehen in der Verehrung einer bestimmten transzendenten Form beschreiben. Diese Texte sind überaus zahlreich. Werke von eher theoretischem Charakter sind zwar nicht unbekannt, aber vergleichsweise selten: Die tantrischen *ācāryas* waren selbst weniger Autoren von *śāstras* als Meister eines bestimmten Tantras oder einer Gruppe von Tantras.

Gewöhnlich zählt man vierundachtzig *siddhācāryas*, wie man die tantrischen Meister nannte – oder kürzer – *siddhas*: Vollkommene. Man darf die Zahl aber nicht wörtlich nehmen; die Schriften erwähnen 84 und ihr Hundert- oder Tausendfaches an vielen Stellen, zumal in Verbindung mit Gruppen von Personen. Wie zu erwarten, währte die Blütezeit aller *siddhas* im selben halben Jahrtausend, das auch Zeuge der Herstellung der Tantras war, also vom Anfang des sechsten bis zum Ende des elften Jahrhunderts. Anders als die *ācāryas* der Madhyamaka- und der Yogācāra-Schule, die allesamt Mönche waren, missachteten die Vollkommenen gewöhnlich nicht nur die klösterlichen Verpflichtungen, sondern sogar übliche gesellschaftliche Konventionen. Mehr noch, während buddhistische Gelehrsamkeit und Spiritualität bislang praktisch das Monopol jener gewesen waren, die wie Nāgārjuna, Āryadeva, Vasubandhu und Asaṅga aus brahmanischen Familien stammten, gehörten die *siddhas* oft den niedrigsten und meist verachteten Gruppen an und gingen Beschäftigungen nach, die im Brahmanismus soziale Ächtung mit sich brachten. Gleichwohl waren einige der berühmtesten unter ihnen wie Indrabhūti, Padmasambhava, Naropāda und Advayavajra trotz ihrer Unangepasstheit höchst gebildete Männer und verfassten verschiedene Abhandlungen, die den *śāstras* anderer Schulen gleich kamen. Doch die vielleicht typischste und sicherlich die anziehendste von den *siddhācāryas* verwendete literarische Form war die *doḥā*, ein gereimtes, volkssprachliches Strophenpaar, das eher gesungen als rezitiert wurde und in dem die tiefgründigsten Wahrheiten in knapper und

⁹⁶ Dies ist eine mögliche Erklärung; daneben gibt es auch andere.

gewöhnlich direkter Sprache zum Wohl des gemeinen Volkes ausgedrückt wurden. Zwar waren diese *dobās* oft für sich alleine verständlich, sie konnten aber, ähnlich wie die *rubāiyāt* der persischen Dichter zur einer Abfolge verknüpft werden. Die bekannteste Sammlung ist die von Sarahapāda, dem ersten und vielleicht meist gerühmten der Vollkommenen, obwohl viele seiner Nachfolger wie Tillopāda, Śāntipāda, Kāṇhapāda und Kukkuripāda sich ebenfalls in dieser Gattung hervortaten. Aufgrund der schon erwähnten Überlappung von Schulen finden wir außer den *siddhas* eine Gruppe von *ācāryas*, die zwar nominell einer anderen Schule angehörten, doch nicht nur die tantrischen Lehren gemeistert hatten, sondern sie auch in Abhandlungen erklärten. So schrieb Śāntarakṣita, der Mādhyamika-Yogācāra-Autor des enzyklopädischen *Tattvasaṃgraha*, das *Tattvasiddhi*, gewissermaßen eine philosophische Verteidigung tantrischer Praktiken. Āryadeva, der Schüler Nāgārjunas, war einer nicht ganz unstrittigen Überlieferung zufolge der Verfasser des *Cittaviśuddhīprakaraṇa*, eines anderen Standardwerks desselben Typs. Sogar *ācāryas* wie Nāgārjuna und Asaṅga, denen man keine Werke von spezifisch tantrischem Charakter zu rechnet, sind deshalb in die tantrische Nachfolge eingeschlossen, weil sie die Lehre mündlich weitergaben.

Außer Sarahapāda sind die historisch gesehen wichtigsten *siddhācāryas* Padmasambhava, von dem das Tantra in Tibet eingeführt wurde, sowie Vajrabodhi und Amoghavajra, die es zuerst in China bekannt machten. Über den ersten von ihnen, der in ganz Tibet als Guru Rimpoche oder „Kostbarer Lehrer“ geehrt wird, lässt sich nur wenig sagen, denn seine „Biographie“ scheint nicht aus historischen Fakten, sondern symbolischen Begebenheiten zu bestehen. Sein Name, „der Lotos-Geborene“, spielt auf die Überlieferung an, er sei nicht menschlicher Abkunft, sondern durch Erscheinungsgeburt – eine der vier im Buddhismus anerkannten Arten von Geburt – ins Dasein getreten: aus dem Kelch eines Lotos, der in einem See in Nordwestindien wuchs. Heutzutage identifiziert man diesen See gerne mit jenem, der neben dem Goldenen Tempel in Amritsar, der heiligen Stätte der Sikhs, glänzt. Das einzige, was wir mit vollständiger Gewissheit über Padmasambhava behaupten können, ist, dass er im achten Jahrhundert, zeitgleich mit Śāntarakṣita, lebte und dass seine Wirkung auf das religiöse Leben von Tibet, wo er insgesamt nur achtzehn Monate verbrachte, so gewaltig war, dass er bis auf den heutigen Tag als „Stifter“ der Nyingma-Schule in diesem Land verehrt wird. Nicht nur aufgrund seiner Gelehrsamkeit und seiner Erleuchtung vermochte er einen so starken Einfluss auszuüben, sondern auch, weil er als einer der größten Meditationsmeister, die Indien je kannte, über außerordentliche übernatürliche Kräfte verfügte. Dank seines besonderen Impulses bildet die Nyingma-

Schule auch heute noch eine der religiösen Grundfesten Tibets, wo sie, an Zahl und Prestige der Gelug-Schule zwar nachstehend, dennoch weiterhin erheblichen Einfluss ausübt (wegen ihrer Befolgung der früheren, unvollkommenen Übersetzungen der Tantras heisst die Schule „Nyingma-“ oder „Alter Stil“-Schule genannte Richtung.) Eine der Hauptquellen ihrer Kraft liegt in der Tatsache, dass sie eine Reihe einheimischer Überlieferungen aus dem vor-buddhistischen Bön-Kult erfolgreich eingegliedert hat.

Zwischen Nyingmapas und Gelugpas wird manchmal mit der Begründung unterschieden, erstere seien Tantriker, letztere nicht. Das ist ein schwerwiegender Irrtum. Tsongkhapa, der Gründer der Gelug-Schule, sah das Tantra als den Gipfel buddhistischer Übung an, und seine Nachfolger sahen dies seither genau so. Rituale und Meditation der Gelugpas sind fast gänzlich tantrisch. Der eigentliche Unterscheidungspunkt zwischen den beiden Schulen ist einer der Interpretation. Bestimmte Tantras empfehlen, soweit es die Wortbedeutung der Texte angeht, sakramentalen Genuss von Wein und Geschlechtsverkehr als äußerst förderlich für das Erlangen von Erleuchtung. Den Nyingmapas zufolge sind solche Aufforderungen buchstäblich zu nehmen, doch die Gelugpas beharren darauf, sie seien symbolisch gemeint und würden sich nicht auf körperliche Handlungen, sondern yogische Übungen beziehen. Zwar lässt sich manches für jede der beiden Seiten sagen, und es ist eine lebenswichtige Frage, doch ohne jeden Zweifel waren die praktischen Folgen der buchstäblichen Auffassung der Nyingmapas oft desaströs. Sittenlosigkeit wurde nicht nur entschuldigt, sondern philosophisch verbrämt; die altehrwürdige Tradition religiöser Keuschheit wurde nicht fortgesetzt, Mönche degenerierten zu Haushältern, und Buddhismus im Allgemeinen sowie die Ausführung tantrischer Riten im Besonderen wurden zunehmend nicht als Methode Erleuchtung zu gewinnen verwendet, sondern als Mittel eine Familie zu unterhalten.

Vajrabodhi und sein Schüler Amoghavajra, die beiden anderen *ācāryas*, sind für die Geschichte des chinesischen Buddhismus fast so wichtig wie Padmasambhava für die des tibetischen. Vajrabodhi war ein südindischer Brahmane, während es von Amoghavajra heißt, er stamme aus Sri Lanka. Im Jahr 719 u.Z. trafen sie gemeinsam, aus dem äußersten Süden Indiens, vielleicht aus Malabar kommend, in China ein. Vajrabodhi starb im Jahr 730, nachdem er mehrere Tantras und *dhāraṇīs* ins Chinesische übersetzt hatte. Sein Werk wurde von Amoghavajra weitergeführt, der nach dem Tod seines Meisters mehrere Jahre in Indien und Sri Lanka verbrachte und Texte der verschiedenen Tantras sammelte, mit denen beladen er im Jahr 746 schließlich nach China zurückkehrte. Bis zu seinem Tod 774 arbeitete er an Übersetzungen, von denen nicht weniger als 108, vorwiegend tantrischer

Art, einen Platz im chinesischen Tripiṭaka gefunden haben. Amoghavajra hatte großen Einfluß am kaiserlichen Hof, und er ist es auch, der unter kaiserlichem Patronat für die Einführung der jährlichen Totenriten verantwortlich war, die später zu einem der beliebtesten chinesischen buddhistischen Feiertage wurden. Die von Vajrabodhi und Amoghavajra gegründete Schule, als deren erster und zweiter Patriarch sie gezählt werden, war sowohl als *Zhenyan Zong*, Schule des „Wahren Wortes“ (*mantra*) und als *Mijiao Zong* oder Schule der „Geheimen Lehre“ bekannt. Huiguo, der vierte Patriarch, hatte den hochgradig talentierten japanischen Mönch Kōbō Daishi zum Schüler, der die Schule im Jahr 806 in Japan einführte, wo sie als *Shingon Shū*, der japanischen Entsprechung zu *Zhenyan Zong*, bekannt wurde. Nach Tibet und seinen kulturellen Einflussgebieten ist Japan heute das wichtigste Zentrum des tantrischen Buddhismus, und die Shingon Shū hat ihre Stellung als eine der größten und einflussreichsten unter den japanischen buddhistischen Schulen nie verloren. Aufgrund des den fernöstlichen Anhängern der Schule eigenen Feingefühls stieß das Tantra einen Großteil seiner sexuellen Symbolik ab, mit dem Ergebnis, dass seine Lehren in China und Japan in dieser Hinsicht weniger stark Fehldeutungen ausgesetzt waren als anderswo.

Bevor wir dieses Kapitel abschließen, sollten noch die vier wichtigsten Schulen erwähnt werden, in die sich die ursprüngliche indisch-tantrische Überlieferung den Berichten zufolge gliederte. Man nennt sie Mantrayāna, Vajrayāna, Kālacakrayāna und Sahajayāna. Vielleicht wäre es zutreffender, diese Untergliederungen nicht als Schulen des Tantra, sondern als aufeinander folgende Phasen seiner Entwicklung zu beschreiben. Der Begriff Mantrayāna verdankt seinen Ursprung anscheinend der Notwendigkeit, jenen Zweig des Mahāyāna, der zur Wiederholung von Mantras als vorrangigem Mittel zur Erleuchtung riet, von demjenigen zu unterscheiden, der weiterhin die Übung der *pāramitās* betonte. „Diese Mantrayāna Schule des Mahāyāna“, schreibt Shashi Busan Dasgupta, „scheint das Einführungsstadium des tantrischen Buddhismus zu sein, aus dem die weiteren Ableger des Vajrayāna, Kālacakrayāna, Sahajayāna und so weiter später entstanden.“⁹⁷ Gleichwohl wurde der Begriff Mantrayāna, und dies auch in den chinesischen und japanischen Zweigen des Tantra, weiterhin als Sammelbezeichnung nicht nur für die einführenden, sondern auch die späteren Abschnitte der tantrischen Bewegung verwendet, und das trifft manchmal auch heute noch zu.

Das Vajrayāna ist die Stufe voller Entwicklung, in der die bislang nur verwandten Tendenzen in deutlichen Linien des Denkens und Tuns zusammenlaufen und in der viele

⁹⁷ Dasgupta, Shashi Busan, *An Introduction to Tantric Buddhism*. Berkeley and London: Shambala Publications 1974, S. 64-70.

anscheinend widersprechende Lehren und Methoden in ein komplexes, jedoch wohl geordnetes und stimmiges System verknüpft werden: Es ist der Maßstab des Tantra. *Vajra*, wörtlich Donnerkeil oder Diamant, ist das geläufigste tantrische Synonym für *śūnyatā*. Somit bezeichnet der Begriff Vajrayāna das Fahrzeug oder *yāna*, mit dem man Erleuchtung erlangt. Indrabhūti, der königliche *siddhācārya*, bestätigt diese Interpretation und sagt:

Wer das Vajrayāna besteigt, wird an das andere Ufer des großen Ozeans dieser Welt der Relativität gelangen, die voll von den Strömungen der Denkgebilde ist.⁹⁸

Die theoretische Grundlage des Tantra ist indes, wie im letzten Kapitel gezeigt wurde, eine Auffassung der Existenz, der zufolge Realität nicht nur transzendent gegenüber den Erscheinungen, sondern ihnen immanent ist. Absoluter Geist ist, wie wir nunmehr kaum noch betonen müssen, in allen Dingen gespiegelt, so wie alle Dinge in absolutem Geist gespiegelt sind. Um ihr Gewahrsein dieser Wahrheit zu steigern, stellten die Vajrayānisten das Präfix *vajra* nicht nur ihrer besonderen Methode, Erleuchtung zu gewinnen, voran, sondern auch jedem einzelnen Hilfsmittel. Damit war der spirituelle Lehrer der *vajracārya*, die von den Gläubigen geschlagene Glocke die *vajraghaṅṭā*, die Meditationshaltung der *vajrāsana* und so weiter. Indem er die Materialien und Hilfsmittel der *sādhana* sakramental verwendete, also in vollem Bewusstsein ihrer transzendenten Bedeutsamkeit, wie sie vom Präfix *vajra* angezeigt wird, konnte der *sādhaka* nach Dafürhalten des Vajrayāna seine eigene wesensmäßig transzendente Natur erkennen, einen transzendenten Körper (*vajrakāya*) in Besitz nehmen und in ein transzendentes Wesen (*vajrasattva*) verwandelt werden. Unter diese Hilfsmittel war auch Geschlechtsverkehr mit einer Jungfrau, einer *vajrakanyā*, eingeschlossen. Diese wichtige Erweiterung der Vajrayāna-Methode, der zufolge Gewahrsein der transzendenten „Entsprechungen“ der Leidenschaften diese von Hindernissen in Hilfen zum Erlangen von *vajrabodhi* umwandelte, wird unsere Aufmerksamkeit im folgenden Kapitel erneut beschäftigen.

Wie es dazu kam, dass das Kālacakrayāna jemals als Verkörperung eines eigenen Entwicklungsstadiums des Tantra, geschweige denn als eigenständige Schule angesehen wurde, ist bei unserem heutigen Wissensstand weitgehend unklar. Folgt man Shashi Busan Dasgupta, dann ist das einzige Unterscheidungsmerkmal des Kālacakra-Tantra, als einzigem bekannten Vertreter dieser Gruppe, seine Betonung der Beherrschung der vitalen Luftströme (*prāṇa* und *apāna*) und der daraus zu gewinnenden Ergebnisse, und die von ihm zitierten Texte beweisen schlüssig, dass der Begriff *kāla-cakra*, wörtlich „Rad der

⁹⁸ *Jñānasiddhi* xi.8; zitiert in Dasgupta, a.a.O., S. 69.

Zeit“, gleichbedeutend ist mit *prajñā-upāya*, jener unzertrennlichen Einheit von Weisheit und Mitgefühl, die das Wesen der Erleuchtung ausmacht, auf deren Verwirklichung das Vajrayāna zielt.⁹⁹ Wie auf jede andere Schule, so wirkte auch auf das Tantra mit der Zeit jener „Gravitations-Sog“ buchstäblicher Interpretationen ein, über den wir schon gesprochen haben. Sakrales Handeln entartete zu einem Ritualismus im abwertenden Wortsinn; tantrische Riten wurden auf nur mechanische Weise vollzogen, das heißt, ohne dass sich die Ausübenden ihrer transzendenten Bedeutung bewusst waren.

Anscheinend war das Sahajayāna der Protest gegen diese Degeneration. *Sabaja* bedeutet, was natürlich oder angeboren im Gegensatz zu künstlich oder erworben ist, und das Sahajayāna trägt seinen Namen erstens, weil es die wahre, angeborene Natur des Selbst und der Dinge zu erkennen versucht, und zweitens, weil es glaubt, die beste Methode dazu bestehe nicht darin, dem gewöhnlichen Gang der Menschennatur zu widerstehen, sondern ihm zu folgen.

Die Vertreter der Sahajiya-Schule protestierten gegen die Formalitäten des Lebens und der Religion. Wahrheit ist niemals allein durch strenge disziplinarische Übungen zu finden, noch findet man sie durch viel Lesen und Philosophieren und auch nicht im Fasten, Baden, in der Herstellung von Bildnissen und der Anbetung von Göttern und Göttinnen sowie in den unzähligen Requisiten der im Vajrayāna beschriebenen Riten und Rituale; sie ist in höchst unkonventioneller Weise durch Initiation in das *Tattva* und die Übung von Meditation intuitiv zu erfassen. Hierin unterscheidet sich die Position der Sahajiyas von jener der allgemeinen Vajrayānisten.¹⁰⁰

Obwohl wir vom Sahajayāna als Protest gegen eine buchstabengläubige Interpretation des Tantra gesprochen haben, kann derzeit niemand sagen, wo und unter welchen Umständen dieser Protest erstmals geäußert wurde. Vielleicht wäre es richtiger, ihn als mit der ganzen tantrischen Überlieferung gleichbedeutend anzusehen. Das Sahajayāna steht weniger für einen Entwicklungsabschnitt des Tantra als für dessen stetes Gewahrsein der rein instrumentellen Funktion und relativen Gültigkeit seiner eigenen spezifischen Methoden. Weitgehend dank dieses Gewahrseins blieb die Wirksamkeit jener Methoden bis auf den heutigen Tag unversehrt.

⁹⁹ Dasgupta, a. a. O., S. 64-70.

¹⁰⁰ Ebenda, S. 69.

12. Einige Sondermerkmale des Tantra

Als wir im fünften Kapitel des zweiten Teils erstmals eine Antwort auf die Frage „Was ist Mahāyāna-Buddhismus“ zu finden suchten, entdeckten wir, dass seine Vorstellung von Nirvāṇa und dem Pfad im Gegensatz zum Hīnayāna nicht nur negative, sondern auch positive Elemente einschloss. Aus dieser ausgewogeneren Überlieferung entwickelte sich die unverwechselbare, all seinen Schulen gemeinsame Mahāyāna-Lehre, dass Erleuchtung nicht nur in Weisheit besteht, sondern in der Untrennbarkeit von *prajñā* oder Weisheit (*śūnyatā*) und *karuṇā* oder Mitgefühl. Die Verknüpfung dieser beiden wurde *bodhicitta* oder Erleuchtungs-Geist oder -Herz genannt, dessen „Entstehung“ (*utpāda*) die Mahāyānisten, wie wir im folgenden, letzten Teil dieses Buches sehen werden, mit beispielloser Wichtigkeit belegten und das sie als die Achse ansahen, um die herum sich die ganze Bodhisattva-Laufbahn dreht. Mitgefühl steht nicht nur für den positiven, sondern auch den dynamischen Aspekt von Erleuchtung. Mittels Weisheit im beschränkten Sinn einer Einsicht in die Nicht-Realität des Selbst konnte man, wie die Mahāyānisten einräumten, den Frieden von Nirvāṇa erlangen.

Sie behaupteten aber auch, dieser einseitig transzendente Zustand persönlicher Befreiung aus dem Rad von Geburt und Tod sei nicht das höchste Ziel des Buddhismus. Das höchste Ziel sei vollkommene Erleuchtung für das Wohl aller empfindungsfähigen Wesen. Es sei durch transzendente Weisheit zu erreichen, das heißt, Einsicht nicht nur in die Ichlosigkeit des Selbst, sondern auch die Nicht-Substantialität aller Dinge (*dharmā*) und folglich die Nicht-Wirklichkeit der Unterscheidung zwischen *nirvāṇa* und *samsāra*. Mit seinem Gewinn dieser nicht-unterscheidenden Weisheit entfesselt ein Bodhisattva, anstatt wie ein „Arhant“ des Hīnayāna im Ruhezustand von Nirvāṇa aufzugehen, eine vollkommen transzendente Kraft, den dynamischen Aspekt von Weisheit, mittels derer er sogar nach dem Gewinn der höchsten Erleuchtung weiterhin zum Wohl aller empfindungsfähigen Wesen in der Welt zu leben und wirken vermag. Diese transzendente Kraft ist Mitgefühl.

Im tantrischen Buddhismus bezeichnet man die statischen und dynamischen Aspekte der Erleuchtung allgemein als *prajñā* und *upāya*. Der Begriff *upāya* bedeutet „Mittel“ oder „Kunstgriff“. Durch die rhetorische Figur der „Metonymie“, in der beispielsweise das Werkzeug den Ausführenden einer Handlung ersetzt, wurde *upāya*, das Werkzeug bzw. „Mittel“, mit dem Mitgefühl die Wesen zur höchsten Erleuchtung zu führen versucht, zur Bezeichnung von Mitgefühl selbst.

Da es einerseits die Doktrin der gegenseitigen Durchdringung als theoretische Basis seiner Lehre akzeptierte und andererseits behauptete, die Realität sei sowohl statisch als auch dynamisch, betrachtete das Tantra Phänomene zwangsläufig nicht bloß als Widerspiegelung des absoluten Geistes, sondern als *prajñā* und *upāya* in untrennbarer Einheit. Man kann die vier Hauptbetrachtungen dieser „Dualität“, die allesamt eine wichtige Rolle im tantrischen Sakralgeschehen spielen, als kosmische, buddhologische, individuelle und soziale Betrachtung unterscheiden. Auf dieser oder jener Daseinsstufe sind sie allesamt Verkörperungen der ursprünglichen „Zweieinheit“ von Weisheit und Mitgefühl.

Der kosmische Reflex ist die Tatsache, dass das gesamte Universum in zwei einander ergänzende Bestandteile fällt, ein passives und geistiges „Schoß-Element“ (*garbba-dhātu*) und ein aktives und materielles „Diamant-Element“ (*vajra-dhātu*). Diese Vorstellung eines kosmischen Reflexes von Weisheit-Mitgefühl ist die Hauptlehre des Systems von Amoghavajra, wie es noch heute von der Shingon Shū vertreten wird. Diesem System zufolge sind es die beiden „Elemente“, die in einer Unendlichkeit von Kombinationen das bilden, was diese Schule den kosmischen Körper von Mahāvairocana, dem Großen Sonnen-Buddha nennt, der bestimmenden transzendenten Form dieses tantrischen Zweiges.

Was wir als buddhologischen Reflex von Weisheit-Mitgefühl bezeichneten, ist die Tatsache, dass die Buddhas, Bodhisattvas und anderen transzendenten Gestalten – die, wie wir sahen, die verschiedenen Aspekte der Realität oder die verschiedenen Abschnitte des Pfades personifizieren – sowohl in den Schriften als auch ikonographisch in sexueller Umarmung mit ihren weiblichen Entsprechungen dargestellt werden. Wenn man den verherrlichten Menschenkörper für das best geeignete Symbol der Erleuchtung hält und zugleich die Untrennbarkeit von *prajñā* und *upāya* mit diesem Bild betonen möchte, dann tut man das offensichtlich nicht nur am natürlichsten, sondern auch am besten und wirksamsten in der Weise, dass man eine männliche Gestalt als Darstellung von *upāya* in wechselseitiger Umarmung mit einer weiblichen Gestalt als Darstellung von *prajñā* zeigt. Es sei angemerkt, dass manche Autoren, die dem buddhistischen Tantra fälschlich einige Vorstellungen seiner Hindu-Entsprechung überlagert haben, die weiblichen Gegenstücke der Buddhas und Bodhisattvas als *śaktis* oder weibliche Energien bezeichnet haben, doch das sind sie nicht, denn das buddhistische Tantra hält an der psychologisch gesünderen Ansicht fest, das aktive Element sei im männlichen Geschlecht verkörpert. In ihrer Visualisierung und Meditation über diese sexuell vereinigten transzendenten Gestalten erkennen die tantrischen *sādhakas* die Wahrheit, dass Weisheit und Mitgefühl als die statischen und

dynamischen, transzendenten und immanenten Aspekte der Realität untrennbar sind, und dadurch erlangen sie höchste Erleuchtung.

Prajñā und *upāya* sind im Individuum, oder genauer im individuellen Körper, als *lalanā* und *rasanā* gespiegelt, das heißt als die Nerven, die von der linken und der rechten Seite der Nasenöffnung ausgehen. Mittels einer bestimmten, höchst esoterischen Yoga-übung ist es möglich, die subtilen Energien, deren Leitbahnen diese Nerven sind, im Medianusnerv, der als *avadhūtī* bezeichnet wird, zu vereinen. Diese Vereinigung psychophysischer Energien setzt im Einklang mit dem allgemeinen tantrischen Prinzip, von außen nach innen zu wirken, eine Reihe von Reaktionen zunächst auf mentaler, dann auf überbewusster und schließlich auf transzendenter Ebene in Gang, als deren Resultat sämtliche bisher latenten Potenzialitäten der Individualität aufgerüttelt und in einen einzigen, ungehinderten Schub von Energie integriert werden, der Schicht um Schicht die Dunkelheit bis hinein in das unendliche jenseitige Licht durchdringt. Die Methode, Erleuchtung durch Manipulation des Reflexes von *prajñā-upāya* im Individuum zu gewinnen, ist eine der komplexesten, schwierigsten und gefährlichsten im ganzen Gebiet des tantrischen Yoga; wer sie ohne persönliche Anleitung durch einen fähigen Lehrer übt, riskiert mit gleicher Gewissheit Wahnsinn wie jene den sofortigen Tod durch Stromschlag riskieren, die ohne Schutzhandschuhe eine Stromleitung berühren.

Die vierte und – geht man von dem langen, bitteren Streit aus, die sie verursachte – wichtigste Betrachtung von Weisheit und Mitgefühl ist jene, die wir vielleicht eher missverständlich als „soziale“ Betrachtung bezeichnet haben. Damit meinen wir die Spiegelung dieser Zwillingsaspekte der Erleuchtung im Bereich menschlicher Beziehungen wie dem Geschlechtsakt. Eine derart kühne Anwendung der Lehre von der gegenseitigen Durchdringung und ihrer Begleiterscheinung, der Lehre von der Entsprechung, verlangt eine etwas umfassendere Behandlung als jene, die den drei vorigen Reflexen zuteil wurde.

Sogar die engstirnigsten Kritiker des Tantra werden schließlich, und sei es widerwillig, zugeben müssen, dass die sexuelle Symbolik dessen, was wir die buddhologische Betrachtung von *prajñā-upāya* nannten, ein lebendiges und wirksames, wenngleich (im kulturellen Milieu der Kritiker) unkonventionelles Mittel ist, die Untrennbarkeit von Weisheit und Mitgefühl zu zeigen. Wie viele von ihnen lassen sich aber dazu bewegen, die Möglichkeit überhaupt nur zu erwägen, die „sakramentale“ Ausführung des Sexualaktes könne dem Erreichen von Erleuchtung dienen? Wie viele von ihnen, einschließlich derer, die sich Wissenschaftler nennen, sind bereit, unparteiisch und vorurteilslos das Wesen des allgemeinen Prinzips zu untersuchen, das mit der so hitzig gebrandmarkten Praktik

einhergeht? Manche gehen tatsächlich so weit zu behaupten, diese Phase tantrischer Methode repräsentiere nicht die Anwendung eines Prinzips, das auch nur im Entferntesten mit den von ihnen für echten Buddhismus gehaltenen Lehren verbunden ist, sondern sie stehe für eine völlige Preisgabe aller moralischen und spirituellen Prinzipien.

Solche nurmehr emotionalen Reaktionen, die sich gelegentlich bis zur Hysterie steigern, sind für einen tief wurzelnden Komplex genau jener Art symptomatisch, die die sexuellen Sakramentalhandlungen des Tantra kurieren wollen. Denn dieser Aspekt tantrischer Lehre basiert nicht nur auf einem bestimmten, experimentell verifizierbaren Prinzip, sondern er ist überdies als Mittel zur Lösung eines wichtigen Problems der spirituellen Dynamik gedacht. Das Problem betrifft die Schwierigkeit, mit der alle, die nach Erleuchtung streben, vertraut sind, nämlich: wie sich die emotionalen Kräfte ganz allgemein und insbesondere die sexuellen Energien umfassend und wirksam für spirituelle Zwecke mobilisieren lassen. Warum ist es denn so, dass unser theoretisches Verstehen und unsere praktische Realisierung des Dharma einander so selten gleichkommen? Weil zur Realisierung Energie erforderlich ist und weil die bei weitem meisten, uns persönlich verfügbaren Energien gewissermaßen in weltlichen und besonders in sexuellen Kanälen gestaut sind, wo sie umlaufen, ohne zur ganzen Schwungkraft des spirituellen Lebens beitragen zu können. An anderer Stelle schrieben wir:

Das zentrale Problem des spirituellen Lebens ist nicht statisch, sondern dynamisch, es ist weniger eine Angelegenheit intellektuellen Verstehens dieser oder jener Lehre als eine der Sammlung der gesamten – jetzt in so viele Richtungen zerstreuten – psychischen Kräfte des Individuums entlang der Bahn seiner schließlichen Verwirklichung. Weil diese Energie nichts anderes ist als die Energie des Begehrens im weitest möglichen Wortsinn, und weil Emotion nur das Weiterkreisen von Begehren ist, geht es dem spirituellen Leben vor und über allem anderen um die Sammlung und Verfeinerung von Begehren und die Umorientierung von Emotion.¹⁰¹

Diese Sammlung und Verfeinerung des Begehrens will das Tantra mittels sexueller Sakramentalhandlungen bewirken. Weil es um einen sexuellen Akt geht, werden die zerstreuten psychophysischen Energien gesammelt; weil es ein sakramentaler Akt ist, eine Handlung von höchster transzendenter Bedeutung, werden sie nicht bloß gesammelt, sondern auch sublimiert. Kann aber Begehren auf diese Weise sublimiert und unser Problem hinsichtlich der spirituellen Dynamik so gelöst werden? Die Frage ist nur dann zu bejahen,

¹⁰¹ Sangharakshita, "The Problem of Desire", in *Crossing the Stream*. Birmingham: Windhorse Publications 1996, S. 57 f.

wenn das Tantra wirklich wie behauptet auf einem eindeutigen, experimentell verifizierbaren Prinzip basiert. Wir glauben, dass es so ist und dass das betreffende Prinzip nichts anderes als das dynamische Gegenstück zur Lehre von der Entsprechung ist. Wechselseitige Durchdringung ist eine transzendente Realität. Als solche kann sie nur unvollkommen mittels der Kategorien menschlichen Denkens repräsentiert werden. Zwei der wichtigsten dieser Kategorien sind Raum und Zeit. Die Lehre von der Entsprechung, der zufolge Objekte, die zum Transzendenten gehören, in Objekten widergespiegelt sind, die zur weltlichen Seinsordnung gehören und umgekehrt, ist die räumliche und statische Lesart gegenseitiger Durchdringung. Sie ist nur die halbe Wahrheit. Das, was wir als Lehre von der Umwandlung bezeichnen können, der zufolge eine weltliche Kraft tatsächlich in eine transzendente Kraft, der sie entspricht, umgewandelt werden kann, ist die andere Hälfte. Das ist die zeitliche Lesart gegenseitiger Durchdringung. Alle *dharmas* sind *śūnyatā*. Aber *śūnyatā* ist von *karuṇā* untrennbar. Alle *dharmas* sind darum *karuṇā*. Weil *karuṇā* für den dynamischen Aspekt der Realität steht, muss man zugeben, dass alle *dharmas* nicht nur hinsichtlich Essenz, sondern auch hinsichtlich Energie nicht-dual sind. Das bedeutet, dass eine Form von Energie in eine andere umwandelbar ist; sexuelles Begehren kann in ein Bestreben nach Erleuchtung umgewandelt werden.

Verlangt das sexuelle Sakralhandeln des Tantra die tatsächliche Ausführung des Sexualakts, oder sind solche Aufforderungen metaphorisch zu verstehen? Entgegen der allgemein, nicht nur von modernen Gelehrten, sondern auch von gewissen tantrischen Schulen selbst akzeptierten Ansicht, ist die faktische, sprich körperliche Ausübung von Geschlechtsverkehr nicht erforderlich. Autoritative Quelle dieser Behauptung sind natürlich die Tantras selber. Shashi Busan Dasgupta schreibt:

Im *Hevajra-Tantra* wird klar dargelegt, wie das grobe Bodhicitta [das heißt, die Samenflüssigkeit] durch den körperlichen Prozess zu erzeugen und durch den yogischen Prozess in den *Vivṛta* umzuwandeln ist. Lust möchte zwar durch die Entladung des Bodhicitta auch erfahren werden, aber das wurde von allen buddhistischen Tāntrikas rückhaltlos verdammt, und es hieß, statt den Yogi zu befreien, fessele Lust ihn an den Bereich grober Sinnesfreuden. Aus diesem Grund finden wir in allen Texten wiederholte Warnungen, das Bodhicitta nicht ausfließen zu lassen; fließt es aus, dann wird das *Mabāsukha* nie verwirklicht, die höchste Sahaja-Natur kann nicht erkannt werden und der Mann wird nicht frei von der Welt der Täuschung.¹⁰²

¹⁰² Dasgupta, S. B., *An Introduction to Tantric Buddhism*, a.a.O., S. 162 Fußnote.

Derselbe Autor zitiert eine Strophe, die sowohl im *Marma-kalikā Tantra* als auch im Kommentar über das *Dobākoṣā* des Kāṇhapāda wiedergegeben und dort dem *Ādi-buddha Tantra* zugeschrieben wird. Darin heißt es: „Es gibt keine größere Sünde als Erguss und kein größeres Verdienst als Seligkeit (die aus dem bewegungslosen Bodhicitta entsteht).“ Nicht weniger nachdrücklich erklärt das *Kālacakra Tantra*, Erlösung könne nicht durch Samenerguss erlangt werden, aus welchem Grund die Yogis weltliche Lust immer meiden sollten.¹⁰³ Doch trotz der Tatsache, dass die konkrete Ausübung des Sexualaktes, wie die einstimmige Aussage der Tantras impliziert, zur Sublimierung des Begehrens nicht nötig ist, sollten wir deshalb nicht schließen, ihre Aufforderungen zur Übung sexuell-sakraler Handlungen habe nur metaphorische Bedeutung. Sie sind ebenso wenig Metaphern wie die Energien selber, zu deren Sublimation die Übung dienen soll. Der vorgeschriebene Akt ist ein buchstäblich gemeinter Akt, doch er ist nicht körperlich, sondern mental, das heißt in der Einbildung, auszuführen. Eine körperliche Ausführung des Sexualaktes wäre selbst bei vollem Gewahrsein ihres transzendenten Sinns (unter der Annahme, Gewahrsein unter solchen Umständen sei möglich) nutzlos, denn um sie zu sublimieren, muss die Samenflüssigkeit zurückgehalten werden. Das sexuelle Sakralhandeln des Tantra besteht darum korrekt geübt in der Sammlung der emotionalen, zumal der sexuellen Energien mittels einer imaginativen Vorstellung des Sexualaktes, sowie in ihrer Sublimierung mittels Meditation über die transzendente Bedeutung des Aktes, sprich, über die Realitäten, mit denen er korrespondiert: die untrennbare Einheit von Weisheit und Mitgefühl .

¹⁰³ Ebenda.

13. Integraler Buddhismus

Wir haben hiermit das Ende unseres Überblicks über die vier Hauptschulen des Mahāyāna-Buddhismus erreicht. Mehr als tausend Jahre lehrmäßiger und methodologischer Entwicklung, zu der eine Abfolge von *ācāryas* unübertroffener Brillanz beigetragen hat, wurden auf gut einhundert Seiten durchgesehen. Doch obwohl wir wichtige historische Entwicklungen stets komprimiert und philosophische Themen ganz inadäquat bearbeitet haben, hoffen wir, dass unsere Behandlung jeder Schule wenigstens umfassend genug war zu zeigen, dass die Verwendung der fünf spirituellen Vermögen als Prinzip für die Schematisierung der Mahāyāna-Schulen kein willkürliches Vorgehen war, sondern in den Tatsachen der Geschichte und den Realitäten des spirituellen Lebens gründet. Jede Schule ist die Entwicklung eines besonderen spirituellen Vermögens, und das Madhyama und der Buddhismus des Glaubens und der Hingabe, der Yogācāra und das Tantra bedingen einander geschichtlich, weil die entsprechenden spirituellen Vermögen einander psychologisch bedingen. Die Tatsache, dass gläubiges Vertrauen im individuellen spirituellen Leben mit Weisheit und Meditation mit Energie ausgewogen werden müssen, bedeutet im erweiterten Zusammenhang der Mahāyāna-Schulen, dass einer Schule zu folgen uns nicht daran hindert, auch einer anderen zu folgen. Die vier Hauptschulen des Mahāyāna schließen einander nicht aus; sie bilden ein Ganzes und müssen als ein Ganzes studiert und geübt werden. So eigenartig es jenen vorkommen mag, die nicht mit der transzendenten Einheit des Buddhismus, wie wir sie nannten, vertraut sind, ist dies das Vorgehen, dem man in Mahāyāna-Ländern allgemein und besonders in Tibet und China folgt. So wie die Entwicklung des Individuums in der Gebärmutter die Entwicklung der Gattung rekapituliert, so müssen Dharmaschüler, bevor sie aus dem Schoß der Unwissenheit in die Welt der Erleuchtung austreten können, im eigenen Leben die Geschichte des Buddhismus rekapitulieren. Kraft des balancierenden Vermögens der Achtsamkeit müssen sie gleiche Vorsorge für die Kultur gläubigen Vertrauens, der Weisheit, der Meditation und der Energie geben. Andernfalls wäre das spirituelle Leben unausgewogen. Was dieses Leben dem Mahāyāna zufolge ist, werden wir im nächsten Teil sehen, wenn wir uns mit dem Bodhisattva-Ideal befassen.