

Sangharakshita

Buddhadharma: Teil 2 Hīnayāna und Mahāyāna

Chapter 2 aus

A Survey of Buddhism

Its Doctrines and Methods Through the Ages



Danksagung

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

Originaltitel:

A Survey of Buddhism: Its Doctrines and Methods Through the Ages –
Chapter 2, "Hīnyāna and Mahāyāna"

Veröffentlicht von Windhorse Publications, Birmingham, Großbritannien
©Sangharakshita 1957, 2001 (9th edition), S. 219-309

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

Übersetzung: Rüdiger Dhammaloka Jansen, 2017

Lektorat: Dharmasara

Satz: Maitricarya

Einzigste deutsche autorisierte Übersetzung

© 2021 Buddhawege e.V.

Alle Rechte vorbehalten

#

Inhalt

Vorbemerkung zur deutschen Ausgabe	5
1. Buddhismus – einer oder viele?	7
2. Die transzendente Einheit des Buddhismus: Der Dharma als Mittel	19
3. Die drei Fahrzeuge	29
4. Faktoren in der Entstehung des Mahāyāna.....	38
5. Was ist Mahāyāna-Buddhismus?.....	58
6. Die Trikāya-Lehre.....	72
7. Die zwei Wahrheiten: Die Ichlosigkeit aller Dharmas	88
8. Der Mahāyāna-Sangha.....	97
<i>Ausgewählte Literatur</i>	102
Quellentexte	102
Anthologien	102
Sekundärtexte	102
Neuere Literatur zum Thema	104
<i>Deutschsprachige Bücher aus dem Kreis der Triratna-Gemeinschaft</i>	105
Bücher von Sangharakshita	105
Bücher von Angehörigen des Buddhistischen Ordens Triratna.....	107

Vorbemerkung zur deutschen Ausgabe

Dieses Buch ist die Übersetzung von „Chapter Two“ 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, überarbeiteten Ausgabe von 2001.

„Chapter One“ erschien mit dem Titel *Buddhadharma. Auf den Spuren des Transzendenten* im Jahr 1999 bei do evolution, Essen. Im hier vorgelegten Teil bezieht Sangharakshita sich gelegentlich auf Passagen in diesem, schon veröffentlichten Band. In der Regel wird mit der Angabe „Teil 1, Kapitel (oder Seite) xxx“ darauf verwiesen.

1. Buddhismus – einer oder viele?

Die Unterscheidung von Persönlichem und Gesellschaftlichem betrifft nicht nur die Menschen selbst, sondern auch alle ihre Aktivitäten, einschließlich der Religion, die wie auch die Menschen einen Doppelaspekt zeigt. Dichtung beispielsweise ist zugleich „Ausdruck“ und „Kommunikation“. Politik spricht von Rechten und Pflichten. Ethik betrifft nicht nur die Bedeutung unserer Taten für uns selbst, sondern auch ihre Wirkung auf das Leben anderer empfindender Wesen. William James unterschied als Erster klar und angemessen die zwei „Gesichter“ von Religion, und wir verdanken ihm die (im Hinblick auf Methode sehr nützliche) Unterscheidung zwischen „persönlicher Religion“ und „institutionalisierter Religion“.¹ Im Buddhismus war diese Unterscheidung übrigens schon im Doppelbegriff *Dharma-Vinaya* oder „Doktrin-Disziplin“ angelegt, der die beiden Hauptaspekte des frühen Buddhismus umgreift. James' Begriffe sind Ergebnisse von Verallgemeinerungen über das Wesen des Christentums, also eine ganz andere Art von Überlieferung, und sie stimmen sicherlich nicht genau mit den Pāli-Ausdrücken überein. Überdies sind sie weniger präzise als diese. Doch gerade ihr Mangel an Präzision macht sie vielleicht besser geeignet für einen Versuch, die verschiedenen, scheinbar auseinanderstrebenden Bewegungen und Tendenzen zu charakterisieren, die den Buddhismus im umfassendsten und wahrsten Sinne dieses Begriffs über fünf- und zwanzig Jahrhunderte hinweg ausmachten.

Institutionalisierte Religion ist die Gestalt, die eine überlieferte Lehre annimmt, um aus der objektiven, materiellen Ordnung der Dinge heraus subjektiv auf Herz und Geist von Menschen einwirken zu können. Dazu gehören all die äußeren organisatorischen und sozialen Stützen der Lehre wie Tempel, klösterliche Orden, Roben, kanonische Sprachen, sakrale Kunst und Musik mitsamt den überlieferten Bräuchen und Feierlichkeiten aller Art. Soweit es Buddhismus angeht, umfasst persönliche Religion das Studium, das Verständnis und die Übung der Lehren, die Moral, Meditation und Weisheit betreffen.

Selbst einem oberflächlich interessierten Besucher kann es kaum entgehen, dass der Dharma in jedem Land, in dem er Wurzeln schlug, eine besondere, einzigartige und unverkennbare nationale Gestalt und lokale Färbung annahm. Als bauliche Veranschaulichung der reichen Vielfalt des Dharma als Institution kann die Geschichte des *stūpa* dienen: Aus einem

¹ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902). Lecture 2; Penguin Classics 1982.

ursprünglich indischen Grabhügel entwickelten sich die glockenförmige Schönheit des singhalesischen Typs (*dagoba*), der tibetische *chorten* oder der geradezu gotische senkrechte Stil eleganter *chedis* in Thailand, die von Wimpeln umflatterten und auf ihren vier Seiten mit hypnotisch starrenden Augenpaaren belebten nepalesischen *chaityas*, die fast stadtartigen Komplexe Javas und Kambodschas und die vielstöckigen Pagoden von China und Japan. Über Indien ist hier wenig zu sagen: Dort gibt es den Buddhismus, wenn sich auch spätere Systeme einige seiner Lehren zu eigen gemacht haben, nicht mehr als institutionalisierte Religion. Gehen wir daher in südlicher Richtung nach Sri Lanka, seit Jahrhunderten eine Hochburg des Theravāda, wo man auch heute noch viele der intelligentesten und hoch gebildeten Vertreter dieser alten Schule trifft. Der Himmel wölbt sich als eine unermessliche Tiefe wolkenlosen Blaus, und die flach geduckten, bungalowartigen Viharas mit ihren roten Dachziegeln und weiten Verandas, wie auch die nahebei liegenden, größeren oder kleineren Tempelbauten haben so strahlend weiße Wände, dass das von ihnen zurückgeworfene Sonnenlicht unsere Augen nahezu blendet. So weiß sind die *dagobas*, dass sie eher flach als kugelförmig erscheinen, wie aus gewaltigen Blättern weißen Papiers geschnittene Umrisse, die man auf die Landschaft geheftet hat. Überall wachsen Kokospalmen – in Hainen, hier eng gedrängt, dort lose gruppiert oder auch einzeln. Ihre Stämme biegen sich in unterschiedlichen Winkeln zur Erde und wenn man ihre Silhouetten gegen den Himmel betrachtet, scheinen sie wie ineinander verschlungen; ihre Fächer fegen den Boden; die grünen Nüsse hängen in Trauben hoch oben und scheinen sehr klein, bis wir die winzige Gestalt mit ihrem Turban entdecken, die hinaufkraxelt und sie dann zum Boden schleudert. Noch ist es früher Morgen. Langsam und still – so langsam und still, dass es zunächst nur ein Farbfleck in fast unmerklicher Bewegung zu sein scheint – kommt eine in leuchtendes Gelb gewickelte Gestalt mit gesenktem, rasiertem Kopf näher. In den Händen hält sie – es ist ein Mann – eine große schwarze Schüssel. Sein Gesichtsausdruck ist teilnahmslos. Die Augen wirken wie geschlossen, denn der Blick ist zum Boden gerade vor ihm gerichtet. Würdig und bedächtig wandert er von Tür zu Tür, wo man ihn mit ehrerbietigen Begrüßungen empfängt. Er hält kurz inne und hebt den Deckel der Schüssel, um die Almosen der Gläubigen entgegenzunehmen; ihrem ehrfürchtigen Gebaren nach fühlen diese offenbar, dass eher sie ihm etwas schulden als er ihnen. Immer mehr gelbe Gestalten treten gewissermaßen ins Dasein; auf den abwechselnden Streifen grellen Sonnenlichts und purpurfarbenen Schattens entlang der staubigen Straße wirken sie wie gelbe Blumen, die still aufgehen. Man sieht sie aber nur für kurze Zeit,

denn mit steigender Sonne und sich verkürzenden Schatten kommen keine menschlichen Gestalten mehr außer einigen Trägern, deren blauschwarze Körper schweißtriefend unter gewaltigen Lasten die Straße entlang wanken. Der Betreiber der Laufrikscha schläft auf einem schattigen Fleck zwischen den Stangen seines Gefährts. Erde und Himmel flirren von Hitze. Vor dem Auge schwirren nun Schlieren und verwischen die Landschaft; sie hüpf auf und ab, als blicke man durch Flammenzungen hindurch ... Schweiß ... Erschöpfung ... Schwäche ... das Klicken des Ventilators über dem Bett ... dann Bewusstlosigkeit.

Beim Erwachen ist das Land in tiefen, kühlen Schatten getaucht. Eine leichte Brise bringt unglaubliche Erfrischung. Die Palmen rascheln über unserem Kopf und wenn wir durch ihre Wedel hinaufblicken, sehen wir, dass der wolkenlose Himmel nun sternübersät ist. Vom benachbarten Tempel tönt das Tom-tom der Trommeln, das Klagen von Klarinetten, und die Luft, die den ganzen Tag lang mit der Intensität der Hitze vibriert hatte, schwirrt nun mit der Wildheit der Klänge. Schon schlüpfen weiße Gestalten durch den Schatten der Bäume. Eine trägt ein Tablett mit einem Berg fünfblättriger Tempelblumen darauf – ah! unbeschreiblich süß zieht ihr Duft durch die Dämmerung –, auch Weihrauchstäbchen und eine winzige Leuchte sind dabei. Folgen wir ihnen in den Tempel! Gemeinsam werden wir uns zu Füßen des Erhabenen verbeugen. Wir können uns gerade noch mit hineindrängen; der Schreinraum ist schon dicht an dicht mit weiß gekleideten Andächtigen besetzt, und die Luft ist schwer vom Dunst Tausender Leuchten hell brennenden Kokosöls. Man kommt kaum voran; die Männer und Frauen schweigen oder murmeln Gebete; da ist keine Ungeduld, kein Gedränge. Zentimeter um Zentimeter bewegen wir uns mit der Menge weiter; dann lässt der Druck nach und wir stehen direkt vor dem großen Altar, die Hüfte an seine Kanten gepresst. Überall Blumen; überwältigend süß ist der Duft des Weihrauchs; Tausende Kerzen zischen und brennen. Wenn wir die Augen heben, sehen wir hinter dem Altar, in Roben desselben leuchtenden Gelbs, ein Dutzend oder mehr heitere Gestalten, die den Andächtigen gütig zulächeln. Gewaltig ragt über und hinter ihnen das leuchtend bemalte Bildnis des Buddha in die Höhe, auf seinem Antlitz das Lächeln ewigen Friedens. Doch unsere Betrachtung kann nicht lange dauern. Sanfter Druck von hinten erinnert daran, dass es an der Zeit ist, den Platz für andere frei zu geben, und schon nach wenigen Minuten stehen wir wieder draußen in der kühlen Nachtluft. Über uns die Palmen; wir beobachten die Ströme der Gläubigen auf ihrem Weg durch die Tore des Tempels. Wiegenden Schrittes naht durch die Dunkelheit ein

Zug prachtvoll aufgeputzter Elefanten, von einem Trupp aufgeregt schreiender Jungen umgeben; ihr triumphaler Gang wird von lodernden Fackeln in Licht getaucht. Kraftvolle Tänzer mit fantastischem Kopfschmuck und schwarzen, öglänzenden Körpern, die den rötlichen Schein der Fackeln reflektieren, drehen auf beiden Seiten des Zugs ihre Pirouetten, die nackten Füße stampfen den harten Boden im Rhythmus der Tom-toms. Der Tumult betäubt die Ohren, doch nur einige Momente lang. So rasch die Prozession kam, so schnell ist sie verschwunden. Eine Stunde später, und der letzte Andächtige hat den Tempel verlassen und sich nach Hause begeben. Schweigen. Noch lange aber, sogar als wir uns längst schon schlafen gelegt haben, vernehmen wir weiter den schwachen, beharrlichen Schlag der Tom-toms ... *tom-tom ... tom-tom*

Geografisch gesehen ist Tibet, die mächtige Zitadelle des Mahāyāna-Buddhismus, nur etwa 2500 Kilometer von Sri Lanka, der Theravāda-Hochburg, entfernt. In spiritueller Hinsicht aber, zumindest soweit es den institutionalisierten Aspekt der Religion betrifft, trennt die beiden eine anscheinend unermessliche Kluft. Wenn wir die schneebedeckten Gipfel des Himalajas, der größten und höchsten Gebirgskette unseres Planeten, überqueren, gelangen wir zum Dach der Welt. Wütend weht ein eisiger Wind und dringt durch die Ritzen der Steppmäntel und Felle; leicht, aber beständig und fast waagrecht vom Wind getrieben fällt Schnee. Schon bald brennen unsere Augen vom grellen Weiß des Bodens und dem unbarmherzig kalten Blau des Himmels. Hin und wieder brausen urplötzlich schrille Sturmschreie vorbei; sie teilen mächtige Schläge aus, als wolle eine Legion Teufel uns vom Rücken der Pferde in den zweitausend Meter tiefen Schlund des Abgrunds hinabstoßen, der unter unseren Schritten klafft. Mit tauben Fingern klammern wir uns an die Mähne des Pferdes, bis wir endlich spüren, wie das Tier zwischen unseren Schenkeln den steinigen Bergabhang hinab schlittert ... unsere dreiwöchige Reise zum Land der Religion kommt an ihr Ziel. Unter Schmerzen öffnen wir mit den Fingern die verklebten Augenlider. Der weite, ungebrochene Kreis des Horizonts stößt mit scharfen Kanten gegen den Himmel. Da bemerken wir, dass uns nie zuvor die Bedeutung von Raum bewusst geworden war. Hier und dort gibt es Flecken eines hellen Grüns, aber keine Bäume und kaum einen Strauch. Nur eine unermessliche Weite wogenden Graslands, glatt und flach wie ein Billardtisch und mit etwas wie Steinflecken besetzt, die in Wahrheit aber tibetische Gehöfte sind, und dazwischen die schwarzen Punkte grasender Yaks und in weiten Abständen verstreute Nomadenzelte: So klein und weit auseinander liegen sie, dass das Land verlassen scheint.

Wir reiten weiter und die Tage vergehen. Was erst als leichte Furchung am Horizont erschienen war, ist nun eine lange, niedrige Kette von Bergen, blauschwarz in weiter Ferne. Langsam kommen wir näher, und immer höher ragen sie in das weite Blau hinauf, bis ihr Hauptgipfel sich schließlich über unseren Köpfen geradezu in den Himmel bohrt. Am Fuß einer Treppenflucht sitzen wir wundgeritten ab. Wurde sie für Riesenfüße in den Fels geschlagen? Langsam, langsam steigen wir hinauf. Nach jeder Kehre harrt ein weiterer Aufstieg, Treppen mit Tausenden von Stufen. Wir wagen es nicht nach unten zu blicken. Endlich, am nächsten Bergkamm, sehen wir gut hundert Meter über uns rot und weiß gestreifte Mauern und vergoldete Dächer. Kaum wüssten wir zu sagen, wo der Berg endet und das Kloster beginnt, denn sie sind aus demselben Material und von gewaltiger Abmessung. Vor uns klafft das schwarze Maul eines riesigen Tores. An seinen Seiten halten stramme Kerle Wache; ihr Körperumfang ist mit Streifen kastanienbrauner Wolltücher noch gewaltig vergrößert, und ihr gelber Kopfschmuck – in der Form des Helms von Achilles, aber viel schrecklicher – lässt sie noch größer erscheinen, als sie mit ihrer außerordentlichen Statur schon sind. In den Händen halten sie mächtige, messingbeschlagene Stöcke. Als wir herankommen, ziehen sich die Augen in ihren grimmigen Mienen zu misstrauischen Schlitzern zusammen, doch sie sagen nichts und wir dürfen vorbei. Hinter uns schlägt das Eisentor zu; Ketten rasseln. Noch eine halbe Minute hallt das Echo wider, als käme es direkt vom Herzen der Erde. Auf unebenem Boden ertasten wir strauchelnd und stolpernd den Weg durch rabenschwarze Finsternis. An den Seiten gibt es ein Hin- und Her-Huschen; und plötzlich packt eine Hand unseren Arm und zieht uns grob weiter. Ein trübes Licht schimmert; eine Tür hat sich geöffnet. Plötzlich hebt sich ein Vorhang; das Schimmern weicht einem grellen Licht, und dann schmettert der tiefe, röhrend stöhnende, unbeschreiblich anrührende Lärm von Trompeten, der bisher von den dicken Steinmauern gedämpft wurde, schwermütig in unsere Ohren.

Wir befinden uns in einer Kammer von gewaltigen Abmessungen. Auf dem Boden sitzen Reihe um Reihe kastanienfarbige Gestalten; es müssen Tausende sein. Von der Decke hängen riesige, zylinderförmige Siegesbanner herab; jeder Streifen ist anders gefärbt. Die Mönche haben Schalen dampfenden Tees vor sich; manche schlürfen gerade daraus, andere mischen ihre Stimmen in den tief grummelnden, kehligen Chorgesang, den die Versammlung in rollenden Wellen von einem Ende der langen Kammer zum anderen sendet. Mit einer Peitsche bewaffnet, schreitet eine Gestalt, nicht unähnlich jener, die wir am Haupteingang gesehen hatten, auf dem zentralen Korridor auf und ab. Senkrecht fallen aus Dachöffnungen

Streifen dunstigen Sonnenlichts und erhellen die Gesichter der Feiernden. Einige sind wohl schon sehr alt, andere erstaunlich jugendlich; doch alle sind, trotz gebeugter Rücken und runder Schultern, kräftig gebaut und allesamt kahlgeschoren. Weit entfernt brennen Hunderte goldener Butterlampen; sie sind auf einem langen schmalen Tisch aufgereiht, der fast die ganze Breite des Raums einnimmt. Dahinter ist der Altar, auf dem kunstvoll geformte Opfergaben angerichtet sind. Zur Linken, hoch über den Köpfen der Andächtigen, steht ein großartig geschnitzter, bemalter und vergoldeter Thron. Dort sind auch wir nun angekommen, mit einem weißen Seidenschal in den Händen. Auf den Brokatkissen des Throns sitzt ein alter Mann mit gekreuzten Beinen. Er ist in prächtige dunkelrote Seidengewänder gekleidet. Das Lächeln, das er zu uns, die wir ihm Verehrung erweisen, sendet, ist kein Lächeln von dieser Welt; es ist das Lächeln der Erleuchtung. Viel heller als alle Strahlen irdischen Sonnenglanzes dringt es uns ins Herz. Seinen kleinen, blinzelnden Augen scheint alle Erkenntnis innewohnen, und wir sind uns gewahr, dass ihm nicht einmal unsere geheimsten Gedanken verborgen sind; aber wir fürchten uns nicht.

Als wir wenige Minuten später vor dem Hauptaltar stehen, ist es eben dieses Lächeln, das, als käme es vom Mond selbst, still und zartfühlend vom zentralen Antlitz des elfköpfigen weißen Bildnisses hinter den Glastüren des Tabernakels strahlt. Wie Speichen von der Nabe eines Rades gehen von seinen Schultern tausend Arme aus, und jeder endet in einer Hand, die einen symbolischen Gegenstand trägt oder mit sich verjüngenden Fingern eine anmutige Gebärde macht. Von Angesicht zu Angesicht begegnen wir dem Universalen Mitgefühl.

Fünf Minuten später befinden wir uns Aug in Auge mit dem Tod. Man hatte uns rasch durch schwach beleuchtete Flure geleitet, der Lärm hinter uns war in weiter Ferne verebbt, und nun lässt man uns in eine kleine schwarze Kammer ein. Ein einzelnes Licht brennt. Furchtsam, als wolle er einem Befehl nicht gehorchen, hebt ein Mönch den schweren Vorhang aus Eisenringen, der den innersten Schrein verdeckt. Unfreiwillig schrecken wir vor dem Anblick zurück. Das Wesen, das mit hervorquellenden Augäpfeln auf uns herab starrt, ist durch und durch bedrohlich. Sein riesenhaft mächtiger, tiefblauer Körper ist mit Girlanden aus Schädeln geschmückt. Die vier Arme sind drohend gehoben, die Hände haben Waffen gepackt. Eins seiner kraftvollen Knie ist hochgerissen, um die Feinde des Dharma zu zertrampeln. Sein Gesicht ist das eines gehörnten Tieres, und die rote Zunge bleckt zwischen Reihen schimmernder Fangzähne hervor, als dürste sie nach Blut. Um die Hüfte hat er ein Tigerfell geschlungen. Eng an seine Brust gedrückt – mit schlanken Armen seinen Stiernacken

umfassend, mit den Beinen fest die mächtigen Oberschenkel umklammernd und ihren Mund leidenschaftlich an seinen gepresst – erkennen wir die kleine weiße Gestalt seiner Gefährtin. In sexueller Vereinigung sind sie ineinander verschlungen, umgeben von einem Kranz krachender Flammen. Schrecklich und doch seltsam bezaubernd, vibrierend in unberechenbarer Mächtigkeit sind sie der Vater und die Mutter, das transzendente Paar, in ihrer Vereinigung Sinnbild der Untrennbarkeit von Weisheit und Barmherzigkeit, Doktrin und Methode – oder, wenn wir nun zu dem viel engeren Blickwinkel zurückkommen, von dem wir ausgegangen sind: die metaphysische Einheit der institutionalisierten und der persönlichen Aspekte der Religion –, die sich hier in ihrer ganzen übernatürlichen Kraft vor uns auftürmen, bis mit lautem Rasseln der Vorhang fällt und wir wieder mit der rauchenden Lampe alleine sind, deren Licht fantastische Schatten der riesigen, ausgestopften Tierkörper gegen die Decke wirft, von der sie herabhängen.

Das sind wahrlich zwei bemerkenswert unterschiedliche Bilder! Die Leser mögen sich fragen, ob sie sich einen größeren Gegensatz vorstellen können als jenen zwischen dem Buddhismus von Sri Lanka und dem von Tibet. Obwohl wir freimütig zugeben, dass wir die Farben wissentlich verstärkt, Licht und Schatten berechnend verteilt haben, veranschaulicht das hier gemalte Diptychon doch gewissenhaft die Unterschiede, die man auf institutioneller Ebene zwischen den verschiedenen und voneinander unabhängigen Zweigen der buddhistischen Überlieferung findet. So ist es auch nicht weiter verwunderlich, wenn es jene schwierig finden, die in einer Umgebung geboren wurden und aufwuchsen, die in religiöser Hinsicht von nur einer Form des institutionalisierten Buddhismus unter Ausschluss aller anderen beherrscht wird, nicht den Fehler zu machen, die ihnen seit Kindertagen vertraute Form für die einzig wahre, alle anderen hingegen für falsch zu halten. Die meisten oberflächlichen Betrachter stolpern in der Tat drauflos und erklären ohne Umschweife (so wie der Magister des Balliol College im bekannten *Clerihew*²), dass das, was sie selbst über den Buddhismus nicht wissen, schlicht und einfach kein Buddhismus ist – oder auch, wie sie in ihren besseren Momenten manchmal zugeben, einfach eine korrupte, verdorbene und verdrehte Form von Buddhismus. Wie die Adressaten von Bacons Tadel³, die – nach seinem Urteil – aufgrund ihres oberflächlichen Verständnisses der Naturgesetze zum Atheismus neigten, finden sogar auch ernsthaft Studierende, denen es gelingt ein wenig tiefer, jedoch nicht tief genug durch

² *Clerihews* sind vierzeilige Spottverse, die durch Studenten des Balliol-College in Oxford berühmt wurden. Der Autor spielt hier auf den folgenden Clerihew an: "First come I. My name is J-w-tt. / There's no knowledge but I know it. / I am Master of this College, / What I don't know isn't knowledge." (*Anm.d.Üb.*)

³ Francis Bacon (1561-1626), *The Advancement of Learning* (1605), Kapitel 1.

die institutionellen Stützen und Symbole des Dharma zu den intellektuellen Formulierungen zu dringen, aus denen sie ihre Bedeutung und Nützlichkeit herleiten, keine Lösung, sondern sie finden nur eine Steigerung der Unstimmigkeiten, die den Buddhismus auf der institutionalisierten Ebene anscheinend beherrschen. Halbwissen ist nicht nur eine gefährliche Sache⁴; es ist sogar gefährlicher als völliges Unwissen. Gewöhnliche Menschen, die nur der äußeren Unterschiede gewahr sind, laben sich vielleicht an der trauten Hoffnung, unter ihrer institutionellen Haut seien die „Colonels' ladies und die Judy O'Gradys“ der Religion gleichwohl Schwestern⁵, doch von solcher Großzügigkeit wird ein eher akademischer Schüler nur selten geplagt. Indem er ein breites, wenn auch nicht tiefes Verständnis der Lehrsätze seiner eigenen Schule sowie eine unzureichende, nicht selten mangelhafte Kenntnis der Lehrsätze anderer Schulen als Voraussetzungen nimmt, findet er es nicht besonders schwierig, triumphierend zu schließen, die Lehre jener Schule, der er selbst treu ergeben ist, sei hinsichtlich Doktrin und Methode genau die richtige, die Lehren anderer Schulen hingegen seien schäbiger und minderwertiger Abklatsch, mit dem Schwindler die leichtgläubigen Marktplätze in den weniger gesegneten Teilen der nominell buddhistischen Welt überschwemmt hätten.

Doch die arme, in ihrer eigenen Schule gefangene Brunnenkröte ist nicht alleine an ihrem Unvermögen zu erkennen schuld, dass der große Ozean des Dharma sich nicht mit dem Messstab eines kleinen Brunnens ausloten lässt. Wir können sie sogar dafür entschuldigen, dass sie die Beherrschung verloren und jenen wohlmeinenden Eindringling, die Meereskröte, hinausgeworfen hat, die mit großspurigen Geschichten über ein Wasserbecken daherkommt, das um ein Vielfaches größer ist als alles, was die Brunnenkröte je gesehen hat! Denn es gibt wohl (wie wir am Ende von Teil Eins dieses Buchs betont haben) einen grundlegenden Buddhismus, der die gemeinsame Basis aller Schulen bildet, doch die Lehren, an denen eine Überlieferungslinie sich von einer anderen unterscheidet, werden von jenen, die sich dieser Linie zugehörig fühlen, fast immer direkt ins Zentrum ihrer eigenen Auffassung des Buddhismus gestellt. Auf diese Lehren fällt dann aller Glanz, wohingegen der Rest, in seinen Umrissen im Dämmerlicht kaum erkennbar, zum Rand hin verteilt wird und manche Lehren sogar mitten durch oder ganz abgeschnitten werden, weil ein Rahmen nötig ist. Insofern verwundert es kaum, wenn sogar gewissenhafte, unparteiische Betrachter der buddhistischen Schulen in den meisten Fällen eher wechselseitige Gegensätze und Widersprüche als

⁴ Alexander Pope (1688-1744), *Essays on Criticism*, Teil 2 (1711)

⁵ Eine Anspielung auf die beiden letzten Zeilen von Rudyard Kiplings Gedicht „The Ladies“: „For the Colonel's Lady an' Judy O'Grady / Are sisters under their skins.“

Übereinstimmung und Harmonie entdecken. Abweichungen hinsichtlich der Doktrin gibt es nicht weniger als eine Vielfalt von Institutionen – diese Tatsache lässt sich nicht leugnen; und was können wir von denen, die sie bemerken, ohne schon den intellektuellen Standpunkt transzendiert zu haben, anderes erwarten als eine heftige Reaktion in Richtung eines noch fanatischeren Glaubens an die alleinige Wahrheit und Echtheit der Überlieferungen ihrer eigenen Schule?

Manche neuzeitliche Theravādins bestehen darauf, dass Fortschritt auf dem Pfad einzig und allein in eigenen Anstrengungen gründet, und sie verbreiten sich beredt über die Tatsache, jeder sei sein eigener Heiland, seines Glückes Schmied, Lotse seiner Seele und Meister seines Geschicks, und alle Himmel und Höllen seien die Schöpfungen unserer eigenen guten und schlechten Taten. Auch der Buddha sei bloß ein Führer, der den Pfad anzeige, dem wir, ob wir wollen oder nicht, notgedrungen auf eigenen Füßen folgen müssen. Er sei wie ein Lehrer (manche Vertreter dieser Schule zeigen sich diesem Vergleich besonders zugeneigt), der zwar an der Tafel ein schwieriges mathematisches Problem erklärt, uns aber nicht auch die Intelligenz zu geben vermag, mit der wir dann selbst rechnen können. Einer ihrer Lieblingstexte ist Strophe 165 des *Dhammapada*:

*Durchs Selbst wird böse Tat getan,
Bloß durch sich selbst wird man befleckt;*

*Durchs Selbst bleibt Böses ungetan,
Bloß durch sich selber wird man rein.*

*„Rein“, „Unrein“ hängen ab vom Selbst,
Und keiner andre läutern kann.⁶*

Die *Jōdo Shin*-Schule verwirft diese individualistische Lehre als unselige Ketzerei. Ihrer Überzeugung nach hängt Befreiung nicht von eigener Bemühung ab, sondern einzig und allein von der Gnade des Buddha Amitābha; der Versuch sich selbst zu retten sei so lachhaft wie ein Versuch, sich in die Luft zu heben, indem man an den eigenen Schnürsenkeln zieht. Gute Taten seien nicht nur völlig untauglich, sondern sie verstärken überdies den Glauben an ein individuelles Selbst und behindern dadurch das Wirken der erlösenden Gnade, der „Anderen Kraft“ Amitābhas. Folglich finden wir die paradoxe Aussage, die unter Jōdo Shin-Anhängern

⁶ *Dhammapada*, Vers 165. Übersetzung von Nyanatiloka, Uttenbühl: Jhana Verlag 1999, S. 165.

nicht weniger beliebt ist als der zitierte Dhammapada-Vers bei den Theravādins: „Selbst ein guter Mensch wird erlöst. Um wie viel mehr dann erst ein schlechter!“⁷ Statt danach zu streben, ausschließlich durch eigene Bemühung Erleuchtung in dieser Welt und in diesem Leben zu gewinnen, sollen wir mit liebe- und vertrauensvollem Herzen nur den Namen Amitābhas anrufen und beten, in *Sukhāvatī*, dem von ihm im Westen errichteten Land der Seligkeit, wiedergeboren zu werden.

Nicht weniger extrem sind die Unterschiede zwischen gewissen tantrischen und nicht-tantrischen Schulen hinsichtlich des Stellenwertes der Moral. Obwohl beide Parteien in ihrer Anerkennung der Zweckmäßigkeit und des relativen Wertes ethischer Vorschriften übereinstimmen, tun sie es doch von so weit voneinander entfernten Standpunkten aus, dass es letztlich auf radikal abweichende Ansichten hinausläuft. Für die nicht-tantrischen Schulen verstärkt die Tatsache, dass Moral ein Mittel zum Erwachen ist, ihre Bedeutung, statt sie zu mindern, denn beim Fehlen geeigneter Mittel werde es unmöglich, das begehrte Ziel zu erreichen. Moral sei nicht nur ein, sondern *das* unverzichtbare Mittel zur Erleuchtung; daher sei sie von absolutem Wert. Einige dieser Schulen streben deshalb nach strikter Befolgung nicht nur der wichtigsten moralischen Vorsätze, sondern auch der geringeren Klosterregeln, die allesamt, obwohl einige von ihnen eigentlich keinerlei ethische Bedeutung haben, Teil der überlieferten buddhistischen Morallehren sind.

Gegen diese Sichtweise, die leicht in einem ethischen Formalismus versteinert, behaupten die Anhänger verschiedener tantrischer Schulen, die Tatsache, dass Moral nur ein Mittel zum Zweck sei, demonstriere ihren keineswegs absoluten, sondern nur relativen Wert. Der einzige absolute Wert sei Mitgefühl; selbst Weisheit sei nur ein Mittel zur Verwirklichung dieses höchsten Zieles. Zwar könne man während einer Krankheit auf Medizin nicht verzichten, doch sobald man geheilt sei, werde man sie in den Abfluss schütten. Die Vollen deten hätten, nachdem sie durch ihre Übung ethischer Vorsätze vollkommene Erleuchtung erlangt hätten, persönlich keine weitere Verwendung für diese Vorsätze und würden nun je nach Umständen „ethisch“ oder „unethisch“ handeln. Ihre einzige Sorge sei das Wohl aller empfindenden Wesen, für die sie bereitwillig jedes andere Bedenken unterordnen. Um auch nur einem Pilger oder einer Pilgerin mittels einer scheinbaren Übertretung der ethischen

⁷ Ryosetsu Fujiwara et al. (Üb.), *The Tanni Shō*. Ryokoku University Translation Centre, Kyoto: Ryokoku University 1990, Kap. 3, S. 22.

Vorsätze beim Fortschritt auf dem Pfad beistehen zu können, würden sie nicht davor zurückschrecken etwas zu tun, das im Fall eines nicht erleuchteten Menschen eine Todsünde wäre, selbst wenn sie damit ihren Ruf der Heiligkeit (der eine der feinsten Fesseln ist) aufs Spiel setzen und die Missbilligung der Gesellschaft auf sich ziehen. Die Biografie manch eines tantrischen Lehrers ist mit Episoden gespickt, in denen er Tiere und sogar Menschen ihres Lebens beraubt, sich den Besitz anderer für den eigenen Gebrauch aneignet, unbekümmert in sexuellem Verkehr schwelgt, lügt und sich bis zur Trunkenheit an schweren Getränken berauscht. Solches Tun scheint wahrlich weit entfernt von der Nüchternheit und Mäßigung, dem geradezu pathetischen Eifer, im Auge der Welt, wenn auch nicht immer im Spiegel des eigenen Gewissens, „anständig zu erscheinen“, der die Anhänger anderer Schulen kennzeichnet! Wo man sogar die wichtigeren ethischen Vorsätze so wenig beachtet, da können die geringeren Klosterregeln und überhaupt jeder Gedanke nicht nur an ein klösterliches, sondern ein formell religiöses Leben nichts als rüde Ablehnung erwarten. Alle Anmaßungen von Anständigkeit sind abgelegt; Würde, Etikette und selbst gewöhnlicher Anstand werden außer Acht gelassen. Anstelle des edlen Gebarens und der gepflegten Manieren des echten Mönchs sehen wir das fahrlässige Benehmen und liederliche Verhalten des Auswurfs der Gesellschaft. In nicht-tantrischen Schulen können auch diejenigen leicht den Anschein von Heiligkeit hervorrufen, die in Wahrheit so weit wie nur möglich davon entfernt sind; in manchen tantrischen Schulen hingegen gilt das Gegenteil: die Heiligsten erscheinen am unheiligsten. Es ist aber nicht schwer zu erkennen, dass die Doktrin des ethischen Relativismus mit großen Gefahren beladen ist; die schwache Menschennatur glaubt nur zu gern, unethisch Handelnde seien eigentlich Vollkommene, weil ja auch Vollendete gelegentlich „unethisch“ handeln, und die moralischen Gesetze eines nach dem anderen zu übertreten sei der leichteste und schnellste Weg zur Erleuchtung. Auch in den tantrischen Schulen findet man jene, die eher dem Buchstaben als dem Geist der Überlieferung folgen. Welche Haltung wir selbst auch gegenüber dem ethischen Relativismus einnehmen mögen, faktisch ist es so, dass die Lehre in der zugespitzten Form, wie wir sie hier beschrieben haben, keineswegs von allen tantrischen Schulen aufrechterhalten wird, sondern dass auch diese mehrheitlich die ethischen Anforderungen ebenso ernst nehmen wie die Schulen, die nicht zum Tantra gehören.

Solche Unterschiede sind im Buddhismus keineswegs selten; die beiden hier beschriebenen, eher extremen Fälle sind keine Ausnahme, sondern nur beispielhaft für Hunderte von Meinungsunterschieden über Lehrfragen – von denen einige grundlegend bedeutsam sind.

Es dauert nicht lange, bis Dharmaschüler zu ihrer eigenen Verwunderung entdecken, dass die *dharmas* in der einen Schule als tatsächlich existierend, in der anderen indes bloß als Wörter gelten; während man hier ermahnt wird, sorgfältig auf die eigene Erlösung hin zu wirken, wird man dort aufgefordert, sein Leben der Befreiung aller empfindenden Wesen zu weihen; *dieser* Schule gilt der Buddha bloß als Mensch, der Erleuchtung erreicht hat, *jener* gilt er als die ganz und gar transzendente und ewig erleuchtete Realität selbst in Menschengestalt; die eine Partei sagt uns, Meditation und Weisheit seien untrennbar, und mit der Vollkommenheit ersterer erlange man automatisch auch letztere, die andere Partei dagegen verneint diese Ansicht und behauptet, Meditation sei keineswegs notwendig mit Weisheit verknüpft; hier wird Vegetarismus gepriesen, dort Fleischverzehr erlaubt; die eine Schule definiert Realität als absolutes Bewusstsein, eine andere als völlige Leerheit; in manchen Lehren sind Nirvāṇa und Saṃsāra identisch, in anderen nicht reduzierbar dualistisch; auf dieser Seite sehen wir einen zölibatären, klösterlichen Orden, auf jener eine Versammlung verheirateter Priester. Und so weiter. Der Katalog hat kein Ende.

Lässt es sich, wenn doch die Unterschiede sowohl in der institutionalisierten als auch in der persönlichen Religion so vielfältig und oft so radikal sind, überhaupt rechtfertigen, von „Buddhismus“ zu reden? Haben wir es nicht eher mit einer Reihe praktisch unabhängiger religiöser Bewegungen zu tun, die bestenfalls nominell buddhistisch sind? Gibt es *einen* Buddhismus oder mehrere? Offensichtlich gibt es keine äußere Gleichförmigkeit. Es gibt sogar nicht immer eine Einheit der Doktrin. Was ist es dann, was die tiefste Grundlage für die Einheit im Buddhismus bildet?

2. Die transzendente Einheit des Buddhismus: Der Dharma als Mittel

Die Einheit des Buddhismus gründet in der Tatsache, dass alle seine Schulen auf Erleuchtung zielen: Die Wiederholung der spirituellen Erfahrung des Buddha, die durch zahllose lehrmäßige Unterschiede und Abweichungen scheint.. Deshalb kann man den Dharma nicht in den Begriffen dieser oder jener besonderen Lehre definieren, sondern nur als Gesamtsumme aller Mittel, durch die man jene Erfahrung erreichen kann. Man kann ihn darum sogar für alle Schulen als in Prinzip und Wirkung identisch ansehen, wenn auch nicht immer in den institutionellen Formen und spezifischen intellektuellen Inhalten. Die Pāli-Schriften zeigen den Buddha als jemanden, der die praktische Natur und den relativen Wert des Dharma mit einem erstaunlichen Vergleich betonte:

„Ihr Bhikkhus, ich werde euch zeigen, wie der Dhamma einem Floß ähnlich ist, indem er zur Überfahrt da ist, nicht zum Festhalten. Hört zu und verfolgt aufmerksam, was ich sagen werde.“ – „Ja, ehrwürdiger Herr“, erwiderten die Bhikkhus. Der Erhabene sagte dieses:

„Ihr Bhikkhus, angenommen ein Mann sähe im Verlauf einer Reise eine große Wasserfläche, deren hiesiges Ufer gefährlich und voller furchterregender Dinge war, und deren jenseitiges Ufer sicher und frei von furchterregenden Dingen war, aber es gab keine Fähre oder Brücke, um zum anderen Ufer zu gelangen. Dann dachte er: ‚Da ist diese große Wasserfläche, deren hiesiges Ufer gefährlich und voller furchterregender Dinge ist, und deren jenseitiges Ufer sicher und frei von furchterregenden Dingen ist, aber es gibt keine Fähre oder Brücke, um zum anderen Ufer zu gelangen. Angenommen, ich sammle Gras, Zweige, Äste und Blätter und binde sie zu einem Floß zusammen, und mit Hilfe des Floßes, und indem ich mich mit Händen und Füßen abmühe, gelange ich sicher ans andere Ufer.‘ Und der Mann sammelte Gras, Zweige, Äste und Blätter und band sie zu einem Floß zusammen, und mit Hilfe des Floßes, und indem er sich mit Händen und Füßen abmühte, gelangte er sicher ans andere Ufer. Dann, nachdem er übergesetzt hatte und auf der anderen Seite angelangt war, dachte er möglicherweise: ‚Dieses Floß war mir sehr nützlich, da ich mit seiner Hilfe, und indem ich mich mit Händen und Füßen abmühte, sicher ans andere Ufer gelangte. Angenommen ich würde es mir auf den Kopf hieven oder auf die Schulter laden, und dann gehen, wohin ich wollte.‘ Nun, ihr Bhikkhus, was meint ihr? Würde jener Mann bei solcher Vorgehensweise das tun, was er mit jenem Floß tun sollte?“

„Nein, ehrwürdiger Herr.“

„Mit welcher Vorgehensweise würde jener Mann das tun, was er mit jenem Floß tun sollte? Ihr Bhikkhus, nachdem jener Mann übergesetzt hatte und auf der anderen Seite angelangt war, dachte er möglicherweise: ‚Dieses Floß war mir sehr nützlich, da ich mit seiner Hilfe, und indem ich mich mit Händen und Füßen abmühte, sicher ans andere Ufer gelangte. Angenommen ich würde es ans trockene Land ziehen oder es auf dem Wasser treiben lassen, und dann gehen, wohin ich wollte.‘ Nun, ihr Bhikkhus, mit solcher Vorgehensweise würde jener Mann das tun, was er mit jenem Floß tun sollte. Also, ihr Bhikkhus, habe ich euch gezeigt, wie der Dhamma einem Floß ähnlich ist, indem er der Überfahrt dient, nicht dem Festhalten.“

„Ihr Bhikkhus, wenn ihr das Gleichnis vom Floß versteht, solltet ihr sogar gute Zustände aufgeben, um wieviel mehr schlechte Zustände.“⁸

Es ist wohl kaum möglich, deutlicher zu machen, dass die Lehre des Erleuchteten kein Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck ist. Insofern dürfte man eigentlich nicht erwarten, in gewissen buddhistischen Ländern so viele Menschen anzutreffen, die, selbst noch ganz am diesseitigen Ufer, eifrig damit zugange sind, das Floß auf dem Kopf hin und her zu tragen, das sie dem Buddha zufolge zur Überfahrt ans jenseitige Ufer verwenden und dann aufgeben sollten.

Aus der Tatsache, dass der Dharma, wie der Buddha in der gerade zitierten Passage ausdrücklich erklärt, seinem Wesen nach das ist, was zum Erreichen von Erleuchtung führt, folgt zwingend, dass alles, was zum Erreichen von Erleuchtung führt, der Dharma ist. Ein anderer, schon in Teil Eins zitierter Text soll darum hier wiederholt werden, denn er zeigt, dass der Buddha tatsächlich eben diesen Schluss zog:

Von welchen Lehren auch immer du, Gotami, dich selbst folgendermaßen vergewissern kannst: „Diese Lehren führen zu Leidenschaften, nicht zur Leidenschaftslosigkeit; zu Bindung, nicht zu Loslösung; zur Mehrung (weltlichen) Gewinns, nicht zu dessen Abnahme; zu Habsucht, nicht zu Genügsamkeit; zu Unzufriedenheit, nicht zu Zufriedenheit; zu Geselligkeit, nicht zu Einsamkeit; zu Trägheit, nicht zu Energie; zur Freude am Schlechten, nicht zur Freude am Guten“ – von solchen Lehren, Gotami, kannst du mit Sicherheit sagen: „Dies ist nicht die Lehre. Dies ist nicht die Schulung. Dies ist nicht die Botschaft des Meisters.“

⁸ *Alagaddūpama Sutta*, Majjhima-Nikāya i.134; MN 22. Zitiert nach: *Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung*. Üb. von Kay Zumwinkel. Uttenbühl: Jhana Verlag 2001, Bd 1, S. 270f. – *Anm.d.Üb.*: Zumwinkel übersetzt „Dhamma“ als Neutrum; hier und auch im übrigen Text verwenden wir, wie das Pāli- bzw. Sanskrit-Original, die maskuline Form. – Sangharakshita zitiert aus der englischen Übersetzung von Woodward. Sie endet, anders als die hier gegebene deutsche, folgendermaßen: „... wenn ihr das Gleichnis vom Floß versteht, müsst ihr rechtschaffene (*righteous*) Wege hinter euch lassen, um wieviel mehr nicht rechtschaffene (*unrighteous*) Wege.“

Doch von welchen Lehren du dich selbst vergewissern kannst [dass sie das Gegenteil dessen sind, was gerade genannt wurde], – von solchen Lehren kannst du mit Sicherheit sagen: „Dies ist die Lehre. Dies ist die Schulung. Dies ist die Botschaft des Meisters.“⁹

Das Kriterium des Buddhismus ist somit letztlich pragmatisch. Die Frage, die wir am Ende des ersten Kapitels stellten, ist letzten Endes nicht mit einem Appell an Logik, sondern mit einem Appell an das spirituelle Leben zu beantworten.

Das bedeutet nicht, dass wir nur subjektives Fühlen zu unserem Kriterium machen. Alle Erleuchteten denken, dass sie erleuchtet sind – wenn auch natürlich nicht in egoistischem Sinn; aber nicht alle, die denken, sie seien erleuchtet, sind es wirklich. Unser spirituelles Erleben muss sich im Einklang mit dem Geist der Schriften befinden, und – dies ist noch stärker geboten – seine Echtheit muss von jemandem bestätigt werden, dessen eigene Erleuchtung gleichfalls auf solche Weise beglaubigt wurde. Letztlich ist diese Kette der Schülerfolge am Felsen der Erleuchtung des Buddha selber befestigt, an jener Erleuchtung, die gleichermaßen Stütze und Kriterium aller späteren Verwirklichungen ist. Die persönliche Erfahrung oder die Erkenntnis einzelner Buddhisten wird, wenn sie echt ist, mit der Überlieferung übereinstimmen. Allerdings nicht – oder nicht unbedingt – mit einer nur als Bücherwissen verstandenen Überlieferung, deren Autorität der Buddha in der Tat zurückwies, sondern eher mit Überlieferung im Sinne jener ununterbrochenen Folge erleuchteter Wesen, von deren Existenz das Leben des Dharma selbst abhängt und die wie einzelne Fackeln, die bei einem nächtlichen Staffellauf von anderen Fackeln entzündet werden, die Dunkelheit der Zeiten erleuchten.

Jene Doktrinen und Methoden, die als höchstes Ziel nicht Erleuchtung in ihrer spezifisch buddhistischen Bedeutung haben, sind auch nicht als Teil der buddhistischen Überlieferung anzusehen. Dagegen muss man jene Lehren als buddhistisch akzeptieren, die sich, ob sie nun ursprünglich vom Meister selbst oder von seinen direkten oder entfernten erleuchteten Schülern gegeben wurden, in der Praxis als förderlich für die Verwirklichung eben jener *sambodhi* erweisen, die er unter dem Bodhibaum in Bodh Gaya erlangt hatte. Der alleinige Test der Echtheit einer jeden Schule des Buddhismus liegt in ihrem Vermögen, erleuchtete Wesen hervorzubringen. Ob wir die institutionalisierten und die persönlichen Aspekte des

⁹ *Cullavagga* 10.5; *Vinaya Piṭaka* ii.258-9. Siehe auch *Anguttara-Nikāya* iv.280-1. Vgl. *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung. Anguttara-Nikāya*. Aus dem Pāli übersetzt von Nyanatiloka. Überarbeitet und herausgegeben von Nyanaponika. Braunschweig: Aurum Verlag 1993, Band IV, Siebener- bis Neuner-Buch, S. 152-153.

Dharma untersuchen, wie man sie in Sri Lanka oder wie man sie in Tibet findet, ob wir versuchen, zu einer richtigen Einschätzung der Doktrinen und Methoden der tantrischen Schulen oder des Jōdo Shinshū, vielleicht auch der Orthodoxie und Echtheit dieser oder jener buddhistischen Überlieferungslinie zu gelangen, das alles lässt sich weder nach Maßgabe des angeblichen Alters ihres Schrifttums noch irgendwelcher anderen, bloß äußerlichen und historischen Kriterien entscheiden, sondern einzig und allein entsprechend ihrem gegenwärtigen Mangel oder Reichtum an transzendenter Verwirklichung. Der Buddha-Dharma ist in keiner Weise auf ein bestimmtes Korpus heiliger Schriften beschränkt, so altherwürdig diese auch sein mögen, und auch nicht auf eine bestimmte Sammlung überlieferter Regeln, so früh diese gestiftet sein mögen, sondern „die Lehre des Buddha in ihrer vollen Größe und Majestät“ schließt, wie Edward Conze treffend sagte, „alle die Lehren ein ..., die im Lauf der ununterbrochenen geschichtlichen Entwicklung mit der ursprünglichen Lehre verbunden worden sind und die alle auf verschiedenen Wegen versuchen, die Individualität dadurch zu überwinden, dass sie den Glauben an sie ausrotten“¹⁰. Dass Schulen, die aus dem einen oder anderen Grund den Glauben daran verloren haben, es sei möglich, Verwirklichungen der transzendenten Stufe zu erlangen, es nun wagen, die Orthodoxie jener Schulen zu bestreiten, in denen dieser Glaube weiterhin gedeiht, ist darum eine der größten Paradoxien im gesamten Verlauf der buddhistischen Geschichte.

Sieht man von solchen kleineren und überdies eher modernen Abweichungen von echter Orthodoxie ab, dann haben sich Buddhisten aller Schulen doch die Ermahnung des Buddha zu Herzen genommen und sich bemüht, die im Gleichnis vom Floß enthaltene Lehre zu verstehen und zu üben. Dies sogar so sehr, dass noch schönere Varianten des Gleichnisses entstanden sind, beispielsweise das bekannte japanische Bild eines Fingers, der auf den Mond deutet. Betrachtet man statt des Mondes, der für Erleuchtung steht, den Finger, der den Dharma repräsentiert, dann ist das nicht weniger töricht, als wenn man das Floß auf den Schultern weiterträgt, und zwar aus demselben Grund. Die Lehre, die vom Gleichnis wie vom Bild veranschaulicht werden soll, ist im Buddhismus tatsächlich lebenswichtig und einer jener Faktoren, die nicht nur für die reiche Blüte von Schulen und Lehren verantwortlich sind, die kennzeichnend für alle spirituell aktiven Zeiten waren, sondern auch für die außerordentliche wechselseitige Toleranz, die ihre Beziehungen miteinander prägte. Anders als die Anhänger gewisser nicht-buddhistischer religiöser Überlieferungen hatten die spirituellen

¹⁰ Edward Conze, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*. Stuttgart: Kohlhammer, 10. unv.. Aufl. 1995, S. 25.

Erben des Erleuchteten es insgesamt wohl verstanden, dass nicht nur die verschiedenen moralischen Vorschriften, nicht nur die unterschiedlichen Praktiken der Meditation, sondern sogar die Gesamtheit jener Lehrformulierungen, die zwar nicht selber Weisheit, aber doch begriffliche Andeutungen von Weisheit sind, keinen absoluten, sondern bloß einen relativen und instrumentellen Wert besitzen. Dieses Verständnis ist eine direkte Folge der Erkenntnis, dass Nirvāṇa – wie wir im achten Kapitel von Teil Eins sahen – unfassbar ist, denn es ist gleichermaßen jenseits der Reichweite positiver wie negativer oder auch keiner Aussagen. Ohne den Wert einer rechten Lehre im Geringsten zu mindern oder den Bedarf danach zu bestreiten, und erst recht ohne die Unterscheidung irgendwie zu verwischen, die es zweifellos auf intellektueller Stufe zwischen richtigen und falschen Lehren gibt, betont doch die Art und Weise, wie das, was die „instrumentelle Haltung“ genannt werden kann, auf der Ferne des Ziels besteht, die Notwendigkeit, ein Floß zu haben und es aus den richtigen Materialien zu bauen. Wahre Lehren sind nur relativ wahr und falsche Lehren nur relativ falsch, doch man muss, wie Nāgārjuna sagte, erstere gegenüber letzteren hochhalten, denn die relative Wahrheit ist das Mittel zur Verwirklichung der absoluten Wahrheit.¹¹ Richtige Lehren deuten Realität an, sind aber machtlos, diese zu beschreiben; falsche Lehren indes können sie weder andeuten noch beschreiben.

Allen buddhistischen Schulen, denen des Mahāyāna und des Hīnayāna gleichermaßen, ging es nicht um die theoretische Bestimmung von Wahrheit als Selbstzweck, sondern um ihre praktische Verwirklichung im Leben. Was sie trennte, waren darum nicht Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich dessen, was im wissenschaftlichen, deskriptiven Begriffsverständnis wahr und unwahr ist – denn sie alle stimmten darin überein, dass Wahrheit, weil unbeschreibbar, eine Sache persönlicher Erfahrung ist –, sondern sie hatten verschiedene Auffassungen darüber, welche Lehren, welche ethischen Regeln und welche Meditations-techniken in der Praxis taugliche Mittel zum Erreichen von Erleuchtung waren. Ob sie sich dessen bewusst waren oder nicht, aus der Verknüpfung ihrer Einsicht in die Relativität des Dharma mit einem barmherzigen Wunsch, die Erleuchtungserfahrung mit so vielen Lebewesen wie möglich zu teilen, sprossen im rasch wachsenden Feld des Buddhismus jene reichen Garben auf, „die alle auf verschiedenen Wegen versuchen, die Individualität dadurch zu überwinden, dass sie den Glauben an sie ausrotten“, und an denen alle Schulen, doch ganz

¹¹ Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-karikā* 24.8-10. Siehe B. Weber-Brosamer, D. M. Back, *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-karikās*. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen. Wiebaden: Harrassowitz Verlag 2005, S. 91.

besonders die Mahāyāna-Schulen, so erstaunlich fruchtbar waren. Wie alle, die mit den vierzig klassischen, in Kapitel 17 von Teil Eins aufgezählten und umrisshaft beschriebenen Stützen der Sammlung vertraut waren, hätten ahnen können, war diese Fruchtbarkeit auf dem Feld der Meditation besonders ausgeprägt. Dass die Zahl möglicher Konzentrationsstützen potenziell unbegrenzt ist, haben wir dort schon angemerkt; wie Meditationslehrer rasch erkannten, sind folglich auch die Möglichkeiten unbegrenzt, der Zahl traditionell beglaubigter Hilfsmittel zur geistigen Einspitzigkeit weitere hinzuzufügen.

Ein Beispiel hierfür ist die Literaturgattung des *sādhana*. Ein *sādhana* ist ein Text, der Gestalt, Farbe, Kennzeichen, Eigenschaften und so weiter eines Buddhas, eines Bodhisattvas, einer Wächtergottheit oder eines Angehörigen einer der verschiedenen Klassen göttlicher Wesen mit dem Zweck beschreibt, diese in Meditation zu visualisieren. Oft werden dabei auch allgemeinere Anleitungen sowie lehrmäßige Unterweisungen gegeben. Allein im Tibetischen muss es innerhalb wie außerhalb der mehr als dreihundert Bände des heiligen Kanons mehrere Tausend solcher Texte geben, von denen manche einheimisch sind; wahrscheinlich würde auch ein höchst gebildeter *geshe* nicht genau sagen können, wie viele es gibt. Sie alle sind Anwendungen eines gleichbleibenden zentralen Prinzips, abgestimmt auf die unterschiedlichen Bedürfnisse der Gläubigen verschiedenen Temperaments und Charaktertyps: das Prinzip, dass Konzentration, ohne die man Weisheit nicht erlangen kann, in der nicht abgelenkten, heilsamen Verankerung des Geistes in einem einzigen Objekt besteht.

Die Entwicklungen im Bereich der Moral waren weitaus weniger spektakulär. Wie man wohl auch hätte erwarten können, betrafen sie eher Einzelfälle als ethische Grundsätze. Die Theravādins fanden beispielsweise, für einen Mönch sei es unrecht, die eigene Mutter, sollte sie unseligerweise in einen Graben stürzen, bei der Hand zu fassen und herauszuziehen, denn das sei eine Verletzung der Mönchsregel, sich vom Körperkontakt mit Frauen fernzuhalten. Gewisse Mahāyānisten begannen andererseits zu lehren, Mönche dürften Hab und Gut und sogar Gold, Silber und Seidenstoffe besitzen, denn solche Güter würden ihnen erlauben, anderen noch nützlicher zu sein und ihnen zu helfen.¹² Allgemein gesagt waren die Hīnayānisten stärker an den persönlichen, die Mahāyānisten stärker an den sozialen Aspekten der Ethik interessiert. Der Kontrast ist aber keineswegs absolut, denn die Mahāyāna-Auffassung von Moral war im Großen und Ganzen bemerkenswert ausgewogen und harmonisch und gründete in einer beinahe vollkommenen Entsprechung zwischen den selbstbezogenen

¹² Conze, *Der Buddhismus*, a.a.O., S. 53.

und den auf andere gerichteten Aspekten des moralischen Lebens. Lehrmäßige Entwicklungen – Entwicklungen in der Sphäre von Weisheit – gab es naturgemäß zwar weniger häufig als solche im Bereich der Meditation, doch sie übertrafen bei weitem alles, was auf moralischem Gebiet geschah. Allerdings sind Statistiken nicht der beste Weg, den Einfluss oder die Tiefe und Bedeutsamkeit von Lehren zu ermessen, die die transzendente Ordnung betreffen.

Die ziemlich weitgehenden lehrmäßigen Entwicklungen, zu denen es nicht nur in Indien, sondern auch in Japan und in gewissem Grad in China kam, ergaben sich einesteils im Verlauf des Versuchs, die dem Buddha zugeschriebenen Lehren, von denen viele in ihrem Charakter eher mehrdeutig als vollständig formuliert waren, bis zur letzten logischen Schlussfolgerung zu treiben, andernteils aufgrund des Bedürfnisses, eine systematische, rationale Grundlage für die Doktrin zu schaffen, von der aus die Lehrsätze des Buddhismus verteidigt und die Theorien nicht-buddhistischer Schulen angegriffen werden konnten. Die Tatsache, dass zwei Wege von ein und demselben Punkt einer Straße abzweigen, hindert sie, selbst wenn sie ein oder zwei Kilometer lang nahezu parallel laufen, nicht daran schließlich auseinander zu streben. Ganz ähnlich mag man von derselben Doktrin ausgehen, doch verschiedene Personen können zuletzt bei Schlussfolgerungen anlangen, die dem Verstand widersprüchlich erscheinen. Shin und Zen, die beiden Hauptschulen im heutigen japanischen Buddhismus, vermochten es, auf der Grundlage ein und derselben indo-chinesischen Mahāyāna-Überlieferung je eigene Lehrgebäude zu errichten, die einander nicht ähnlicher sind als ein klassisches Marmorfries und ein Barockaltar. Wie wir schon andeuteten, glaubt Shin, die Befreiung liege in rückhaltloser Ergebung in die „Andere Kraft“, einem unbedingten Vertrauen auf und Abhängigkeit von der erlösenden Gnade Amitābhas, während Zen darauf besteht, Befreiung sei nur mittels völligen Verlassens auf „eigene Kraft“ zu gewinnen, durch Anstrengungen des individuellen Gläubigen ohne Hilfe und Unterstützung.

Derartige Widersprüche sollten uns nicht entmutigen. Die wirklichen Sachverhalte der transzendenten Ordnung sind einer vollkommen angemessenen intellektuellen Formulierung als Doktrin so wenig zugänglich, wie sich ein dreidimensionaler Körper unverzerrt in einer zweidimensionalen Fläche abbilden lässt. Sehen denn Australien und Südamerika in der Mercator-Projektion nicht so aus, als lägen sie an entgegengesetzten Enden der Erde? Ein Flachlandbewohner, der von einer dritten Dimension nichts weiß, könnte wohl schließen, er würde sich umso weiter von Südamerika entfernen, je näher er der Antarktis komme. In gewissem Sinn wäre sein Schluss durchaus richtig, nur wäre es nicht die ganze Wahrheit, denn

die Hinzufügung einer dritten Dimension widerspricht den beiden anderen nicht, sondern vertieft eher ihre Bedeutung. Es ist durchaus möglich, dass Lehren, die sich – wie die „Andere Kraft“-Lehre des Shin und die „Eigene Kraft“-Lehre des Zen – auf der Verstandesebene in völligem Gegensatz zueinander befinden, gleichermaßen Mittel zum Erreichen jener über-rationalen, rein transzendenten „Erfahrung“ sein können, die man Erleuchtung nennt. Wie alle anderen buddhistischen Traditionen behaupten beide Schulen in der Tat Erleuchtung im Sinn höchster Buddhaschaft als letztes Ziel des religiösen Lebens, ein Umstand, der für sich genommen gravierend genug sein sollte, uns innehalten und nachsinnen zu lassen, ehe wir von bloß intellektuellen Vorannahmen zu pauschalen Schlüssen springen, welche Schule als echt buddhistisch angesehen werden darf und welche nicht. Seinem Wesen nach ist der Dharma das Mittel zur Erleuchtung und trotz aller intellektuellen Schwierigkeiten muss man annehmen, dass Schulen, die die Erfahrung von Erleuchtung überliefert haben, auch den Dharma überliefert haben. Wir brauchen nicht den Mut zu unseren intellektuellen Überzeugungen, sondern zu unseren transzendenten Verwirklichungen. Die zwischen den verschiedenen Schulen des Buddhismus existierenden Lehrunterschiede sollten uns eher entzücken als bestürzen, denn sie stacheln uns zu einem schärferen Gewahrsein der Grenzen des Verstandes an, rütteln zu einer lebhafteren Beachtung des rein instrumentellen Charakters des Dharma auf und erwecken schließlich zum klareren Erfassen der großen Wahrheit, dass Nirvāṇa, wie der Buddha selbst wiederholt sagte, *atakkavacara* ist: jenseits der Reichweite des Argumentierens.¹³

Entsprechend bemerken wir, dass die *Prajñā-pāramitā*-Schriften formale Logik ablehnen und in einer verwirrend-verblüffenden „Logik der Widersprüche“ schwelgen, die einem am Busen der Madame Syllogismus gesäugten und mit den Modi *Barbara*, *Celarent* und *Darii* gebildeten Geist wie die Albtraum-Rasereien eines wahnwitzigen Logikers vorkommen werden. Der Satz der Identität behauptet, dass A gleich A, der Satz vom Widerspruch, dass A nicht sowohl B als auch nicht B ist; der Satz vom ausgeschlossenen Dritten sagt, eine Sache müsse entweder B oder nicht-B sein; doch die *Prajñā-pāramitā*, die Schriften der Vollkommenen Weisheit, erklären:

¹³ Beispielsweise im *Āyācana Sutta* im Brahmasaṃyutta des Saṃyutta-Nikāya i.136. Vgl. *Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung. Saṃyutta-Nikāya*. Aus dem Pālikanon übersetzt von Wilhelm Geiger, Nyānaponika Mahāthera, Hellmuth Hecker. Herrnschrot: Verlag Beyerlein-Steinschulte 1997, Buch I, S. 213. Geiger übersetzt „durch Grübeleien nicht zu erfassen.“

„Wesen, Wesen“, o Subhūti, als Nicht-Wesen wurden sie vom Tathāgata gelehrt. Deshalb werden sie „Wesen“ genannt.¹⁴

In Symbolschrift: $A = B$, weil $\neq A$. In der Dimension von Leerheit, in der Bodhisattvas in nicht-vorgehender Weise vorgehen und die Wahrheit mittels einer Erkenntnis erkennen, die eine Nicht-Erkentnis ist, sind widersprüchliche Begriffe identisch. So lange der Geist zwischen widersprüchlichen Behauptungen schwankt und zu bestimmen versucht, welche von ihnen wahr und welche falsch ist, bleiben die Strebenden im Weltlichen eingemauert; doch sobald sie sich auf eine kühne Identifizierung von Gegensätzen einlassen, verschwinden sie, indem sie den Verstand umgehen, aus der Ebene des Erscheinenden und tauchen im Transzendenten, in der Domäne und Dimension von Leerheit wieder auf.

Nach demselben Prinzip, das es den Shin- und Zen-Lehren ermöglicht, echter Buddhismus zu sein, sollten auch individuelle Buddhisten gleichermaßen Anhänger beider Schulen sein können, sich also in eben dem Moment auf die „Andere Kraft“ verlassen, in dem sie sich auf die „eigene Kraft“ stützen – und dies nicht etwa im mühseligen Verfahren eines intellektuellen Synkretismus, sondern in einer Erfahrung, die die Ebene dualistischer Denkgebilde transzendiert. Aus seiner tiefen Erkenntnis dieser Wahrheit lehrt Zen-Buddhismus, man solle die Begrenzungen des Verstandes durch eine absichtliche Ausbildung „widersprüchlicher“ Haltungen übersteigen. Unermüdliches Ringen auf intellektueller Ebene um die Auflösung eines Widerspruchs, der auf jener Ebene gar nicht lösbar ist, erzeugt eine gewisse psychische Anspannung, die, wenn man sie immer weiter steigert, schließlich zu einer gewaltigen Explosion führt: Alle Mauern stürzen ein, und man muss nur noch über die Trümmer steigen, um sich frei im Reich des Transzendenten zu bewegen. Eine der Zen-Schulen geht so weit, Meditation über Probleme oder Situationen, die einen unlösbaren Widerspruch verkörpern, zur spirituellen Hauptübung zu machen. Es heißt, es gebe mehrere Tausend solcher als *kōan* bekannten Probleme – ein weiterer Beweis für den erstaunlichen Reichtum des Buddhismus auf dem Gebiet von Meditation. Die Schriften von Dr. Daisetz Suzuki machten westliche Menschen nicht nur mit dieser Art Stütze für die Entfaltung von Einsicht vertraut, sondern auch mit vielen anderen Zen-Praktiken, die allesamt, wie man den Leser nunmehr kaum noch erinnern muss, das Erreichen von Erleuchtung als ihr höchstes Ziel haben. Der *kōan* von der Gans in der Flasche ist ein gut bekanntes Beispiel: Eine ganz junge Gans wurde in eine

¹⁴ Aus dem *Diamant-Sūtra*, Strophe 21. Zitiert aus: *Im Zeichen Buddhas. Buddhistische Texte*. Herausgegeben und eingeleitet von Edward Conze. Frankfurt/M. und Hamburg 1957 (unv. Neuauflage 2016), S. 143.

Flasche eingesperrt und ist mittlerweile so groß, dass sie nicht durch den Flaschenhals nach draußen gelangen kann. Wie kann man sie freilassen, ohne das Glas zu zerbrechen? Die symbolische Natur des *kōan* wird auch dem Verstandesdenken klar sein, doch wir würden ganz fehlgehen, wenn wir glaubten, die letzte Bedeutung der Symbolik liege deshalb im Bereich des Verstandes. Andere Beispiele sind noch schwerer fassbar. Was ist der Ton des Klatschens einer einzelnen Hand? Von solcher Art sind die scheinbar unsinnigen Probleme, über die Zen-Schüler meditieren. Wer umfassendere Information über das Thema wünscht, sei auf die Werke Suzukis verwiesen, der ebenso zauberhaft wie brilliant – und mit gleicher Ausführlichkeit – über die Unfassbarkeit des Zen und die völlige Nutzlosigkeit des Versuchs schreibt, etwas über diese Unfassbarkeit sagen oder schreiben zu wollen. Auch das ist ein Beispiel des Fingers, der auf den Mond weist.

Leser, die das Prinzip, das darzulegen wir uns in diesem Kapitel nach besten Kräften bemühten – das Prinzip der transzendentalen Einheit aller Schulen des Buddhismus –, nicht zu erfassen mochten, werden nur Verwirrung erleben, wenn sie im dritten Kapitel schließlich mit dem größten aller *kōans* konfrontiert sind: dem gelegentlich zum schroffen Widerspruch anwachsenden Unterschied zwischen Hīnayāna und Mahāyāna.

3. Die drei Fahrzeuge

Mit „Hīnayāna“ ist jene Form des Buddhismus gemeint, die in Sri Lanka, Burma, Thailand, Kambodscha und Laos überwiegt und deren literarische Grundlage die Schriften des Pāli-Kanons sind. Ungeachtet seiner Bekanntmachung durch die Werke mehrerer westlicher Orientalisten-Generationen bleibt der Begriff „Hīnayāna“ für die Anhänger dieser Schule selbst allgemein inakzeptabel, und viele von ihnen ziehen es vor, sich als Angehörige des Theravāda, der Schule der Älteren, zu bezeichnen. Wie wir am Ende des ersten Teils sahen, teilte sich der eher konservative Flügel des Sangha im Lauf der entscheidenden Spaltung, zu der es beim oder in Verbindung mit dem zweiten Konzil, dem Konzil von Vaiśālī, gekommen war, in mehrere Schulen auf, deren eine der Theravāda war. Ob es sich bei der Form des Buddhismus, die heute in Sri Lanka, Burma und den übrigen so genannten Theravāda-Gebieten vorherrscht, tatsächlich um den Abkömmling dieser alten Schule handelt, ist weit weniger offensichtlich, als die Bewohner dieser Länder glauben. Aus dem Grundtenor ihrer Lehren können wir indes mit Gewissheit folgern, dass sie von einer der Hīnayāna-Schulen abstammen, und weil es sich um deren einzigen Abkömmling handelt, gibt es eine gewisse Rechtfertigung, weiterhin die Bezeichnung für sie zu verwenden, die ursprünglich der ganzen Gruppe galt.

Mit „Mahāyāna“ ist die in Nepal, Tibet und der Mongolei, in China, Japan, Korea sowie in Teilen von Zentralasien blühende Form des Buddhismus gemeint, deren literarische Grundlage die dicken Bände der heiligen kanonischen Schriften auf Chinesisch und Tibetisch bilden – großenteils Übersetzungen von Sanskrit-Originalen, die es in neun von zehn Fällen nicht mehr gibt. Die gesamte mongolische Fassung des tibetischen und die japanische Version des chinesischen Kanons, in die jeweils weitere Schichten einheimischen Materials eingliedert wurden, sind von sekundärer Bedeutung. Historisch gesehen, sind die Schulen und Unterschulen des Mahāyāna, die vermutlich fast einhundert verschiedene Äste am selben Hauptstamm bilden, die spirituellen Abkömmlinge der Mahāsāṃghikas oder „Angehörigen der Großen Versammlung“, des eher progressiven Flügels des Sangha zur Zeit des Konzils von Vaiśālī.

Trotz der Tatsache, dass manche Gelehrte, irregeleitet von einem bloß intellektuellen Kriterium, darauf bestehen, die Mahāsāṃghikas und ihre Ableger als Hīnayānisten einzustufen, und dies damit begründen, dass es in ihren Lehren kaum etwas unverwechselbar Mahāyānistisches gebe, ziehen wir es vor, der Mahāyāna-Überlieferung zu folgen, welche

die Mahāsāṃghikas stets, indem sie statt des Kriteriums identischer Lehren das einer Kontinuität des spirituellen Lebens anwandte, als mahāyānistisch ansah. Die Leser mögen selbst entscheiden, welches Vorgehen stärker im Einklang mit dem Grundsatz, den wir im letzten Kapitel aufgestellt haben, und darum auf echtere Weise buddhistisch ist. Jedenfalls lässt sich nicht leugnen, dass die Mahāsāṃghikas und ihre unmittelbaren Ableger heute nicht mehr als unabhängige Bewegung existieren, weil der kleine Rest unverwechselbarer Lehren, den man auch nach heftigstem Schütteln des wissenschaftlichen Siebes weiterhin ihnen zurechnen muss, nicht von einer der als Hīnayāna geltenden Schulen aufgenommen und weiterentwickelt wurde, sondern ausschließlich von Schulen, die zum Mahāyāna gehören. Was dies für Schulen waren und was sie lehrten – und weiterhin lehren, denn anders als die Hīnayāna-Schulen sind sie noch nicht als vertrocknetes gelbes Laub herabgefallen –, werden wir im dritten Teil dieses Buchs sehen. Jetzt geht es uns zunächst einmal um den allgemeinen Charakter des Hīnayāna-Mahāyāna-Streites – denn auf intellektueller Ebene war und ist es weiterhin zweifellos ein Streit –, ohne dass wir schon beachten werden, welche besonderen Komplikationen durch die Eigentümlichkeiten dieser oder jener hīnayānistischen oder mahāyānistischen Einzelschule eingeführt wurden. An zweiter Stelle wird es uns um das gehen, was wir „grundlegendes Mahāyāna“ nennen können: jene Lehrsätze, die allen Mahāyāna-Schulen in derselben Weise gemeinsam sind wie die im ersten Teil beschriebenen Doktrinen und Methoden, die umfassen, was wir dort „grundlegenden Buddhismus“ nannten, und die ausnahmslos allen buddhistischen Schulen gemein sind.

Während der Begriff *Mahāyāna* wörtlich „Großer Weg“ oder „Überlegenes Fahrzeug“ bedeutet, ist die Wortbedeutung von *Hīnayāna* „Kleiner Weg“ oder „Geringeres Fahrzeug“. Aus dem Wesen der mit dieser Nomenklatur einhergehenden Unterscheidung, zu der es in den Sanskrit-Texten einige weniger gehässige Alternativen gibt, kann man nicht nur leicht ersehen, dass sie von den Mahāyānisten ausging, sondern auch, dass sie einen Unterschied verdeutlichen sollte, den man als scharf empfand. Das Wort *yāna* war, wenn es auch vermutlich in seinem späteren, technischen Sinn nie vom Buddha selbst benutzt wurde, allen Schulen des frühen Buddhismus geläufig, und sie alle erkannten die Existenz von drei Yanas an: *śrāvaka-yāna*, *pratyekabuddha-yāna* und *bodhisattva-yāna*, womit der Pfad, das Fahrzeug oder die Laufbahn – letzteres ist die wahrscheinlich treffendste deutsche Entsprechung – des Schülers, des „privaten“ Buddhas und des Bodhisattvas gemeint waren. Hinweise auf diese drei Gruppen spirituell Strebender und auf ihre jeweiligen „Fahrzeuge“ (wie wir den

Begriff in Vorwegnahme eines wichtigen Gleichnisses allgemein übertragen werden), gibt es sehr häufig in fast allen Mahāyāna-Schriften, in Kommentaren und erläuternden Werken. Mit *śrāvaka* (Pāli *sāvaka*, „Hörer“) oder Schüler wird bezeichnet, wer eine der vier Stufen der Heiligkeit bis hin zu und einschließlich Arhantschaft erreicht, aber erst, nachdem er oder sie von einem Buddha oder einem Schüler des Buddha vom transzendenten Pfad „gehört“, das heißt, „gelernt“ hat. Im Gegensatz dazu erlangen Pratyekabuddhas (Pāli *paccekabuddha*) Arhantschaft in völliger Unabhängigkeit von allen äußeren Stützen; sie leben nicht nur ohne Lehrer, sondern auch ohne Schüler und unternehmen keinen Versuch, ihre selbst erworbene Erkenntnis des Pfades zum Nirvāṇa mit anderen zu teilen. Deshalb nennt man sie auch passend „individuelle“, „private“, „einzelne“ oder „schweigende“ Buddhas. Ein Bodhisattva (Pāli *bodhisatta*) ist jemand, der oder die nicht nur um des eigenen Wohls willen, sondern zum Wohl aller empfindenden Wesen auf den Gewinn höchster Erleuchtung (die Wortbedeutung von *bodhi*) gerichtet ist. Die Laufbahn von Bodhisattvas dauert Hunderttausende von Geburten, in deren jeder sie sich mittels Übung der sechs Vollkommenheiten in heldenhaftem Maßstab auf ihre große Verwirklichung vorbereiten. In ihrer letzten menschlichen Geburt erlangen sie in derselben Weise wie die Pratyekabuddhas Erleuchtung, also ohne Führung durch einen Lehrer, doch anstatt nun „die süße und selbstbezogene Ruhe der stillen Wildnis“¹⁵ zu genießen, erheben sie sich von ihrem Sitz am Fuß des Bodhibaums und begeben sich als Lehrer von Göttern und Menschen auf Wanderschaft. Weil das *bodhisattva-yāna* die Verwirklichung Höchster Buddhaschaft als Ziel verfolgt, wird es auch *buddha-yāna* oder *tathāgata-yāna* genannt.

Den Pāli-Schriften zufolge sah der Buddha keinen wesentlichen Unterschied zwischen seiner eigenen Einsicht und der seiner Schüler; der einzige Unterschied war der eher zufällige des zeitlichen Vor- beziehungsweise Nachrangs der Verwirklichung; Hinweise auf Pratyeka-Buddhaschaft gibt es nur selten. In der Sicht der frühen buddhistischen Schulen zeichnete sich der Unterschied aber viel deutlicher ab, und Arhantschaft, Pratyeka-Buddhaschaft und (Höchste) Buddhaschaft nahmen allmählich den Charakter von drei unterschiedlichen und voneinander unabhängigen spirituellen Idealen an. Nachdem sie einmal so unterschieden waren, kam es rasch zu einem Meinungsunterschied darüber, welchem der drei Ideale man folgen solle. Mit der Begründung, das *bodhisattva-yāna* sei kein universell gültiges

¹⁵ H. P. Blavatski, *The Voice of the Silence*. Adyar: Theosophical Publishing House 1953. Fragment 2, S. 157.

Ideal, sondern nur eine Beschreibung des Pfades, dem die Tathāgatas folgen, deren Auftreten in der Welt ein wunderbar seltenes Ereignis sei, vertraten die Theravādins die Auffassung, der Buddha habe nur den Pfad zur Arhantschaft gelehrt und mit Ausnahme der unbeschreiblich kleinen Minderheit jener, die auf höchste Erleuchtung verpflichtet seien, sollten alle Buddhisten diesem Pfad und nur diesem folgen. Den Sarvāstivādins hingegen galten alle drei Ideale gleich viel; einige Buddhisten würden dem einen, andere dem anderen folgen, und der Unterschied von Pfaden beruhe auf einem Unterschied der Temperamente. In ihrem Bemühen, Wesen und Herkunft dieser Temperamentunterschiede zu erläutern, verwickelten sich die Sarvāstivādins in eine Reihe doktrinellem Schwierigkeiten, die später – zusammen mit anderen, ähnlichen Problemen – von den Mahāyanisten geerbt wurden, die sie letztlich mit dem schlichten Ausweg lösten, einen Standpunkt zu beziehen, von dem aus sie keine Bedeutung mehr hatten. Nebenbei bemerkt ist es seltsam zu sehen, dass zumindest ein berühmter moderner und verständlicher Weise von der Erhabenheit des Bodhisattva-Ideals beeindruckter Vertreter des Theravāda-Buddhismus nun im Namen des „reinen Buddhismus“ die unverwechselbar sarvāstivādische Lehre von der Gleichwertigkeit aller drei Ideale predigt. Diese Tatsache ist bedeutsam, denn sie legt nahe, dass die übliche Theravāda-Doktrin nicht einmal in ihren eigenen Schriften auf Pāli volle Unterstützung findet. Gegen Theravādins und Sarvāstivādins gleichermaßen hielten die Mahāyānisten standhaft die universelle Geltung des *bodhisattva-yāna* hoch und behaupteten, alle Buddhisten sollten höchste Buddhaschaft anstreben. Der Pfad der Schüler und der „privaten“ Buddhas, so brachten sie vor, führe nur zur Befreiung eines einzelnen Menschen, zu bloß individueller Erleuchtung, einem in ihren Augen kleinlichen, wenn nicht gar selbstsüchtigen Ideal. Im Gegensatz dazu sei der Pfad der Bodhisattvas zwar unvergleichlich viel schwieriger, führe aber letztlich zur Befreiung einer unendlichen Zahl von Lebewesen, zu universeller Erleuchtung; er repräsentiere ein Ideal des grenzenlosen Altruismus, offenkundig das höchste und edelste aller Ideale. Den *yānas* der Schüler und der „privaten“ Buddhas fügten sie, weil sie in ihrem Umfang beschränkt seien, den Beinamen *hīna* hinzu, was niedrig, klein oder geringer bedeutet; dem *yāna* der Bodhisattvas, das in seinem Umfang grenzenlos sei, gaben die den Beinamen *mahā*, erhaben, groß oder überlegen. Somit geben die Begriffe „Hīnayāna“ und „Mahāyāna“ dem grundlegenden Widerstreit Ausdruck, der zwischen den spirituellen Idealen der beiden großen Zweige des Buddhismus besteht, nämlich zwischen den Idealen individueller Erleuchtung einerseits und universeller Erleuchtung andererseits.

Was am Ende des letzten Kapitels zur Möglichkeit widersprüchlicher Lehren, die zu derselben transzendenten Verwirklichung führen, gesagt wurde, darf indes weder aus dem Blick verloren noch vergessen werden. Obwohl ihre Gegner für diese höhere, dritte Dimension des Problems allesamt blind waren, hielten die Mahāyānisten sie klar und deutlich im Blick und erklärten in den emphatischen Worten des *Saddharma-puṇḍarīka Sūtra*, einer der eindrucksvollsten und wichtigsten aller Mahāyāna-Schriften: „In der Buddha-Welt der zehn Richtungen gibt es nur ein Gesetz des *einen* Fahrzeugs; es gibt kein zweites, ferner kein drittes.“¹⁶ Das *Saddharma-puṇḍarīka Sūtra* veranschaulicht diese folgenreiche Doktrin von der Identität der drei Yānas auf transzendenter Stufe mit einem großartigen Gleichnis, das im ganzen Fernen Osten berühmt ist. Der Erhabene, der sich inmitten eines „Meeres“ versammelter Arhants, Bodhisattvas, Götter, Schlangenkönige, Geisterkönige und ihrer Anhänger auf der Geierspitze (*Gr̥dhakūṭa*) befindet, wendet sich an den Älteren Śāriputra:

Śāriputra! Nehmen wir an, in einem Land, einer Stadt, einem Dorf wäre ein großer Ältester. Seine Jahre sind fortgeschritten, Schätze und Reichtum sind unermesslich. Er besitzt viele Felder und Häuser und die verschiedensten Sklaven und Diener. Sein Haus ist weitläufig und groß, aber es hat nur ein einziges Tor. Die verschiedenen Menschen darin sind zahlreich, einhundert, zweihundert, bis zu fünfhundert Menschen wohnen darin. Seine Hallen und Zimmer sind verfallen und alt, seine Wände sind rissig, die Sockel der Säulen sind gesprungen, die Balken und der Dachfirst sind geneigt und gefährdet. An jeder Seite bricht plötzlich gleichzeitig Feuer aus und greift auf das ganze Haus über. Die Söhne des Ältesten, zehn, zwanzig oder dreißig halten sich gerade in dem Haus auf. Als der Älteste nun sieht, dass von den vier Seiten ein großes Feuer ausbricht, ist er höchst entsetzt. Er überlegt: „Obwohl ich selbst aus dem Tor dieses brennenden (Gebäudes) unversehrt hinauskommen kann, sind doch alle Söhne in dem brennenden Haus vergnügt in ihr hübsches Spiel vertieft, begreifen und merken nichts, erschrecken und fürchten sich nicht. Obwohl, wenn das Feuer herankommt und ihren Körper einkreist, arge Schmerzen sie schneidend überkommen, sind sie im Herzen nicht davon bedrückt und angstvoll und streben nicht zu entkommen.“

Śāriputra! Dieser Älteste überlegt so: „Ich habe Kraft im Körper und in den Händen. Soll ich sie vielleicht im Saumstück meines Kleides, mit einer Bank oder auf einem Tisch aus dem Haus herausbringen?“ Ferner denkt er: „Dieses Haus hat nur ein einziges Tor, das überdies eng und niedrig ist. Meine Söhne sind noch klein und verstehen noch nichts. Sie sind ganz an ihren

¹⁶ *Lotos-Sūtra. Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes*. Nach dem chinesischen Text von Kumārajīva ins Deutsche übersetzt und eingeleitet von Margareta von Borsig. Gerlingen: Verlag Lambert Schneider 1992, S. 71.

Spielplatz gebannt. Möglicherweise fallen sie und werden vom Feuer verbrannt. Ich muss sie auf die schreckliche Sache aufmerksam machen. Das Haus brennt bereits. Sie sollen noch zu rechter Zeit rasch aus dem Haus herauskommen, damit sie nicht durch den Brand des Feuers verletzt werden.“ Nach dieser Überlegung ruft er, entsprechend seinem Vorsatz, seinen Kindern zu: „Kommt schnell heraus!“ Obwohl der Vater in seinem starken Mitgefühl mit gütigen Worten zu ihnen spricht und sie warnt, so glauben die Kinder, vergnügt in ihr hübsches Spiel vertieft, nichts davon und nehmen (die Worte) nicht auf. Sie sind nicht erschrocken und fürchten sich nicht, und sie denken nicht daran, herauszukommen. Auch wissen sie nicht, was mit ‚Feuer‘ gemeint ist oder was mit ‚Haus‘, und wovon er meint, sie würden es verlieren. Sie laufen nur im Spiel hin und her, sehen auf den Vater, und das ist alles.

Da überlegt der Älteste dies: „Dies Haus brennt in einem Riesenfeuer. Wenn ich und die Söhne nicht sofort hinausgehen, werden wir unausweichlich verbrannt. Ich muss es jetzt mit einem geschickten Mittel erreichen, dass meine Söhne diesem Unheil entrinnen.“ Da der Vater weiß, welche verschiedenen kostbaren und seltenen Dinge bei seinen Söhnen an der Spitze stehen und welche sie jeweils gerne haben und woran ihr Herz freudig hängt, so ruft er ihnen zu: „Die Dinge, die ihr so gerne habt, sind selten und schwer zu bekommen. Wenn ihr sie jetzt nicht nehmt, wird es euch später reuen! Verschiedene Wagen mit Ziegen, mit Hirschen und Ochsen stehen jetzt außerhalb des Tores, und ihr könnt mit ihnen spielen. Ihr sollt nun schnell aus diesem brennenden Haus herauskommen. Ich will jedem das, was er will, geben.“ Als die Kinder nun von den kostbaren Dingen hören, von denen der Vater spricht, kommen sie, da diese ihren Wünschen entsprechen, eifrig und beherzt, indem sie sich gegenseitig stoßen und einer dem anderen zuvorkommen will, balgend aus dem brennenden Haus heraus.

Als der Älteste es erreicht hat, dass alle Kinder unversehrt herauskommen, und er nun sieht, dass sie alle sich in dem Viereckhof auf die Erde setzen und die Hindernisse beseitigt sind, da ist sein Herz ruhig und von Freude übertoll. Nun sagt jeder der Söhne zum Vater: „Vater, bitte gib uns nun diese schönen Dinge, die Wagen mit Ziegen, Hirschen und Ochsen, die du uns vorhin versprochen hast!“ Śāriputra! Nun gibt der Älteste aber jedem Sohn einen völlig gleichen großen Wagen. Dieser Wagen ist groß und breit und mit vielen Juwelen ausgeschmückt. Rundum sind gedrechselte Sitze angebracht. An seinen vier Seiten hängen Glöckchen. Oben ist er mit baldachinartigen Vorhängen bespannt, außerdem geschmückt mit seltenen verschiedenen Juwelen. Juwelenschnüre hängen herunter, auch Blumengirlanden, dick belegt ist er mit schönen Matten, rosa Kissen liegen ausgebreitet und weiße Ochsen sind angespannt, um zu fahren. Deren Hautfarbe ist ganz rein (weiß), ihre Gestalt gefällig und in den großen Muskelsträngen haben sie große Kraft. Ihr Gang ist gleichmäßig und schnell wie der Wind. Außerdem sind zahlreiche Diener und Knechte da, um sie zu bewachen. Warum ist

es so? Schätze und Reichtum dieses großen Ältesten sind unermesslich, und all seine verschiedenen Schatzhäuser sind ganz und gar mit Schätzen angefüllt. So überlegte er: „Da meine Schätze unbegrenzt sind, kann ich den Söhnen nicht minderwertige, kleine Wagen geben. Alle diese jungen Knaben sind meine Söhne. Ich habe sich gleichermaßen lieb. Es sind da solche großen Wagen von sieben Juwelen. Deren Zahl ist unbegrenzt. Mit gleicher Zuneigung will ich jedem einen solchen geben. Ich will keinen Unterschied machen. Warum? Selbst wenn ich diese überall im Land verteilen würde, würden sie nicht zu knapp, um wieviel weniger für meine Söhne.“ Nun steigt jeder Sohn auf einen großen Wagen. Sie haben etwas erhalten, was sie noch nie zuvor besaßen und auch im stillsten sich nicht erhofft hatten.¹⁷

Jedes Detail dieser großen Parabel, die in *gāthā* oder Versen in noch weiter ausgeschmückter Form wiederholt wird, ist reich an Bedeutungen, die man nur durch geduldiges, nachsinnendes Studium erschließen kann. Der reiche Älteste ist natürlich, wie im Sūtra selbst ausführlich erläutert wird, der Buddha; das brennende Haus mit seinen verfallenen alten Hallen und Zimmern veranschaulicht die verschiedenen, allesamt vergänglichen Bereiche der Erscheinungswelt, die mit dem Feuer von Gier, Hass und Verblendung entflammt sind; die achtlosen, freudig ins Spiel vertieften Knaben sind die empfindenden Wesen; die versprochenen Ziegen- und Rinderkarren sind die Fahrzeuge der Schüler und der Pratyekabuddhas, während die großartig geschmückten Ochsenkarren, in denen alle Kinder letztendlich fahren, das Große Fahrzeug, das Fahrzeug der Bodhisattvas sind. Obwohl das Sūtra die Existenz dreier Fahrzeuge aus dem Blickpunkt der Methode zugesteht, erkennt es, soweit es die Doktrin angeht, doch nur ein einziges an. Die Unterscheidung von *yānas* ist ein Kunstgriff, der deshalb nötig ist, weil die Wesen vom Standpunkt relativer Wahrheit gesehen verschieden geneigt sind; auf der Stufe absoluter Wahrheit hingegen, wo es nicht einmal einen wirklichen Unterschied von Wesen gibt, kann die Frage nach einer Unterscheidung von Temperamenten und Fahrzeugen gar nicht aufkommen. Wie das *Satipaṭṭhāna Sutta* des Pāli-Kanons lehrt auch das *Saddharma-puṇḍarīka Sūtra*, dass es

nur einen Weg ... zur Läuterung der Wesen, zur Überwindung von Sorge und Klage, zur Vernichtung von Leid und Kummer, zum Erreichen des richtigen Pfades, zum Erreichen von Nibbāna [gibt].¹⁸

¹⁷ *Lotos-Sūtra*, ebd., S. 97-99.

¹⁸ *Satipaṭṭhāna Sutta*, Majjhima-Nikāya 10 (i.56). Vergleiche auch: *Die Lehreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung*. Üb. von Kay Zumwinkel. Uttenbühl: Jhana Verlag 2001, Bd 1, S. 270f. – *Anm.d.Üb.*: Zumwinkel übersetzt *ekayāna* als „ausschließlicher Weg“, *Anālayo* als „direkter Weg“; s. Bhikkhu Anālayo: *Der direkte Weg. Satipaṭṭhāna*. Herrnschrot: Beyerlein & Steinschulte 2010, S. 13.

Dieser „eine Weg“ (*ekayāna*) besteht dem Pāli-Text zufolge in der Kultivierung von Achtsamkeit beim Körper, zumal dem Atemgeschehen; bei den Gefühlen, die erfreulich, schmerzhaft oder neutral sein können; bei Gedanken, seien sie verunreinigt oder rein von Gier, Hass und Verblendung; und bei den *dharmas* im Sinne des gesamten Umfangs begrifflicher Formulierungen der Lehre wie etwa den Lehren von den fünf „Anhäufungen“, den sieben Gliedern der Erleuchtung und den Vier Edlen Wahrheiten. Die ersten drei Grundlagen für die Entwicklung von Achtsamkeit stimmen nicht nur im Prinzip, sondern oft auch im Detail mit Meditation überein, dem zweiten Abschnitt des Pfades; die vierte Grundlage ist schlechthin mit Weisheit, dem dritten Abschnitt identisch. Moral, der erste der drei Abschnitte, wird in diesem vierfältigen Schema spiritueller Übung zwar nicht ausdrücklich erwähnt, als unverzichtbare Bedingung aller genannten Praktiken aber stillschweigend vorausgesetzt. Wie wir im vierten Teil dieses Buches sehen werden, sind die sechs von den Bodhisattvas geübten Vollkommenheiten eine erweiterte Fassung der drei Abschnitte des von den Arhants durchlaufenen Pfades – womit aber nicht die spirituellen Individualisten der Hīnayāna-Überlieferung gemeint sind, sondern die echten Arhants, die dem Buddha selbst in transzendenter Verwirklichung ebenbürtig sind: die Arhants, die in den Lehren des Meisters, wie sie sogar in den stark bearbeiteten Texten des Theravāda-Kanons auf Pāli überliefert wurden, beschrieben werden. Die Mahāyāna-Schulen lehrten wie der Buddha selbst, dass es im letzten Sinne nur einen Weg, nur ein Fahrzeug zur Erleuchtung gibt und dass all die kleineren Pfade, die aufgrund der Eigentümlichkeiten individueller Temperamente benötigt werden, schließlich in einem einzigen Pfad zusammenlaufen, der ohne Abweichung breit und gerade verläuft, bis er die Stadt von Nirvāṇa erreicht.

Man muss tatsächlich nicht nur das Gleichnis von den drei Fahrzeugen, sondern die gesamte Lehre des *Saddharma-puṇḍarīka Sūtra*, das in seiner noch vorhandenen Fassung eines der ältesten Dokumente der Mahāyāna-Bewegung ist, als das äußere und sichtbare Zeichen einer inneren und zugleich spirituellen Rückkehr oder eher als erneute Bestätigung (denn wenigstens die Mahāyānisten hatten sie nie verlassen) des transzendenten Wesens des Dharma ansehen, so wie er vom Buddha gelehrt worden war. Zugleich ist es auch der Ausdruck eines kraftvollen Einspruchs gegen das Versäumnis der Hīnayānisten, sich über die Widersprüche zu erheben, die einem bloß intellektuellen Ansatz innewohnen. Ohne hinter die im letzten Kapitel angedeuteten Prinzipien zurückzugehen und damit letztlich den gesamten

transzendenten Gehalt des Dharma zu verwerfen, kann man der Schlussfolgerung nicht ausweichen, dass das Mahāyāna und nicht das Hīnayāna der wichtigste Kanal für den Strom jener Wassermassen ist, von denen es hieß, dass sie – so wie das Wasser des großen Meeres nur einen einzigen Geschmack hat, nämlich den Geschmack von Salz – ebenfalls nur einen Geschmack haben, den Geschmack der Befreiung: die lebensspendenden Ströme der vom Buddha gelehrtten Wahrheit.¹⁹

¹⁹ *Uposatha Sutta*, Udāna 5.5 und *Cullavagga* 9.1., Vinaya Piṭaka ii.239. Vgl. *Verse zum Aufatmen. Die Sammlung Udāna und andere Strophen des Buddha und seiner erlösten Nachfolger*. Aus dem Pālikanon übersetzt von Fritz Schäfer. Herrnschrot: Beyerlein & Steinschulte 1998, S. 79.

4. Faktoren in der Entstehung des Mahāyāna

Wie alle nicht-begrifflichen Arten der Lehrdarlegung ist auch das Gleichnis von den drei Fahrzeugen so vielsagend, dass man bei sorgsamem Studium manche Lehren daraus ziehen kann, die flüchtigen Lesern kaum auffallen. In seinem Eifer, die Kinder aus der Feuersbrunst zu retten, verspricht der reiche Ältere in seinem Eifer, die Kinder aus der Feuersbrunst zu retten, verspricht der reiche Ältere ihnen Ziegenkarren, Rinder- und Ochsenkarren, doch als sie dann sicher aus dem brennenden Haus gekommen sind, schenkt er ihnen allen Ochsenkarren, die natürlich viel größer und schöner geschmückt sind, als sie sich hätten ausmalen können. Warum nutzte das Sūtra, das doch in einem so üppigen und farbenprächtigen Stil verfasst ist, nicht die Gelegenheit, die Wirkung dieser Passage zu verstärken und ihre Bedeutung damit noch deutlicher vor Augen zu führen, indem es die Knaben schließlich nicht nur auf Ochsenkarren, sondern Pferdewagen oder auch auf dem Rücken von Elefanten oder in noch eindrücklicheren Gefährten darstellte? Die Tatsache, dass die Ochsenkarren zu dem Zeitpunkt, als der reiche Ältere und seine Kinder noch im brennenden Haus, dem Sinnbild der Erscheinungswelt, festgehalten sind, als nur eines von mehreren möglichen Transportmitteln genannt werden, wohingegen später, als alle sich außerhalb des Hauses, auf der transzendenten Ebene befinden, von eben diesen Ochsenkarren als einzigem und alleinigem Mittel die Rede ist, deutet an, dass das Mahāyāna selbst einen Doppelaspekt oder eine Doppelbedeutung hat.

Auf der Verstandesebene, auf der die manchmal widersprüchlichen begrifflichen Andeutungen transzendenter Realität formuliert sind, die wir als buddhistische Doktrinen kennen, unterscheidet sich das Fahrzeug der Bodhisattvas von den Fahrzeugen der Schüler und der Pratyekabuddhas – Mahāyāna steht im Gegensatz zu Hīnayāna. Auf der transzendenten Stufe aber, wo alle vom Verstand erzeugten Widersprüche letztlich in einen Zustand ungehinderter wechselseitiger Lösung aufgehoben sind, transzendiert das Mahāyāna sogar seinen eigenen Gegensatz zu anderen Schulen und offenbart damit seinen wesentlich nicht-konzeptuellen Charakter. In der Tatsache, dass es begriffliche Formulierungen der Doktrin verwendet, ohne von ihnen begrenzt zu werden, liegt die Überlegenheit des Mahāyāna. Somit gibt es in einem gewissen Sinn zwei Mahāyānas: eines, das sich nicht auf irgendeine Form des Buddhismus beschränkt, sondern von gleicher Ausdehnung wie die gesamte Überlieferung ist, also keiner Schule feindlich gesonnen, sondern alle annehmend, alle umgreifend und letztendlich alle transzendierend; und ein anderes, jenes Mahāyāna, das sich in

Doktrin und Methode, in Schrifttum und geografischer Verbreitung oft vom Hīnayāna unterscheidet. In seinem Wesen identisch mit dem ewigen Dharma, hat das transzendente Mahāyāna weder Anfang noch Ende, sondern es existiert in zeitloser Vollkommenheit ohne Geschichte und Unbeständigkeit. Seine Manifestation in Zeit und Raum hat genau wie die Manifestation des Dharma als erkennbare geschichtliche Bewegung nicht nur einen mehr oder weniger deutlichen Ursprung, in diesem Fall die Spaltung von Vaiśālī, sondern auch eine spezifische Ausprägung, die von der Art der historischen Umstände seiner Entstehung bestimmt wurde. Ohne ein gewisses Verständnis weniger der spezifisch doktrinellen Abweichungen von der Lehre des Buddha, als vielmehr des Geistes, aus dem diese Abweichungen herrühren, sowie ohne ein Verständnis des viel tieferen Problems der ganzen Hīnayāna-Haltung gegenüber dem Dharma um die Zeit der Entstehung des Mahāyāna kann man nicht begreifen, warum das Mahāyāna entstand und wofür es geschichtlich gesehen steht.

Die gravierendsten Vorwürfe an das Hīnayāna lassen sich so formulieren: Zur Zeit des Aufkommens des Mahāyāna war das Hīnayāna

- (1) konservativ und buchstabengläubig geworden, haftete eher an den Worten als am Geist der Lehre und war insgesamt veränderungsfeindlich;
- (2) scholastisch ausgerichtet und übermäßig mit der Analyse und Klassifizierung von Geistesverfassungen beschäftigt;
- (3) einseitig negativ in seiner Auffassung von Nirvāṇa und dem Weg;
- (4) es haftete zu sehr an den bloß formalen Aspekten des Klosterlebens und war – das ist wahrscheinlich der schwerwiegendste aller Vorwürfe –
- (5) spirituell individualistisch.

Wir werden uns mit jedem dieser Vorwürfe befassen, denn insofern sie nicht nur den erloschenen Hīnayāna-Schulen vorgehalten werden können, gegen die sich der ursprüngliche Mahāyāna-Protest richtete, sondern auch einem Großteil der heutigen Theravāda-Darlegung des Dharma, sind sie nicht bloß von totem, historischem, sondern auch von zeitgenössischem und lebendigem Interesse. Aufgrund seiner Treue, mit der er weiterhin die ursprüngliche Hīnayāna-Haltung verkörpert, kann man im modernen Theravāda tatsächlich eine Art lebendigen Beweis für die Notwendigkeit der Mahāyāna-Bewegung sehen. Das Argument, was am stärksten für das Mahāyāna spricht, ist das Hīnayāna selbst.

(1) Wenn wir das Geringere Fahrzeug als konservativ und buchstabengläubig charakterisieren, dann möchten wir nicht so verstanden werden, als hielten wir ihm das Versäumnis

vor, dass es modernen Vorstellungen von Fortschritt nicht genügt. Insoweit Fortschritt eine un-buddhistische, wenn nicht gar anti-buddhistische Vorstellung ist, würde ein solches Vorgehen nichts Geringeres erfordern als die völlige Aufgabe des streng traditionellen Standpunktes, den wir bisher in diesem Werk eingenommen haben. Die Themen, um die es hier geht, reichen weiter als alles, was die Scheuklappensicht einer Technologie, für die Fortschritt die stets beschleunigte Vervielfältigung von Geräten bedeutet, sich überhaupt vorstellen kann. Wir sahen schon, dass der Buddha den Dharma mit seiner dreifältigen Gliederung in Moral, Meditation und Weisheit – mithilfe des Bildes eines Floßes – als etwas lehrte, das man zurückzulassen muss, also nicht als etwas zum Mitnehmen: etwas, das wesensmäßig Mittel zur Erleuchtung, nicht aber selber Ziel ist und darum keinen absoluten, sondern nur einen relativen, instrumentellen Wert besitzt. Die Buchstabengläubigkeit des Hīnayāna besteht in seiner Gewohnheit, intellektuelle Formulierungen der Lehre für letztendlich gültig zu halten, also nicht nur für begriffliche Symbole der Realität und somit theoretische Stützen ihrer praktischen Erkenntnis, sondern für eine vollkommen angemessene Beschreibung der Realität. In anderen Worten: Er vertrat eine bloß rationale Auffassung von Wahrheit. Der Buddha wies beispielsweise die essenzielle Unwirklichkeit des so genannten individuellen Wesens auf, indem er es in seine auffälligsten, es bildenden Phänomene zerlegte, und damit bezweckte er natürlich ganz pragmatisch die Ausrottung von Begehren und Anhaftung. Die Hīnayānisten, doch insbesondere die Sarvāstivādins – doch dieselbe Neigung findet man bei den Theravādins – begannen nun, diese psychophysischen Phänomene, die man technisch *dharma* nennt, als selbst letztendlich real zu behandeln, und damit entwickelten sie eine pluralistische metaphysische Anschauung, die sich von der kompromisslosen Entsagung von allen „Ansichten“ seitens des Buddha weit entfernte. Um diese Abweichung vom Gehalt der ursprünglichen Lehre zu korrigieren, lehrten die Mahāyānisten, wie wir später ausführlicher sehen werden, die Nicht-Substantialität (*śūnyatā*) nicht allein der Persönlichkeit (*pudgala*), sondern auch der sie bildenden körperlichen und geistigen Zustände oder *dharmas*. Manche Mahāyāna-Lehren sind nicht als Entwicklungen zu verstehen, die in einer Art Vakuum eintraten, sondern als Widerspruch gegen ein solchermaßen buchstäbliches Verständnis historisch früherer Lehren, das die Möglichkeit ihres Funktionierens als Mittel zur Erleuchtung verbaute.

Nachdem sie Wahrheit mit ihren begrifflichen Formulierungen identifiziert hatten, dauerte es nicht lange, bis die Hīnayānisten in einem nächsten Schritt die begrifflichen Formulierungen der Wahrheit mit ihren verbalen Ausdrücken und dann, als die mündliche Überlieferung schriftlich niedergelegt war – ein untrügliches Zeichen spirituellen Verfalls –, mit den Buchstaben des geschriebenen Textes selber gleichsetzten. Sie erkannten nicht, was Hui Neng gesagt hatte: „Die Tiefe der Lehren der verschiedenen Buddhas hat nichts mit der geschriebenen Sprache zu tun“²⁰, und so schlossen sie ihren Buddhismus in prachtvoll lackierte Buchdeckel ein, wo er seither verblieb. Der wütend aggressive Konservatismus – wahrlich das Zerrbild einer echt traditionellen Sichtweise –, der bestimmte Theravāda-Gruppen auch heute kennzeichnet, ist die direkte Folge des allgemeinen Versäumnisses der Hīnayāna-Schulen, zu verstehen, dass der Dharma, wie der Buddha in ihren eigenen Schriften sagt, nur ein Floß ist. Hätten die burmesischen Buddhisten es beispielsweise vermocht, diese lebenswichtige Doktrin zu verstehen, dann hätten sie niemals zehn Millionen Rupien für das so genannte Sechste Buddhistische Konzil ausgegeben, um zu bestimmen, ob ein bestimmter Buchstabe der Texte ein *t* oder ein *d* ist. Kein Wunder, dass Christmas Humphreys nach seinem vergeblichen Versuch, sie zur Annahme seiner zwölf Grundsätze des Buddhismus zu bewegen, schrieb, er hätte vorher nicht geglaubt, dass es in der buddhistischen Welt Menschen gebe, die mit den Buchstaben der Überlieferung geradezu verheiratet seien.²¹ Wenn man die begrifflichen Formulierungen und sprachlichen Ausdrücke der Lehre so behandelt, als hätten sie nicht eine relative, sondern absolute Geltung, und so lange man sie nicht als symbolische Andeutungen, sondern als wissenschaftliche Beschreibungen der Wirklichkeit betrachtet, ist der Weg zur wirklichen Erkenntnis ihres transzendenten Sinnes versperrt. Die Behauptungen jener, die, obwohl sie den Dharma nicht als Floß, sondern als eine dauerhafte Befestigung des diesseitigen Ufers behandeln, gleichwohl vorgeben, sie hätten das jenseitige Ufer erreicht, sind überhaupt nicht ernst zu nehmen. Weil sie die Wahrheit mit ihren begrifflichen Formulierungen identifizieren, überrascht es nur wenig, dass sie das rationale Begreifen der Lehre als tatsächliche Erkenntnis missverstehen.

(2) Damit kommen wir zum zweiten Vorwurf gegenüber dem Hīnayāna, dem Vorwurf des Scholastizismus, der in diesem Zusammenhang Überbetonung der theoretischen Analyse und Klassifizierung körperlicher und geistiger Verfassungen, zumal der letzteren, bedeutet.

²⁰ Wei-Lang. *Das Sutra des sechsten Patriarchen*. Hrsg. von Raoul von Mural. Zürich: Origo Verlag 1958, S. 77.

²¹ Christmas Humphreys, *Via Tokyo*. London 1948, S. 147-149.

Weil sie diese als real ansahen, glaubten die Hīnayānisten naturgemäß, sie könnten mittels einer erschöpfenden Aufzählung der *dharma*s mitsamt einer Katalogisierung ihrer zahlreichen Permutationen zu einem vollständigen Bild der Realität gelangen. Im Ausgang von dieser Annahme begaben sich Theravādins wie auch Sarvāstivādins an die Zusammenstellung der umfangreichen Werke, die ihren jeweiligen *Abhidharma Piṭaka* oder die Sammlung Höherer Lehren bilden, sowie an die Verfassung zahlloser exegetischer Handbücher, ein Vorgang, der sich im Fall des Theravāda bis in unsere Tage fortsetzt. Die Ansicht indes, der ganze Abhidharma Piṭaka – sei es jener der Sarvāstivādins oder der Theravādins, denn ihre kanonischen Schriften sind keineswegs identisch – enthalte die direkten Äußerungen des Buddha selbst, ist schon angesichts der internen Evidenz eben dieser Piṭakas gänzlich unhaltbar, wenn man sie in jenem historischen Sinn versteht, mit dem sie behauptet wird. Mehrere der frühen Hīnayāna-Schulen, insbesondere die Sautrāntikas, weigerten sich in der Tat, den Abhidharma als authentisches Wort des Buddha anzunehmen, und erklärten, nur der Vinaya und die Sūtras seien so zu betrachten. Wir müssen keine so extreme Position einnehmen. Wie der Ehrwürdige Nyanatiloka darlegt, sollte der Abhidhamma-Piṭaka

ungeachtet dieser Tatsache [seines späten Ursprungs] ... in keiner Weise als eine Korruption oder Verzerrung der Lehre des Buddha angesehen werden, sondern vielmehr als ein Versuch, alle in den Suttan dargelegten Lehren zu systematisieren und sie von einem philosophischen Gesichtspunkt aus zu erhellen; oder, richtiger ausgedrückt, von einem psychologischen und physiologischen Standpunkt aus.²²

Obwohl er eine Entwicklung der Lehren des Buddha ist, kann man den Abhidharma als durchaus legitime und sogar notwendige und hilfreiche Entwicklung ansehen, solange er nicht methodologische Kategorien als metaphysisch wirkliche Sachverhalte zu behandeln beginnt und die Schriften damit auf eine riesige Kartei reduziert und durchdringende Einsicht mit einem guten Gedächtnis verwechselt. Dass dies noch immer geschieht und dass die Mahāyāna-Kritik insofern weiter vollauf berechtigt ist, wird am Versuch des Ehrwürdigen Nyanatiloka, den Unterschied zwischen Sutta und Abhidhamma zu erklären, deutlich:

Betrachtet man die Unterschiede zwischen den Suttan und dem Abhidhamma, der „Höheren Lehre“, betreffen sie nicht so sehr die Inhalte, sondern eher die Anordnung und Behandlung derselben. Die Inhalte sind in beiden praktisch identisch. Der Hauptunterschied in der

²² Nāṇatiloka Mahāthera, *Führer durch den Abhidhamma-Piṭaka*. Eine Übersicht über die philosophischen Sammlungen des buddhistischen Pāli-Kanon nebst einem Essay zum Paṭicca-Samuppāda. (Üb. aus dem Englischen von Dr. Julian Braun), Michael Zeh Verlag (o.O.) 2013, S. 14.

Behandlung liegt kurz gesagt darin, dass in den Suttan die Lehren mehr oder weniger in der philosophisch unkorrekten „konventionellen“, und für jedermann verständlichen alltäglichen Sprache erklärt werden (*vohāra-vacana*), während auf der anderen Seite der Abhidhamma rein philosophische Begriffe, welche im absoluten Sinne zutreffend sind, verwendet (*paramattha-vacana*). So ist in den Suttan häufig die Rede von „Individuen“ und „Personen“, von „Ich“, „Du“ und „Selbst“, ja sogar von der Wiedergeburt des „Selbst“ etc., so als ob solche sogenannten Individuen tatsächlich existieren würden. Der Abhidhamma jedoch handelt von Realitäten (*paramattha-dhammā*), d.h. von physischen und psychischen Phänomenen, welche allein zu Recht „Realitäten“ genannt werden können, obgleich nur von temporärer Dauer, jeden Moment entstehend und vergehend.²³

Das ist pluralistischer Realismus mit aller Macht! Der Ehrwürdige Nyanaponika Thera, ein Schüler des Ehrwürdigen Nyanatiloka Mahā Thera, vertritt die entgegengesetzte Ansicht: Einzig im Buddhismus führen intellektuelle Unterschiede nicht dazu, die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler zu zerrütten – eine stillschweigende Anerkennung der Relativität aller begrifflichen Formulierungen der Lehre. Mit Bezug auf die „innewohnende Gefahr der reinen analytischen Methode“ schreibt er:

Diese Gefahr besteht darin, die „Teile“, die aus der Analyse resultieren, für echte getrennte Entitäten zu halten, anstatt ihren Gebrauch auf ganz praktische Methoden zu begrenzen, die den Zweck haben sie zu klassifizieren, und zusammengesetzte Ereignisse, die fälschlicherweise für letztendliche Einheiten angesehen werden, aufzutrennen. ... Frühe buddhistische Schulen erlagen dieser Gefahr, z. B. die *Vaibhāṣika* oder *Sarvāstivāda*, die zum sogenannten *Hīnayāna* gehörten. ... Die Lehren dieser Schulen waren wahrscheinlich der Grund, warum „*Hīnayāna*“ im Allgemeinen von den Denkern des *Mahāyāna* und auch von einigen modernen Gelehrten „pluralistisch“ genannt wird. Aber diese Meinung kann man sicherlich nicht auf die Theravāda-Schule anwenden und noch weniger auf den Pāli-Kanon selbst Wir sollten einmal mehr betonen, dass nach unserer Meinung die echte Theravāda-Tradition nicht von dieser Kritik berührt wird, vorausgesetzt, dass dieser Standpunkt mit der entsprechenden Vorsicht formuliert wird, d. h., indem man beide die analytische und die synthetische Methode benutzt, wie es der Buddha in den Suttan getan hat und auch im *Abhidhamma* getan wurde. Indem wir dem Beispiel des Meisters folgen, wird die Gefahr des Veränderns oder Pervertierens von Konzepten relativer Gültigkeit in Entitäten letztendlicher Realität vermieden.²⁴

²³ Ebenda, S. 15 f.

²⁴ Ehrw. Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studien. Die buddhistische Erforschung des Bewusstseins und der Zeit*. Redigiert und mit einer Einführung von Ehrw. Bhikkhu Bodhi. Aus dem Englischen übersetzt von Thomas Michael Zeh. Michael Zeh Verlag (o. O.) 2006, S. 91 f.

Genau dies ist natürlich der Standpunkt des Mahāyāna, der den Abhidharma auch keineswegs ablehnt, sondern ihn der eigenen Überlieferung in seiner höher entwickelten Sarvāstivāda-Form eingliedert hat. Hier wie auch sonst ist das, was Hīnayāna und Mahāyāna trennt, weniger ein Unterschied in der Lehre als in der Bewertung der Lehre. Sowohl Hīnayānisten als auch Mahāyānisten akzeptieren die Abhidharma-Klassifikation von *dharmas*; doch während erstere in ihnen reale Sachverhalte sehen, trifft das für letztere nicht zu.

Die Schlussfolgerung liegt nicht fern, im übertriebenen Scholastizismus des Hīnayāna einen der Hauptgründe für die fast völlige Vernachlässigung von Meditation zu sehen, die ein so auffälliges Merkmal des modernen Theravāda-Buddhismus ist.²⁵ Wenn man einmal damit angefangen hat, eine Liste oder auch eine Tabelle von *dharmas* für ein dem rationalen Verstand voll begreifliches Bild der Realität zu halten, dann wird die Notwendigkeit der Entwicklung von Weisheit und damit auch die der Übung von Meditation zunehmend verdeckt. Die Tatsache ist nicht ohne Bedeutung, dass die neue Burmesische Satipaṭṭhāna-Methode nach Dafürhalten des Ehrwürdigen Nyanaponika Thera „nicht auf Erreichen der hochgradig fokussierten Sammlung der meditativen Versenkungen (*jhāna*) zielt, sondern direkt zu befreiender Einsicht (*vipassanā*) führt“²⁶. Es mag durchaus möglich sein, Einsicht zu entwickeln, ohne *in diesem Leben* die *jhānas* zu erlangen, doch die Tatsache, dass Abhidharma-„Studien“ einer gewissen Art in Burma höchst beliebt sind, stärkt natürlich den Verdacht, dass theoretische Erkenntnis – in der abgewerteten modernen Verwendung beider Begriffe – manchmal fälschlich für Weisheit gehalten wird.

(3) Seine einseitig negative Vorstellung von Nirvāṇa und dem Pfad, der dritte Vorwurf gegen das Hīnayāna, ist eng mit seinem Scholastizismus verbunden. Dem Abhidharma zufolge gibt es zwei Hauptklassen von *dharmas*, *saṃskṛta* oder zusammengesetzte und *asaṃskṛta* oder nicht zusammengesetzte. Zur letztgenannten Klasse gehören nur zwei *dharmas*, von denen eines das transzendente Element Nirvāṇa ist. Alle übrigen *dharmas* – dem Sarvāstivāda zufolge dreiundsiebzig – sind zusammengesetzt und darum nicht transzendent, sondern weltlich. Die Klassifizierung dieser *dharmas* ist das wirkliche Anliegen des Abhidharma. Nirvāṇa wird, nachdem es einmal pflichtgemäß angeführt wurde, kaum weiter erwähnt und darf in den Hintergrund des Bildes treten. Angesichts dieser Sachlage sind es

²⁵ *Anm.d.Üb.*: Seit der Erstveröffentlichung dieses Buchs ist deutlich geworden, dass diese Einschätzung beispielsweise nicht für die burmesische und thailändische Theravāda-Überlieferung zutrifft, in der Meditation weiterhin und auf hohem Niveau geübt wird. Dharmasara: Ist dem so? Wenn ja, vielleicht gut, zu beweisen.

²⁶ Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation*. London 1972, S. 87.

letztlich die weltlichen oder bedingten *dharmas*, die von den Hīnayānisten als letztgültig wahre Realitäten oder Sachverhalte behandelt werden, und es ist das rationale Verständnis dieser „Realitäten“ in ihren verschiedenen Permutationen, das sie als Weisheit missverstehen. Wenn man bedingte *dharmas* als real existierende Einheiten definiert, dann gibt es nur noch die Alternative, das transzendente Element von Nirvāṇa in Begriffen von Nicht-Sein und Nicht-Wesen zu beschreiben. Natürlich wurde dieser Schluss von den Hīnayānisten nicht ausdrücklich gezogen, die weiterhin, mit Nāgasena, behaupteten „Nirvāṇa existiert“²⁷; doch der Einfluss der praktisch vollständigen Zustimmung zu dieser Auffassung mitsamt ihrer systematischen Anwendung überwog zuletzt die Wirkung eines nur mehr formalen Dementis. Indem man Saṃsāra für existent und Nirvāṇa darum für relativ nicht-existent hielt, wurde es unvermeidlich, die Verwirklichung von Nirvāṇa ausschließlich im Sinne einer Beendigung des saṃsārischen Prozesses, als Auslöschen des Erscheinenden zu deuten. Infolge ihrer Gewohnheit, den negativen Aspekt der Lehre des Buddha auf Kosten des positiven zu betonen, verbreiteten sich in Hīnayāna-Kreisen schließlich schwerwiegende Verzerrungen der Doktrin.

Wie wir in Teil Eins dieses Werkes sahen, erlangte der Buddha Erleuchtung als ein Ergebnis seiner Einsicht in das Prinzip universeller Bedingtheit, dessen begrifflicher Ausdruck die buddhistische Grundlehre vom „Bedingten Entstehen“ ist, die in Form unterschiedlicher „Ketten“ formuliert wird, die je nach Zusammenhang aus fünf, acht, zehn, zwölf oder vierundzwanzig „Verbindungen“ bestehen. Die letzte dieser Formulierungen, die auch die umfassendste ist, besteht aus zwei Serien von zwölf kausal verknüpften Stufen, deren erste den Ursprung und das Ende des Kreislaufs des erscheinenden Seins, von spiritueller Unwissenheit bis zu Leiden erklärt, während die zweite die Folge psychischer Faktoren wie gläubiges Vertrauen und Freude beschreibt, die einander zunehmend steigern, bis sie schließlich im Erreichen von Nirvāṇa gipfeln. Aufgrund ihrer betonten Vorliebe für die negative Seite der Lehre hefteten die Hīnayānisten unter Vernachlässigung der zweiten Serie, die den Weg bis zu Nirvāṇa auf positive Weise im Sinne von Wachstum und Entfaltung zeichnet, ihr Augenmerk ausschließlich auf die erste, die ihn nur als einen Prozess des Auslöschens darlegt.²⁸ Aus

²⁷ Zitiert nach I. B. Horner (Üb.), *Milinda's Questions*, Bd. 2. London: Luzac and Co. 1964, S. 89.

²⁸ *Anm.d. Üb.*: Seit Veröffentlichung dieses Werkes wurden weitere frühe, ursprünglich aus dem Sanskrit ins Chinesische übersetzte, Bedingungsketten in westliche Sprachen übersetzt. Darunter findet sich eine Kette mit insgesamt 29 Verbindungen, die gleichfalls eine saṃsārische und eine nirvāṇische Folge bilden und noch detaillierter ist als jene des Pāli-Kanons, indem sie auch die ethische Dimension des Pfades einschließt. Siehe „The Discourse on Nirvana“ in: *The Madhyama Āgama (Middle-Length Discourses)*, Vol. I, S. 346 ff. Moraga 2013 (2016). Download unter: http://www.bdkamerica.org/system/files/pdf/dBET_T0026_MadhyamaAgama1_2013_0.pdf (geprüft am 21.03.2018).

demselben Grund erhielten die Vier Edlen Wahrheiten, die bloß eine Formulierung und Anwendung des Prinzips universeller Bedingtheit von einem spezifischen, methodischen Standpunkt aus waren, einen Platz ganz im Vordergrund der Hīnayāna-Doktrin, obwohl wir mit guten Gründen annehmen können, dass sie keine solche Stellung in der Lehre des Buddha selbst hatten. Obwohl die Hīnayānisten die vierte Wahrheit, die Wahrheit vom Weg zum Aufhören des Leidens, in Form des Achtfältigen Pfades erläuterten, der sowohl positive als auch negative Praktiken enthält, verringerte doch die Tatsache, dass alle diese Praktiken als Beiträge zur Verwirklichung eines Zustandes galten, der dieser Formulierung zufolge der bloß negative Zustand völliger Vernichtung des dem phänomenalen Sein innewohnenden Leidens war, unvermeidlich das Gewicht, das die Zulassung wenigstens einiger positiver Faktoren in das spirituelle Leben hätte haben können. Sogar der Achtfältige Pfad ist so, wie er in den Pāli-Texten dargelegt wird, insgesamt eine ziemlich negative Angelegenheit. Rechtes Verstehen wird als Verstehen der vier Wahrheiten erklärt; rechtes Bestreben als Abstehen von Gier, Wut und Grausamkeit; rechte Rede als Enthaltung von Lügen, Zuträgerei, grober Sprache und müßigem Geschwätz; rechtes Handeln als Enthaltung vom Töten, vom Nehmen dessen, was einem nicht gehört, von ungesetzlichem Genuss sexuellen Verkehrs und so weiter. Eine solche Darlegung des Weges erweckt den Eindruck, buddhistisches Leben sei ein Leben ungemilderter Verneinung – wohl kaum eine inspirierende Aussicht. Dieser Eindruck wird indes beim Lesen des ganzen Pāli-Kanons gar nicht bestätigt, wo es, selbst nachdem er durch die Hände vieler Generationen von Hīnayāna-Bearbeitern gegangen ist, keineswegs an Lehren positiver Art mangelt. Die Tatsache, dass nahezu der ganze Tipiṭaka vor allem dank der Anstrengungen der *Pali Text Society* in sachgerechten Ausgaben und englischen Übersetzungen verfügbar ist, mag wohl in Zukunft eine ausgewogenere Präsentation des Dharma aus diesen Quellen ermöglichen, als sie derzeit von der Mehrheit der Theravādins gegeben wird.

(4) Übermäßiges Haften an den bloß formalen Aspekten des Klosterlebens, der vierte Vorwurf an das Hīnayāna, folgt unvermeidlich in den Fußstapfen der schon erhobenen Anklagen. Festhalten am Wortlaut statt am Geist der Lehre führt früher oder später zu unbilliger Vorherrschaft des institutionellen Aspekts der Religion über den persönlichen. Indem er rationales Verstehen höherstellt als Verwirklichung, behindert der Scholastizismus sowohl die Übung von Meditation als auch den Gewinn von Weisheit und entzieht damit nicht nur der Moral ihre transzendente Beglaubigung, sondern beseitigt zugleich die Notwendigkeit

einer jeglichen ethischen Schulung abgesehen von bloß äußerlicher Konformität mit den Disziplinargeboten. Ausschließlich negative Vorstellungen von Nirvāṇa und dem Weg führen zu einer Fehldeutung des Ideals der Entsagung und dazu, das „Aufgeben der Welt“ als gleichbedeutend mit einem Leben des Müßiggangs und der Tatenlosigkeit anzusehen.

Diese Faktoren sind in Verbindung mit anderen weniger wichtigen für jene ausschließliche Identifizierung des religiösen Lebens mit den formalen Aspekten des Klosterlebens verantwortlich, die ein so markantes Merkmal des Hīnayāna ist. Eine rigide, buchstäbliche Befolgung des Vinaya ist heute in den meisten Teilen der so genannten Theravāda-Welt alles, was man, wenigstens in der Öffentlichkeit, von Mönchen erwartet. Meistens akzeptieren die Mönche die ihnen von der Gesellschaft beschiedene Rolle und spielen sie außerordentlich gut, mit dem Ergebnis, dass der Theravāda-Sangha geradezu ein Treibhaus für Heuchelei in der extremsten tropischen Blütenpracht geworden ist. Jeder aufmerksame Pilger in die Heimat oder besser die Heimstätten des „reinen“ Buddhismus kann dort körbeweise die erlesensten und seltsamsten Blüten des monastischen Formalismus sammeln, die schmarotzerhaft alle Lebenskraft und Stärke aus dem mächtigen Stamm des Dharma saugen. Mit einer Miene unendlicher Zufriedenheit und Überlegenheit wird man ihn informieren, dass Theravāda-Mönche nur einmal täglich essen und kein Geld berühren. Bewunderung wird sich rasch in Staunen verwandeln, wenn sich dann herausstellt, dass besagte Mönche täglich drei schwere Mahlzeiten verzehren, die technisch als bloß eine zählen, weil sie allesamt vor 12 Uhr Mittag verspeist werden. Mit derselben Rigidität nehmen sie Gaben von Bargeld in der Weise an, dass ihre Finger den schnöden Mammon nicht direkt berühren müssen; ein Tuch genügt, um die Reinheit ihrer Pflichtbefolgung zu schützen, und die reicheren und gewissenhafteren Brüder wickeln alle ihre Finanzgeschäfte per Bankverkehr ab. Mönchsgewänder werden nicht mehr aus Lumpen gemacht; man schneidet Bahnen feinen Leinens oder kostbare Seidenstoffe in Rechtecke, die *wieder zusammengenäht* werden; gelegentlich legt man auch maschinell komplizierte Nähte an, ohne dass das Material überhaupt geteilt wird. Auf solche Weise angefertigt kann die Ausstattung eines Mönchs, die technisch ein Abzeichen der Armut ist, vier oder fünfmal so teuer sein wie die eines Laien der Mittelschicht. Ebenso ist der Vihara (*vihāra*) von einer mit Blättern bedeckten Hütte am Rand des Urwalds zu einem bequemen, gut möblierten Bungalow geworden, wo der Mönch kostenlos mit allen Annehmlichkeiten versorgt wird.

Zu Zeiten des Buddha und wahrscheinlich noch Jahrhunderte danach gab es Risiko und Unsicherheit, wenn man das Klosterleben aufnahm; es heißt, sogar der Meister selbst sei gelegentlich mit leerer Bettelschale vom Almosengang zurückgekehrt – ein Umstand, den die Kommentatoren einem persönlichen Eingriff Māras anlasteten. Was der Meister erlebte, werden seine Schüler noch häufiger erlebt haben. In den Theravāda-Ländern von heute ist eine leere Bettelschale ganz unbekannt. Vom Tag seiner Ordination bis zu seinem Tod wird ein Mönch bestimmt komfortabel und vielleicht sogar in Luxus versorgt, ohne jede Notwendigkeit, auch nur einen Finger zum Wohl der ihn tragenden Gemeinschaft zu rühren. In diesen Ländern ist das monastische Leben von einem spirituellen Abenteuer zu einer sicheren Investition verkommen.

So seltsam die Tatsache erscheinen mag, kann man dem klösterlichen Leben, wie es der Buddha nach den Pāli-Schriften selbst leben wollte, sogar in einem Land wie Indien, wo es den Buddhismus im institutionalisierten Sinn nicht mehr gibt, auf sinngetreuere Weise folgen als in Sri Lanka, Burma oder Thailand. Paradoxerweise ist der spirituelle Standard des Sangha vielleicht höher, wenn sein Unterhalt von einer Bevölkerung abhängt, die dem Buddhismus gegenüber zwar wohlwollend ist, genau genommen aber gar nicht oder nicht ausschließlich buddhistisch ist. Sobald Buddhismus zur Staatsreligion eines Landes gemacht wird, was faktisch bedeutet, dass die wirtschaftliche Sicherheit des Sangha garantiert ist, verliert das klösterliche Leben in der großen Mehrheit der Fälle alle spirituelle Bedeutsamkeit und wird zu kaum mehr als einer bequemen Art des Lebenserwerbs für Müßiggänger. Während dies in gewissem Maß die Tragik des Sangha in allen Teilen der buddhistischen Welt ist, haben die Mahāyāna-Zweige des Ordens im Allgemeinen einige Anstrengungen unternommen, sich an veränderte Umstände anzupassen, so dass selbst dann, wenn Buddhismus die etablierte Religion und der Sangha eine versorgte Körperschaft ist, die ökonomische Unsicherheit und damit die spirituelle Freiheit des einzelnen Mönchs in gewissem Grad gewährleistet bleiben können. Die Theravāda-Zweige des Sangha, die prinzipiell gegen jegliche Anpassung sind, haben dagegen auf der Grundlage völliger ökonomischer Sicherheit die formalen Aspekte einer Lebensweise beibehalten, die auf absoluter wirtschaftlicher Ungesicherheit basiert. Darum verwundert es kaum, dass das heutige Klosterleben im Hīnayāna von Kopf bis Fuß von unübertrefflicher Heuchelei verdorben ist und dass der Vinaya in der Praxis auf einige einzige Verpflichtung reduziert wurde: die Pflicht sich nicht erwischen zu lassen.

(5) Buchstäbliches Klammern am Wort statt Befolgung des Geistes der Lehre; Scholastizismus im Sinne übermäßiger Beschäftigung mit einer bloß rationalen Analyse und Klassifizierung von Geisteszuständen; einseitige Negativität im Hinblick auf Nirvāṇa und den Weg; übertriebene Anhaftung an den nur formellen Aspekten des Klosterlebens – diese Anklagen sind wahrlich schon schwerwiegend genug; noch schwerwiegender aber ist der fünfte und letzte Vorwurf, den das Mahāyāna gegenüber dem Hīnayāna erhebt: der Vorwurf des spirituellen Individualismus. Wenn es, wie wir gesehen haben, eine Art peripherer Wechselbeziehung zwischen den verschiedenen Hīnayāna-Haltungen gibt, gegen die sich die ersten vier Anklagen richten, so dass die eine die andere veranlasst und hervorbringt, dann darf man sagen, die Haltung des spirituellen Individualismus, die zur fünften Anklage aufruft, sei mit jeder der anderen als ihre letzte Wurzel, ihre Quelle und ihr Zentrum verbunden. Aus diesem Grund ergeben sich die *Prajñā-pāramitā*-Schriften des Mahāyāna, die literarisch vielleicht frühesten Zeugen einer Bewegung von der Engstirnigkeit des Hīnayāna fort und zur Breite und Fülle der ursprünglichen Lehre zurück, nicht nur ausführlich über „Selbstsucht“ von Schülern und Pratyekabuddhas als deren vorrangiges und grundlegendstes Versäumnis, sondern sie stellen ihnen überdies den grenzenlosen Altruismus der Bodhisattvas gegenüber und repräsentieren damit den spirituellen Individualismus des Hīnayāna faktisch als Wurzelursache des Streites zwischen beiden Schulen. So spricht der Herr in der *Aṣṭasāhasrikā*:

Ein Bodhisattva sollte sich nicht auf dieselbe Weise schulen wie jene, die zum Fahrzeug der Schüler und Pratyekabuddhas gehören. Wie üben sich denn die Schüler und Pratyekabuddhas? Sie entschließen sich im Geiste: „Ein einziges Selbst werden wir zähmen, ein einziges Selbst werden wir befrieden, ein einziges Selbst werden wir zum letzten Nirvāṇa führen.“ Und so unternehmen sie Übungen, die beabsichtigen, heilsame Wurzeln mit dem Ziel hervorzubringen, sich selbst zu zähmen, sich selbst zu befrieden, sich selbst zu Nirvāṇa zu führen. Ein Bodhisattva sollte sich gewiss nicht auf eine derartige Weise schulen. Im Gegenteil, er sollte sich folgendermaßen schulen: „Mein eigenes Selbst werde ich in Soheit stellen und ich werde, damit der ganzen Welt geholfen werden kann, auch alle Wesen in Soheit stellen und ich werde die ganze unermessliche Welt der Wesen nach Nirvāṇa geleiten.“ Mit dieser Absicht sollte ein Bodhisattva all die Übungen auf sich nehmen, die den spirituellen Fortschritt der Welt fördern.²⁹

²⁹ Conze, E. (Üb.), *Selected Saying from the Perfection of Wisdom*, Boulder 1978, S. 32-33.

Die *Pañcaviṃśatisāhasrikā* veranschaulicht den Unterschied zwischen den beiden Idealen mit einem treffenden Vergleich:

Ein Glühwurm oder ein anderes leuchtendes Tier denkt nicht, sein Licht könne den Kontinent von Jambudvīpa erleuchten oder über ihn strahlen. Ebenso denken die Schüler und die Pratyekabuddhas nicht, dass sie, wenn sie volle Erleuchtung gewonnen haben, alle Wesen nach Nirvāṇa geleiten sollten. Doch die Sonne strahlt, wenn sie aufgegangen ist, Licht über den ganzen Jambudvīpa. Genauso führt ein Bodhisattva, nachdem er die Übungen vollendet hat, die zur vollen Erleuchtung der Buddhaschaft führen, zahllose Wesen nach Nirvāṇa.³⁰

Man könnte den eigentlichen Streitpunkt zwischen dem Hīnayāna und dem Mahāyāna kaum deutlicher oder mit größerem Nachdruck ausdrücken als mit diesen Worten. Doch eine Tatsache zu behaupten ist das eine, sie zu erklären etwas ganz anderes. Wir erfahren, das Hīnayāna sei spirituell individualistisch gewesen, aber wie und warum es so wurde oder, noch genauer, warum sich im Buddhismus jener Trend zum spirituellen Individualismus entwickelte, der als Hīnayāna bekannt ist, das erfahren wir nicht. Das alleinige Anliegen der Mahāyāna-Schriften ist ewige Wahrheiten, und so tendieren sie dazu, alle bloß psychologischen oder historischen Betrachtungen als irrelevant abzutun. Gleichwohl gewinnt die Frage in den Augen der heutigen Generation, die an mehr Kenntnissen und weniger Weisheit zu tragen hat als ihre Vorväter und in der intellektuellen Neugierde so viel wacher als transzendente Einsicht ist, nicht nur eine historische, sondern eine entschieden spirituelle Bedeutung. Ein Verständnis der Ursprünge des spirituellen Individualismus kann uns bei unserem eigenen Fortschritt auf dem Pfad helfen. Eine gewisse, und sei es nur vorläufige Beantwortung der schon gestellten Frage oder eine gewisse, gleichwohl unzureichende Erklärung der zu ihr gehörenden Erscheinung muss darum versucht werden. Warum also entwickelte sich ein Strang der buddhistischen Überlieferung zu einem spirituellen Individualismus – oder, genauer, zu einem pseudo-spirituellen Individualismus – des Hīnayāna-Typs? Wie kam es dazu, dass man inmitten des jubelnden Chores des buddhistischen Altruismus überhaupt den schrillen, verzweifelten Schrei vernahm: „Ein einziges Selbst werden wir zähmen, ein einziges Selbst werden wir befrieden, ein einziges Selbst werden wir zum letzten Nirvāṇa führen“?

Natürlich könnte mehr als eine Antwort gegeben werden, denn diese Erscheinung ist, wie alle anderen Erscheinungen im Universum – von Ideen bis hin zu Weltreichen – in ihrem

³⁰ Ebd., S. 33.

Ursprung nicht von nur einer einzelnen, unbezweifelbaren Ursache abhängig, sondern von zahllosen kausalen Faktoren und Bedingungen, deren jede mit den anderen zur Erzeugung der gesamten Wirkung beiträgt. Vier derartige Faktoren seien aufgrund ihrer besonderen Bedeutung ausgewählt.

(1) Wie wir in Teil Eins (6. Kapitel) sahen, verlangt das periodische Verschwinden des Dharma von der Erde nach der periodischen Erscheinung eines Buddhas, damit der Dharma erneut entdeckt und verkündet werden kann. Wahrheit ist ohne Zweifel unvergänglich; doch von den weltlichen Medien und Manifestationen der Wahrheit muss man zugeben, dass „traurige Sterblichkeit ihre Macht bezwingt“³¹. So hoch der Gipfelpunkt auch sein mag, den ein von der Erde abgefeuerter Flugkörper erreicht, früher oder später setzen die Gravitationskräfte sich durch und er wird in einer großartigen Parabel zu Boden stürzen. Es gibt gewissermaßen einen Zug der Schwerkraft, allerdings nicht gerade zu den erhabenen transzendenten „Zuständen“ hin, auf deren Erreichen das buddhistische Leben zielt, sondern vielmehr zu jenen begrifflichen und sprachlichen Andeutungen dieser Zustände, die Art und Weise bestimmen, wie der Dharma auf der Stufe der Erscheinungen existiert, und die ihr Dasein letztlich nicht von den Himmeln, sondern von der Erde herleiten.

Die Grundlage der phänomenalen Existenz ist die falsche Annahme eines getrennten, ewigen, individuellen Selbst oder Ego; die Grundlage von Nirvāṇa, dem höchsten transzendenten „Zustand“, ist völlige Freiheit von allen solchen Annahmen. (Das Mahāyāna würde uns natürlich daran erinnern, dass eine solche Grundlage in Wirklichkeit eine Nicht-Grundlage ist.) Zwischen dem Phänomenalen und dem Transzendenten, *laukika* und *lokottara*, gibt es vom hier eingenommenen methodologischen Standpunkt aus – wenn auch nicht wirklich – einen nicht reduzierbaren Dualismus. Alle weltlichen Gedanken, Worte und Taten sind individualistisch; ihr Ursprung und ihr Ziel ist Anhaftung an die Verblendung eines *ātman*. Alle transzendenten oder transzendent inspirierten Gedanken, Worte und Taten sind dagegen nicht-individualistisch und haben eine Erkenntnis der grundlegenden Ichlosigkeit und „Leerheit“ aller Existenz als ihre Basis. Zusammen mit der „Ich“-Verblendung entsteht auch jene von „mein“: Spirituelle Unwissenheit und Verlangen sind Zwillinge. Deshalb finden wir, dass Gier (zusammen mit Wut oder enttäuschem Verlangen) die typischste Geisteshaltung weltlich gesinnter Wesen ist, so wie Ergreifen-Festhalten die sie am stärksten charakterisierende Aktivität ist. Obwohl der Dharma vom Erhabenen Buddha als Mittel zur Erleuchtung, das

³¹ William Shakespeare (1564-1616), Sonnet 65.

heißt als Mittel zur Verwirklichung eines Zustandes verkündet wurde, in dem nicht einmal der blasseste Schatten des Ego-Konzepts bestehen könnte, dauerte es nicht lange, bis eben dieser Dharma, indem er unter den Einfluss der schon erwähnten Schwerkraft geriet, zunehmend als etwas behandelt wurde, das man ergreifen konnte. Aufgrund eines unterschwelligen Einstellungswandels, dem ein gewisser Teil des Sangha erlag, wurden die transzendenten Wirklichkeiten, die der Dharma andeuten sollte, mit ihren begrifflichen Formulierungen gleichgesetzt und man begann, sie sich als Dinge vorzustellen, die man wirklich in den Besitz des Individuums bringen konnte. Nirvāṇa wurde allmählich als ein Zustand verstanden, den die ihn erreichende Person tatsächlich und nicht bloß „sozusagen“ besitzen konnte. Insofern als „ich“ und „mein“ untrennbar sind, impliziert die Wirklichkeit von Besitz die Wirklichkeit eines Besitzenden. Wenn „meine“ Erkenntnis real ist, dann muss „Ich“ eine Realität sein. In dieser Weise wurde das Erreichen von Nirvāṇa und sogar das ganze spirituelle Leben zu etwas, das man für eine individuelle Angelegenheit hielt, und die Möglichkeit, es getrennt von der übrigen Menschheit zu erlangen, wurde nicht bloß zugestanden, sondern positiv behauptet. Zwar sprachen auch die Mahāyānisten nicht anders als die Hīnayānisten – denn die Struktur der Sprache selbst zwang sie dazu – so über Erleuchtung, als könne diese eine individuelle Leistung sein, doch waren sie nicht nur sorgsam darauf bedacht, die Behauptung, der Bodhisattva solle denken „Mein eigenes Selbst werde ich in Soheit stellen“ mit der Gegenbehauptung auszugleichen „[ich] werde ... auch alle Wesen in Soheit stellen“, sondern sie durchdachten auch klar die essenzielle Leerheit von Selbst und Anderem, die Unfassbarkeit von Wahrheit und die Relativität aller Konzepte und verbalen Ausdrücke.

Damit wird nicht behauptet, man könne einen spirituellen Individualismus vom Hīnayāna-Typ in den anscheinend ältesten Teilen des Pāli-Kanons finden, und wir sagen auch nicht, dass die besten Kommentare und exegetischen Texte des Theravāda, wie die Schriften von Buddhaghoṣa, nicht in eigener Weise und mit kaum geringerer Sorgfalt als die Mahāyāna-Schriften vor den Gefahren des Individualismus warnten. Doch bedauerlicherweise muss man zugeben, dass viele heutige Theravāda-Darlegungen des Dharma einen deutlich individualistischen Ton haben und dass Angriffe auf das Bodhisattva-Ideal in gewissen Kreisen durchaus hörbar sind. Man kann jenen, die es im Namen eines Pseudo-Arhanth-Ideals unternehmen, die Orthodoxie und Historizität der Lehre über den unbegrenzten Altruismus zu bestreiten, kaum wirksamer entgegen, als es Lama Anagārika Govinda tat. Mit Be-

zug auf die Pāli-*jātakas*, jene 550 Geschichten, die den Buddha während seiner früheren Geburten bei der Übung der Bodhisattva-Laufbahn zeigen – Geschichten, die von allen Theravādins als Teil des echten Buddha-Wortes akzeptiert werden – bemerkt der große Künstler und Gelehrte, durchaus mit einer Spur von Schroffheit: „Es ist kaum möglich zu glauben, der Buddha habe diese Geschichten lediglich zur Unterhaltung erzählt.“³²

Das Thema des angeblichen Individualismus des frühbuddhistischen Ideals des spirituellen Lebens wird indes im vierten Teil dieses Buches eingehender besprochen. Dort hoffen wir, soweit es um ihr letztendliches transzendentes Ziel geht, die grundlegende Einheit des Arhant-Ideals, wie es in zahlreichen Texten des Theravāda-Pāli-Kanons verkündet wird, mit dem Bodhisattva-Ideal, wie es von allen Zweigen der Mahāyāna-Überlieferung vertreten wird, darzulegen.

(2) Wie schon die erste der fünf gegen sie erhobenen Klagen zeigte, hatten die Anhänger des Hīnayāna die Gewohnheit, die Worte des Buddha auf eine ausschließlich buchstäbliche Weise zu verstehen, und dies führte schließlich dazu, dass sie begannen, intellektuelle Formulierungen der Lehre als letztgültig wahr zu behandeln. Zweifellos war diese Buchstabenhörigkeit ein Faktor in der Entwicklung jener Haltung des spirituellen Individualismus, um den es uns hier geht. Sprache ist nicht das Kind transzendenter Erkenntnis, sondern weltlicher Notwendigkeiten. Wörter und Konzepte können, wie wir im Verlauf dieser Studie mehrmals nachdrücklich behaupteten, Realität keinesfalls beschreiben, sondern bestenfalls andeuten, und müssen darum nicht buchstäblich, sondern symbolisch verstanden werden. Sobald wir anfangen, die zerbrechlichen Wörter menschlichen Sprechens, mittels derer sich der Buddha und alle anderen erleuchteten Lehrer bemühen, den nicht erleuchteten Wesen das Wesen der Realität klarzumachen, für bare Münze zu halten, sind wir genötigt, von der transzenten Tragweite jener Wörter auf ihre ursprüngliche weltliche Bedeutung zurückzufallen. Unzählige Passagen der Pāli-Schriften berichten, diese oder jene Person habe Nirvāṇa erlangt, Arhantschaft erreicht, Befreiung gewonnen und so weiter: Dabei werden auch Namen und andere persönliche Details angegeben. Soweit es um Grammatik geht, macht Eintritt in Nirvāṇa und Eintritt in ein Haus keinen Unterschied: Die Sätze „er erlangte Nirvāṇa“ und „er ging nach Hause“ verwenden die gleichen Satzformen in genau derselben syntaktischen Anordnung. Metaphysisch besteht hier aber ein himmelweiter Unterschied.

³² „Origins of the Bodhisattva Ideal“ in *Stepping Stones* 2(9) 1952, S. 244. Streng genommen werden nur die Strophen aus dem Jātaka-Buch in Pāli als kanonisch angesehen.

Der eine Satz beschreibt eine Tätigkeit, die, soweit es weltliche Wesen betrifft, mit der Verblendung individueller Existenz einhergeht, der andere zeigt die letztendliche Vernichtung jener Verblendung an. Wenn wir die Worte des ersten Satzes, „er erlangte Nirvāṇa“, buchstäblich nehmen, wird uns das dazu zwingen, erstens die getrennte wirkliche Existenz der erlangenden Person, zweitens des erlangten Objekts und drittens des Aktes des Erreichens einzuräumen – eine Position, die in diametralem Gegensatz zur orthodoxen Lehre steht. Und genau das ist es, was die Hīnayānisten taten. Indem sie die Verwendung von Eigennamen oder persönlichen Fürwörtern in Bezug auf transzendente Verwirklichungen seitens des Buddha wörtlich verstanden, begannen sie nicht nur, solche Verwirklichungen als Eigentum wirklicher, individueller Wesen anzusehen, sondern auch das spirituelle Leben so zu betrachten, als bestünde es ausschließlich in der Anhäufung derartiger Besitztümer. In der Folge griff spiritueller Individualismus in Hīnayānakreisen um sich.

(3) Emotionale Faktoren müssen indes nicht weniger einbezogen werden als intellektuelle. Ob man auf der materiellen, der intellektuellen oder der spirituellen Ebene wirkt, man bemüht sich jenen zu helfen, die in Schwierigkeiten sind, denn in gewissem Grad nimmt man an ihren Sorgen und Leiden teil und empfindet sie als die eigenen. Das Wort „*sympathy*“, mit dem wir unsere emotionale Antwort auf die Bekümmernisse anderer bezeichnen, bedeutet wörtlich „mit-leiden“.³³ Während Sympathie, Mitleid oder, um gleich das schönste aller Wörter menschlicher Rede auszusprechen, Mitgefühl(*karuṇā*) in modernen Theravāda-Lehren – aber nicht im Pāli-Kanon, der starke Hinweise auf eine altruistischere Haltung enthält – als bloß eine von etlichen anderen heilsamen weltlichen Geistesverfassungen angesehen wird, gilt sie in allen Zweigen der Mahāyāna-Überlieferung als gleichrangig mit Weisheit selber und somit als von rein transzendtem Wesen. Für Mahāyānisten sind Weisheit und Mitgefühl als statische und kinetische Modi ein und derselben Realität untrennbar. Folglich zielen Bodhisattvas, indem sie anstreben Weisheit zu erlangen, auch auf die Entwicklung von Mitgefühl, und das ist letztlich dasselbe: Indem sie ihre eigene Befreiung mittels der einen anstreben, streben sie zugleich die Befreiung aller empfindenden Wesen mittels der anderen

³³ *Anm.d.Üb.*: Das englische Wort *sympathy* wird gewöhnlich anders verwendet als das deutsche *Sympathie*. – Beide Worte leiten sich aus dem griechischen *sympatheia* her: „gleiche Empfindung, Stimmung oder Leidenschaft, Mitleiden, Teilnahme“. Im Deutschen bedeutete *Sympathie* zunächst, „(vor dem Hintergrund naturphilosophischer und naturmystischer Anschauungen) »geheimnisvolle Übereinstimmung durch übernatürliche Zusammenhänge«, danach erweitert »gefühlsmäßige Übereinstimmung, Wesensverwandtschaft«, auch »Mitleiden, Teilnahme, Rührung« (2. Hälfte 17. Jh.) ... schließlich (seit dem 19. Jh.) zunehmend in der heute abgeschwächten Bedeutung »(Zu)neigung, Wohlgefallen, freundliche Gesinnung.«“ (Aus: *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1993, S. 1400.) – Im Englischen wird *sympathy* heute sowohl in der Bedeutung von Mitgefühl und Mitleid als auch Verständnis für jemanden oder etwas verwendet.

an. Nachdem die buchstabengläubige und scholastische Haltung des Hīnayāna zu einer rationalistischen Gleichsetzung der begrifflichen Formulierungen der Realität mit Realität selber und damit zur Verwechslung von Weisheit mit Wissen geführt hatte, erklärte man nun in jenen Kreisen, in denen diese Verwirrung überwog, Verwirklichungen der transzendenten Stufe für unerreichbar. Ohne Weisheit konnte es auch kein Mitgefühl geben und ohne Mitgefühl keine Fürsorge, sei es für das materielle oder das spirituelle Wohl anderer. Dieser völlige Verlust von Mitgefühl im transzendenten Sinn des Begriffs – selbst ein Produkt des spirituellen Individualismus des Hīnayāna – verstärkte, als er schließlich restlos war, machtvoll jenen Individualismus und trug, wie Fallobst, das verwesend den Baum nährt, der es getragen hat, zur weiteren Entwicklung der einseitigen Vorstellung vom Arhant bei, in dem die spirituellen Ideale dieser Schule – soweit es denn solche waren – schließlich Gestalt annahmen.

(4) In enger Parallele zu den obigen Betrachtungen liegt der letzte der vier ausschlaggebenden Faktoren für die Abtrünnigkeit des Hīnayāna von der altruistischen Haltung, die ein so auffälliges Merkmal des frühen Buddhismus gewesen war. Wir sprechen mit Bedacht von „Haltung“ und nicht „Lehre“, denn in den heute erhaltenen Pāli-Texten wird Mitgefühl eher im Leben von einzelnen sichtbar, als dass sie in den Belehrungen des Buddha und seiner Schüler empfohlen würde. Der allgemein für Mitgefühl verwendete Begriff ist allerdings nicht *karuṇā*, sondern *anukampā*, ein Wort, das sich von einem Verb herleitet, das wörtlich „schütteln mit“ oder „beben mit“ bedeutet, also einem Ausdruck, der dem englischen Wort *sympathy* offensichtlich analog ist. I. B. Horner schreibt in einem besonders prägnanten Artikel über „Compassion“:

Der Buddha drängte seine ersten fünf Anhänger – allesamt *arahats* – aufzubrechen und aus *anukampā* für die Welt zu lehren (*Vinaya, Mahāvagga* I.ii.1). Den Berichten zufolge sagte er überdies: „Ein Wesen, das nicht der Verblendung unterworfen ist, ist in der Welt erschienen, ... aus *anukampā* für die Welt“ (*Majjhima-Nikāya* 4.21). Ebenfalls aus *anukampā* für seine Schüler gab er ihnen die Möglichkeit, Erben seines Dhamma statt Erben der materiellen Dinge der Welt zu sein (*Majjhima-Nikāya* 3.2). Und so wies er sie auf leere Stätten zum Meditieren hin und sagte bei mehreren Gelegenheiten: „Alles, was Lehrer aus *anukampā* für ihre Schüler tun können, das habe ich für euch getan; meditiert, ihr Mönche.“ Und so weiter.³⁴

³⁴ I. B. Horner, „Compassion“. In *Stepping-Stones* 2(10), Kalimpong 1951, S. 16.

Diese Zitate aus den Schriften sind zwar beileibe nicht erschöpfend, mögen aber für unseren gegenwärtigen Zweck genügen. Mitgefühl war nicht nur die leitende Gesinnung, die motivierende Kraft hinter den Aktivitäten des Buddha selbst, sondern auch die beherrschende Macht im Leben seiner Schüler. Den Hīnayānisten aber, die stärker an den Vorsätzen als an der Übung des Meisters interessiert waren, lag mehr daran, das Buddhawort zu verstehen als dem Buddhaweg zu folgen. Statt Inspiration im eigenen Beispiel des Buddha zu suchen, bemühten sie sich, dem Weg nach Nirvāṇa ausschließlich mittels Informationen zu folgen, die sie aus den mündlichen Überlieferungen und später aus den Niederschriften seiner mutmaßlichen Äußerungen bezogen. Angesichts der von uns schon angemerkten Tatsache, dass die Hīnayāna-Deutung der Texte ziemlich buchstäblich und eng ist, erstaunt es nicht, dass der Pfad des grenzenlosen Altruismus, dem der Buddha selbst, wie alle Schulen zugaben, gefolgt war, und der Pfad des spirituellen Individualismus, den er den Hīnayānisten zufolge seinen Schülern aufgrund ihrer geringeren Vermögen verschrieben hatte, früher oder später auseinanderklafften. Gewöhnliche Sterbliche, so behaupteten sie, sollten nicht Buddhaschaft anstreben, sondern Arhantschaft (die nunmehr als eigenes Ideal angesehen wurde), und deshalb sollten sie sich auch nicht um die Befreiung anderer kümmern, für die weiterhin die Buddhas verantwortlich waren, sondern ausschließlich um ihre eigene Erlösung.

Obwohl I. B. Horner in ihrem Artikel Texte zitiert, die eher zum lebendigen Ausdruck von Mitgefühl als zur gedanklichen Bestimmung ihrer Wesensnatur gehören, müssen wir daraus nicht schließen, dass der Pāli-Kanon keine theoretische Besprechung des Stellenwerts und der Bedeutung von Mitgefühl in der Schülerlaufbahn enthält. Frau Horner verweist auf das *Mahāgovinda Suttanta* des *Dīgha-Nikāya*, worin der Mönch Mahāgovinda, nachdem er die vier Monate der Regenzeit mit der Übung der Meditation über Mitgefühl verbracht hatte, plötzlich Besuch vom ewig jungen Brahmā Sanaṃkumāra erhält. Nachdem er sich von seinem ersten Schrecken erholt hat, stellt er dem Brahmā eine Frage mit folgendem Kernpunkt: „Kann ein Sterblicher die unsterbliche Brahmawelt (erreichen)?“ (*pappoti macco amatam brahma-lokam*). Der Brahmā erwidert: „Hat er Selbstsucht (*mamattā*) abgelegt, sich (in Meditation) gesammelt und sich auf Mitgefühl gerichtet ..., dann, wenn er sich so übt, kann der Sterbliche die Brahmawelt (erreichen).“ Frau Horner merkt zutreffend an: „Hier- nach kann der Einzelne sein gewünschtes Ziel nicht erreichen, wenn er abgesehen von ande-

ren Dingen nicht auch der Nöte anderer gewahr wird sowie des Wunsches, sie in der Bedrängnis und Sorge zu trösten und schützen, der alles Sterbliche ausgeliefert ist.“³⁵ Das ist natürlich die Summe und Substanz der Mahāyāna-Haltung. Dass eine solche Passage im Pāli-Kanon überhaupt vorkommt, ist eine Herausforderung an die Orthodoxie des Hīnayāna-Ideals eines spirituellen Individualismus, die zu ignorieren ihre heutigen Theravāda-Verfechter sich nicht leisten können.

³⁵ *Ebenda*, S. 19.

5. Was ist Mahāyāna-Buddhismus?

Die in der Kapitelüberschrift gestellte Frage lässt sich auf zweierlei Weise beantworten. Erstens mit einer Aufzählung der allgemeinen Merkmale, die das Mahāyāna als Reaktion auf jene Hīnayāna-Abweichungen vom Geist der ursprünglichen Lehre entwickelte, wie sie in den im letzten Kapitel besprochenen fünf Vorwürfen zusammengefasst wurden. Zweitens mit einer Schilderung der Lehren, die zusätzlich zu den im ersten Teil beschriebenen, grundlegenden buddhistischen Lehren und Methoden allen Schulen und Ablegern des Mahāyāna gemein waren. In diesem Kapitel behandeln wir das Thema auf erstere Weise; die übrigen Kapitel dieses Teils sind dessen Besprechung auf zweite Weise gewidmet.

Weil das Hīnayāna konservativ und buchstabengläubig, schulmäßig, einseitig negativ in seiner Vorstellung von Nirvāṇa und vom Weg sowie übermäßig auf die formellen Aspekte des Mönchtums fixiert und spirituell individualistisch war, sah sich das Mahāyāna als eine Gegenbewegung zum Hīnayāna naturgemäß verpflichtet, die Wichtigkeit all jener Qualitäten und Merkmale zu betonen, die das genaue Gegenteil davon waren. Darum war es

- (1) fortschrittlich und liberal gesinnt, kümmert es sich mehr um den Sinn als den Wortlaut der Schriften und ist bereit neue zu verfassen, wann immer der Bedarf aufkam, die äußere Form der Lehre umzubilden;
- (2) in seiner Haltung stärker emotional und hingebungsvoll, mit einem tieferen Verständnis für den Wert ritueller Handlungen sowie
- (3) positiver in seiner Vorstellung von Nirvāṇa und Weg.
- (4) Während es das monastische Ideal weiterhin schätzte, gab es einem engagierten häuslichen Leben größere Bedeutung und
- (5) entwickelte die altruistische Seite des Buddhismus, indem es das Bodhisattva-Ideal propagierte.

Insofern die im vorigen Kapitel gegebene Darlegung der allgemeinen Merkmale des Hīnayāna zugleich eine negative Beschreibung der Kennzeichen des Mahāyāna bildet und Kenntnis des ersteren automatischen Lichts auf Teile des letzteren wirft, scheint es überflüssig, diese fünf Unterscheidungsmerkmale des Großen Fahrzeuges in ähnlichem Detail zu untersuchen, wie es mit den fünf Hauptklagen gegen das Kleine Fahrzeug geschah. Überdies illustrieren alle restlichen Kapitel dieses Teils in gewissem Sinn die Tatsachen, die zu begründen die Aufgabe dieses Kapitels ist, da sie alle ausschließlich vom Mahāyāna handeln.

(1) Erneut muss man sich vor der Möglichkeit ernstlicher Missverständnisse hüten, und so wie wir im entsprechenden Abschnitt des letzten Kapitels klarstellen mussten, dass das Hīnayāna nicht mangelnder Fortschrittlichkeit im modernen Verständnis bezichtigt wurde, so müssen wir nun darauf beharren, dass wir, obwohl wir das Mahāyāna als fortschrittlich und liberal gesinnt charakterisieren, dies erst tun, nachdem wir einen entschieden buddhistischen Sinn in diese Begriffe gelegt haben. Mit der Fortschrittlichkeit und der Liberalität des Großen Fahrzeugs ist nicht mehr – und nicht weniger – gemeint als sein stetes Gewahrsein, seine lebhafteste Erkenntnis und wirksame Anerkennung der Tatsache, dass das Transzendente unfassbar ist und dass alle möglichen begrifflichen Formulierungen und sprachlichen Ausdrücke in Bezug auf es eine nur symbolische Bedeutung besitzen.

So spricht der Herr im *Laṅkāvatāra Sūtra*:

„Mahāmati, Worte sind nicht die höchste Realität und auch nicht das, was mit Worten ausgedrückt wird. Warum? Weil die höchste Realität ein erhabener Glückszustand ist, der nicht durch bloßes Ausdrücken der höchsten Realität erreicht werden kann; deshalb sind Worte nicht die höchste Realität. Die höchste Realität ist das Erlangen der Verwirklichung des edlen Wissens; es ist nicht der Zustand des Erkennens der Wortunterscheidung; deshalb ruft Unterscheidung nicht die höchste Realität hervor.“³⁶

Doch obwohl die Unbeschreiblichkeit des „Zustands“ oder der „Realität“, die mit Worten wie *nirvāṇa*, *tathatā*, *śūnyatā*, *dharmakāya* und *citta* bezeichnet wird, und obwohl auch die Undefinierbarkeit von Vollkommener Weisheit zu den beliebtesten Themen der buddhistischen Sanskrit-Literatur und zumal der Prajñā-pāramitā-Schriften gehört, zeigt sich der Anti-Literalismus des Mahāyāna ebenso sehr in der Eindringlichkeit und Systematik seiner Anwendung auf diese Wahrheit wie in der Weitschweifigkeit seiner Wertschätzung. Fast jedes wichtige Mahāyāna-Sūtra ist bei allem Wissen um seine Unverzichtbarkeit zugleich von einem Gefühl seines Ungenügens erfüllt; jede Lehre ist gewissermaßen durchsichtig wie ein Fenster und lädt den Blick ein, nicht sie selbst zu betrachten, sondern durch sie und über sie hinaus in jenen Himmel reinen Bewusstseins zu schauen, wo die Sonne der Wahrheit jenseits der Wolken der Unterscheidung mit ungetrübtem Glanz scheint. Mitgefühl sprießt in der Leerheit

³⁶ *Laṅkāvatāra Sūtra*. Zitiert nach: *Die makellose Wahrheit erschauen. Die Lehre von der höchsten Bewusstheit und absoluten Erkenntnis. Das Lankavatara-Sutra*. Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio. München 1996, S. 102. Eine unzweideutige Aussage zur Mahāyāna-Haltung gegenüber den eigenen Schriften findet sich auf S. 197, wo der Buddha erklärt: „Aus diesem Grund wird der Bodhisattva-Mahāsattva nicht an den Worten der Textbücher anhaften.“ (*Anm.d.Üb.*: Übersetzung geringfügig geändert, um Einklang mit der von Sangharakshita verwendeten englischen Übersetzung des *Laṅkāvatāra Sūtra* herzustellen.)

wie ein Lotos im Wasser, und alle Hilfsmittel des Mahāyāna zum Erreichen höchster Buddhaschaft – deren jedes von Mitgefühl gefertigt und ersonnen wurde – sind mit dem Wissen um ihre eigene Relativität getränkt. Je nachdrücklicher uns ein Text eine bestimmte Praktik vorschreibt, desto eindringlicher mahnt er, uns jederzeit daran zu erinnern, dass die Übung vom transzendenten Standpunkt aus ziemlich sinnlos ist. Tatsächlich lehrt man uns manchmal sogar, dass der Erfolg der Übung von unserer Erkenntnis der Unmöglichkeit von Erfolg im höchsten Sinne abhängt. Mag der eine Text auch mit typisch überschwänglichem Ausdruck erklären, dass (relativ gesehen) unzählige Buddhas in Buddhaländern, die so zahlreich sind wie die Sandkörner des Ganges, über unermessliche Zeitalter hinweg unzählbare Belehrungen geben, so versichert uns ein anderer mit ebenso typischer Strenge (und im absoluten Sinn), der Tathāgata habe von der Nacht seiner höchsten Erleuchtung bis zur Nacht seines letzten Hinscheidens kein einziges Wort gesprochen.

Wie unterschiedlich ist doch solch eine Haltung von der des Hīnayāna! Auf der einen Seite sehen wir, wie grenzenloses Vertrauen in den Geist der Lehre zu einer wunderbaren Biegsamkeit des Wortlauts führt, zu einer in alle Richtungen gehenden Öffnung weiterer und weiterer Zugänge und Wege zur Wahrheit; auf der anderen Seite gibt es eine sklavische Abhängigkeit vom Buchstaben der Lehre, die in einer fast totalen Entleerung von ihrem Geist, einer schrittweisen Verengung – und schließlich völliger Blockierung – sogar des anerkannten Pfades vom Buddha gelehrt wird, dem zu folgen man gleichzeitig vorgibt. Gäbe es für einen Buddhisten nur die Wahl, entweder den Geist dem Wortlaut oder aber den Wortlaut dem Geist der Lehre zu opfern, dann würden wir wohl hoffen, die Kraft zu besitzen, die erstere Alternative abzulehnen um die zweite anzunehmen. Glücklicherweise aber ermöglicht uns die moderne wissenschaftliche Forschung, Hīnayāna und Mahāyāna nebeneinander zu studieren, und erspart uns so das Leid, eine derart undankbare Wahl treffen zu müssen. Heute können wir den Geist des Buddhismus, wie er vom Mahāyāna übermittelt wurde, im Licht des Wortlauts erforschen, der vom Theravāda erhalten wurde – und umgekehrt.³⁷ Ein intelligenter und sachkundiger Buddhist, obwohl er in seiner Praxis den Lehren und Methoden einer besonderen Linie buddhistischer Überlieferung folgt (und sogar

³⁷ Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, dass es weiteres sehr frühes Material gibt, in Übersetzungen im chinesischen Kanon sowie auch im ursprünglichen Sanskrit in den manchmal fragmentarischen literarischen Resten der Nicht-Theravāda-Schulen des Hīnayāna.

folgen muss), die seinen individuellen Bedürfnissen am besten entspricht, kann den Anspruch irgendeiner Schule auf exklusiven Besitz der ganzen Wahrheit über Buddhismus nicht länger für gerechtfertigt ansehen.

(2) In den Augen derer, denen Verstand und Gefühl zwar vielleicht nicht als unvereinbar, aber doch wenigstens als einander abträglich gelten, ist es eines der Paradoxa des Mahāyāna, dass es dem freien Spiel der Emotionen zwar viel mehr Raum lässt als das Hīnayāna, zugleich aber auf erheblich rigorosere Weise intellektuell ist. Man kann dieses Phänomen teilweise erklären, indem man sich vergegenwärtigt, dass das Mahāyāna, wie wir später noch umfassender sehen werden, nicht nur eine sporadische Reaktionsbewegung gegen das Hīnayāna, sondern auch eine mehr oder minder systematische Entwicklung des gesamten Korpus der frühbuddhistischen Lehre war. Im Gegensatz zur gängigen Meinung sind gewisse Seiten des Pāli-Kanons von einer stillen Begeisterung beseelt oder glühen mit einer heiteren Fröhlichkeit oder flammen in verzückter Ekstase auf, und es mangelt auch keineswegs an auffallenden Bekundungen des Vertrauens und der Hingabe zur Person des Buddha. Wie die Schwingungen eines vom menschlichen Ohr nicht mehr wahrnehmbaren Tons, führte in den Pāli-Schriften vielleicht gerade die Zartheit und Verfeinerung des Gefühlsmoments, das von der Trübung und Heftigkeit gewöhnlicher menschlicher Leidenschaft gänzlich frei ist, dazu, dass man sie übersehen hat. Jedenfalls müssen Verstand und Gefühl, Weisheit und Vertrauen den Pāli- wie auch den Sanskrit-Schriften des Buddhismus zufolge nicht einseitig, sondern in vollkommener Ausgewogenheit entwickelt werden. Eine harmonische Entwicklung der geistigen, triebhaften und gefühlsbezogenen Aspekte der Persönlichkeit ist tatsächlich in jedem Abschnitt des spirituellen Lebens nötig. Ein Blick in das *Bodhicaryāvatāra* von Śāntideva genügt, um zu erkennen, dass die inbrünstige Gefühlsbetontheit des Mahāyāna nie in das Extrem der Verstandesfeindlichkeit verfiel. Selbst die Jōdo Shinshū, die sich dazu bekennt, Erlösung durch schlichten Glauben zu lehren, tut dies auf dem Hintergrund einer tiefgründigen und subtilen Metaphysik. Obwohl die Gefühlsbetonung des Mahāyāna im Gegensatz zur einseitigen Gelehrsamkeit und Verstandesbetonung des Hīnayāna steht, darf man nicht vergessen, dass das Mahāyāna nicht nur den Großteil der Hīnayāna-Gelehrsamkeit in seine eigene Lehre eingliederte, sondern auch philosophische Schulen hervorbrachte, die an dialektischer Schärfe, spekulativer Kühnheit und stetem Gewahrsein dessen, was über Philosophie hinausgeht, in der Welt nur selten, wenn überhaupt je ihresgleichen finden.

Jede Emotion ist von dreieinigem Charakter, insofern sie auf ein gegenüber dem Subjekt niedrigeres, gleichrangiges oder höheres Objekt gerichtet sein kann; und entsprechend sehen wir im Mahāyāna eine allmähliche dreifältige Entwicklung von Emotion als Mitgefühl (*karuṇā*), Liebe (*maitrī*) und Hingabe (*bhakti*). Wie es dem Wesen des buddhistischen Denkens selbst entspricht, sprossen Hingabe und Mitgefühl, die einander in gewissem Sinne ergänzen, viel prächtiger auf als Liebe. Die angehenden Bodhisattvas, auf deren Erbauung die meisten der Mahāyāna-Schriften zielten, fanden sich in einer gewissermaßen mittleren Position. Unter ihnen, von den reißenden Fluten des *samsāra* mitgerissen, gab es unsägliche Millionen elender weltlicher Wesen, während sich über ihnen zahllose Buddhas und Bodhisattvas, lächelnd und strahlend auf Lotos-Thronen sitzend, Stufe um Stufe zum Gipfel hoben. Anbetung der letzteren und Erbarmen mit ersteren waren die beherrschenden Gefühlsregungen, die Erhabenheit und Tiefe des spirituellen Lebens der Bodhisattva-Novizen. Liebe war ein Gefühl, wie es entweder unter weltlichen Wesen empfunden wurde (obwohl deren Weltlichkeit sie gemeinhin geradezu unfähig macht zu lieben) oder zwischen den erleuchteten Angehörigen der transzendenten Hierarchie.

Weil Emotion, wie wir sie kennen, etwas ist, das man nicht für Dinge, sondern nur für Personen empfindet, führte die Entwicklung von Hingabe naturgemäß zu einer Vervielfältigung devotionaler Objekte, namentlich Buddhas und Bodhisattvas, und so finden wir im Mahāyāna zahllose transzendente Wesen, die der Lehre in ihrer früheren Form ganz unbekannt waren. Weil Emotion überdies natürlich in Handeln einfließt, drückte sich das Gefühl der Verehrung mit zunehmender Intensität unvermeidlich in einer Vielfalt äußerer Gebetsformen aus. Diese mit Metaphysik getränkten Formen sammelten tiefe symbolische Bedeutsamkeit an, und der rituelle Aspekt des Mahāyāna entwickelte sich in Abhängigkeit von Hingabe als einer seiner Bedingungen. Im Mahāyāna würdigte man den Beitrag ritueller Handlungen zur Erzeugung gewisser entsprechender Bewusstseinszustände umfassend und machte folglich von derartigen Hilfsmitteln reichlichen Gebrauch. Die Hīnayānisten, die den devotionalen Impuls weniger stark empfanden, hielten sich von Zeremonien fern und leisteten keinerlei Betrag zum Ritualaspekt des Buddhismus. Im heutigen Theravāda indes, zumal in Sri Lanka, Thailand und Kambodscha, ist die Wirkung, die von den würdevoll gemessenen Handlungen der Mönche auf den Geist ausgeht, in ihrem Charakter, wenn auch weniger in der Intensität, manchmal jener der Mahāyāna-Rituale seltsam ähnlich. Wir sollten aber nicht

vergessen, dass der eher diffuse Segen der Theravāda-Zeremonien vorwiegend auf Angehörige des klösterlichen Sangha beschränkt bleibt, wohingegen Mahāyāna-Rituale Mittel einer konzentrierten transzendenten Kraft sind, die allen zugänglich ist, die sie aufgrund von Initiation empfangen dürfen.

(3) Wenn wir nun zum dritten allgemeinen Merkmal des Mahāyāna kommen, zu seiner positiveren Vorstellung von Nirvāṇa und dem Weg, dann müssen wir uns wieder davor hüten, die Lehre des Großen Fahrzeugs nur deshalb mit irgendeiner einseitigen oder extremen Haltung gleichzusetzen, weil ihr Aufkommen auf der phänomenalen Ebene mit einer Oppositionsbewegung gegen gewisse Aspekte der Lehre und Schulung des Hīnayāna verknüpft war. Dass Nirvāṇa unfassbar ist, gilt allen Schulen als axiomatisch. Folglich anerkannten alle wenigstens theoretisch die Unmöglichkeit, positive Aussagen über sein Wesen für gültiger zu halten als negative, und umgekehrt. Das ist der Standpunkt der Pāli- wie auch der Sanskrit-Schriften, und wenn manche der letzteren in ihrer Ausdrucksweise einseitig negativ zu sein scheinen, dann ist dieser Eindruck oberflächlich und verdankt sich in Wirklichkeit ihrer ausdrücklichen Gewohnheit, sogar Negation zu negieren.

Der Mahāyāna-Positivismus ist von zweierlei Art: Er betrifft Doktrin und Methode. Wie wir im ersten Teil dieses Buches sahen, fiel das Hīnayāna allmählich der Gewohnheit zum Opfer, die negativen Darstellungen von Nirvāṇa nicht als Beschreibungen, sondern als Definitionen zu verstehen und damit als etwas, das nicht nur eine relative, sondern eine absolute Geltung hatte. Gegen diese gefährliche Neigung legte das Mahāyāna entschiedenen Widerspruch ein und hielt stattdessen dafür, dass vom Standpunkt der Doktrin aus sämtliche konzeptuelle Formulierungen der Realität, seien sie positiv oder negativ, gleichermaßen ungültig sind. Zugleich behauptete es, vom Standpunkt der Methode aus seien positive Formulierungen, da sie leichter verstanden würden und attraktiver seien als negative, für gewöhnliche Buddhisten im Allgemeinen praktisch nützlicher. Die Anhänger des Großen Fahrzeugs nahmen diesen zwiefältigen Standpunkt ein, weil sie einerseits die Tiefgründigkeit der Doktrin sicherstellen und andererseits die Breite der Methode garantieren wollten. Weisheit forderte, die positiven Hinweise auf Nirvāṇa gegen die Übergriffe der negativen zu verteidigen; Mitgefühl ging einen Schritt weiter und machte geltend, dass die positiven Andeutungen, selbst wenn sie im letzten Sinn nicht gültiger waren als ihre negativen Gegenstücke, als Stützen des spirituellen Lebens doch weitaus wirksamer waren. Folglich finden wir als metaphysischen Hintergrund des Mahāyāna-Buddhismus die alles beherrschende Vorstellung von

śūnyatā oder Leerheit, den Zustand, von dem aus alle Konzepte, einschließlich jenes von Leerheit selber, abgetan sind. Aus diesem Hintergrund absoluter (nicht relativer) Negation tritt jene schwelgerische Blüte positiver Vorstellungen hervor, die den methodologischen Vordergrund des Mahāyāna bildet. Zunächst sehen wir abstrakte Auffassungen wie *citta* oder absolutes Bewusstsein und *mahāsukha* oder höchste Glückseligkeit; als nächstes quasi-religiöse Vorstellungen wie die des *dharmakāya*, der absoluten Person, in der Weisheit und Barmherzigkeit nicht mathematisch, sondern spirituell vereint sind³⁸; danach folgt eine unzählbare Menge von Buddhas, Bodhisattvas und anderen Gottheiten, allesamt Personifizierungen verschiedener Abschnitte des Pfades; und schließlich Legionen von Göttern, Halbgöttern, Wächtergestalten und so weiter, deren jeder auf einer mehr oder weniger niedrigen Ebene der phänomenalen Existenz einen Aspekt der Lehre verkörpert. Diese positiven Vorstellungen stehen vor dem allgegenwärtigen Hintergrund der Leerheit, aber nicht wie Schauspieler vor dem Bühnenvorhang, sondern eher so, wie Glasscheiben mit einem allmählich zunehmenden Grad von Undurchsichtigkeit vor dem sonnenstrahlenden Blau des Himmels stehen mögen. Das Licht der Leerheit scheint in unterschiedlichen Intensitätsgraden durch sie alle hindurch: fast ohne Verminderung ihres Glanzes durch die nahezu vollkommene Durchsichtigkeit der abstraktesten positiven Konzepte; durch die konkreteren Vorstellungen schwächer, aber alle in einem gewissen Grad durchdringend, so dass alle nach dem Maß ihres Vermögens für praktische spirituelle Zwecke als Andeutungen dessen dienen können, was keine von ihnen auszudrücken vermag.

So wie im Fall des Hīnayāna die Vorstellung von Nirvāṇa als einem vollständigen Ende der phänomenalen Existenz zu einer einseitig negativen Darlegung des Weges geführt hatte, so führte im Fall des Mahāyāna eine positivere Auffassung der Realität, obwohl zugestanden wurde, dass sie nur relative Geltung besaß, zur Formulierung eines weitaus positiveren Ideals des spirituellen Lebens und war darum unendlich viel inspirierender als eine jeglich vom Hīnayāna gepredigte. Dies war das berühmte Bodhisattva-Ideal, das Ideal des absoluten Altruismus auf höchster transzendenter Ebene, das den praktischen Aspekt der Lehren aller Schulen des Mahāyāna-Buddhismus bildet. Aufgrund der einzigartigen Wichtigkeit des Bodhisattva-Ideals, das man zurecht als Herzstück des Mahāyāna beschrieben hat, werden wir ihm den ganzen vierten Teil widmen. Wir verweisen darum die Leser auf diesen Teil.

³⁸ Siehe D. T. Suzuki, *The Essence of Buddhism*. London: The Buddhist Society 1983, S. 46.

(4) Heutige Theravādins machen oft den Fehler zu glauben, die Mahāyānisten hätten einem engagierten häuslichen Leben auf Kosten der Integrität des klösterlichen Ideals und der Reinheit monastischer Regelbefolgung größere Bedeutung beigelegt. Gelegentlich ver- nimmt man den absurden Vorwurf, mahāyānistische Mönche hätten „keine Moral“ (in der engeren buddhistischen Bedeutung) und es heißt, sie würden „nicht dem Vinaya gehor- chen“. Obwohl es Bereiche des Mahāyāna-Sangha gibt, gegen die man solche Anklagen durchaus zurecht erheben könnte, treffen sie für Mahāyāna-Mönche insgesamt nicht mehr zu als für ihre Theravāda-Entsprechungen. Es stimmt aber durchaus, dass Mahāyāna-*bhikṣus* (wir schließen hier die Jōdo Shinshū-Priester aus, die nicht dem Sangha angehören³⁹) dem, was wir „formale Aspekte des Klosterlebens“ genannt haben, nicht so großes Gewicht beile- gen wie die Hīnayānisten. Bei Moral geht es für sie nicht, wie so oft in Theravāda-Ländern, vorwiegend darum, in den Augen der Laienschaft einen guten Eindruck zu machen. Seine ge- sündere und natürlich in echterem Sinn orthodoxe Einstellung verdankt das Mahāyāna vor allem dem Einfluss des Bodhisattva-Ideals. Wenn man erst einmal zugesteht, dass Bodhisatt- vas sowohl der monastischen Gemeinschaft als auch der Laienschaft angehören können, wird es unmöglich, das spirituelle Leben ausschließlich mit einem klösterlichen Leben gleich- zusetzen. Der Buddha selbst hat das zweifellos nicht getan, wie sich mit der folgenden Stro- phe aus dem Pāli *Dhammapada* hinreichend belegen lässt:

Auch wer geschmückt ist, doch rechtschaffen wandelt, gestillt, bezähmt, gefestigt, heilig lebend, der gegen alle Wesen Wehetun verwarf, der ist Brahmane, *samana*, ein *bhikkhu*.⁴⁰

Zugleich brachte die Mahāyāna-Weigerung, spirituelles und klösterliches Leben als notwen- dig gleichbedeutend anzusehen – eine Weigerung, die aus einer Betonung der Essenz, statt der Beiläufigkeiten der Schülerlaufbahn resultiert –, in der Praxis nicht etwa eine Aufwei- chung, sondern eine Stärkung der Integrität des monastischen Ideals im Mahāyāna hervor und half, die Reinheit der Klosterregeln zu schützen. Wenn Bodhisattvas auch manchen Au-

³⁹ *Anm.d.Üb.*: Sangharakshita verwendet den Begriff *Sangha* hier und im Folgenden in einer im traditionellen Buddhismus weithin üblichen, aber durchaus eingeschränkten Bedeutung: als Bezeichnung der Ordensge- meinschaft der Mönche beziehungsweise Nonnen. Schon im klassischen Mahāyāna spricht man außerdem vom *Mahāsangha* als der Gemeinschaft aller Buddhisten, und in diesem Sinn sind natürlich auch Jōdo Shinshū-Priester Angehörige des Sangha. In seinen späteren Schriften benutzt Sangharakshita das Wort *Sangha* gewöhnlich in der umfassenden Bedeutung.

⁴⁰ *Dhammapada* 142. Zitiert nach Nyanatilokas Übersetzung: *Dhammapada. Des Buddhas Weg zur Weisheit*. Uttenbühl: Jhana Verlag 1999, S. 146. (Letzte Zeile geändert, um die Pāli-Begriffe hervorzuheben: Brahmane: Priester; *samana*: Asket, Wanderer; *bhikkhu*: Mönch).

toritäten zufolge Taten, die allgemein als sündhaft gelten, zum Wohl anderer begehen dürfen, dann sind solche Aussagen doch so zu verstehen, dass sie den Vorrang von Mitgefühl hochhalten, nicht aber die moralische Ordnung untergraben. Im Großen und Ganzen erwarten jene Mahāyāna-Texte, die das Thema behandeln, vom Bodhisattva, der zugleich dem Sangha angehört, einen ebenso hohen Grad des Asketentums, wie ihn die Theravāda-Schriften vom Bhikkhu verlangen, der Arhantschaft anstrebt. Der einzige Unterschied dabei ist, dass das Wesen des Mahāyāna selbst bei einem Bodhisattva-Novizen, anders als beim angehenden Arhant, die Möglichkeit ausschließt, Zuflucht zu einem monastischen Formalismus zu nehmen. Degenerationserscheinungen wird es gelegentlich im Mahāyāna nicht anders als im Theravāda-Zweig des Sangha geben; doch eine zur hohen Kunst ausgebildete Heuchelei ist dort unbekannt.

(5) So wie der Vorwurf des spirituellen Individualismus die schwerwiegendste Klage gegen das Hīnayāna ist, so lässt der unbegrenzte Altruismus des Mahāyāna sein höchstes Lob erahnen. Anstelle des Ideals eines Pseudo-Arhants, dem es vorwiegend, wenn nicht ausschließlich um seine eigene Befreiung vom Leid geht, verkündet das Große Fahrzeug das unvergleichliche Ideal vom tiefgründig weisen und unendlich barmherzigen Bodhisattva, dem großen Wesen, das in seinem Eifer anderen den Weg nach Nirvāṇa zu weisen, bereitwillig die eigenen Aussichten auf Erlösung opfert. Man sollte aber nicht glauben, dass die Mahāyānisten, nur weil sie eine den Hīnayānisten diametral entgegengesetzte Position einnahmen, nun auch in die Falle des diametral gegensätzlichen Irrtums traten. Konventionell gesprochen existieren individuelle Wesen, und deshalb ist es auf der Ebene konventioneller Wahrheit gleichermaßen gültig, davon zu sprechen, dass man Erleuchtung für sich selbst erlangt oder anderen hilft sie zu erlangen. Schaden tritt erst ein, wenn wir zu denken beginnen, dergleichen Aussagen seien absolut wahr. Der spirituelle Individualismus vom Hīnayāna-Typ entstand teilweise, weil gewisse Gruppen früher Buddhisten darauf beharrten, den Nachdruck, den der Buddha auf eigene Bemühung und persönliche Erfahrung der Wahrheit legte, auf grobe Weise buchstäblich zu nehmen. Doch die Mahāyānisten lehrten, indem sie sich fest auf Doktrin und Methode zugleich stützten, dass sich die Bodhisattvas zwar vom Standpunkt der Barmherzigkeit aus entschließen sollten, alle Wesen zu befreien, zugleich aber vom Standpunkt der Weisheit aus darüber nachsinnen sollten, dass es im absoluten Sinne keine Wesen gibt. Mit einer furchtlosen Akzeptanz widersprüchlicher Behauptungen

dieser Art schützte sich das Mahāyāna vor Missverständnissen wie jenen, denen das eher buchstabengläubige und rationalistische Hīnayāna so leicht zum Opfer fiel.

Falls wir den Wunsch haben, die vier wichtigsten, für die Entstehung des Hīnayāna-Individualismus verantwortlichen Faktoren neben vier Faktoren zu stellen, die – allerdings ohne Anspruch auf historische Folge oder logische Verknüpfung – zweifellos eine wichtige Rolle im Hervortreten des Mahāyāna-Altruismus spielten, lässt sich knapp sagen, dass das Große Fahrzeug

- (a) dem schon erwähnten „Zug der Schwerkraft“ besser zu widerstehen vermochte.
Das war zweifellos so, weil es sich
- (b) des nur relativen Wertes und der nur symbolischen Bedeutung von Wörtern und Konzepten in Bezug auf das Absolute viel klarer bewusst war.
- (c) Darüber hinaus wies es Gefühl und Emotion einen weitaus wichtigeren Platz im spirituellen Leben zu und ermöglichte damit die maximale Entwicklung von Barmherzigkeit, und
- (d) es legte dem persönlichen Beispiel des Buddha wenigstens ebenso große Bedeutung bei wie seinen Vorsätzen.

Nachdem wir nun die Hauptpunkte der Abweichung zwischen Hīnayāna und Mahāyāna zusammengefasst haben, stellt sich die Aufgabe, eine weitere und eher synthetische Sicht auf die Beziehungen zwischen den beiden Schulen zu gewinnen. Ein Punkt ist schon mit hinreichender Deutlichkeit hervorgetreten. Die Lehren des Großen und des Kleinen Fahrzeugs schließen einander weder hinsichtlich Doktrin noch Methode aus, und es gibt genügend Belege dafür, dass Anhänger verschiedener Zweige beider Schulen im antiken und mittelalterlichen Indien manchmal als Angehörige ein und derselben Bruderschaft miteinander lebten. Obwohl das Hīnayāna (nicht anders als der Theravāda auch heute noch⁴¹) die unverwechselbar mahāyānistischen Lehren als häretisch zurückwies, waren manche von ihnen zu nützlich, als dass man sie hätte ignorieren können, und sie wurden schließlich stillschweigend von der eher konservativen Schule aufgenommen. Das Mahāyāna wählte seinerseits die weitaus kühnere Lösung, das gesamte Hīnayāna in die eigenen Lehren einzugliedern. Tibetische Buddhisten sprechen noch heute von ihrem Glauben als dem tibetischen *Triyāna*-Buddhismus,

⁴¹ *Anm.d.Üb.*: Seit Erstveröffentlichung des Buches (1957) gibt es sowohl in traditionell buddhistischen Ländern als auch im Westen in wachsendem Maß Begegnung, Austausch, Zusammenarbeit und gegenseitige Wertschätzung zwischen Angehörigen der beiden großen Zweige des Buddhismus.

wobei die drei *yānas* nicht jene sind, die im dritten Kapitel beschrieben wurden, sondern das Hīnayāna, das Mahāyāna und das Tantrayāna, und man versteht die drei als zunehmend höhere Abschnitte ein und desselben Pfades. Es wäre aber ein Fehler zu glauben, dass das, was wir als unverwechselbar mahāyānistische Lehren bezeichneten, etwas ganz anderes als die aus Hīnayāna-Quellen eingegliederten Lehren oder ohne Kontinuität mit ihnen ist. Die scholastischen Werke von Sarvāstivāda und Vijñānavāda bilden eine stetige Entwicklungslinie, und so wenig orthodox gewisse Mahāyāna-Lehren in den Augen heutiger Theravādins scheinen, findet man sie doch alle in keimhafter Form in den Blättern der Theravāda-Schriften. Selbst die fünf allgemeinen Merkmale, an denen wir das Mahāyāna vom Hīnayāna unterschieden haben, könnten mit Beispielen aus den ältesten Schichten des Pāli-Kanons veranschaulicht werden. Das Mahāyāna ist keine Bewegung der Innovation, sondern der Entwicklung und weiteren Entfaltung. Darum wundert es kaum, dass mehr als ein Historiker des Buddhismus zum Vergleich mit einer Pflanze oder einem Baum gegriffen hat: Wie eine Blüte auf ihren elterlichen Keim, so ist das Mahāyāna auf die ursprüngliche Lehre bezogen. Und so wie Blüten neue Samen erzeugen, so enthält das Mahāyāna in sich die Möglichkeit eines sich stets erneuernden spirituellen Lebens. Der Hīnayāna-Literalismus, gegen den die Mahāyānisten eiferten, lässt sich mit der Hülse vergleichen, die den Samen zwar im Frühstadium seines Wachsens schützt, dann aber aufplatzen und abfallen muss, wenn das keimende Leben Raum für seine Entwicklung finden soll. Wie auch immer Historiker urteilen mögen, im spirituellen Sinn ist das Mahāyāna keine Abkehr, sondern eher eine Rückkehr zur Lehre des Buddha.

Die Mahāyānisten selbst haben übrigens immer geglaubt, die unverkennbaren Grundsätze ihrer Schule seien keineswegs Entwicklungen oder Ergänzungen des ursprünglichen Buddha-Worts, sondern vielmehr vom Goldmund des Erhabenen selbst gelehrt worden.⁴² Man kann diese Ansicht auf zweierlei Art ausdrücken. Nach der ersten, die dem im Mahāyāna allgemein akzeptierten Bericht entspricht, sind die Sanskrit-Sūtras, so wie wir sie heute haben, nichts anderes als die direkten Äußerungen des Śākyamuni selbst: Manche von ihnen wurden vielleicht früher in seiner Laufbahn gesprochen, andere später; doch sie alle lassen sich in die aufgezeichneten Begebenheiten seines irdischen Lebens einfügen, und sie alle haben ihren Platz im Katalog historischer Lehrgespräche. Die zweite Art, die Mahāyāna-

⁴² *Anm.d.Üb.*: 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.

Sicht zu verstehen, fiel einigen japanischen buddhistischen Gelehrten unserer Tage auf, und sie ist sehr viel ausgeklügelter. Nach dieser Deutung kann man den Buddha zwar nicht selbst als Autor der Sanskrit-Sūtras ansehen, doch die in ihnen enthaltenen, für das Mahāyāna kennzeichnenden Lehren wurden von ihm für die fortgeschritteneren seiner Schüler gegeben, die sie daraufhin esoterisch von einer Generation an die nächste vermittelten, bis die Zeit reif war, sie allgemein zu veröffentlichen. Mit „Veröffentlichung“ dieser bisher sorgsam gehüteten Überlieferungen ist natürlich die Abfassung der Sanskrit-Sūtras gemeint, die zwar die Worte des Buddha selbst nicht mit stenografischer Treue wiedergeben mögen, aber doch wenigstens die Substanz authentischer Lehren bewahren. In ihrer eher traditionellen Form ist die Mahāyāna-Ansicht kaum akzeptabel: Die Sanskrit-Sūtras sind unzweifelhaft Werke einer viel späteren Epoche als jener des Buddha. In der Deutung der japanischen Gelehrten liegt aber eine wichtige Spur von Wahrheit, und wenn man sie auch nur schwer beweisen kann, hat sie in dieser Form doch wenigstens den Vorteil, schwer widerlegbar zu sein. Für die Mahāyānisten muss man wenigstens sagen, dass sie zweifellos zurecht beanspruchen, in direkter spiritueller Abstammungslinie vom Buddha zu stehen, obwohl man dies so verstehen muss, dass sie nicht diese oder jene Doktrin im Sinne einer mehr oder weniger ausgearbeiteten konzeptuellen Formulierung transzendenter Wahrheiten übermittelt haben, sondern eher das, worum es allen diesen Formulierungen geht und worauf sie deuten, nämlich die Erleuchtungserfahrung des Buddha selbst. Seit ihren ersten Anfängen als unabhängige Schule waren die Mahāyānisten vor allem um die Bewahrung dieser Erfahrung besorgt, denn der Hauptgrund für ihren Widerspruch gegen den Literalismus des Hīnayāna war ihre Überzeugung, dass er die Verwirklichung von Erleuchtung unmöglich machte.

Dieser Widerspruch drängte naturgemäß darauf, sich in Form von Kritik zu rechtfertigen. Hauptgegenstand der Mahāyāna-Kritik waren aber nicht die Doktrinen und Methoden der Hīnayāna-Überlieferung, sondern vielmehr die Haltung, die die Hīnayānisten ihnen gegenüber einnahmen und die Art, wie sie sie deuteten. Wie wir schon gesehen haben, gliederten die Mahāyānisten die Hīnayāna-Lehren, anstatt sie zurückzuweisen, in ihre eigene Überlieferung ein, und dort findet man sie noch immer. Die Kritik am Hīnayāna, auf die man in den Mahāyāna-Sūtras trifft, ist darum nicht so zu verstehen, als richte sie sich gegen die eigentlichen Lehren des Buddha, wie sie beispielsweise in den *suttas* des Pāli-Kanons der Theravādins bewahrt werden, sondern eher gegen die einseitigen Interpretationen, die in bestimmten alten Schulen, zumal unter den Sarvāstivādins, aufgekommen waren. Obwohl

die Substanz der Mahāyāna-Kritik noch immer gilt, soweit es bestimmte lautstarke und aufdringliche Gruppen angeht, die beanspruchen, den heutigen Theravāda, die einzige überlebende Hīnayāna-Schule, zu repräsentieren, ist sie überhaupt nicht auf die offenbar ältesten Schichten des Vinaya Piṭaka und Sutta Piṭaka des Theravāda Tipiṭaka anwendbar. Recht verstanden sind Mahāyāna und Theravāda viel näher beieinander als man üblicherweise vermutet, eine Wahrheit, zu der anscheinend neuerdings wenigstens einige Anhänger beider Schulen erwachen, zumal in Japan und Sri Lanka, zwei Ländern, denen man das Verdienst zurechnen muss, sich um eine eher synoptische Sicht auf den Buddhismus zu bemühen.

So verhängnisvoll die Buchstabengläubigkeit des Hīnayāna zweifellos ist, sollte man doch nicht glauben, Liberalismus berge keine Gefahr. Nachdem es mehr als 1500 Jahre lang in seinem Geburtsland geblüht hatte, trieb das Mahāyāna den Liberalismus auf die Spitze und erhöhte den Geist so sehr über den Wortlaut der Lehre, dass letzterer fast ganz außer Sicht geriet und der Dharma, zumindest auf der weltlichen Ebene, seiner unverkennbaren Individualität beraubt wurde. Dies war einer der Faktoren, die für den Niedergang des Buddhismus in Indien und sein letztendliches Verschwinden aus dem Land seiner Geburt verantwortlich waren.

Man kann Hīnayāna und Mahāyāna als Vertreter von zwei Tendenzen in der Lehre des Buddha ansehen, deren eine zentripetal, die andere zentrifugal ist. Während die erste Desintegration verhindert, schützt die zweite vor Versteinerung. In der Geschichte des Buddhismus sehen wir das stete Wechselspiel dieser beiden Tendenzen oder Kräfte, deren jede in nachgeordneter Weise im Einflussbereich der anderen existiert. Wie die Existenz des Sonnensystems von der Erhaltung eines vollkommenen Gleichgewichts zwischen den zentripetalen und zentrifugalen Kräften abhängt, die die Himmelskörper bewegen, aus denen es besteht, so hängt die Existenz des Buddhismus von der Wahrung eines absoluten Gleichgewichts zwischen den wortgetreuen und den liberalisierenden Einflüssen ab, die das Hīnayāna beziehungsweise das Mahāyāna auf die Doktrinen und Methoden ausüben, die den Dharma bilden. Das Mahāyāna erkennt diese Tatsache mit größerer Lebhaftigkeit als das Hīnayāna, mit dem Ergebnis, dass es zwar historisch zum Hīnayāna gegenläufig steht, es lehrmäßig aber einschließt. Das Hīnayāna, womit im modernen Kontext der Theravāda gemeint ist, hält das Mahāyāna dagegen allgemein für eine Degeneration der ursprünglichen Lehre, deren einziger Wächter zu sein es für sich beansprucht, während es die für das Mahāyāna kennzeichnenden Doktrinen und Methoden als Korruptionen des „Reinen Dhamma“ ansieht.

Wie aber Edward Conze schreibt: „Die ganze spätere Geschichte des Buddhismus nur als Entartung einer *ursprünglichen* Lehre zu betrachten, wäre dasselbe, wie wenn man man eine Eiche als die Entartung einer Eichel ansehen wollte.“⁴³ Am vernünftigsten ist es offenbar, die Sicht des Mahāyāna selber einzunehmen – sowohl auf die Erleuchtung des Buddha als auch auf den Hīnayāna bezogen – und seine unverkennbaren Lehren als legitime, hilfreiche und tatsächlich notwendige Entwicklungen anzusehen. Was diese Entwicklungen im Einzelnen waren, werden wir nun erforschen müssen.

⁴³ Conze, *Der Buddhismus*, a.a.O., S. 25.

6. Die Trikāya-Lehre

So unerschöpflich die den Buddhismus betreffenden Themen zweifellos sind, kann man sie alle doch unter drei Überschriften verteilen: Buddha, Dharma und Sangha. Die *triratna* oder Drei Juwelen sind das, was man Buddhismus nennt. Buddhismus annehmen heißt in überlieferter Terminologie, Zuflucht zum Erleuchteten, Zuflucht zu seiner Lehre und Zuflucht zu seinem Orden zu nehmen. Darum lässt sich auch die Entwicklung, die im Mahāyāna eintrat, unter diesen Überschriften fassen, und im Einklang hiermit werden wir nun, unsere Betrachtung allgemein haltend, zunächst die für das Mahāyāna kennzeichnenden Doktrinen bezüglich des Buddha besprechen, zweitens jene, die den Dharma betreffen, und drittens jene, die sich auf den Sangha beziehen.

Im Hīnayāna hielt man den Buddha allgemein für einen Menschen, der, nachdem er die üblichen Lebenserfahrungen durchlaufen hatte, mittels eigener Bemühung Erleuchtung erlangte. Die Mahāyānisten hingegen entwickelten im Laufe der Zeit, als sie tiefer in die transzendente Realität hinter der weltlichen Erscheinung eindringen, die Lehre von den *trikāya*, den drei Körpern oder Persönlichkeiten des Buddha: *nirmāṇakāya*, *sambhogakāya* und *dharmakāya*. Dieser Lehre zufolge ist der Buddha nicht bloß ein menschliches Wesen, sondern Realität selbst. Weil diese Realität nicht nur Weisheit, sondern auch Mitgefühl ist, nimmt sie, um allen Wesen den Dharma zu verkünden, zahllose Formen an. Gautama Buddha ist jene Form, die uns am besten bekannt ist, doch alle Formen sind mit Realität identisch und daher selbst völlig transzendent. Geburt und Tod als Mensch sind bloß Erscheinungen. In Wirklichkeit wurde der Buddha nie geboren und er stirbt nie. Er erreicht nie Erleuchtung, denn er ist ewig erleuchtet, und ohnehin kann man, der tiefgründigsten Mahāyāna-Lehre zufolge, Erleuchtung im letztendlichen Sinn nicht erreichen. Seine „Erreichung“ unter dem Bodhibaum von Bodh Gaya war wie alle anderen Ereignisse seines irdischen Wandels nur ein geschicktes Mittel (*upāya-kauśalya*) zur Ermutigung der Unwissenden. Die historische Persönlichkeit des Buddha ist die besondere Form, in der nicht erleuchtete Götter und Menschen die transzendente, barmherzige Aktivität des Absoluten wahrnehmen.

Bietet man sie auf solch unverblünte Weise dar, dann erscheint die Mahāyāna-Vorstellung von der Buddha-Natur auf den ersten Blick eher wie eine Revolution als eine Evolution, eher wie eine radikale Abkehr als eine natürliche Entwicklung; doch mehrere Zwischenstadien verbinden die Hīnayāna- mit den Mahāyāna-Auffassungen, und vielleicht kann man die Trikāya-Lehre in ihrer voll entwickelten Form am besten begreifen, wenn man diese

früheren Entwicklungsstadien nachzeichnet. Für die Darlegung ist es zweckmäßig, sie als vier Phasen zu betrachten, die wir als frühe und späte Hīnayāna- sowie als frühe und späte Mahāyāna-Phasen beschreiben können. Für die erste steht der Theravāda, für die zweite der Sarvāstivāda, für die dritte Madhyamaka zusammen mit Mahāsaṃghika und für die vierte der Yogācāra. Jede dieser Schulen fügte, indem sie auf die Lehren ihres Vorläufers aufbaute, der Entwicklung der Doktrin ihren eigenen Beitrag hinzu.

(1) Zahlreiche Debatten kreisten um die Frage nach der genauen Bedeutung der Begriffe *rūpakāya* und *dharmakāya*. Zwar stimmte man von Anfang darin überein, dass der Buddha diese beiden Körper besaß, doch es gab kein Einvernehmen hinsichtlich ihres Wesens und ihrer Funktion. Die frühen Hīnayānisten beispielsweise „fassten den *rūpakāya* des Buddha als den eines menschlichen Wesens auf, den *dharmakāya* als die Sammlung seiner Dhammas, das heißt die Gesamtmenge seiner Doktrinen und Schulungsregeln“⁴⁴. Dies ist, verallgemeinernd gesagt, die Auffassung, der man in den Nikāyas des Theravāda-Pāli-Kanons am häufigsten begegnet, doch auch in diesen Werken gibt es, wie derselbe Autor klarstellt, Passagen, die eine andere Interpretation zulassen.⁴⁵ Zum Mönch Vakkali, der auf seinem Totenbett inbrünstig wünschte, den Buddha in eigener Person zu sehen, sagte der Gesegnete: „Wer den Dhamma sieht, der sieht mich. Wer mich sieht, der sieht den Dhamma.“⁴⁶ Ob wir diese Worte realistisch oder metaphysisch deuten, wird vom Charakter der allgemeinen Haltung abhängen, die wir gegenüber dem Buddhismus einnehmen. Ist unsere Haltung im vorhin definierten Sinn wortgläubig, dann werden wir das Wort „Dharma“, den Schlüsselbegriff der ganzen Stelle, buchstäblich nehmen: Der Dharma wird mit seinen begrifflichen und verbalen Formulierungen gleichgesetzt, und die Ermahnung Vakkalis bedeutet dann nicht mehr als zu sagen, dass, insoweit der Buddha bildlich gesprochen die Verkörperung seiner verschiedenen Lehren und Schulungsvorsätze ist, jemand, der im Einklang mit ihnen lebt, ihn „sehen“ wird. Ist unsere Haltung indes liberal und bedeutet der Dharma für uns weniger die Worte und Konzepte, die auf Realität hinweisen, als Realität selber, dann werden wir in der Äußerung des Buddha eine Erklärung seiner essenziellen Identität mit dem Absoluten sehen, und damit sind den Dharma „erkennen“ und den Buddha „sehen“ nicht bildlich, sondern

⁴⁴ N. Dutt, *Mahāyāna Buddhism* (ursprünglich veröffentlicht als *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna*). Delhi 1978, S. 142.

⁴⁵ Ebenda, S. 138.

⁴⁶ *Khandasaṃyutta*, Saṃyutta-Nikāya iii.120; SN 22.87.13. Vgl. *Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung*. Aus dem Pāli-Kanon übersetzt von Wilhelm Geiger, Nyānaponika Mahāthera, Hellmuth Hecker. Herrnschrot: Beyerlein & Steinschulte 1997. Buch III (üb. von Nyānaponika), S. 142.

faktisch ein und dasselbe, nämlich bloß alternative Weisen, die höchste transzendente Erfahrung auszudrücken.

(2) Die Auffassung des späteren Hīnayāna von der Buddha-Natur hielt weiter an der realistischen Deutung des *rūpakāya* fest, begann aber, den *dharmakāya* metaphysisch zu interpretieren. Im *Abhidarmakośa* des großen Sarvāstivāda-Gelehrten Vasubandhu werden zwei Erklärungen des *dharmakāya* gegeben. Nach der ersten ist der *dharmakāya* die Gesamtsumme der Qualitäten (*dharmas*), die einen Buddha ausmachen, oder, was auf dasselbe hinausläuft, die Menge jener Qualitäten, deren Erwerb synonym mit dem Erreichen vollkommener Erleuchtung ist. Die erste der Drei Zufluchten bedeutet nicht, zum Buddha in der Bedeutung einer kurzlebigen menschlichen Persönlichkeit Zuflucht zu nehmen, sondern zu Buddhaschaft. Vasubandhu zeigt tatsächlich, dass die Handlung der Zufluchtnahme zum Buddha selbst eine nicht-realistische Interpretation des *dharmakāya* einschließt. Gautama Buddha ist tot und vergangen. Worin oder wozu nehmen wir dann Zuflucht, wenn nicht in die unzerstörbare Essenz von Buddhaschaft? Das deutet auf eine metaphysische Interpretation der Buddha-Natur hin. Nach Vasubandhus zweiter Erklärung, die einen Schritt weiter geht als seine erste, besteht der *dharmakāya* in

einer Serie reiner *dharmas* oder eher einer Erneuerung des psychophysischen Organismus des Substrats (*anāsrava-dharmasamṭāna*, *āśrayaparāvṛtti*). Demnach bezeichnete der Dharmakāya eine neue, geläuterte Persönlichkeit oder ein Substrat (*āśraya*), doch es wird darauf hingewiesen, dass auch ein Arhat einen solchen Dharmakāya besitzt.⁴⁷

Diese technischen Details werden manchen Lesern wahrscheinlich schleierhaft bleiben. Was Vasubandhu meint, lässt sich vielleicht in einfacherer, wenn auch weniger genauer Sprache fassen. Das so genannte Individuum ist nichts als eine Folge oder ein Strom materieller und mentaler Ereignisse oder *dharmas*. Im Fall eines von Gier, Hass und Verblendung verunreinigten Weltlings heißt es, diese *dharmas* seien unrein. Im Fall eines Buddhas oder eines Arhants sind diese unreinen *dharmas* allesamt durch Weisheit geläutert. Die Persönlichkeit eines erleuchteten Wesens ist eine Folge oder ein Strom reiner *dharmas*. Diese reinen *dharmas* werden in ihrer Gesamtheit *dharmakāya* genannt. Der *dharmakāya* ist für alle Buddhas derselbe. Harivarman, der Gründer der Satyasiddhi-Schule, geht noch etwas weiter als Vasubandhu und unterscheidet den *dharmakāya* eines Buddhas von dem eines Arhants, indem

⁴⁷ Dutt, *Mahāyāna Buddhism*, a.a.O., S. 146.

er ihn nicht nur aus den Qualitäten bestehen lässt, die Erleuchtung ausmachen, sondern auch aus den Qualitäten und Vermögen, die mit den spezifischen kosmischen Funktionen eines Buddhas als Wiederentdecker und Wiederverkünder des Weges verbunden sind.

(3) Die Phase des frühen Mahāyāna war vorwiegend eine Zeit der Synthese. Die Prajñāpāramitā-Literatur hatte die Mahāyāna-Schulen schon mit einer rein metaphysischen Interpretation von Nirvāṇa, dem Ziel buddhistischen Lebens, als Zustand oder Prinzip von *śūnyatā* oder Leerheit vertraut gemacht. *Prajñā* oder Weisheit war nicht bloß ein intuitives Verständnis der wahren Natur der Erscheinungen, sondern ein transzendentes Vermögen zur Auffassung jener Realität – *śūnyatā* –, die alle Erscheinungen in ihrer Essenz sind. Die Mādhyamikas revidierten die *dharmakāya*-Doktrin im Licht dieser Vorstellungen. Ihnen zufolge besteht der *dharmakāya* des Buddha vor allem in *prajñā*. Anders gesagt: Seine Persönlichkeit ist letztlich identisch mit der Erkenntnis von Realität oder, denn auf der transzendenten Ebene lässt sich keine Unterscheidung zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Erkenntnis ziehen, mit Realität selber. Damit sind die metaphysischen Implikationen der Erklärung des Buddha „Wer mich sieht, der sieht den Dhamma“ ganz explizit gemacht. In dieser Richtung konnte deshalb keine weitere Entwicklung mehr eintreten, und so sehen wir, wie sich das Hauptinteresse im Abschnitt des frühen Mahāyāna vom *dharmakāya* des Buddha zu seinem *rūpakāya* verschiebt.

Auch in Hīnayāna-Kreisen waren Diskussionen über die Natur des *rūpakāya* weit verbreitet gewesen. Die Theravādins und die Sarvāstivādins hatten behauptet, der materielle Körper des Tathāgata sei wirklich materiell und nicht eine transzendente Entität, wie es ganz allgemein die Mahāsaṃghikas und besonders einer ihrer Zweige, die Lokottaravādins, glaubten. Der eher realistischen Sichtweise zufolge, die auch von den Mādhyamikas geteilt wurde, war der physische Körper des Buddha das Ergebnis seiner *karmas* in früheren Existenzen, und er hatte vor seiner Geburt, die sich in natürlicher Weise vollzogen hatte, die üblichen Abschnitte der embryonalen Entwicklung durchlaufen. Diese Ansichten erregten Anstoß bei den Mahāsaṃghikas, die die Gegenthese vertraten, der Körper des Śākyamuni sei ein scheinbarer Körper, der, nachdem er einen Monat über die normale Reifungsperiode hinaus im Mutterschoß verblieben sei, zum Zeitpunkt der Geburt spontan in Erscheinung getreten sei. „Sie begriffen Buddha“, so sagt Dr. N. Dutt, indem er die Ansichten der Mahāsaṃghikas und ihrer Anhänger zusammenfasst,

als *lokottara* (transzendent), und Śākyamuni als einen bloß geschaffenen Körper (*nirmāṇakāya*). Der transzendente Buddha hat einen *rūpakāya*, der unbegrenzt, beständig, frei von allen *sāsrava* [unreinen] *dharmas* ist. Er weilt immer in *samādhi*, schläft oder träumt nie und kann alles in einem Gedankenmoment wissen. Er kennt weder Müdigkeit noch Ruhe und ist stets damit beschäftigt, empfindende Wesen zu erleuchten. Seine Macht und sein Leben sind grenzenlos. Für das Wohl empfindender Wesen erscheint er nach Belieben in einer der sechs *gatis* [Daseinsbereiche]. Was immer er sagt, bezieht sich auf die Wahrheit, obwohl die Menschen ihn unterschiedlich verstehen mögen. Kurz: Die Mahāsaṃghikas begriffen Buddha als ein ganz und gar überweltliches Wesen mit unbegrenzter Macht und Erkenntnis, das nie den Wunsch gehegt hatte, Nirvāṇa zu erreichen.⁴⁸

Obwohl diese kompromisslos transzendente Vorstellung von der Buddha-Natur erst im dritten Entwicklungsabschnitt der Trikāya-Doktrin, die wir „frühes Mahāyāna“ nannten, aufgenommen wurde, geht sie auf eine viel frühere Periode der buddhistischen Geschichte zurück. Wie wir am Ende von Teil Eins sahen, ereignete sich das Schisma zwischen den Theravādins und den Mahāsaṃghikas etwa ein Jahrhundert nach dem Parinirvāṇa des Buddha, und hinreichend viele literarische Belege bezeugen, dass die Lokottaravāda-Vorstellung von der Buddha-Natur zur Zeit Aśokas voll entfaltet war. Tatsächlich scheint es, als seien ihre transzendentalistischen Lehren nicht rundum Innovationen der ursprünglichen Lehre gewesen, sondern eher eine systematische Anordnung und emphatische Behauptung von Traditionen, die es seit den frühesten Tagen gegeben hatte. Spuren dieser Überlieferungen finden sich sogar in den Nikāyas des Theravāda-Pāli-Kanons, und Anzeichen einer leichten Neigung in Richtung einer nicht-realistischen Vorstellung vom *rūpakāya* fehlen weder in späteren Hīnayāna-Schriften noch im volkstümlichen Hīnayāna-Glauben unserer Tage. Folgt man dem *Mahāparinibbāna Sutta* des *Dīgha-Nikāya*, dann hätte der Buddha, sofern er es gewollt hätte, bis zum Ende des Kalpas oder der Weltperiode in der Welt bleiben können.⁴⁹ Selbst, wenn er nicht unvergänglich war, wie es die Lokottaravādins behaupteten, musste sein *rūpakāya* doch von unermesslicher Dauer gewesen sein. Viele der zahlreichen Passagen des Pāli-Kanons über Meditation erwähnen das Vermögen – für alle zugänglich, denen es gelingt, das vierte *jhāna* zu erreichen –, einen subtilen Körper hervorzubringen, der dem groben in

⁴⁸ Dutt, a.a.O., S. 150-151.

⁴⁹ *Mahāparinibbāna Sutta*, Dīgha-Nikāya ii.104-115. Vgl. *Buddha. Auswahl aus dem Palikanon*. Übersetzt von Paul Dahlke, Wiesbaden: Fourier Verlag 1994, S. 185.

allen Einzelheiten gleicht, außer dass ersterer aus Materie, letzterer aus Geist gebildet (*manomaya*) ist. Das *Samyutta-Nikāya* zeichnet ein Gespräch über das Thema zwischen dem Buddha und Ānanda auf:

„Überblickt wohl, o Herr, der Erhabene es, wie man durch magische Macht mit dem geistgebildeten Körper in die Brahmawelt gelangt?“

„Ich überblicke es, Ānando, wie man durch magische Macht mit dem geistgebildeten Körper in die Brahmawelt gelangt.“

„Überblickt wohl, o Herr, der Erhabene es auch, wie man mit diesem aus den vier Hauptstoffen bestehenden Körper in die Brahmawelt gelangt?“

„Ich überblicke es auch, Ānando, wie man mit diesem aus den vier Hauptstoffen bestehenden Körper in die Brahmawelt gelangt.“

„Dass, o Herr, der Erhabene durch magische Macht mit dem geistgebildeten Körper in die Brahmawelt gelangen kann und dass, o Herr, der Erhabene es sogar überblickt, wie man mit diesem aus den vier Hauptstoffen bestehenden Körper in die Brahmawelt gelangt, das ist, o Herr, beim Erhabenen erstaunlich und außerordentlich.“

„Erstaunlich, Ānando, sind nun einmal die Vollendeten, mit erstaunlichen Dingen begabt, und außerordentlich, Ānando, sind nun einmal die Vollendeten und mit außerordentlichen Dingen begabt.“

Zu der Zeit, Ānando, in der der Vollendete den Körper mit dem Herzen eins werden lässt und das Herz mit dem Körper eins werden lässt, da überkommt den Körper eine Wahrnehmung von Wohl, eine Wahrnehmung von Leichtigkeit, in der er verweilt. Zu der Zeit, Ānando, ist der Körper des Vollendeten leichter und feiner und formbarer und leuchtender. Gleichwie, Ānando, eine Eisenkugel, die man den ganzen Tag erhitzt hat, leichter und feiner und formbarer und leuchtender ist, ebenso nun auch, Ānando, ist zu der Zeit, in der der Vollendete den Körper mit dem Herzen und das Herz mit dem Körper eins werden lässt und den Körper eine Wahrnehmung von Wohl, eine Wahrnehmung von Leichtigkeit überkommt, in der er verweilt, der Körper des Vollendeten leichter und feiner und formbarer und leuchtender.

Zu der Zeit, Ānando, in der der Vollendete den Körper mit dem Herzen eins werden lässt und das Herz mit dem Körper eins werden lässt und den Körper eine Wahrnehmung von Wohl, eine Wahrnehmung von Leichtigkeit überkommt, in der er verweilt, zu einer solchen Zeit, Ānando, kann der Körper des Vollendeten wie mühelos von der Erde in den Luftraum aufsteigen. Dann erfährt er auf mannigfache Weise Machtentfaltung, kann bis zur Brahmawelt seinen Körper in der Gewalt haben.

Gleichwie etwa, Ānando, eine Baumwollflocke oder Seidenwollflocke leicht vom Wind erfasst und wie mühelos von der Erde in den Luftraum aufsteigt, so kann der Körper des Vollendeten wie mühelos von der Erde in den Luftraum aufsteigen. Dann erfährt er auf mannigfache Weise Machtentfaltung, kann bis zur Brahmawelt seinen Körper in der Gewalt haben.“⁵⁰

Buddhaghosa zufolge schuf der Buddha einst, als er den Tuṣita-Himmel aufsuchte, um seine Mutter im Abhidhamma zu unterweisen, einige *nimmita*-Buddhas, die seinen Platz auf der Erde einnahmen.⁵¹ Alle diese geistgebildeten Buddhas waren in Rede, Aussehen und Verhalten seine genauen Kopien, bis hin zu den Lichtstrahlen, die von ihren Körpern ausgingen, und nur die Götter der höheren Ränge der himmlischen Hierarchie vermochten den Unterschied zwischen ihnen und dem eigentlichen Körper des Buddha zu entdecken. Bezüglich der Geburtsumstände des Śākyamuni heißt es im *Dīgha-Nikāya*, ein gewöhnliches Wesen trete unbewusst in den Mutterschoß ein, verbleibe ebenso dort und trete schließlich hervor, die achtzig großen Schüler hingegen würden voll bewusst in den Schoß eintreten, aber dort ihrer Vergangenheit unbewusst bleiben und dann hervortreten, während die beiden Hauptschüler – in diesem Fall Sāriputta und Moggallāna – voll bewusst in den Schoß eintreten und dort verweilen, ihre Erinnerung an die Vergangenheit aber beim Austritt verlieren. Ein Buddha hingegen trete bei seiner letzten Geburt mit vollkommener Erinnerung seiner früheren Laufbahn und in vollem Bewusstsein seiner künftigen Größe in den Schoß ein, verweile so dort und trete so hervor. Sogar nach der Hīnayāna-Überlieferung ereignete sich das Auftreten des Buddha in der Welt keineswegs auf normale Weise. Ohne Schmerzen trat er aus der rechten Seite seiner Mutter heraus, und eine große Schar himmlischer Wesen wartete ihm auf. In den Versen des Dichters Āśvaghoṣa, dessen großes Gedicht *Buddhacarita* aus doktrinellem Sicht wahrscheinlich ein Sarvāstivāda-Werk ist:

*Damals waren die Gestirne günstig;
Aber aus der Seite jener Fürstin,
Die durch fromme Übung sich geläutert,
Ging ein Sohn hervor zum Heil der Welten,
Ohne Krankheit, ohne Schmerzempfindung.*⁵²

⁵⁰ *Iddhipadasaṃyutta*, Saṃyutta-Nikāya v.283-284. Zitiert aus: *Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung*. Aus dem Pāli-Kanon übersetzt von Wilhelm Geiger, Nyānaponika Mahāthera, Hellmuth Hecker. Herrnschrot: Beyerlein & Steinschulte 1997. Buch V (üb. von H. Hecker), S. 353-354.

⁵¹ Maung Tin (Üb.), *The Expositor (Atthasālinī)*. Bd. 1, London: Pali Text Society 1921, Bd. 1, S. 18.

⁵² *Buddhacarita* i.9. Zitiert aus: *Buddhas Wandel. Āśvaghoṣas Buddhacarita*. Frei übertragen von Carl Cappeller. Jena: Eugen Diederichs Verlag 1922, S. 9.

Die Worte „durch fromme Übung sich geläutert“ beziehen sich wahrscheinlich auf die den Hīnayāna- und Mahāyāna-Schulen gemeinsame Überlieferung, dass die Empfängnis des Bodhisattvas, des künftigen Buddha, zu einer Zeit geschah, als seine Mutter Māyādevī die acht Vorsätze einhielt. Insofern als der dritte Vorsatz vollkommene Keuschheit vorschreibt, konnte die Empfängnis des Bodhisattvas offensichtlich nicht infolge sexuellen Verkehrs erfolgen. Sein Körper konnte darum, weil er kein Produkt von Ei- und Samenzelle war, nicht materiell sein. Er musste nicht-materiell sein.

Die nicht-realistischen Thesen der Lokottaravādins waren kaum mehr als eine Sammlung allgemeiner Überlieferungen dieser Art. Soweit wir aus den verbliebenen literarischen Beständen urteilen können, scheint nur eine dieser Thesen nicht direkt in der ursprünglichen Lehre angelegt zu sein. Sie betrifft das entschiedene Beharren der Lokottaravādins darauf, dass das, was der physische Körper des Buddha zu sein schien, in Wirklichkeit nicht weltlich, sondern transzendent war. Es trifft zu, dass die Pāli-Texte von einem *manomayakāya* oder einem geistgebildeten Körper sprechen, doch der Geist einer nicht erleuchteten Person ist wie auch ihr Körper weltlich. Ein transzendenter Körper kann nur jemandem eignen, der das Transzendente verwirklicht hat. Weil der Śākyamuni den Hīnayāna-Lehren zufolge nicht vor seinem fünfunddreißigsten Lebensjahr Erleuchtung erreichte, konnte er bis zu jener Zeit keinen transzenten Körper erlangt haben. Folglich mochte er zwar vielleicht mit einem geistgebildeten Körper geboren sein, aber nicht mit einem transzenten. Die Lokottaravādins behaupteten jedoch, der Körper des Tathāgata sei vom Zeitpunkt seiner augenscheinlichen Geburt bis zum Zeitpunkt seines augenscheinlichen Todes transzendent. Besaß denn der transzendente *rūpakāya* nicht unendliches Leben und grenzenlose Macht? Um den transzenten Charakter des *rūpakāya* des Buddha sicherzustellen, sahen sich die Lokottaravādins logischerweise gezwungen, die Erleuchtung des Buddha als ein Ereignis anzusehen, das schon lange vor seiner gegenwärtigen Geburt geschehen war. Wir wissen nicht mit Sicherheit, ob ein solcher Schluss in diesem Stadium tatsächlich gezogen wurde, doch in der Phase des späteren Mahāyāna wurde er gewiss von den Yogācārins gezogen und bildet eines der wichtigsten Elemente in der voll entwickelten Trikāya-Doktrin.

Vielleicht wurde diese Vorausdatierung der Erleuchtung des Buddha durch die Entwicklung der Bodhisattva-Doktrin erleichtert, die als eine Beschreibung der Laufbahn von Gautama Buddha in seinen früheren Existenzen sogar vom Theravāda akzeptiert wurde.

Dhyāna oder *samādhi* gilt im Mahāyāna als fünfte der sechs beziehungsweise zehn *pāramitās*, die ein Bodhisattva üben muss, um sich auf den Gewinn der Buddhaschaft vorzubereiten. Obwohl diese *pāramitā* in den entsprechenden Hīnayāna-Listen nicht genannt wird, wird ihre Übung doch durch den Einschluss von *mettā* und *upekkhā*, zwei Meditationsformen, impliziert, und außerdem auch durch den Einschluss von *paññā* oder Weisheit, denn um diese zu erlangen, ist die Übung von *jhāna* unerlässlich. Wie wir schon sahen, liegt die Schaffung eines geistgebildeten Körpers in der Reichweite aller, die die vierte Stufe des höheren Bewusstseins erreichen. Ein Bodhisattva, der sich im Lauf seiner früheren Existenzen in Meditation vervollkommen hat, muss einen geistgebildeten Körper besitzen, mittels dessen er zuerst im Tuṣita-Himmel und danach auf der Erde erscheinen kann, wo er dann wie ein Schauspieler auf der Bühne das Drama von Geburt, Erleuchtung und *parinirvāna* darstellen wird. Man könnte diesen geistgebildeten Körper aber nur dann als von transzendenter Natur verstehen, wie es die Lokottaravādins behaupteten, wenn man zeigen könnte, dass der Bodhisattva zu irgendeiner Zeit während seiner früheren Laufbahn Nirvāṇa im Hīnayāna-Verständnis des Begriffs erlangt hatte. Das war es, was die Yogācārins und andere im vierten und letzten Abschnitt der Entwicklung der Trikāya-Lehre beweisen mussten. Vorläufig kann man als besondere Leistung des dritten Abschnitts die Synthese der Madhyamaka-Vorstellung vom *dharmakāya* mit der Lokottaravāda-Vorstellung vom *rūpakāya* festhalten, eine Synthese, die mittels einer bedeutsamen Anpassung der Begriffe als *nirmāṇakāya* oder Körper der Verwandlung bekannt wurde.

(4) War die Phase des frühen Mahāyāna vor allem eine der Synthese, dann die des späten hauptsächlich eine der Ausarbeitung. Nachdem sie die rein transzendente Natur des *rūpakāya* oder *nirmāṇakāya* klar aufgezeigt hatten, machten sich die Mahāyānisten daran, den groben *rūpakāya* von seinem subtilen Gegenstück zu unterscheiden. Dieser subtile *rūpakāya* wurde in der Folgezeit weiter unterteilt. Diese beiden Entwicklungen, mit denen die Trikāya-Lehre vollendet wurde, waren weitgehend das Werk der Yogācārins. Wir werden sie nacheinander besprechen.

Wie schon angedeutet ist es ohne eine Vorverlegung der Erleuchtung des Buddha aus seinem gegenwärtigen in eines seiner früheren Leben unmöglich, die rein transzendente Natur seines *rūpakāya* zu begründen. Dass die Yogācārins diese schwierige Hürde zu überwinden vermochten, lag an den Entwicklungen, die sich in der Mahāyāna-Philosophie als ganzer vollzogen hatten, zumal in der scharfen Unterscheidung, die man mittlerweile zwischen den

Hīnayāna- und Mahāyāna-Vorstellungen von Nirvāṇa zog, sowie in der zunehmend detaillierten und dogmatischen Behandlung der verschiedenen Stufen (*bhūmis*) der Bodhisattva-Laufbahn. Weil das Mahāyāna-Ideal kein spiritueller Individualismus, sondern transzendenter Altruismus war, tendierte es natürlicherweise dazu, einen jeglichen bloß individuellen Gewinn auf einen vergleichsweise niedrigen Rang in der Hierarchie spiritueller Errungenschaften herunterzustufen. So weigerten sich die Yogācārins, ohne dabei die Möglichkeit zu leugnen, dass *śrāvakas* und *pratyekabuddhas*, sofern sie es wünschten, ein individuelles Nirvāṇa gewinnen konnten, einen solchen Zustand dahingehend zu verstehen, dass er mit Realität identisch und seine Verwirklichung als höchstes Ziel der Bodhisattva-Laufbahn anzusehen sei. Diese Laufbahn besteht aus zehn aufeinander folgenden Abschnitten oder *bhūmis*. Dem *Daśabhūmika Sūtra* zufolge, in dem man die umfassendste und systematischste Behandlung der Lehre von den *bhūmis* findet, schwören Bodhisattvas in der achten *bhūmi* mit dem Namen *acalā*, Unbewegliche, endgültig der Aussicht auf ein individuelles Nirvāṇa ab, das auf dieser Stufe in ihrer Reichweite liegt, und bemühen sich stattdessen weiter beharrlich, vollkommene Erleuchtung zum Segen aller empfindenden Wesen zu erreichen. Wir müssen uns aber hüten, unsere begrifflichen Formulierungen dieser erhabenen Erfahrungen zu buchstäblich zu verstehen. Obwohl die Bodhisattvas im achten Abschnitt ihrer Laufbahn nicht in dem Sinne Nirvāṇa erreichen, wie es von den *śrāvakas* und *pratyekabuddhas* erreicht wird, darf man doch nicht unterstellen, sie würden in gar keinem Sinn Nirvāṇa erreichen. Was immer sie erreichen, erreichen sie mit folgendem Unterschied: Während die *śrāvakas* und *pratyekabuddhas*, weil sie an einem individualistischen spirituellen Ideal festhalten, vom Moment ihrer Verwirklichung von Nirvāṇa an zu existieren aufhören, soweit es die phänomenale Welt betrifft, erlangen die Bodhisattvas – getragen von der stützenden Macht der Buddhas sowie von ihrem eigenen uralten Gelübde, alle empfindenden Wesen zur Erleuchtung zu führen – zur gleichen Zeit einen transzendenten Körper, mittels dessen sie weiterhin in den verschiedenen Bereichen phänomenalen Existierens erscheinen. Diese Doktrin wird im *Laṅkāvatāra Sūtra* klar ausgesprochen, wenn der Erhabene den Bodhisattva Mahāmati über die zehn Stufen der Bodhisattvaschaft belehrt und sagt:

Ferner sind die *śrāvakas* und *Pratyekabuddhas* auf der achten Stufe der Bodhisattvaschaft Wesen, die trunken vom Glück des Erreichens des endgültigen Verlöschens sind, doch sie verstehen nicht, dass es nichts in der Welt gibt außer dem, was vom Geist selbst gesehen wird; sie sind nicht in der Lage, die Hemmnisse und Eindrücke zu überwinden, die durch ihre Begriffe

von Allgemeinheit und Individualität entstehen; sie hängen an der Ichlosigkeit von Personen und Dingen und verfallen in die Anschauungen, die daraus resultieren. Sie haben unterscheidende Gedanken und unterscheidendes Wissen in Bezug auf das Nirvāṇa, die nicht mit der Dharmawahrheit der Einsamkeit übereinstimmen. Wenn die Bodhisattvas das Glück des Samādhi des endgültigen Verlöschens wahrnehmen, sind sie bewegt von dem Gefühl der Liebe und des Mitleids aufgrund ihrer Gelübde, und sie erkennen den Anteil, den sie an den unerschöpflichen Gelübden haben. Deswegen erlangen sie nicht das endgültige Nirvāṇa. Aber tatsächlich sind sie [bereits] im endgültigen Nirvāṇa, weil bei ihnen keine Unterscheidung entsteht.⁵³

Das Erlangen des *nirmāṇakāya* auf dieser Stufe wird in einer früheren Strophe des gleichen Textes klar angedeutet:

Wenn die vom Buddha Geborenen sehen, dass die Welt nichts ist als Geist, dann werden sie einen Verwandlungskörper annehmen, der frei ist von Handlungen und Gestaltungen, jedoch mit Kräften, höheren Geisteskräften und Selbstbeherrschung ausgestattet ist.⁵⁴

Die Trikāya-Lehre zusammenfassend formuliert Charles Eliot den Punkt knapp und klar:

Nach allgemeiner Ansicht der Mahāyānisten erlangt ein Buddha Nirvāṇa eben dadurch, dass er zum Buddha wird, und damit befindet er sich jenseits von allem, was wir Existenz nennen. Doch seine Barmherzigkeit für die Menschheit und das gute Karma, das er angesammelt hat, bewirken, dass unter Menschen ein menschliches Bild von ihm (*nirmāṇakāya*) zu ihrer Unterweisung erscheint, und im Paradies ein übermenschliches Bild, das wahrnehmbar ist, aber nicht materiell.⁵⁵

Nach Ansicht der Mahāyānisten wird man aber auf der achten Stufe der Bodhisattva-Laufbahn zu einem Buddha und erreicht Nirvāṇa im Hīnayāna-Sinn. Deshalb erklärt Har Dayal in seiner Darstellung dieser Stufe und ihrer Beschreibung im *Daśabhūmika Sūtra*: „Diese *bhūmi* ist so wichtig, dass sie die Stufe der Vollendung, der Geburt, der Endgültigkeit genannt wird.“⁵⁶ Von nun an lebt und wirkt der Bodhisattva in einem transzendenten Körper, und of-

⁵³ *Lankāvatāra Sūtra*. Zitiert nach: *Die makellose Wahrheit erschauen. Die Lehre von der höchsten Bewusstheit und absoluten Erkenntnis. Das Lankavatara-Sutra*. Aus dem Sanskrit von Karl-Heinz Golzio. München 1996, S. 215-216.

⁵⁴ Ebenda, S. 90.

⁵⁵ Charles Eliot, *Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch*. London: Routledge and Kegan Paul 1921, Bd. ii, S. 35.

⁵⁶ Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. London: Kegan Paul 1932, S. 290.

fenbar erscheint er, nachdem er auf der zehnten Stufe seiner Laufbahn den *dharmakāya* erlangt hat, in einem solchen Körper als ein Vollkommener Buddha auf der Erde. Dem *Daśabhūmika Sūtra* zufolge erlangt ein Bodhisattva mit Verwirklichung des *dharmakāya* einen glorreichen Körper auf einem himmlischen, juwelenbesetzten Thron. Anscheinend hat man das Wesen der Beziehung zwischen diesem Körper und dem Körper oder den Körpern, die auf der achten Stufe erlangt werden, nicht zum Thema weiterer Untersuchungen gemacht. Da es sich auf Erfahrungen bezieht, die jenseits der Kraft des Herzens zu begreifen und der Zunge auszudrücken liegen, ist die Sachlage überaus dunkel. Wenigstens dies kann man aber gefahrlos behaupten: Wenn das im achten Abschnitt erreichte Nirvāṇa transzendent ist, dann muss der dann erworbene Körper ebenfalls transzendent sein. Wie dem auch sei, weil man sich die Bodhisattva-Laufbahn als unendlich lang dachte und annahm, dass unzählbare Zeitalter vom Erreichen einer Stufe bis zum Erreichen der nächsten vergingen, gab es eine Neigung auf Seiten der Mahāyānisten zu glauben, der Erwerb des transzendenten Körpers müsse sich in einer von der Gegenwart unendlich weit entfernten Vergangenheit ereignet haben. Darum sind die großen Bodhisattvas wie Avalokiteśvara und Mañjuśrī ohne Geschichte. Praktisch genommen sind sie rein transzendente Gestalten – strahlende Ausflüsse der „unerschaffenen Lichtessenz“⁵⁷ des Absoluten – ewig existierende Ausströmungen des Mitgefühls, die Weisheit, und der Weisheit, die Mitgefühl ist –, die ewigen Erlöser der Menschheit.

Die Lehre von den *bhūmis* hatte es den Mahāyānisten ermöglicht, das Erreichen von Nirvāṇa durch den Buddha vorzuverlegen und damit die transzendente Natur seines *rūpakāya* zu begründen. Um die Trikāya-Lehre zu vollenden, mussten sie nur noch den *rūpakāya* in eine grobe und eine verfeinerte Form unterteilen. Dies war der letzte Abschnitt in der langen Entwicklung und erneut ein Werk der Yogācārins, die dazu übergingen, zwischen den Persönlichkeiten in der Weise zu unterscheiden, die man später, als sich die Begrifflichkeit der Lehre festigte, als *sambhogakāya* und *nirmāṇakāya* bezeichnete. Die Grundlage dieser Unterscheidung ist der Gedanke, dass ein Buddha oder ein Bodhisattva verschiedenen Wesen auf verschiedene Weisen erscheint, so wie es ihrem besonderen Geschmack und Temperament und ihren Graden spiritueller Verfeinerung gemäß ist. Genau genommen ist es aber weniger so, dass die Buddhas und Bodhisattvas unterschiedliche Gestalten anneh-

⁵⁷ John Milton (1686-1768), *Paradise Lost*. Buch 3, Zeile 6.

men, als dass dieselbe transzendente mitfühlende Aktivität des Absoluten von unterschiedlichen Gemütern auf unterschiedliche Weisen wahrgenommen wird und dabei gewissermaßen wie ein Lichtstrahl, der sich auf dem Weg durch ein Prisma in all die glühend schimmernden Farbtöne des Regenbogens bricht, in eine Vielzahl herrlicher Gestalten teilt. In letzter logischer Konsequenz würde dies bedeuten, dass es so viele Buddhas oder Bodhisattvas gibt wie empfindende Wesen im Universum, wobei jede dieser göttlichen Formen die Weise ist, wie der *dharmakāya* für eine bestimmte Person oder auch ein bestimmtes Ding existiert und auf sie oder es einwirkt. Von diesen Annahmen ausgehend gelangt das *Laṅkāvatāra Sūtra* zu dem Schluss, so wie man die Hand *hasta* oder *kara* oder *pāṇi* und den Körper *tanu* oder *deha* oder *śarīra* nennen könne, so erscheine der Tathāgata „in dem Bereich, wo törichte Menschen hören, in dieser Welt des Geduldens unter vielen Namen, die hunderttausendmal drei *samkhyeyas* zählen, [Namen,] bei denen sie ihn nennen, ohne zu wissen, dass sie alle Namen des Tathāgata sind.“⁵⁸ Das Sūtra erklärt tatsächlich rundheraus, auch die Namen verschiedener nicht-buddhistischer Gottheiten wie Brahmā und Viṣṇu sowie die zahlreichen buddhistischen und nicht-buddhistischen Bezeichnungen der Realität wie Nirvāṇa, das Ewige, die Leerheit, der Dharmadhātu, das Formlose seien allesamt Namen des Tathāgata.⁵⁹

Diese gefährliche Doktrin, die schließlich dazu beitrug, das Fundament des Buddhismus in Indien zu untergraben, trat nicht auf einen Schlag in Erscheinung. Weil man empfindende Wesen in zwei Gruppen, spirituell entwickelte und spirituell nicht entwickelte, unterteilen konnte, war die wichtigste Unterscheidung des *rūpakāya* jene in den *sambhogakāya* oder Körper des Entzückens – und das ist der *dharmakāya*, wie er in den himmlischen Bereichen von Bodhisattvas auf ihrem Wandel in einer der zehn *bhūmis* wahrgenommen wird – und den *nirmāṇakāya*, der dieselbe Realität ist, so wie sie auf der Erde von *śrāvakas*, *pratyekabuddhas* und gewöhnlichen Menschen sowie von jenen Bodhisattvas wahrgenommen wird, die noch nicht in das erste *bhūmi* eingetreten sind. Der *sambhogakāya* ist ebenfalls zweifältig; er besteht aus dem *svasambhoga*, der Form, in der ein Buddha von den Buddhas anderer Weltsysteme wahrgenommen wird, und dem *parasambhoga*, der von den Bodhisattvas wahrgenommenen Form. Diese Verfeinerung der Analyse ist allerdings nur von theoretischem Interesse, und für alle praktischen Belange versteht man den Buddha als im Besitz

⁵⁸ *Laṅkāvatāra Sūtra*, nach der engl. Übersetzung von D. T. Suzuki. Boulder 1979, S. 165. – Anm.d.Üb.: Die deutsche Übersetzung von Golzio weicht von der hier gegebenen dahingehend ab, dass der Tathāgata nicht dort erscheint, „wo törichte Menschen hören“, sondern „wo ich [der Tathāgata] die Törichten höre“ (a.a.O., S. 195).

⁵⁹ Ebenda, S.166 (Suzuki), S. 195 (Golzio).

von drei Körpern, dem *dharmakāya*, dem *sambhogakāya* und dem *nirmāṇakāya*. Den Charakter des ersten und des letzten dieser drei haben wir bei unserer Behandlung des zweiten und dritten Abschnitts in der Entwicklung der Trikāya-Lehre erläutert; jetzt verlangt nur der zweite, also der *sambhogakāya*, unsere Aufmerksamkeit.

So wie der *nirmāṇakāya*-Buddha im Sinne des menschlichen, geschichtlichen Śākyamuni die zentrale Gestalt des Hīnayāna ist, so ist der *sambhogakāya* in der einen oder anderen seiner vielen strahlenden Manifestationen die beherrschende Gestalt des Mahāyāna. Der *sambhogakāya* ist es, der die Mahāyāna-Sūtras predigt, so wie es der *nirmāṇakāya* ist, der jene des Hīnayāna darlegt. Er ist der höchste Gegenstand gläubigen Vertrauens und der Hingabe, der letztendliche, blendende Brennpunkt, in den sich wie unzählige zusammenlaufende Lichtstrahlen alles neu ansetzende Sehnen und Streben des Herzens, jene halbblinden Impulse zur Vervollkommenheit, jene sich mächtig aufschwingenden Flügel der Liebe und Anbetung konzentrieren, die in weniger philosophischen Religionen auf mehr oder minder plumpe Vorstellungen der göttlichen Ordnung gerichtet sind. Sein prachtvoller, mit den zweiunddreißig Haupt- und achtzig Nebenmerkmalen eines Buddhas geschmückter Körper, dessen grenzenloses Strahlen den ganzen Kosmos erfüllt, war immer ein beliebtes Thema der Mahāyāna-Kunst, und die verschiedenen transzendenten Formen, in denen er in der Meditation der Gläubigen sonnenhaft über dem Horizont aufschimmert, wurden im Lauf der Zeit in Kunstwerken verkörpert, die, ganz abgesehen von ihrem Wert als Stützen des spirituellen Lebens allgemein und zumal der Meditation, als zu den größten Kunstschatzen der Menschheit gehörig gepriesen werden.

Die Hingabe der Mahāyānisten war so glühend, ihre spirituelle Einbildungskraft so ausgelassen kreativ und ihr künstlerisches Gestalten so schöpferisch, dass sich die geräumigen Mahāyāna-Himmel rasch mit einer glorreichen Gesellschaft transzendenter Wesen bevölkerten – Buddhas, Bodhisattvas und viele kleinere Gottheiten –, die allesamt eigene, sie auszeichnende Merkmale und eine individuelle Persönlichkeit besaßen. Tatsächlich wurden diese *sambhogakāya*-Gestalten schließlich so zahlreich, dass die Mahāyānisten es irgendwann für nötig hielten, sie in eine Art von Ordnung zu bringen. Dabei nahmen die unterschiedlichen Schulen verschiedene Klassifikationssysteme an, deren bekanntestes und beliebtestes eine Gruppierung in fünf „Familien“ ist, denen jeweils ein bestimmter Buddha vorsteht. Man korrelierte diese fünf Familien mit den fünf Elementen, den fünf *skandhas*, den fünf Sinnen und so weiter, aber auch mit verschiedenen Farben, Buchstaben des Alphabets,

Himmelsrichtungen, Tieren und dergleichen mehr. Vairocana, Amitābha, Ratnasambhava, Amoghasiddhi und Akṣobhya sind die fünf leitenden Buddhas dieses Systems. Zu ihren Familien gehören die großen Bodhisattvas, die jeweils diesem oder jenem Buddha als dessen spirituelle Söhne beigesellt sind, sowie die Gefährtinnen, mit denen jeder Buddha und Bodhisattva, wie man in einem späteren Entwicklungsstadium der Lehre annahm, verbunden ist. Buddha Amitābha beispielsweise steht der Lotos-Familie vor; er ist von roter Farbe, seine Himmelsrichtung ist der Westen, sein Reines Land Sukhāvati, das Land der Glückseligkeit. Er ist mit dem *saṃjñā skandha*, der „Anhäufung“ der Wahrnehmung verknüpft. Seine Gefährtin ist die Göttin Pāṇḍaravāsīnī und sein ältester spiritueller Sohn der Bodhisattva Avalokiteśvara. Avalokiteśvaras Tochter ist die Göttin Tārā. Mehr noch: Weil jeder *nirmāṇakāya* als Spiegelung eines einzelnen *sambhogakāya* in den trüben Gewässern der Welt galt, eines *sambhogakāya*, der indes weiterhin im mondreinen Glanz hoch in den Himmeln des Transzendenten weilt, war es auch möglich, die verschiedenen menschlichen, wenn auch nicht immer „historischen“ Buddhas in das Schema einzugliedern. Aus diesem Grund ist der Śākyamuni mit Amitābha als jüngste irdische Manifestation dieses Buddhas verbunden, und weil dies die letzte, bisher eingetretene Manifestation eines *sambhogakāya* ist, glaubt man, die gegenwärtige Weltperiode stehe unter dem besonderen Schutz von Amitābha und Avalokiteśvara. Im gesamten System nimmt der Buddha Gautama allerdings nur eine untergeordnete, ja fast bedeutungslose Stellung ein, und man bleibt nicht selten mit dem Eindruck zurück, dass das Mahāyāna inzwischen recht gut ohne ihn weitermachen könnte. Edward Conze schreibt:

Für den christlichen und den agnostischen Historiker ist nur der menschliche Buddha *Wirklichkeit*, während der geistige und der magische Buddha für ihn nur Fiktionen bedeuten. Die Anschauung des Gläubigen ist völlig anders. Für ihn ist die wahre Natur und der verklärte Körper des Buddha das Wesentliche, während sein menschlicher Körper und seine historische Existenz ihm nur wie ein paar Lumpen erscheinen, mit denen man diese verklärte Geistigkeit bekleidet hat.⁶⁰

Diese spirituelle Glorie oder Verklärung und nicht das schwache Glimmen historischer Belege ist – von der Trikāya-Lehre und zumal ihrer Vorstellung vom *sambhogakāya* ins Blickfeld gerückt – das wahre Licht des Mahāyāna. Durch die Betonung auf den transzendenten Aspekt der Buddha-Natur hebt das Mahāyāna den Buddhismus nicht nur weit über die Ebene bloßer

⁶⁰ Conze, *Der Buddhismus*, a.a.O., S. 35.

Geschichtlichkeit hinaus, sondern verteidigt auch umfassend seine ewige Wahrheit und universelle Bedeutsamkeit.

7. Die zwei Wahrheiten: Die Ichlosigkeit aller Dharmas

Das Mahāyāna vertiefte nicht nur die Vorstellung von der Buddha-Natur, sondern entwickelte auch Lehren, in denen der Dharma eine tiefere Deutung und umfassendere Anwendung erhielt als je zuvor. Auf theoretischer Ebene beharrte es darauf, dass, so wie Zusammengefügtes leer von Selbstsein ist, auch die Bestandteile des Zusammengefügten ohne Eigensein sind, und damit verdeutlichte es die Wirklichkeits-Erkenntnis des Buddha, wie sie in seiner Lehre von der universellen Bedingtheit ausgedrückt ist. Auf praktischer Ebene gab es mit der Betonung der Universalität des Bodhisattva-Ideals den wesentlichen Merkmalen seiner Auffassung vom spirituellen Leben deutliche Konturen. Vor einer kurzen Darlegung dieser beiden herausragenden Doktrinen, die auch die wichtigsten der für das Mahāyāna kennzeichnenden Lehren zum zweiten der drei Juwelen sind, die alle Schulen des Großen Fahrzeugs miteinander teilen, müssen wir verstehen, wie das Mahāyāna eine eigene Interpretation des Dharma entwickeln konnte, ohne jene des Hīnayāna völlig zu verwerfen. Einige kurze Anmerkungen zur Unterscheidung zwischen relativer und absoluter Wahrheit sind darum zunächst erforderlich.

Diese Unterscheidung wurde auch schon im Hīnayāna gezogen. Nach Auffassung dieses Fahrzeugs gab es zwei Arten von Wahrheit oder zwei Ausdrucksweisen, deren eine im höchsten Sinne (*paramattha-sacca*) wahr ist, die andere nur im konventionellen Sinne (*sammuti-sacca*). Den Hīnayānisten gelten *dharmas* im Sinne der 165 (laut Theravāda) oder 72 (laut Sarvāstivāda) letzten materiellen und geistigen Bestandteile der Phänomene als reale Sachverhalte, und aus diesem Grund ist die einzig wahre Beschreibung eines Phänomens jene, die sagt, aus welchen *dharmas* es zusammengefügt ist und auf welche Weise diese miteinander verknüpft sind. Ausdrücke wie „der Mönch geht auf Bettelgang“ oder „er sagte, er werde die Arbeit selbst tun“ sind nicht im höchsten Sinne wahr, weil die Worte „Mönch“ und „selbst“ auf keine ihnen entsprechende Realität verweisen. Für Hīnayānisten sind das Rad, die Achse, der Achsnagel und so weiter real, doch der Wagen ist nicht-real. Während Beschreibungen der Existenz in den Begriffen von Seele, Selbst, Ego, Person, Individuum und so weiter nur im konventionellen Sinn gelten, sind jene, die davon in den Begriffen von *skandha*, *āyatana* und *dhātu* oder im Sinne von Bedingtem Entstehen oder den Vier Wahrheiten reden, im letztgültigen Sinn wahr. Daher ist dem Hīnayāna zufolge mit absoluter Wahrheit (*paramattha-sacca*) nichts anderes gemeint als diese und die übrigen wichtigen Lehren des

Buddhismus. Dem Mahāyāna zufolge hingegen sind die so genannten letztgültigen *dharma*s des Hīnayāna, weil sie abhängig von Ursachen und Bedingungen entstehen, nicht real, sondern in ihrem Wesen nicht-real. Die Mahāyānisten verweisen mit dem Begriff *śūnyatā* oder Leerheit auf diese Bedingtheit oder Nicht-Realität aller Phänomene. Doktrinen wie die Vier Wahrheiten und Bedingtes Entstehen sind selber, weil sie sich auf Nicht-Realitäten beziehen, im letztgültigen Sinn nicht real, und was immer ihnen an Wahrheit eignen mag, ist nicht absolut, sondern nur konventionell. Einzig *śūnyatā* oder *tathatā* ist absolute Wahrheit. Aus diesem Grund degradierten die Mahāyānisten die Doktrin insgesamt auf die Stufe dessen herab, was die Mādhyamikas *saṃvṛti-satya*, konventionelle Wahrheit, nannten und was die Yogācārins, erneut ihre Begabung für Entfaltung bezeugend, als *parikalpita* und *paratantra*, illusorische und bedingte Realität beschrieben.

So revolutionär diese Entwicklung zu sein scheint, tat das Mahāyāna doch eigentlich nichts anderes, als dem vom Buddha stammenden Gleichnis vom Floß eine metaphysische Bedeutung zu geben: Der Dharma ist nur ein Mittel. Die Antwort auf die Frage „Was nützt es, Doktrinen wie Bedingtes Entstehen und die Vier Wahrheiten beizubehalten, wenn sie nur relativ wahr sind?“ ist darum dieselbe wie die Antwort auf „Wozu nützt ein Floß, wenn wir es nicht mitnehmen können, nachdem wir das andere Ufer erreicht haben?“ Es lag den Mahāyānisten ganz fern, die Lehren des Buddhismus zu verwerfen; sie bewahrten sie, weil man aus ihrer Sicht die absolute Wahrheit nur mittels konventioneller Wahrheit verwirklichen konnte; die eine war der Trittstein zur anderen. Überdies ist die absolute Wahrheit, die von den Wörtern *śūnyatā* und *tathatā* angedeutet wird, aufgrund ihrer Einzigkeit nur mithilfe einer vollständigen Serie von Negationen beschreibbar. Um aber eine negative Beschreibung geben zu können, muss es zunächst einmal etwas geben, das negiert werden kann. Dieses „etwas“ ist die konventionelle Wahrheit. Die Lehren des Buddhismus sind nötig, wenn auch nicht absolut wahr, denn nur mittels der Negation dieser Lehren kann die einzig mögliche Definition von Realität, nämlich eine negative, hervortreten. Auf diese Weise vermochten die Mahāyānisten ihre eigenen, typischen Lehren zu entwickeln, ohne jene des Hīnayāna zu verwerfen. Ohne Nachvollzug der Mahāyāna-Version der zwei Wahrheiten ist ein umfassendes Verständnis der Beziehung zwischen den beiden Schulen unmöglich.

Die erste der für das Mahāyāna kennzeichnenden Lehren, die allen Schulen des Großen Fahrzeugs gemein war, nämlich die Lehre von der Ichlosigkeit und Leerheit aller Dinge (*sarvadharma-nairātmya* und *sarvadharma-śūnyatā*), ist eng mit der Lehre von den zwei

Wahrheiten verbunden. In Teil Eins versuchten wir das Prinzip universeller Bedingtheit als begriffliche Formulierung der Erleuchtung des Buddha und Hauptlehre des Buddhismus zu zeigen, als Zentralbalken jenes Floßes, das der Dharma ist: die eine grundlegende Lehre, aus der alle anderen Lehren abgeleitet und auf die sie alle zurückgeführt werden können. Sogar Nirvāṇa als letztes Glied der Serie ursächlicher Stufen, in der Faktoren derselben Art einander fortschreitend steigern, fällt in ihren Geltungsbereich. Die Vier Wahrheiten sind das Ergebnis ihrer Anwendung auf das Problem des Leidens. Und aus welchem Grund heißt es, die so genannte Person (*pudgala*) sei leer von einem Selbst (*anātman*)? Schlicht und einfach deshalb, weil in ihr kein Element, ob materiell oder mental, zu finden ist, das nicht in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen entsteht, die ihm äußerlich sind. Offensichtlich ist das Fleisch mehr als das Gewand, und ein Verständnis des Prinzips universeller Bedingtheit ist von viel größerer Tragweite für das spirituelle Leben als ein Verständnis irgendeiner seiner spezifischen Anwendungen, so wichtig oder interessant diese auch in Gestalt der einen oder anderen buddhistischen Lehre sein mögen. Die Hīnayānisten vergaßen diese Wahrheit aber schon bald. Sie vernachlässigten das allgemeine Prinzip und wandten ihre Aufmerksamkeit nahezu ausschließlich jener seiner zahlreichen spezifischen Anwendungen zu, die sie am stärksten interessierte – der Lehre von der Ichlosigkeit des so genannten Individuums (*pudgala-nairātmya*). Als ein Ergebnis ihrer betonten Vorliebe für den psychologischen Rand statt für das metaphysische Zentrum des Dharma verkündeten sie schließlich zwei Lehren, die faktisch beide eine Leugnung des Geistes der ursprünglichen Lehre und überdies reiche Quellen weiterer Missverständnisse und Irrtümer waren. Der ersten zufolge reicht die Erkenntnis von *pudgala-nairātmya* mittels gründlicher Analyse des so genannten Selbst oder *ātman* in seine konstitutiven Bestandteile für sich genommen aus, um die Verwirklichung von Nirvāṇa herbeizuführen. Der zweiten zufolge bilden die *dharmas*, in die das zutreffend analysierte Selbst zerfällt, eine bestimmte, begrenzte Anzahl letztlich realer Einheiten. Diese Einheiten, die man mit dem Fachbegriff *saṃskṛta-dharma* bezeichnete, sind an Zeichen (*nimitta*) wie Leidhaftigkeit und Unreinheit erkennbar. Nirvāṇa, der *asaṃskṛta-dharma*, ist allerdings frei von solchen Zeichen (*animitta*); es ist ein Zustand von Reinheit und Glückseligkeit. Man erlangt Erleuchtung, indem man den Geist schrittweise vom Bedingten löst und ihn zum Unbedingten wendet. Weil somit die eine Person bildenden *dharmas* als real galten, galten auch die Zeichen für solche *dharmas* real. Waren aber die Zeichen real, dann war die Abwesenheit

von Zeichen ebenfalls real. Wenn sowohl Zeichen als auch Abwesenheit von Zeichen real waren, dann war der Unterschied zwischen Nirvāṇa und Saṃsāra ein realer Unterschied, und deshalb waren Aufgeben des einen und Erreichen des anderen ein wirkliches Aufgeben und ein wirkliches Erreichen.

Gegen diese dualistischen Ansichten, die offenbar in Richtung eines spirituellen Individualismus und Egoismus gehen, legten die Mahāyānisten emphatisch Widerspruch in Form ihrer Lehre über *sarvadharma-śūnyatā*, die Leerheit aller *dharmas* überhaupt, ein. Diese Lehre war in der Tat eine Bekräftigung des Vorrangs des Prinzips universeller Bedingtheit über seine Anwendungen sowie eine Erinnerung an die Relativität aller begrifflichen Formulierungen. Nach dieser Lehre waren die fünf *skandhas*, die zwölf *āyatanas* und die achtzehn *dhātus* mitsamt ihren Untergliederungen, in welche die Hīnayānisten die so genannte Person so mühsam und detailliert zerlegt hatten, überhaupt keine realen Sachverhalte im letzten Sinn, sondern nur geistige Konstrukte. Wie schon im Zusammenhang unserer Besprechung der zwei Arten von Wahrheit dargelegt wurde, entstehen die persönlichkeitsbildenden *dharmas* in Abhängigkeit von Ursachen und Bedingungen. Abhängig zu sein bedeutet, ohne Selbst-Sein oder Eigennatur (*svabhāva*) zu sein. Was ohne Eigennatur ist, gilt als leer (*śūnya*). Bedingtheit und Leerheit laufen auf dasselbe hinaus. Ein bedingter *dharma* ist darum ein leerer *dharma* – so weit stimmten auch die Hīnayānisten zu. Doch die Mahāyānisten zogen im Ausgang von der Hīnayāna-Unterscheidung zwischen *saṃskṛta*- und *asaṃskṛta-dharmas*, deren erstere *nimittas* besaßen, letztere aber nicht, Schlussfolgerungen, die ihre Gegner entsetzten. Sie wiesen darauf hin, dass Negation ohne Affirmation undenkbar und eines darum vom anderen abhängig ist. Etwas, das ohne Zeichen ist, grenzt gewissermaßen auf einer Seite an das an, was Zeichen besitzt. Nirvāṇa existiert deshalb nur in Beziehung zu Saṃsāra. Es ist relativ und deshalb abhängig, es ist abhängig und deshalb bedingt, und weil es bedingt ist, muss man es als leer ansehen. Nachdem sie so einerseits *dharmas* mit Leerheit und andererseits Nirvāṇa mit Leerheit gleichgesetzt hatten, machten die Mahāyānisten den noch kühneren Schritt, Nirvāṇa mit Saṃsāra gleichzusetzen. Wenn A und B beide gleich C sind, dann müssen A und B offenbar selbst gleich sein. Diese gewagte Identifizierung der Welt der Phänomene mit dem Absoluten ist eine der wichtigsten und fruchtbarsten Thesen des Mahāyāna. Sie trug nicht nur zur Entwicklung noch tiefgründigerer philosophischer Vorstellungen bei, sondern bildet auch das Fundament der Prajñā-pāramitā-Logik von Widersprüchen, die die Identität von Affirmation und Negation behauptet, und sie ist auch die letzte

Rechtfertigung und Erklärung großer Teile späterer tantrischer Theorie und Praxis, besonders auf dem Gebiet von Meditation und Moral.

Die vielleicht markanteste Folge des Prinzips universeller Leerheit lag aber in seiner Anwendung auf die Mahāyāna-Vorstellung vom spirituellen Leben, zumal ihrer Formulierung im Bodhisattva-Ideal. Weil alle Dinge, ob bedingt oder nicht bedingt, leer und darum von einander nicht verschieden (*advaya*) sind, konnten die Mahāyānisten nicht allein die Leerheit aller dharmas (*sarvadharmā-sūnyatā*) behaupten, sondern auch, eher positiv, die Gleichheit aller dharmas (*sarvadharmā-samatā*). Weil alle Dinge in Wirklichkeit dasselbe sind und weil darum jegliche Unterscheidung zwischen Nirvāṇa und Saṃsāra eine Täuschung ist, folgt zwingend, dass es im letzten Sinn weder ein Aufgeben des einen noch ein Erreichen des anderen geben kann. Aus diesem Grund unterscheidet sich die Mahāyāna-Vorstellung von Erleuchtung radikal von jener des Hīnayāna. Neigt letzteres zur Auffassung, Erleuchtung schließe einen wirklichen Übergang (wenn auch nicht durch eine wirkliche Person, wie Buddhaghosa scharfsinnig verdeutlichte) von einem wirklichen Saṃsāra in ein wirkliches Nirvāṇa ein, so besteht sie für ersteres im absoluten Ende all solcher Unterscheidungen und in der Erkenntnis, dass undifferenzierte und homogene Leerheit, Soheit, Gleichheit oder Bewusstheit, wie man sie gleichermaßen nennen kann, die alleinige Realität ist. Sogar diese Erkenntnis ist natürlich eine Nicht-Erkenntnis, und nur weil sie eine Nicht-Erkenntnis ist, ist sie eine Erkenntnis.

Gleichfalls wäre es falsch zu denken, Leerheit begründe das Selbstsein oder die Eigenatur der dharmas, denn dann gäbe es keinen Unterschied zwischen der buddhistischen Leerheits-Doktrin einerseits und Vorstellungen wie Shankaras *nirguṇa-brahman* oder Spinozas Substanz andererseits. Alle Dinge sind leer, und deshalb ist auch Leerheit selbst leer und nicht als etwas zu verstehen, das in Wirklichkeit eine Art Stoff und Substanz ist, woraus dharmas erzeugt werden und worauf sie wieder, wie Gefäße auf Ton, zurückgeführt werden können; noch weniger ist sie als eine Art Substrat zu verstehen, das irgendwie den Dingen zugrunde liegt und sie erhält. Wenn die Prajñā-pāramitā-Texte erklären, der Bodhisattva nehme Leerheit als Grundlage, dann meinen sie damit in Wirklichkeit, dass er gar nichts, weder Bedingtes noch Nicht-Bedingtes, als seine Grundlage nimmt. Folglich gibt es in Wirklichkeit nicht nur kein Erreichen von Nirvāṇa, sondern sogar kein Streben nach einem solchen Erreichen. Weil sie erkennen, dass alle dharmas ewig ungeschaffen und dass „die Lebewe-

sen ... ursprünglich Buddha“⁶¹ sind, weil die Bodhisattvas in einer Verfassung tief gründender Ruhe, absoluter Stille und Reinheit, unberührt von dualistischen Konzepten. Aber die absolute Wahrheit kann nur mittels der konventionellen Wahrheit erkannt werden. Zur selben Zeit, in der die Bodhisattvas in der Idee des Nicht-Erreichens oder in Leerheit wandeln, bemühen sie sich deshalb kräftig darum, durch Übung der Zehn Vollkommenheiten und durch Erfüllung der sonstigen Bodhisattva-Pflichten Erleuchtung zu erreichen. Wenn sie es vermeiden wollen, eine dualistische Vorstellung vom Nicht-Erreichen zu fassen, müssen sie in der Tat so üben. Nicht-Erreichen ist nicht anders als Erreichen. Wäre es anders, dann würde die Doktrin von der absoluten Stille aller *dharmas* in der Praxis zu einer Art von Quietismus führen, was aber nie der Fall war. Im Gegenteil, sie hat immer ein Ideal mitfühlender Aktivität eingeschärft, das ohne Parallele in der Geschichte der Religionen ist. Es ist aber daran zu erinnern, dass die „Grundlage“ dieses ungemein aktiven Mitgefühls nicht ein weltliches und darum genau besehen egoistisches „humanitäres“ Ideal ist, sondern die Erkenntnis, dass alle *dharmas*, einschließlich der so genannten Objekte des Mitgefühls, von Grund auf leer und somit nicht real sind.

Eine solche Vorstellung vom spirituellen Leben ist himmelweit vom steifen Individualismus des Hīnayāna entfernt. Doch so groß der Unterschied zwischen spirituellem Egoismus und transzendtem Altruismus zweifellos ist, ist er doch nicht so tief oder weit, dass er nicht durch die noch größere Bewegungsfreiheit des Mahāyāna überbrückt werden könnte. Der Pfad zur Erleuchtung im Mahāyāna-Sinn des Begriffs muss, um wahrhaft umfassend zu sein, alle Stadien und Grade des spirituellen Lebens vom untersten bis zum höchsten einschließen. Sogar Individualismus muss einen Platz finden. Und so wie die Mahāyānisten auf theoretischem Gebiet fähig waren, die Hīnayāna-Lehren mittels der Lehre von den zwei Wahrheiten in die eigenen aufzunehmen, so gelang es ihnen auch in praktischer Hinsicht, das spirituelle Ideal des Hīnayāna mitsamt seiner Einsicht und Verwirklichung mit dem schlichten Kunstgriff einzuschließen, die Abschnitte der Bodhisattva-Laufbahn in zwei Reihen, eine höhere und eine niedrigere, zu teilen. Diese Unterteilung spiegelt sich in mehreren Schemata der spirituellen Praxis wider. Die Meditation über Leerheit wird zum Beispiel in fünf Stufen geteilt: Auf der ersten erkennt ein Bodhisattva die Leerheit von *dharmas*, auf der zweiten die Leerheit der bedingten *dharmas* und auf der dritten die Leerheit jener *dharmas*,

⁶¹ *Lobgesang des Zazen*, in: Kazuaki Tanahashi, *Der Zen-Meister Hakuin Ekaku*, aus dem Japanischen und Englischen übersetzt und herausgegeben von Franziska Ehmcke, DuMont Buchverlag Köln 1989, S. 149 f.

die nicht bedingt sind. Diese Abschnitte gehören zum Hīnayāna. Im vierten dann erkennt er die absolute Leerheit aller *dharma*s überhaupt. Im fünften wird sogar die Vorstellung von Leerheit transzendiert, so dass nichts mehr gesagt werden kann. Diese beiden Stufen gehören ausschließlich zum Mahāyāna. Auch die zehn Stufen der Bodhisattva-Laufbahn sind in zwei Reihen geteilt, deren eine aus den Stufen 1 bis 6, die andere aus den Stufen 7 bis 10 besteht. Die erste Reihe entspricht der ersten, zweiten und dritten Stufe der Meditation über Leerheit, während die zweite Reihe der vierten und fünften entspricht. Das heißt, die eine ist hīnayānistisch, die andere mahāyānistisch, doch beide gehören in dem Sinne zum Mahāyāna, dass Bodhisattvas aufgefordert sind, beide in ihrer Laufbahn zu durchqueren.

Nach der weiter entfalteten und auf wahrhaftigere Weise orthodoxen Lehre ist das Antlitz der Realität doppelt verschleiert. Hinter dem äußeren Schleier (*āvaraṇa*) der Leidenschaften (*kleśa*) ist der innere Schleier spiritueller Unwissenheit, welcher wahre Erkenntnis (*jñeya*) behindert. Während sie zugestanden, dass die Hīnayānisten den ersten Schleier durch die Erkenntnis der *pudgala-nairātmya* oder Ichlosigkeit der so genannten Person erfolgreich beseitigten, behaupteten die Mahāyānisten, der zweite ließe sich nur durch die Erkenntnis von *sarvadharma-nairātmya* oder *sarvadharma-śūnyatā* beseitigen – Ichlosigkeit und Leerheit aller Dinge überhaupt. Auf der sechsten Stufe, der letzten in der niedrigeren Stufenfolge des Bodhisattvas-Pfades, erlangt ein Arhant, nachdem er durch Übung der ersten drei Meditationen über Leerheit seine Leidenschaften zerstört und die Ichlosigkeit der Persönlichkeit realisiert hat, Nirvāṇa im Hīnayāna-Sinn. Die Bodhisattvas aber weisen individuelle Befreiung zurück und schreiten zur höheren Stufenfolge fort, in deren viertem und letztem Abschnitt sie, nachdem sie mittels der beiden letzten Meditationen über Leerheit ihre Unwissenheit zerstört und die Wahrheit universeller Leerheit erkannt haben, *sambodhi* oder vollkommene Erleuchtung erreichen oder, anders gesagt, zu vollkommenen Buddhas werden. So waren die Mahāyānisten fähig, den Hīnayāna-Individualismus auf dem mahāyānistischen Pfad eines transzendenten Altruismus als ein Zwischenstadium unterzubringen. Faktisch bedeutete das die Anerkennung der Möglichkeit, von der niederen zur höheren Reihe überzugehen, so dass der sechste Abschnitt einigen Texten zufolge nicht nur von jemandem durchschritten werden konnte, der oder die das Bodhisattva-Ideal von Anfang an angenommen hatte, sondern auch von Śrāvakas, die, nachdem sie Nirvāṇa im Hīnayāna-Sinne realisiert hatten, ihren Irrtum entdeckten und sahen, dass die Errungenschaft, die sie bisher für die höchste gehalten hatten, in Wirklichkeit nicht die höchste war.

Das *Saddharma-puṇḍarīka Sūtra* zeigt, wie Śāriputra, der in den Mahāyāna-Schriften oft für den Hīnayāna-Standpunkt steht, diese Entdeckung macht. Nachdem er den Buddha zu den versammelten Arhants, Bodhisattvas, Göttern und Halbgöttern hatte sagen hören

Lasst große Freude im Herzen aufsteigen

*Und wisset, dass ihr selbst sicher Buddha werdet,*⁶²

tadelt der große Schüler sich selbst dafür, dass er dem Hīnayāna gefolgt war und sich eingebildet hatte, Nirvāṇa erreicht zu haben, obwohl doch das echte Nirvāṇa nicht jenes der Arhants, sondern das der Buddhas ist. Der Tathāgata sagt nunmehr voraus, Śāriputra werde, wenn dereinst unendliche, grenzenlose, unermessliche Kalpas vergangen seien, ein Buddha namens „Lotos-Strahlen“ (*Padmaprabha*) werden und sein Buddhaland werde „Frei von Schmutz“ (*Viraja*) heißen.⁶³ Weil die Mahāyānisten der Auffassung waren, die Hīnayāna- und die Mahāyāna-Schriften seien gleichermaßen vom Buddha verkündet worden, muss das *Saddharma-puṇḍarīka* einige Erklärungen für die Unstimmigkeiten zwischen ihnen geben, und es leistet dies mithilfe verschiedener Gleichnisse wie jenem vom brennenden Haus, das wir im dritten Kapitel zitierten. Heute indes, da wir die Mahāyāna-Sūtras in ihrer gegenwärtigen literarischen Form nicht mehr als direkte Äußerungen des Buddha ansehen, sind derlei Erklärungen nicht mehr nötig. Der Śāriputra des *Saddharma-puṇḍarīka* ist keine geschichtliche, sondern eine symbolische Gestalt. Er steht für die buchstabengläubige, individualistische und negative Deutung des Dharma, wie sie zur Zeit der Entstehung des Mahāyāna in Hīnayāna-Kreisen verbreitet war. Er steht nicht für die ursprüngliche Lehre, wie sie wenigstens teilweise im Pāli-Kanon der Theravādins in ihrer heutigen Form bewahrt ist. Denn es gibt keinen Zweifel daran, dass der geschichtliche Śāriputra wie auch die übrigen seiner Arhant-Brüder nicht weniger erleuchtet waren als Nāgārjuna selbst. Erst später verhärtete sich das Arhant-Ideal zu einer Doktrin des spirituellen Individualismus. So wie die Mahāyāna-Kritik des Hīnayāna nicht auf die ursprüngliche Lehre, sondern auf Verfälschungen der ursprünglichen Lehre zutrifft, so bezieht sich auch die Zurückstufung des hīnayānistischen Nirvāṇa auf die sechste Stufe der Bodhisattva-Laufbahn nicht auf das Nirvāṇa der Arhant-Schüler des Buddha, sondern auf die individualistischen Vorstellungen der späteren

⁶² *Lotos-Sūtra*, Ende von Kapitel 2. Zitiert aus: *Lotos-Sūtra. Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes*, a.a.O., S. 83.

⁶³ Ebenda, S. 92.

Hīnayāna-Scholastik. Erneut stimmen die Mahāyāna-Lehren weitaus mehr mit jenen der frühesten Teile des Pāli-Kanons überein, als gemeinhin angenommen wird.

Somit ist das Bodhisattva-Ideal, die zweite der für das Mahāyāna kennzeichnenden Lehren, die allen Schulen des Großen Fahrzeugs gemein sind, nicht nur das Ergebnis einer ähnlichen Entwicklung und Universalisierung, wie sie im Fall der ersten, der Lehre von der Bedingtheit, eingetreten war, sondern es ist gewissermaßen eine Übersetzung in die Sprache menschlichen Lebens und spirituellen Handelns. Da die Bodhisattva-Doktrin in Teil Vier dargestellt wird, genügt es hier allerdings, die Tatsache ihrer Bedeutung festzuhalten und dann fortzufahren. Nur ein Punkt muss im Sinn behalten werden: Während der Begriff *bodhisattva* für Hīnayānisten bloß den Gautama Buddha in der Periode vor seiner Erleuchtung bezeichnet, wenden die Mahāyānisten ihn auf alle buddhistischen Gläubigen an, die als ihr höchstes Ziel nicht individuelle Befreiung, sondern vollkommene Erleuchtung zum Wohl aller empfindenden Wesen annehmen. Diese Unterscheidung kann das nun Folgende teilweise erklären.

8. Der Mahāyāna-Sangha

Nachdem es schon die Vorstellung von der Buddha-Natur vertieft und den Dharma angemessener und weiter gedeutet hatte, wäre es verwunderlich gewesen, wenn das Mahāyāna nicht auch zugleich die Grundlage des Sangha verbreitert hätte. Die Hīnayāna-Sūtras zeigen den Buddha im Allgemeinen, wie er die Lehre für eine vorwiegend aus Mönchen bestehende Versammlung darlegt, und ein Eindruck, der aus solchen Texten zurückbleibt, ist der, dass der Dharma insgesamt eher für die Angehörigen des Mönchsordens als für die Laien gedacht ist. Mahāyāna-Sūtras hingegen zeigen den Buddha in seinem *sambhogakāya*, wie er einer „ozean-weiten“ Versammlung predigt, die nebst Arhant-Bhikṣus aus zahllosen Bodhisattvas, Wächterkönigen sowie Göttern und Halbgöttern verschiedener Ränge besteht. Gelegentlich ist es schwierig, in jenem Universum, in dem die Versammlung zusammenkommt, eine so große Menge von Wesen unterzubringen, die alle mit eigenem Gefolge aus allen Himmelsrichtungen eintreffen. Dann werden die Besucher manchmal – ähnlich den rebellischen Engeln in Miltons epischem Gedicht *Paradise Lost* („Das verlorene Paradies“)⁶⁴ – verpflichtet, ihre Größe zu verringern, bevor sie Platz nehmen. Natürlich gehören gibt es himmlische Wesen auch unter den Zuhörern vieler Lehrgespräche des Hīnayāna. Was aber Mahāyāna- und Hīnayāna-Sūtras hinsichtlich der Zusammensetzung ihrer Zuhörerschaft unterscheidet, ist die Tatsache, dass in ersteren die Bodhisattvas weitaus zahlreicher und auffallender sind als die Arhants und dass sie manchmal als deren Ausbilder tätig sind. Außerdem werden alle diese Bodhisattvas ikonographisch als Laien dargestellt, gewöhnlich in Gestalt schöner sechzehnjähriger, mit juwelbesetztem Kopfschmuck und Perlenketten gezierter Prinzen. Unterschiede in der Hörerschaft deuten einen Haltungsunterschied an. Wie wir im vierten Kapitel sahen, betraf die vierte der fünf vom Mahāyāna gegen das Hīnayāna erhobenen Anklagen dessen übermäßiges Haften an den bloß formalen Aspekten des Klosterlebens. Das Mahāyāna gab andererseits, wie im fünften Kapitel erläutert, einem spirituell entschiedenen häuslichen Leben größere Bedeutung, während es weiterhin das monastische Ideal pflegte.

Dieser Unterschied in der Haltung spiegelt sich in ihren jeweiligen Vorstellungen vom *Ārya Sangha*, der Versammlung der Heiligen wider, aus denen die dritte der allen Buddhisten gemeinsamen Drei Zufluchten eigentlich besteht. Laut den Hīnayānisten gehören aus-

⁶⁴ John Milton (1608-1674), *Paradise Lost*. 1. Gesang, Zeilen 777-797. Deutsch: <http://www.zeno.org/Literatur/M/Milton,+John/Epos/Das+verlorene+Paradies> (geprüft am 22.03. 2018).

schließlich jene, die einen der vier transzendenten Pfade betreten haben, zu dieser spirituellen Aristokratie. Das sind die In-den-Strom-Eingetretenen, die Einmal-Wiederkehrenden, die Nicht-Wiederkehrenden und die Arhants, die allesamt, mit vielleicht ein oder zwei Ausnahmen auf den niedrigeren Stufen, dem monastischen Orden angehören. Für das Hīnayāna ist die spirituelle Gemeinschaft somit faktisch eine Untergliederung der „kirchlichen“ Körperschaft, und zwar so, dass die Mönche spirituell wie auch sozial eine gegenüber den Laien hervorgehobene Stellung einnehmen. Im Mahāyāna hingegen besteht der Ārya Sangha ausschließlich aus Bodhisattvas, die in die zweite und höhere Serie der Stufen des Pfades zur Höchsten Erleuchtung eingetreten sind. Manche dieser Bodhisattvas leben als Mönche, andere als Laien. Somit ist der spirituell fortgeschrittene Ausschnitt der „kirchlichen“ Körperschaft für das Mahāyāna bloß ein Teilbereich der spirituellen Gemeinschaft, und zwar von solcher Art, dass die Stellung der Laien wenigstens spirituell nicht weniger hervorgehoben ist als die der Mönche. Obwohl man Arhants als Bodhisattvas der sechsten Stufe zählen kann, sind aus Sicht des Mahāyāna Laien, die die vier großen Bodhisattva-Gelübde auf sich genommen haben, sogar dann, wenn sie noch nicht einmal die erste der zehn Stufen des Pfades betreten haben, die spirituell Oberen jener Mönche, die keinen solchen Vorsatz gefasst haben.

Von der Tatsache abgesehen, dass der Buddha selber sogar den Hīnayāna-Schriften zufolge betont hatte, Wahrhaftigkeit und Rechtschaffenheit seien viel wichtiger als die äußeren Versatzstücke der Religion, lassen sich zwei Gründe für diese Verbreiterung der Basis des Sangha durch das Mahāyāna und die daraus resultierende Verringerung des Wesensunterschiedes, wenn auch nicht der äußeren Unterscheidungsmerkmale zwischen Mönchen und Laien bestimmen: einerseits die Gleichsetzung von Saṃsāra und Nirvāṇa im Mahāyāna, andererseits seine Doktrin, dass alle Wesen potenziell Buddhas sind.

Zum monastischen Leben gehört es offensichtlich etwas aufzugeben. Es basiert somit auf einem Dualismus: zwischen Gott und Welt, zwischen Geist und Materie oder, im Fall des Hīnayāna-Buddhismus, zwischen der transzendenten und der weltlichen Ordnung. Mit seiner Behauptung, Realität sei das Nicht-Duale und Nirvāṇa und Saṃsāra seien voneinander nicht verschieden, und indem es damit die gesamte Doktrin und Disziplin des Hīnayāna auf den Bereich nicht etwa absoluter, sondern bloß konventioneller Wahrheit herabstufte, bewirkte das Mahāyāna gewissermaßen eine Lockerung der Spannung zwischen Transzendente und Weltlichem mit der Folge einer Schwächung des Antriebs, das eine zu erreichen, indem man dem anderen entsagte. Es scheint nicht besonders sinnvoll, die Welt aufzugeben, wenn sie

doch nur der verkleidete Gott ist. Wenn das Mahāyāna das klösterliche Leben beibehielt, dann tat es das aus demselben Grund, aus dem es die Hīnayāna-Lehre bewahrte: weil die relative Wahrheit der unverzichtbare Trittstein zur absoluten Wahrheit ist. Im spirituellen Leben des Hīnayāna und des Mahāyāna gibt es keine Abkürzungen. Als gewisse pseudo-tantrische Schulen während der letzten Phase des Buddhismus in Indien diese Lehre vergaßen und versuchten, die Doktrin der Nicht-Dualität direkt auf der relativen Ebene anzuwenden, ohne zunächst einmal ihre Wichtigkeit zu erkennen, waren rascher Zerfall und Zusammenbruch das Ergebnis.

Der zweite Grund dieser Verringerung des Unterschiedes zwischen Mönchen und Laien – dass nämlich alle Wesen potenziell Buddhas sind – ist die logische Begleiterscheinung des Bodhisattva-Ideals in seiner vom Mahāyāna verallgemeinerten Form: Alle Wesen sollen die zehn Stufen der Bodhisattva-Laufbahn durchqueren. Alle sollen Höchste Buddhaschaft zum Wohl aller empfindenden Wesen anstreben. Tatsächlich *werden* alle Höchste Buddhaschaft erlangen. So fern der Tag der Erleuchtung auch sein mag, er wird für alle dämmern, und sei es erst nach Ablauf unzählbarer Zeitalter. Übersetzt man dies aus der Sprache der Zeit in die der Ewigkeit, dann bedeutet es, dass – metaphysisch oder vom Standpunkt der höchsten Wahrheit aus sprechend – alle Wesen schon jetzt der Buddha sind, so wenig sie dieser Tatsache auch gewahr sein mögen. Der einzige Unterschied zwischen dem Buddha und einem gewöhnlichen Menschen ist, dass ersterer weiß, dass er der Buddha ist, während letzterer es nicht weiß. In den Worten des *Ratnagotravibhāga*:

Das Element der Tathāgataheit, wie es in allen vorhanden ist, ist unveränderlich und kann weder durch Verunreinigung noch durch Läuterung beeinflusst werden ...

*Wie der Buddha in verwelkter Lotosblume,
wie Honig von einem Bienenschwarm bedeckt,
Wie der Kern einer Frucht in der Schale, wie Gold im ungereinigten Erze,
Wie ein Schatz in der Erde verborgen, die Frucht in dem winzigen Samen,
Ein Bild des Jina in zerfetzten Gewändern,
Der König der Welt in dem elenden Bauch einer Frau,
Und wie eine mit Staub bedeckte kostbare Statue,*

So ist dieses Element in Wesen eingesetzt,

*Die mit den Flecken der hinzugekommenen Verunreinigungen bedeckt sind.*⁶⁵

Wenn sowohl Mönche als auch Laien gleichermaßen der Buddha sind, dann ist es unmöglich, die Überlegenheit der einen über die anderen zu behaupten, es sei denn in einem rein sozialen, konventionellen Sinn. Obwohl sich die spirituelle Gemeinschaft und die ekklesiastische Körperschaft auch im Mahāyāna, zumal wie er heute in Tibet existiert⁶⁶, in gewissem Grad überschneiden, lag die allgemeine Wirkung der Doktrinen der Nicht-Dualität und der immanen Buddha-Natur darin, den Schwerpunkt in der buddhistischen Gesellschaft von der zweiten zur ersten zu verlagern, mit der Folge einer Verringerung der Bedeutung des monastischen Ordens und des klösterlichen Lebens.

Mehr noch, während der einzelne Mönch in den Hīnayāna-Ländern gewissermaßen im Sangha untergeht – denn dieser wird behandelt, als besäße er ein von seinen Mitgliedern unabhängiges Leben und eigene Individualität –, sind es in den Mahāyāna-Ländern bestimmte führende Angehörige des Sangha, die dank ihrer individuellen Fähigkeiten und ihrer transzendenten Verwirklichungen als religiöse Lehrer und spirituelle Führer im Vordergrund stehen. Das sind etwa Nāgārjuna, Āśvaghoṣa, Asaṅga, Vasubandhu, Xuan Zang, Atīśa, Milarepa, Kobo Daishi, Tsongkhapa und viele andere, deren Ansehen und Einfluss in den Augen der Mahāyāna-Öffentlichkeit in keiner Weise von der Tatsache abhängig war, ob sie monastische Ordination empfangen hatten. Wiederum, während in den Hīnayāna-Schulen alle Linien, im Sinne der verschiedenen Linien von Schülerfolgen, welche die Lehre weitergaben, auf Śākyamuni und damit auf den *nirmāṇakāya* des Buddha zurückgeführt werden, werden sie in den Mahāyāna-Schulen manchmal auf seinen *sambhogakāya* zurückverfolgt. So nimmt man an, Asaṅga, der mit seinem Bruder Vasubandhu den Yogācāra begründete, habe die besonderen Lehren dieser Schule vom Bodhisattva Maitreya empfangen, während die „apostolische Sukzession“ der Kargyü-Schule des tibetischen Buddhismus durch Tilopa, ihren ersten menschlichen Guru, direkt vom Vajradhara-Buddha abstammt. Die fortgesetzte spirituelle Vitalität des Mahāyāna gründet weitgehend in der Tatsache, dass er stets neue Inspiration aus diesen transzendenten Quellen schöpfte, die auch heute keineswegs versiegt sind. Jeder Gründer der zahlreichen Schulen und Unterschulen des Mahāyāna war ein Kanal für die

⁶⁵ *Ratnagotravibhāga* 50, 96-97. Zitiert aus: E. Conze (Hrsg.) *Im Zeichen Buddhas*, a.a.O. S. 148.

⁶⁶ *Anm.d.Üb.*: Es sei daran erinnert, dass dieses Buch 1957 im Druck erschien, also noch vor dem Aufstand in Tibet (1959) und der Flucht des 14. Dalai Lama sowie Tausender Mönche nach Indien.

Übertragung der Weisheit und Barmherzigkeit des Buddha an die Menschheit, und indem jeder sich auf diese für das Mahāyāna kennzeichnenden und allen seinen Zweigen gemeinsamen Lehren stützte, entwickelte er doch zugleich seine speziellen Doktrinen und Methoden im Einklang mit den aktuellen Bedürfnissen empfindender Wesen. Was diese speziellen Doktrinen und Methoden sind, werden wir im nächsten Teil dieses Werkes sehen müssen.

Ausgewählte Literatur

Quellentexte

Buddhacarita. Deutsch: *Buddhas Wandel. Asvaghoshas Buddhacarita*. Frei übertragen von Carl Cappeller. Jena: Eugen Diederichs 1922.

Dhammapada – Nyanatiloka Mahathera, *Dhammapada*, Des Buddhas Weg zur Weisheit (und Kommentar) Palitext, wörtliche metrische Übersetzung und Kommentar zu der ältesten buddhistischen Spruchsammlung Übersetzung von Nyanatiloka, Uttenbühl 1999.

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.

Lotos-Sūtra. Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes. Nach dem chinesischen Text von Kumārajīva ins Deutsche übersetzt und eingeleitet von Margareta von Borsig. Gerlingen: Verlag Lambert Schneider 1992.

Majjhima-Nikāya. Die Lehrreden des Buddha aus der Mittleren Sammlung. Üb. von Kay Zumwinkel. Drei Bände. Uttenbühl: Jhana Verlag 2001.

Saṃyutta-Nikāya. Deutsch: *Die Reden des Buddha. Gruppierte Sammlung*. Aus dem Pālikanon übersetzt von Wilhelm Geiger, Nyānaponika Mahāthera, Hellmuth Hecker. Herrnschrot: Verlag Beyerlein-Steinschulte 1997.

Visuddhi-Magga. Deutsch: *Der Weg zur Reinheit. Visuddhi Magga*. Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus. Üb. Nyanatiloka Mahathera, 7. Aufl. Uttenbühl: Jhana Verlag 1997.

Anthologien

Conze, E. (Hg.), *Im Zeichen Buddhas. Buddhistische Texte*. Herausgegeben und eingeleitet von Edward Conze. Frankfurt/M. und Hamburg: Fischer Bücherei 1957.

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

Sekundärtexte

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

Dayal, H., *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*. London: Routledge & Kegan 1932.

- de Silva, C. L. A., *The Four Essential Doctrines of Buddhism*. Colombo 1948.
- Dutt, N., *Mahāyāna Buddhism* (ursprünglich veröffentlicht als *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hīnayāna*). Delhi: Motilal Banarsidass 1978.
- Eliot, C., *Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch*. London: Routledge & Kegan 1954.
- Govinda, Lama A., *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*. New York: Samuel Weiser 1961.
- Guenther, Herbert V., *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Boulder and London: Shambhala 1975.
- Kashyap, J., *The Abhidhamma Philosophy*. 2 Bände. Sarnath: Maha Bodhi Society of India 1942.
- McGovern, W. M., *An Introduction to Mahāyāna Buddhism*. Varanasi: Sahitya Ratan Mala Karyalaya 1968.
- Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studien. Die buddhistische Erforschung des Bewusstseins und der Zeit*. Redigiert und mit einer Einführung von Ehrw. Bhikkhu Bodhi. Aus dem Englischen übersetzt von Thomas Michael Zeh. Michael Zeh Verlag (o. O.) 2006 [Englische Ausgabe: Nyanaponika Thera, *Guide Through the Abhidhamma-Piṭaka*. Kandy 1971].
- Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation*. London: Rider 1972.
- (Nyanatiloka) Ñāṇatiloka Mahāthera, *Führer durch den Abhidhamma-Piṭaka*. Eine Übersicht über die philosophischen Sammlungen des buddhistischen Pāli-Kanon nebst einem Essay zum Paṭicca-Samuppāda. (Üb. aus dem Englischen von Dr. Julian Braun), Michael Zeh Verlag (o. O.) 2013.
- Rhys Davids, T. W., *Early Buddhism*. London, Constable 1908.
- Sangharakshita, *Buddhadharma. Auf den Spuren des Transzendenden*. Essen: do evolution 1999.
- Stcherbatsky, T., *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word 'Dharma'*. Calcutta: Susil Gupta 1961.
- Sukumar Dutt, *Early Buddhist Monachism*. Bombay: Asia Publishing House 1960.
- Suzuki, D. T., *On Indian Mahāyāna Buddhism* (edited with an introduction by Edward Conze). New York: Harper and Row 1968.
- Suzuki, D. T., *The Essence of Buddhism*. London: The Buddhist Society 1983.

Neuere Literatur zum Thema

Anālayo, *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*. Hamburg Buddhist Studies 1. Hamburg University Press 2010.

Carrithers, Michael, *The Forest Monks of Sri Lanka: Anthropological and Historical Study*. Oxford University Press India 1983.

Gombrich, Richard F., *Theravāda Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombo*. London and New York: Routledge 1988 (3.2006).

Hirakawa, Akira, *A History of Indian Buddhism From Śākyamuni to Early Mahāyāna*. Transl. by Paul Groner. Honolulu: University of Hawai'i Press 1990.

Kamala, Tiyanich, *Forest Recollections. Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*. Honolulu: University of Hawai'i Press 1997.

Nattier, Jan, *A Few Good Men. The Bodhisattva Path according to the Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*. Honolulu: University of Hawai'i Press 2003.

Ray, Reginald, *Buddhist Saints in India. A Study in Buddhist Values and Orientations*. New York and Oxford: Oxford University Press 1994.

Skilton, Andrew, *A Concise History of Buddhism*. Birmingham: Windhorse Publications 1994.

Williams, Paul, *Mahāyāna Buddhism. The Doctrinal Foundations*. London and New York: Routledge 1989.

Deutschsprachige Bücher aus dem Kreis der Triratna-Gemeinschaft

Bücher von Sangharakshita

Erleuchtung, Do Publikationen, (Essen) 1992 (als Download abrufbar bei www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen))

Das Buddha-Wort: das Schatzhaus der „heiligen Schriften“ des Buddhismus; eine Einführung in die kanonische Literatur, O. W. Barth, Bern, München, Wien 1992

Mensch, Gott, Buddha. Leben jenseits von Gegensätzen. do evolution 1998

Buddhadharma. Auf den Spuren des Transzendenten. do evolution, Essen 1999

Sehen, wie die Dinge sind. Der Achtfältige Pfad des Buddha. do evolution, Essen (2., bearbeitete und erweiterte Auflage) 2000

Einführung in den tibetischen Buddhismus. Herder-Verlag, Freiburg 2000

Wegweiser Buddhismus. Ideal, Lehre, Gemeinschaft. do evolution, Essen 2001

Buddhistische Praxis. Meditation, Ethik, Weisheit. do evolution, Essen 2002

Buddhas Meisterworte für Menschen von heute. Satipatthana-Sutta. Lotos-Verlag, München 2004

Die Drei Juwelen. Ideale des Buddhismus. do evolution, Essen 2007

Herz und Geist verstehen. Psychologische Grundlagen buddhistischer Ethik. do evolution, Essen 2012

Die zehn Pfeiler des Buddhismus. Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen), 2014.

Was ist der Dharma. Die wesentlichen Lehren des Buddha. Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen), 2014.

Aus Herzensgüte leben. Die Lehren des Buddha über Metta. Essen 2014. Download unter www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen).

Sangharakshita Werkauswahl. 5 Teile. In Vorbereitung 2017.

Ethisch Leben. Ratschläge aus Nāgārjunas Juwelenkette. BoD (Books on Demand-Verlag). Als Taschenbuch und E-Buch erhältlich bei: www.bod.de 2015.

Ritual und Hingabe. Verehrung im Buddhismus. BoD (Books on Demand-Verlag). Als Taschenbuch und E-Buch erhältlich bei: www.bod.de 2019.

Weisheit jenseits von Wörtern. Die buddhistische Vision von höchster Realität. BoD (Books on Demand-Verlag). Als Taschenbuch und E-Buch erhältlich bei: www.bod.de 2019.

Schöpferische Symbole des tantrischen Buddhismus. Download unter:
www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen), 2020.

Die Geschichte meiner Zufluchtnahme. BoD (Books on Demand-Verlag). Als Taschenbuch und E-Buch erhältlich bei: www.bod.de 2021

Spirituelle Reisen, Bilder und Archetypen. BoD (Books on Demand-Verlag). Als Taschenbuch und E-Buch erhältlich bei: www.bod.de 2021

Der unbezahlbare Juwel. In Vorbereitung.

Bücher von Angehörigen des Buddhistischen Ordens Triratna

Bodhipaksa, *Leben wie ein Fluss*. Goldmann, München 2011

(Dhammaloka) Jansen, Rüdiger, *Säe eine Absicht, ernte ein Leben. Karma und bedingtes Entstehen im Buddhismus*. do evolution, Essen 2013

(Kamalashila) Matthews, Anthony, *Auf dem Weg Buddhas. Durch Meditation zu Glück und Erkenntnis*. Herder-Verlag, Freiburg 2010

(Kamalashila) Matthews, Anthony, *Buddhistische Meditation für Fortgeschrittene. Der Weg zu Glück und Erkenntnis*. Kamphausen, Bielefeld 2013

Kulananda, *Buddhismus auf einen Blick. Lehre, Methoden und Entwicklung*. do evolution, Essen 1999

Maitreyabandhu, *Leben voller Achtsamkeit*. Beyerlein und Steinschulte, Stammbach 2012

Maitreyabandhu, *Die Reise und der Reiseführer. Ein praktischer Kurs im Erwachen*. in Vorbereitung 2017.

Nagapriya, *Schlüssel zu Karma und Wiedergeburt: warum die Welt gerechter ist, als sie erscheint*. Lotos-Verlag, München 2004

Paramananda, *Der Körper*. Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen), 2014.

Ratnaguna, *Weisheit durch Denken? Über die Kunst des Reflektierens*. Beyerlein und Steinschulte, Stammbach 2012

(Subhuti) Kennedy, Alex, *Was ist Buddhismus*. Barth Verlag, München 1987

Subhuti, *Buddhismus und Freundschaft*. Beyerlein und Steinschulte, Stammbach 2011

Subhuti, *Neue Stimme einer alten Tradition. Sangharakshitas Darlegung des buddhistischen Wegs*. do evolution, Essen 2011

Vessantara, *Das weise Herz der Buddhas. Eine Einführung in die buddhistische Bilderwelt*. do evolution, Essen 1999

Vessantara, *Zum Wohl aller Wesen. Eine Einführung in die Welt der Bodhisattvas*. do evolution, Essen 2001

Vessantara, *Flammen der Verwandlung. Eine Einführung in die tantrisch-buddhistische Bilderwelt*. do evolution, Essen 2003

Vessantara, *Das Herz*. Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen), 2014.

Vessantara, *Der Atem*. Download unter: www.triratna-buddhismus.de (Ressourcen), 2014.