

Zur Entwicklung der Gestalt des Buddha

Lambert Schmithausen

I.

Als grundlegend dafür, daß man Buddhist ist oder wird, gilt die Zufluchtnahme zu den drei 'Juwelen' (*tri-ratna*): dem Buddha, der Lehre (*dharma*) und der Gemeinde (*saṅgha*). Mit der "Gemeinde" ist hier vor allem die Gemeinschaft der Mönche und Nonnen gemeint, der *Orden*; er gewährt auf mehrfache Weise Zuflucht: als Vorbild und Inspiration für ein heilsames Leben; als "Verdienstfeld", insofern die Gaben, die dem Orden und seinen Mitgliedern dargebracht werden, dem Spender vor allem im Jenseits reiche Frucht einbringen; als überhaupt für das Land segensreich wirkend; und nicht zuletzt als Gemeinschaft, in deren Rahmen man am erfolgreichsten die Lehre praktizieren und nach dem Heil streben kann. Damit wären wir beim *dharma*, der buddhistischen Lehre oder, besser vielleicht, Anweisung für ein zu zeitlichem und vor allem zum endgültigen Heil, zur Erlösung, führendes Leben. Der Buddha schließlich ist die Person, die den buddhistischen Heilsweg gefunden und verkündet und den Orden gegründet hat.

Aber da haben wir schon das erste Problem. Es ist ja leicht zu verstehen, daß der Orden und die Lehre eine Zuflucht darstellen; denn zumindest der Mönchsorden ist ja in den meisten buddhistischen Ländern noch sehr lebendig und aktiv, und in einigen ostasiatischen Ländern auch der Nonnenorden. Und die Lehre wird nach wie vor von kompetenten buddhistischen Meistern vermittelt und liegt überdies in zahllosen buddhistischen Schriften vor, deren Studium jedem offensteht. Wie aber kann man zum Buddha, zum Stifter des Buddhismus, seine Zuflucht nehmen? Er ist doch vor fast zweieinhalbtausend Jahren gestorben! Aber gilt nicht Ähnliches auch für Jesus? Und beten nicht trotzdem die Christen zu ihm? Wir müssen uns also doch etwas genauer mit dem Buddha befassen, und nicht nur mit dem Stifter als historischer Person, sondern auch, und vor allem, mit dem Buddha-Bild der Buddhisten, mit den Vorstellungen und Gedanken der Buddhisten über den Buddha und sein Wesen, mit der buddhistischen 'Buddhologie', wenn ich diesen Ausdruck einmal in Analogie zu 'Christologie' oder 'Theologie' gebrauchen darf. Diese buddhistische 'Buddhologie' ist allerdings eine äußerst vielgestaltige Angelegenheit, die im Laufe der Zeit ganz erhebliche Weiterentwicklungen erfahren hat.

II.

Der Buddhismus hat sich ja im Laufe seiner fast zweieinhalbtausendjährigen Geschichte und bei seiner Ausbreitung in ganz unterschiedliche Regionen nicht unerheblich verändert. Schon in seiner indischen Heimat können wir, um nur die ganz groben Umrisse anzudeuten, vier Perioden unterscheiden: 1. Zunächst die Frühzeit bis etwa zur Mitte des 3. Jh. v. Chr., in der der Buddhismus eine unter mehreren konkurrierenden Bewegungen in der Gangesebene gewesen sein dürfte. 2. Um die Mitte des 3. Jh. v. Chr., unter dem buddhismusfreundlichen König Aśoka, breitet sich der Buddhismus nach Westen, Nordwesten und Süden über den indischen Subkontinent aus, auch nach Ceylon; zugleich bilden sich unterschiedliche Traditionen der Ordensdisziplin und dann auch der Dogmatik, zunächst noch auf dem Boden des alten Heilszieles, sich möglichst bald aus dem Ozean der Wiedergeburten zu befreien. 3. Um die Zeitwende wird eine neue Bewegung faßbar: das "Große Fahrzeug" (*mahāyāna*), das ein neues Heilsziel propagiert, bei dem es nicht mehr einfach darum geht, möglichst schnell selbst dem Ozean der Wiedergeburten zu entrinnen, sondern vor allem darum, die *anderen* daraus zu befreien. 4. Nach der Mitte des 1. Jahrtausends nach Chr. kommt schließlich das sog. Diamantfahrzeug (*vajrayāna*) auf, das sich vor allem durch den Einsatz unkonventioneller, geheimgehaltener Rituale und Yoga-Praktiken von den früheren Phasen unterscheidet.

Der Buddhismus breitet sich wohl schon in den letzten vorchristl. Jahrhunderten nach Zentralasien und in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten nach China und von dort nach Vietnam, Korea und Japan aus. Hauptsächlich von Südindien und Ceylon aus dringt er nach Südostasien und Indonesien vor. Zwischen dem 7. und 11. Jahrhundert faßt er in Tibet, vom 13. Jh. ab in der Mongolei Fuß.¹ Mahāyāna und Vajrayāna haben in Indien und in Ostasien und in Tibet die konservativen Richtungen allmählich verdrängt, doch hat sich eine von diesen, der sog. Theravāda, in Sri Lanka und Südostasien behaupten können. In Indien verschwindet der Buddhismus nach 1200 weitgehend,² nicht zuletzt aufgrund der Zerstörung der klösterlichen Zentren durch die islamischen Eroberer.

III.

Aber zurück zum Buddha! Natürlich soll, trotz des zuvor Gesagten, die Frage nach dem historischen Buddha nicht gänzlich ausgeklammert werden. Es gibt heute nur noch sehr wenige Fachvertreter (ich kenne aber immerhin einen), die an der Existenz des Buddha als einer historischen Person zweifeln, ihn also für einen Mythos halten. Tatsache ist allerdings, daß uns "harte Fakten" fehlen. Es gibt keine zeitgenössischen Dokumente im strengen Sinne.³ Die ältesten bekannten schriftlichen Zeugnisse in Indien (abgesehen von der rd.

1 Zur Ausbreitung des Buddhismus über Indien hinaus vgl. Skilton 1994: 149ff.

2 Vgl. Skilton 1994: 143ff. Zum Fortbestand des Buddhismus in Südindien bis ins 16. und 17. Jh. und in Nepal bis heute s. *ibid.* 145 u. 195ff, zu Nepal auch S. Lienhard in: Bechert/Gombrich 1984: 108ff (1989: 123ff).

3 D.h. Texte, die nachweislich *in der heute vorliegenden Form* aus der Zeit stammen,

anderthalb Jahrtausende zuvor verfallenen Induskultur) sind die Inschriften des Königs Aśoka aus der Mitte des 3. Jh. vor Chr., um die hundert Jahre oder mehr nach dem Tode des Buddha, wenn wir der Überlieferung folgen. Auch außerindische zeitgenössische Zeugnisse für den Buddha sind nicht bekannt. Es fehlen m.W. bislang auch gesicherte archäologische Beweise. Zwar ist 1898 in Piprāhwā (Uttar Pradesh) eine Urne gefunden worden, die eine Inschrift trägt, die man so verstehen kann, daß die Urne die Reliquien des erhabenen Buddha enthalte.⁴ Aber abgesehen davon, daß die Deutung umstritten ist, sprechen epigraphische und archäologische Vergleiche dafür, daß Urne, Inschrift und Beigaben eher in das 2. Jh. v. Chr. zu datieren sind, keinesfalls aber vor Aśoka.⁵ Wenn in der heutigen Forschung trotzdem praktisch allgemein anerkannt wird, daß der Buddha eine historische Person war, so deshalb, weil dies die *inhaltlich* älteste Überlieferung einfach plausibler erklärt als die Annahme, wir hätten es beim Buddha mit einem bloßen Mythos zu tun. Daß der Buddha schon in den bereits genannten Inschriften des Königs Aśoka nicht nur mehrfach erwähnt, sondern auch ein Besuch des Königs an seiner Geburtsstätte dokumentiert wird, zeigt immerhin, daß er zu dieser Zeit als historische Person gegolten haben dürfte. Wichtiger aber ist der Tenor der inhaltlich ältesten buddhistischen Texte selbst. Diese als kanonisch geltenden Texte werden, grob, in zwei Kategorien unterteilt: 1. Lehrreden (*suttanta*, später *sutta*) und 2. Texte zur Ordensdisziplin (*vinaya*).⁶ In den Lehrreden geht es vor allem um den Heilsweg der Mönche und Nonnen, um den Weg zur Befreiung, zum Nirvāna, aber auch um das rechte Verhalten der Laienanhänger. Die meisten Lehrreden sind als Predigten, Dialoge oder Aussprüche des Buddha überliefert, oftmals in einem über den Anlaß oder die äußeren Umstände der Lehrrede informierenden Erzählrahmen. Die Texte sind allerdings über Jahrhunderte nur mündlich tradiert und erst um die Zeitwende schriftlich fixiert worden, und es ist nachweisbar, daß sie bis dahin (und auch noch danach) manche Umgestaltung und Erweiterung erfahren haben. Es ist sogar möglich, daß *sehr* viel Neues hinzugekommen ist. Aber insgesamt vermitteln sie doch eine vergleichsweise einheitliche Einstellung, die sich zugleich von der anderer religiöser Richtungen der damaligen Zeit charakteristisch abhebt. Das scheint ohne die Annahme einer historischen Stifterpersönlichkeit schwer erklärbar.

in der der Buddha gelebt haben soll, und seine Existenz bezeugen.

4 So U. Schneider, Einführung in den Buddhismus, Darmstadt 1980: 21.

5 H. Härtel in: Bechert 1991: 74f; präzisierend Harry Falk, Schrift im alten Indien, Tübingen 1993: 181-185 (1. Hälfte des 2. Jh. v. Chr.). Auch weitere, unbeschriftete Urnen, die in einer etwas älteren Grabungsschicht gefunden wurden, müssen nicht wesentlich älter sein als die zuerst genannte (Härtel, op.cit.: 77f; Falk, op.cit.: 184).

6 Der Kanon der ceylonesisch-südostasiatischen Theravāda-Tradition ist in einer heute als Pāli bezeichneten mittelindischen Sprache vollständig überliefert. Von den entsprechenden kanonischen Texten der übrigen Traditionen sind nur Teile bzw. Fragmente erhalten, z.T. in anderen mittelindischen Sprachen oder auf Sanskrit, z.T. lediglich in Form von alten Übersetzungen, vor allem ins Chinesische und Tibetische. Vgl. Th. Oberlies in: U. Tworuschka, Heilige Schriften: Eine Einführung, Darmstadt 2000: 167ff; Skilton 1994: 73ff.

Auch in anderer Hinsicht erweisen sich die kanonischen Texte als im Prinzip zuverlässig, so z.B. in ihren Bezugnahmen auf die Schulhäupter anderer Asketenbewegungen und auf die politischen Verhältnisse und Herrscherpersönlichkeiten, die in wesentlichen Punkten durch nichtbuddhistische Quellen bestätigt werden.⁷

Es gibt also keinen triftigen Grund, an der historischen Existenz des Buddha — des Asketen Gautama,⁸ wie die kanonischen Texte ihn nennen⁹ — zu zweifeln. Jedenfalls wäre die Beweislast doch wohl dem aufzubürden, der solche Zweifel anmeldet. Ein genaues Datum für die Lebenszeit des Buddha können wir allerdings kaum angeben. Früher folgte man meist einer korrigierten Variante der sog. "südlichen" Überlieferung und setzte sie ca. 560-480 an. Heute neigt man eher der "nördlichen" Überlieferung zu, wonach der Buddha "100 Jahre" vor der Krönung Aśokas, also um 370 v.Chr., ins Nirvāṇa eingegangen sein soll; die Angabe "100 Jahre" ist aber nicht präzise gemeint; ein um ein paar Jahrzehnte früheres oder späteres Datum ist keineswegs ausgeschlossen.¹⁰

IV.

Die kanonischen Lehrreden enthalten noch keine vollständige, geschlossene Buddha-Biographie (dergleichen kommt erst später auf), aber doch wesentliche Teile einer solchen, wobei der umfangreichste zusammenhängende Text ein Bericht über die letzten Tage des Buddha ist.¹¹ Manches klingt zugestandenermaßen legendenhaft oder mythisiert. Aus ideengeschichtlicher Sicht können aber gerade auch solche Aussagen von großem Interesse sein. Man muß sich darüber im klaren sein, daß die Überlieferer der kanonischen Texte, und erst recht die späteren Verfasser ganzer Buddha-Biographien, kein historisches, sondern ein

7 So wird etwa die Existenz der Schulhäupter Nigaṇṭha Nātaputta (= Mahāvīra, Schulhaupt der Jainas) und Makkhali Gosāla (= Schulhaupt der Ājīvikas) durch die jainistische Überlieferung bestätigt. Zu den außerbuddhistischen Nachrichten über die politischen Verhältnisse und Herrscher s. H. v. Stietencron in: Bechert 1992:148ff. Vgl. auch George Erdosy, *Urbanisation in Early Historic India*, Oxford: B.A.R. 1988: 106-130.

8 So die Sanskrit-Form; Pāli: Gotama.

9 Der Name Siddhārtha (Sanskrit) bzw. Siddhattha (Pāli) kommt m.W. in den älteren Teilen des Kanons ebensowenig vor wie der Name Śākyamuni/Sakyamuni (vgl. G.P. Malalasekera, *A Dictionary of Pāli Proper Names*: 969 u. 1135; nach meiner Überprüfung des Pāli-Kanons auf CD-Rom [Dhammakāya Foundation] findet sich *Sakyamuni* in den älteren Teilen des Kanons nur in Stichwort-Versen (*uddānas*), die nicht zum eigentlichen Text gehören.

10 Zur Problematik der Datierung des Buddha s. umfassend Bechert 1991-97.

11 Vgl. E. Waldschmidt, *Die Legende vom Leben des Buddha*, Berlin 1929, Nachdr. Graz 1982; A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens*, 4 Bde. Paris 1963; 1970; 1971; 1995; Klimkeit 1990: 49ff.

religiöses Interesse hatten.¹² Es geht ihnen um den Buddha als Vorbild, als Gegenstand der Verehrung, und auch um den Nachweis seiner Überlegenheit gegenüber den Leitgestalten konkurrierender Bewegungen. Dennoch haben diese Entwicklungen in den kanonischen Lehrreden die historische Person des Buddha noch nicht völlig überlagert. Trotz seiner herausragenden Stellung tritt der Buddha in diesen Texten im großen und ganzen noch wie ein Mensch auf. Er altert, erkrankt und stirbt schließlich. Gelegentlich werden sogar Episoden berichtet, die so menschlich sind, daß sie das Idealbild späterer Überlieferer störten. So etwa, wenn kurz vor seinem Tod der Buddha einen Mönch, der im Kühlung zufächelt, ziemlich unwirsch wegschickt.¹³ Das wirkt wie eine echte Erinnerung.¹⁴

Was den Buddha auszeichnet, hat zumindest in *einem* Strang der älteren Überlieferung ausschließlich mit seinem Erwachen, d.h. seiner Einsicht, und der von ihm verkündeten Heilslehre zu tun. In dieser Hinsicht ist er unumstrittene Autorität. Er ist ein *tathāgata*, einer, der den Weg zur Erlösung so (*tathā*) erkannt hat (*gata*), wie er tatsächlich ist, und ihn auch selbst so (*tathā*) gegangen ist (*gata*). Er hat ein in der gesamten irdischen und himmlischen Welt unübertroffenes Erwachen erreicht. Ebendeshalb heißt er *buddha*, "der Erwachte".¹⁵ Erwachen (*bodhi*, das Verbalnomen zu *buddha*) ist eine Metapher für "augenöffnendes" Erkennen, Begreifen. Oft wird es mit "Erleuchtung" wiedergegeben, doch enthält der Sanskritbegriff keine Lichtmetaphorik. Insofern die erreichte Einsicht jedoch manchmal auch als "Licht" (*āloka*) bezeichnet wird, ist "Erleuchtung" nicht abwegig, vorausgesetzt, man denkt dabei nicht an den Einfluß einer höheren Macht als Quelle der "Erleuchtung", sondern einfach an ein Aufscheinen, Sichmanifestieren der Wahrheit.

Als Entdecker und Verkünder des Erlösungsweges und der für die Erlösung wesentlichen Wahrheiten ist der Buddha also einzigartig und sowohl den Menschen wie auch den "Göttern" (*deva*, d.h. den Bewohnern der Himmelswelten, einschließlich des obersten Gottes Brahman) überlegen. Darauf besteht er den Texten zufolge auch nachdrücklich.¹⁶ Selbstverständlich ist er auch den Vertretern anderer Positionen oder angeblicher Heilswege überlegen. Dies wird aber nicht bloß behauptet, sondern erweist sich (den Texten zufolge) immer wieder im Gespräch, in der Diskussion. Diese wird mit Argumenten ausgetragen, die im allgemeinen bemerkenswert rational sind, gelegentlich allerdings auch eine ironische Note haben, insbesondere in der Auseinandersetzung mit den auf ihre geburtsbedingte Überlegenheit pochenden Brahmanen, denen der Buddha moralische und spirituelle Vollkommenheit als den wahren Maßstab entgegenhält. Der Buddha betont mehrfach, daß der Erfolg des von ihm gelehrt Heilsweges schon hier und

12 Vgl. Klimkeit 1990: 21f.

13 *Dīghanikāya* II 138f.

14 Vgl. Paul Harrison, Some Reflections on the Personality of the Buddha, in: Ōtani Gakuhō 1995: 1-28, bes. 12-14.

15 Der Ausdruck wird auch von den Jainas zur Bezeichnung einsichtsvoller Personen verwendet.

16 Vgl. z.B. *Saṃyuttanikāya* V 423; *Dīghanikāya* I 215-223.

jetzt erfahrbar sei, insofern er zu einem *inneren* Freiwerden und Glück führe, und er fordert seine Zuhörer auf, die Probe aufs Exempel zu machen.

Der Buddha scheint eine charismatische Persönlichkeit gewesen zu sein. An einigen Stellen macht er aber ganz deutlich, daß es auf seine physische Person überhaupt nicht ankomme. So sagt er zu einem kranken Mönch, der bedauert, daß er ihn nicht vorher habe *sehen* können: "Was hast du davon, daß du diesen fauligen Körper siehst? Wer die *Lehre* sieht, der sieht mich!"¹⁷ Und bevor er stirbt erklärt der Buddha, daß die Mönche nach seinem Tode nicht jammern sollen, daß sie nun keinen Meister mehr hätten; die von ihm verkündete Lehre und Ordensdisziplin, die sei nach seinem Tode ihr Meister.¹⁸ Die *Lehre*, so sagt der Buddha an anderer Stelle, sei sein eigentlicher Körper.¹⁹

Im Lichte dieser Aussagen ist es denn auch verständlich, wenn in der ältesten buddhistischen Kunst der Buddha niemals persönlich, in menschlicher Gestalt, dargestellt wird, sondern nur symbolisch durch das, was allein ihn zu etwas Besonderem, zu einem Buddha, macht:²⁰ durch ein die Lehre darstellendes Rad etwa [s. Abb.1], oder durch einen leeren Thron, Fußabdrücke oder den *bodhi*-Baum (*Ficus religiosa*), unter dem er das Erwachen erlangt hatte und der daher den Buddha als Erwachten symbolisiert [s. Abb. 2]. Auch der verstorbene Buddha kann nur symbolisch dargestellt werden, etwa durch einen *stūpa*, ein ursprünglich grabhügelartiges Bauwerk [s. Abb. 3], wie sie nach dem Tode des Buddha über seinen an die Fürstenhäuser verteilten Reliquien errichtet worden sein sollen.

V.

Es gibt aber schon in den kanonischen Lehrreden noch einen zweiten Strang, der durch die Tendenz gekennzeichnet ist, die Person des Buddha noch weitergehend (und nicht nur als Entdecker und Verkünder des Heilsweges) aus der normalen menschlichen Sphäre herauszuheben. In diesem Zusammenhang erscheinen vier Punkte erwähnenswert: 1. übernormale Fähigkeiten und Wunderkräfte, 2. Allwissenheit, 3. besondere körperliche Merkmale, und 4. wunderbare Züge in der Buddhabiographie.

1. Übernormale Fähigkeiten und Kräfte gehören in der damaligen Zeit fest zum Bild des Asketen oder spirituell weit fortgeschrittenen Menschen. Sie stellen sich auch nach buddhistischer Auffassung im Gefolge der höheren Versenkungsstufen ganz von selbst ein, nicht nur beim Buddha. Sie sollen aber nach den frühen Texten nicht Selbstzweck sein und bleiben meist im Hintergrund. Einige von ihnen haben aber durchaus Funktionen im Rahmen des Erlösungsweges oder der Unterweisung und "Bekehrung". So ermöglicht es

17 *Saṃyuttanikāya* III 120.

18 *Dīghanikāya* II 154.

19 *Dīghanikāya* III 84.

20 Diese Darstellungsform ist im Zusammenhang mit der Tatsache zu sehen, "daß es zu dieser Zeit ganz allgemein in Indien noch nicht üblich ist, Götterbilder herzustellen" (Schätze Indischer Kunst, Museum für Indische Kunst Berlin, 1984: 8).

etwa die Fähigkeit, die Gedanken anderer zu lesen, dem Buddha, dem Gesprächspartner auch unausgesprochene Fragen zu beantworten. Erwähnung verdient ferner, daß dem Buddha die Fähigkeit zugeschrieben wird, nach Wunsch die für die Lebensdauer ausschlaggebenden Impulse zu stabilisieren oder abzustoßen.²¹

2. In den Lehrreden erklärt der Buddha mehrfach, daß er im Gegensatz zu Nigaṇṭha Nātaputta, dem Schulhaupt der konkurrierenden Asketenbewegung der Jainas, nicht behaupte, ständig *aktuell* allwissend zu sein, und dergleichen auch nicht für möglich halte.²² Prinzipielle Allwissenheit hingegen wird nicht ausgeschlossen,²³ sondern dem Buddha ausdrücklich zuerkannt bzw. von ihm beansprucht.²⁴ Es bleibt aber offen, was genau darunter zu verstehen ist. Nach anderen Lehrreden zu urteilen, kommt es vor allem darauf an, daß der Buddha über alles genau Bescheid weiß, was mit Heil und Unheil zusammenhängt und Voraussetzung für eine optimal auf den einzelnen abgestimmte Unterweisung ist.²⁵ Dazu gehören unter anderem nicht nur die Kenntnis der Gedanken, Neigungen und Fähigkeiten anderer Personen, sondern auch die Erinnerung an frühere Existenzen und die Fähigkeit, zu beobachten, wie die Wesen aufgrund ihres jeweiligen Karma wiedergeboren werden. Dies hat ja durchaus einen Bezug zum Heilsweg, während es, wie der Philosoph Dharmakīrti noch im 7. Jh. sagt, völlig gleichgültig ist, ob der Buddha die Zahl der Würmer kenne oder nicht.²⁶ In späteren Quellen findet sich aber daneben, im Rahmen einer noch zu besprechenden grundlegend gewandelten Auffassung vom Wesen des Buddha, auch die Auffassung, daß der Buddha jederzeit ausnahmslos alles wisse.²⁷

3. In einigen kanonischen Lehrreden²⁸ werden dem Buddha besondere körperliche Merkmale zugeschrieben, die sonst nur dem mythischen bzw. idealtypischen Weltherrscher (*cakkavattin*) zukommen, z.B. ein Radsymbol auf den Fußsohlen, ein Haarwirbel zwischen

21 *Dīghanikāya* II 103 u. 106f; vgl. Rupert Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, Leiden 1992: 94-97; *Mahāparinirvāṇasūtra* (ed. E. Waldschmidt) §§ 15.10, 16.13, etc. Nach dem Abhidharma der Sarvāstivādins sind auch andere Heilige (*arhat*) zur Stabilisierung oder Abstoßung der Lebensimpulse imstande: s. *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. P. Pradhan, Patna 1967: 43,9ff (ad II.10a); vgl. Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, traduit et annoté par L. de La Vallée Poussin, Paris 1923-31, Bd. I: 120f.

22 *Majjhimanikāya* I 482; II 31; 127; *Āṅguttaranikāya* I 220 (= Nr. 3.8.4 bzw. 3.74).

23 *Majjhimanikāya* II 126f. In einem relativ alten Verstext gilt es als Kennzeichen eines Weisen, daß er alles überwunden und aufgegeben hat und allwissend ist (*Suttanipāta* Vers 211).

24 *Dhammapada* Vers 353; *Vinaya* I 8 (Rhys Davids & Oldenberg: I 91).

25 Vgl. z.B. die "zehn Kräfte" (*bala*) eines Tathāgata: *Majjhimanikāya* I 69ff.

26 *Pramāṇavārttika* II.31.

27 Z.B. *Buddhabhūmiśāstra* (Taishō Bd. 26) 309c3ff.

28 *Dīghanikāya* II 16ff; III 142ff.

den Augenbrauen, goldene Hautfarbe.

4. Auch die Buddhabiographie wird schon in einer kanonischen Lehrrede²⁹ massiv mit wunderbaren Zügen ausgekleidet. Besonders gilt dies für die Ereignisse vor und bei der Geburt. So heißt es, daß der zukünftige Buddha voll bewußt in den Mutterleib eintritt und bei diesem Ereignis ein Licht aufleuchtet, das sogar die absolut finsternen Zwischenräume zwischen den Welten erhellt. In nachkanonischen Texten werden diese Vorgänge noch weiter ausgeschmückt, und es heißt dann, der zukünftige Buddha sei seiner Mutter bei der Empfängnis in der Gestalt eines weißen Elefanten erschienen [s. Abb. 4] und bei der Geburt aus ihrer rechten Seite hervorgetreten, ganz rein und ohne ihr Schmerzen zu bereiten.³⁰ Die Tendenz ist ganz klar, den Buddha und auch seine Mutter von allen physischen und moralisch-spirituellen Unreinheiten des Zeugungs- und Geburtsvorganges freizuhalten.

Die Buddhabiographie wird ferner schon früh in die früheren Existenzen des Buddha hinein fortgesetzt (die auch vom Buddhismus geteilte Wiedergeburtstheorie besagt ja, daß seit anfangloser Zeit ein Leben auf das andere folgt). Dabei machte man sich den reichen Schatz der indischen Erzählliteratur nutzbar, indem man die jeweils geeigneten Handlungsträger (Menschen oder auch Tiere) mit dem *Bodhisatt(v)a* identifizierte, dem "nach dem Erwachen Strebenden", dh. dem Buddha vor dem Erwachen bzw. in seinen früheren Verkörperungen. Auf diese Weise wurden die profanen Erzählungen in erbauliche "Vorgeburtsgeschichten" (*jātaka*) umgestaltet. Der *Bodhisatt(v)a* zeichnet sich häufig durch Tugenden wie Hilfsbereitschaft, Freigebigkeit oder Duldsamkeit bis zur Selbstaufopferung aus. So war z.B. der *Bodhisatt(v)a* nach der Darstellung des *Mahākapi-jātaka* (Nr. 407) einstmals ein Affe, der sich, um seine Sippe vor einem jagenden König zu retten, selbst als Brücke über einen Fluß spannte und dabei beinahe den Tod fand. Diese "Vorgeburtsgeschichten" haben einen großen Einfluß auf die Mentalität der buddhistischen Laienanhänger ausgeübt und wurden ihnen vermutlich beim Besuch der Stūpas anhand der dort reichlich zu findenden bildlichen Darstellungen vorgetragen.

VI.

²⁹ *Majjhimanikāya* III 119ff; vgl. *Dīghanikāya* II 12ff.

³⁰ Vgl. Klimkeit 1990: 56f.

Ich hatte zu Anfang meines Vortrages im Zusammenhang mit der dreifachen Zufluchtnahme darauf hingewiesen, daß die Zufluchtnahme zum Buddha mit dessen Hinscheiden problematisch wird. Denn mit seinem Hinscheiden tritt der Buddha ins vollständige Nirvāṇa, ins restlose Erlöschen, ein, und das scheint nach der ältesten Vorstellung doch zu bedeuten, daß er als Person nicht mehr gegenwärtig, ganz aus der Welt verschwunden ist. Dafür spricht ja auch der bereits erwähnte Hinweis des Buddha, daß nach seinem Tode die von ihm verkündete *Lehre* der Meister der Mönche sein werde. Dem religiösen Bedürfnis vieler Mönche, von den Laienanhängern ganz zu schweigen, scheint das aber nicht genügt zu haben. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der weiteren Entwicklung der buddhistischen Religion läßt sich aus dem Bedürfnis nach einem personalen Bezug erklären, als Versuche, in irgendeiner Form den Verlust der persönlichen Gegenwart des (historischen) Buddha auf die eine oder andere Weise zu kompensieren. Dabei kann die Suche nach einer direkten und wirksamen Belehrung oder Führung auf dem Heilsweg ebenso eine Rolle spielen wie das Bedürfnis nach Glück, Trost oder Rettung vor Unheil und Gefahr im Diesseits oder im Jenseits.³¹

Es lassen sich mehrere Stränge der Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung eines personalen Bezuges unterscheiden:³²

1. An erster Stelle zu nennen wäre die Verehrung der *Reliquien* des Buddha. Nach der Überlieferung sollen sie unmittelbar nach dem Tode des Buddha und der Verbrennung seines Leichnams an die Herrscherfamilien der Region verteilt und in *stūpas* beigesetzt worden sein. Offensichtlich wurde den Reliquien eine heilsame, schützende Wirkung zugetraut. Das zeigt auch der durch archäologische Evidenz bezeugte Brauch, die Gebeine von Verstorbenen in der Nähe von *stūpas* beizusetzen.³³ Eine ähnliche Wirkung wird auch an Orten beigemessen, mit denen der Buddha zu Lebzeiten in besonderer Weise verbunden war, etwa der Stätte seiner Geburt oder seines Erwachens; wer dort stirbt, gelangt in die Himmelswelt.³⁴ Diese Orte bewahren also etwas von der heilbringenden Kraft des Buddha. Desgleichen die Reliquien, die sogar als irgendwie *lebendig* vorgestellt werden.³⁵ Sie *sind* also der Buddha, was übrigens auch eigentumsrechtliche Implikationen hat, insofern es begründet, daß zum Stūpa gehörige bzw. diesem gespendete Güter Eigentum des *Buddha* sind.³⁶ Nach Auffassung der Theravāda-Buddhisten werden die Reliquien sogar eines

31 Williams 1989: 219.

32 Diese Aufgliederung soll keineswegs ausschließen, daß zwischen den einzelnen Strängen auch Zusammenhänge bestehen können, doch kann auf diese hier nur sporadisch hingewiesen werden.

33 Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu 1997: 114ff.

34 *Dīghanikāya* II 140f; *Mahāparinirvāṇasūtra* (ed. E. Waldschmidt) § 41.5-14; Schopen, op.cit.: 115ff.

35 Schopen, op.cit.: 125ff.

36 Schopen, op.cit.: 128ff.

fernen Tages noch einmal zusammenkommen, die Gestalt des Buddha annehmen und noch einmal die Lehre predigen, um dann endgültig ins Nirvāṇa einzugehen und aus der Welt zu verschwinden.³⁷

2. Ein *meditatives* Mittel der Vergegenwärtigung ist das "Gedenken an den Buddha" (*buddhānasmṛti*).³⁸ Schon zu Lebzeiten des Buddha kann diese Übung das Bedürfnis, ständig in seiner Nähe zu sein, befriedigen. Sie läßt sich offenbar bei ständiger Praxis bis zur Anschaulichkeit steigern: "Ich sehe ihn mit meinem Geiste wie mit den Augen", sagt Piṅgiya.³⁹ In einer kanonischen Lehrrede wird die Vergegenwärtigung des Buddha den in der Wildnis meditierenden Mönchen als Mittel gegen Angst empfohlen.⁴⁰ Nach Buddhaghosa (um 400 n.Chr.) hat sie nicht nur diese und andere spirituell heilsame Wirkungen, sondern führt wirklich dazu, daß man das Gefühl hat, in der Gegenwart des Buddha zu leben.⁴¹

3. Eine Art Ersatz für den Verlust des Buddha konnte auch die Hoffnung auf einen *zukünftigen* Buddha bieten. Schon im Kanon finden sich Texte, nach denen der Buddha keine einmalige Erscheinung ist. Seine Lehre ist ja keine originelle Erfindung, sondern basiert auf der Entdeckung zeitloser Wahrheiten. Diese Wahrheiten sind in der Vorzeit schon des öfteren entdeckt worden; die Texte nennen sechs frühere Buddhas, die in vergangenen Zeiten die gleiche Lehre verkündet haben.⁴² Aber die von ihnen begründete Lehrtradition ist nach einiger Zeit wieder verfallen, und dies wird auch das Schicksal der vom Buddha unserer Zeit, dem Buddha Gautama, gestifteten Lehrtradition sein. Es wird dann aber in der Zukunft irgendwann ein neuer Buddha auftreten, der Buddha *Maitreya* [s. Abb. 5], der in den kanonischen Lehrreden allerdings nur einmal genannt ist.⁴³ Die Zeit des Buddha Maitreya wird als eine Art Goldenes Zeitalter ausgemalt, in dem nicht nur die Aussicht auf Erlösung besteht, sondern auch auf Erden glückliche Verhältnisse herrschen. Insofern Maitreya schon jetzt als Bodhisattva, als Aspirant auf das Erwachen, im Tuṣita-Himmel existiert, ist er prinzipiell schon jetzt ansprechbar und wurde Gegenstand eines besonderen Kultes. Man kann sich ihm auch in der meditativen Vergegenwärtigung nähern. Vor allem aber ist er Kristallisationspunkt buddhistischer Zukunftshoffnungen (auch

37 Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities*, Cambridge Univ. Press 1998: 245 u. 247f.

38 Vgl. P. Harrison, *Buddhānasmṛti in the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*, in: *Journal of Indian Philosophy* 6/1978: 35-57; Williams 1989: 217ff.

39 *Suttanipāta* Vers 1142.

40 *Saṃyuttanikāya* I 218f (Nr. 11.3).

41 *Visuddhimagga* VII.67: *satthārā saṃvāsasaññam paṭilabhati*. Übers. S. 249.

42 *Dīghanikāya* II 2ff. Vgl. Collins (wie Anm. 37): 351ff; Klimkeit 2000: 235ff (umstrittene astralmythologische Deutung; weitere Literatur ebendort).

43 *Dīghanikāya* III 76. Zu Maitreya vgl. u.a. Williams 1989: 228-231; Collins (wie Anm. 37): 355ff; Klimkeit 2000: 238ff.

politischer). Angesichts der in Verbindung mit seinem Auftreten erwarteten paradiesischen Verhältnisse konnte er auch zum Symbol irdischen Wohlergehens werden, was sich einem besonderen Typ ostasiatischer Maitreya-Darstellungen ("Dickbauch-Buddha") sinnfällig äußert.⁴⁴

4. Ein wichtiger Schritt im Prozess der "Wiedervergegenwärtigung" des Buddha als Person war die Einführung des *Buddha-Bildes*, seiner figürlichen Darstellung in menschlicher Gestalt. Das hatte es, wie Sie sich erinnern, in der ältesten buddhistischen Kunst nicht gegeben. Dort war der Buddha nur durch Symbole wie den *bodhi*-Baum oder das Rad der Lehre dargestellt worden. Etwa mit der Zeitwende tritt in diesem Punkt eine entscheidende Änderung ein. Im 1. oder 2. Jh. entstehen in Mathurā (etwa 100km südl. von Delhi) und in Gandhāra (Nordpakistan) die ersten Buddhastatuen [s. Abb. 6].⁴⁵ Ungefähr zur gleichen Zeit beginnen auch die Jainas mit der Herstellung von Statuen ihres Stifters, und auch die ersten figürliche Darstellungen der großen Hindu-Götter stammen aus dieser Zeit (vorher gab es offenbar nur Darstellungen volkstümlicherer Vegetations- und Schutzgottheiten)⁴⁶. Es konnten nunmehr auch Szenen der Buddhabiographie so gestaltet werden, daß der Buddha selbst figürlich dargestellt wurde. Mit der Einführung der figürlichen Darstellung des Buddha (bei der übrigens dessen 32 körperliche Merkmale nur teilweise zum Ausdruck gebracht werden) erhält die Wiedervergegenwärtigung seiner Person eine anschauliche Grundlage, auf die sich nicht nur die Buddha-Verehrung einfacher Frömmigkeit, sondern auch die meditative Vergegenwärtigung und Visualisierung des Buddha stützen konnte. Hinzu kommt, daß zumindest in späteren Jahrhunderten geweihte Buddha-Statuen ähnlich wie Hindu-Götterbilder als lebendig galten und wie lebende Personen versorgt wurden.⁴⁷ Von aufgeklärten modernen Buddhisten wird dies meist abgelehnt.⁴⁸

5. Das Hindu-Kultbild repräsentiert allerdings eine Gottheit, bei der man davon überzeugt ist, daß sie auch unabhängig von ihrer bildlichen Darstellung in einer himmlischen Welt existiert und daß sie in die Geschehnisse der Welt eingreifen kann. Der

44 Vgl. Klimkeit 2000: 243f. Es handelt sich eigentlich um Darstellungen des Pu-tai (jap. Hotei), eines exzentrischen Mönches aus dem China des 10. Jh.s, der jedoch als eine Manifestation Maitreyas aufgefaßt wird.

45 Vgl. z.B. H. Härtel u. J. Auboyer, Propyläen-Kunstgeschichte Bd. 16: Indien und Indonesien, Berlin 1971: 57ff.

46 Op.cit.: 57.

47 Schopen (wie Anm. 33): 258ff; A.L. Basham, *The Wonder that was India*, repr. London: Sidgwick & Jackson 1969: 276 u. 338. Für die Belegung der Statue ist ein Konsekrationsritual bzw. der Einschluß bestimmter sakraler Gegenstände erforderlich. Näheres bei Yael Benthor, *Consecration of Images and Stūpas in Indo-Tibetan Buddhism*. Leiden: Brill 1996.

48 Vgl. z.B. den Artikel "Idolatry" in der *Encyclopedia of Buddhism*, ed. G-P. Malalasekera, Colombo 1961ff, Vol. 5 (1990): 514-517.

Buddha hingegen hatte, nach der ursprünglichen Auffassung, mit seinem Eingehen ins Nirvāṇa die Welt ein für allemal verlassen. Die von ihm hinterlassene Lehre sowie Reliquien und, später, Buddha-Statuen boten, wie im vorigen angedeutet, einen gewissen Ersatz. Auch innerhalb des Buddhismus hat sich aber, wahrscheinlich ebenfalls ungefähr um die Zeitwende, eine Richtung herausgebildet, derzufolge der Buddha in Wahrheit eine *überweltliche* Existenz führt, die der der Hindu-Götter nicht unähnlich ist. "Überweltlich" (*lokottara*) bedeutet hier *nicht*, daß der Buddha mit dem Nirvāṇa gänzlich aus der Welt verschwunden wäre. Es bedeutet zunächst nur, daß der Buddha von allen irdischen Bedürfnissen und Gebrechen unberührt ist. Wenn er (den kanonischen Texten zufolge) trotzdem so gelebt hat, als sei er ihnen doch unterworfen, so ist dies nur eine Anpassung an die Gepflogenheiten der Welt. Die Buddhas, so ein Text, baden zwar, aber sie folgen damit nur äußerlich dem allgemein Üblichen; denn an ihrem einer goldenen Statue gleichen Körper haftet kein Schmutz. Ähnlich steht es mit Nahrungsaufnahme, Sichausruhen oder Einnahme von Arzneien, usw.⁴⁹ Die weitere Entwicklung dieser Vorstellung geht dahin, daß der Buddha nicht wirklich in ein völlig welttranszendentes Nirvāṇa eingegangen ist, sondern nach wie vor in einem überirdischen, paradiesartigen Gefilde in der Welt präsent ist. Seine vorübergehende Erscheinung auf Erden in menschlicher Gestalt war nur Schein, ein Phantom (*nirmāṇa*), das er aus Mitleid mit den unerlösten Lebewesen hienieden zur Erscheinung gebracht und nach Erledigung seiner Aufgabe wieder aufgelöst hat.

49 Vgl. P. Harrison in: *Indological and Buddhist Studies*, Vol. in Honour of Professor J.W. de Jong, ed. L.A. Hercus et al., Canberra 1982: 211ff, bes. 217f; Harrison 1995 (s. Anm. 14): 4ff.

6. Die zumindest zeitliche Gegenwart eines Buddha ergab sich aber auch durch eine andere Neuerung. Im alten Buddhismus galt die Regel, daß immer nur *ein* Buddha in der Welt erscheint; frühestens wenn er ins Nirvāṇa eingegangen und die von ihm begründete Lehrtradition erloschen ist, kann ein weiterer Buddha auftreten. Als Grund wird manchmal genannt, daß *ein* Buddha ausreicht, um alles zu einer bestimmten Zeit Erforderliche zu tun.⁵⁰ Das Argument scheint allerdings eine verhältnismäßig begrenzte Welt vorauszusetzen. Etwa mit der Zeitwende tritt auch hier eine Veränderung ein. Im Zusammenhang mit der Vorstellung eines unendlich großen, zahllose Weltsysteme umfassenden Kosmos kommt ein Strang der buddhistischen Tradition zu der Auffassung, daß das Auftreten eines Buddha in *einem* Weltsystem das gleichzeitige Auftreten weiterer Buddhas in *anderen* Weltsystemen keineswegs ausschließe.⁵¹ Es besteht gewiß auch ein Zusammenhang dieser Vorstellung mit der meditativ-visionären Vergegenwärtigungspraxis. Auf jeden Fall bot diese Praxis die Möglichkeit, auch Buddhas, die in fernen Welten leben, in der visualisierenden Meditation leibhaftig zu begegnen.⁵² Vom Standpunkt der Laienfrömmigkeit aus könnte die Vielzahl der Hindu-Götter die Herausbildung einer analogen Vielzahl in der Gegenwart existierender Buddhas begünstigt haben. Dies umso mehr, als die Möglichkeit bestand und auch realisiert wurde, die Welten, in denen jene Buddhas wirken, als buddhistische Entsprechungen zu den Himmelswelten der großen Hindu-Götter auszugestalten und die dort wirkenden Buddhas im Sinne der "Überweltlichkeit" (s. oben: Punkt 5) zu konzipieren. Beispielhaft sei hier der Buddha Amitābha oder Amitāyus [s. Abb. 7] ("dessen Glanz bzw. Lebensspanne unermeßlich ist") genannt.⁵³ In seinem "Buddha-Feld",⁵⁴ d.h. seiner Wirkungssphäre, dem "Glücklichen Land" (*Sukhāvātī*),⁵⁵ gibt es, nach indischer Auffassung, keinen Schmutz und keine Unebenheiten, auch keinen Wechsel von Tag und Nacht. Der Boden und sogar die Blumen und Bäume bestehen aus Edelmetallen und Edelsteinen, Paläste, Kleider und Schmuckstücke stehen nach Wunsch zur Verfügung. Auch echte Tiere gibt es nicht; sie gelten in der buddhistischen Tradition meist als unglückliche Geschöpfe. Vielmehr ist das Land von weitgehend gleich aussehenden himmlisch-menschlichen Wesen übersät. Man muß dieses Idealbild natürlich aus seiner Zeit heraus zu verstehen versuchen, nicht auf dem

⁵⁰ *Abhidharmakośabhāṣya* (s. Anm. 21) 184,20-22 (III 96b; de La Vallée Poussin [s. Anm. 21], Bd. 2 [= troisième chap.]: 199; vgl. Hôbôgirin (Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, ed. S. Lévi et al.), fasc. 3, Paris 1937: 194).

⁵¹ *Abhidharmakośabhāṣya* (s. Anm. 21)185,5ff (de La Vallée Poussin [s. Anm. 21], Bd. 2: 200); *Mahāvastu* (ed. É. Senart, Paris 1882, Bd. I:121,13ff.

⁵² Vgl. Harrison 1978 (wie Anm. 38).

⁵³ Vgl. z.B. Williams 1989: 251ff; Klimkeit 2000: 248ff.

⁵⁴ Vgl. Williams 1989: 224ff.

⁵⁵ Vgl. Luis O. Gómez, *The Land of Bliss*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press 1996: 83ff u. 179ff.

Hintergrund moderner Naturbeherrschung und -zerstörung. Für zahllose Buddhisten, vor allem im Fernen Osten, war (und ist) das "Glückliche Land" der Ort, an den sie nach dem Tode zu gelangen wünschen, und das Gedenken an Amitābha der Weg, auf dem sie dies erreichen zu können glauben.

Wenn es viele Buddhas gibt, muß es auch viele Bodhisattvas ("nach dem Erwachen Strebende") geben, auch solche, die kurz vor dem Ziel sind, so wie schon in der älteren Tradition Maitreya. Ich nenne hier beispielhaft den Bodhisattva Avalokiteśvara.⁵⁶ Er verkörpert in idealer Gestalt das helfende Mitgefühl mit allen Lebewesen. In einer seiner bildlichen Darstellungsformen hat er, als Ausdruck seines allseitigen Helfens, tausend Arme [s. Abb. 8]. Eine ähnlich hilfreiche weibliche Bodhisattva-Gestalt ist Tārā, die "Retterin".⁵⁷

Diese Bodhisattvas haben für die buddhistische Religiosität eine außerordentliche Bedeutung, weil sie gerade auch in weltlichen Nöten anrufbar sind. Die Buddhas sind ja eher für den Heilsweg zuständig, und damit für das Schicksal nach dem Tode und vor allem die Erlösung. Ein Bodhisattva dagegen ist ursprünglich eher noch mit der Ansammlung von Verdienst für die Erlangung der Buddhaschaft beschäftigt, und das schließt vor allem ein, anderen Lebewesen in *diesseitigen* Nöten zu helfen. Eine strikte Funktionstrennung zwischen Buddhas und (der Buddhaschaft nahen) Bodhisattvas ist aber nicht möglich, so daß auch letztere Heilswirken entfalten und gelegentlich geradezu die Stellung von Buddhas einnehmen.⁵⁸ Umgekehrt ist der Medizinbuddha, Bhaiṣajyaguru, in erster Linie für diesseitige Nöte (vor allem Heilung von Krankheiten) zuständig.⁵⁹

VII.

Spätestens mit der Vielzahl der Buddhas und Bodhisattvas sind wir in eine Gedankenwelt vorgestoßen, die weitgehend mit dem Mahāyāna, dem "Großen Fahrzeug", assoziiert ist. Dieses ist wesentlich durch ein neues Heilsziel definiert: Man soll nicht nur die eigene Erlösung suchen, sondern selbst ein *Buddha* werden, dessen vornehmste Aufgabe darin besteht, auch *andere* zum Heil zu führen. Man soll also selbst den Weg eines Bodhisattva gehen. ⁶⁰ Da der Weg zur Buddhaschaft sehr viel länger und

⁵⁶ Vgl. Williams 1989: 231ff; Klimkeit 2000: 259ff.

⁵⁷ Vgl. Williams 1989: 236-38.

⁵⁸ Williams 1989: 233; 239.

⁵⁹ Williams 1989: 249; Klimkeit 2000: 257.

⁶⁰ Ein zukünftiger Buddha, ein Bodhisattva, hat also nach dieser Auffassung von Anfang an das Wirken zum Heile der anderen (und das bedeutet: die Verkündigung des Heilsweges) zum Ziel. Im alten Kanon hingegen hieß es, daß der Buddha nach dem Erwachen zunächst einer solchen Verkündigung eher abgeneigt war und sich erst auf die dringende Bitte des Gottes Brahma hin dann doch dazu entschloß (*Vinaya* I 4-7). Vgl. hierzu und zum folgenden L. Schmithausen, Gleichmut und Mitgefühl, in: Andreas Bsteh (Hrsg.), *Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie* (Studien zur

entbehrungsreicher ist als der direkte Weg zum Nirvāṇa, bedarf es einer starken Motivation, ihn einzuschlagen und durchzuhalten. Als ausschlaggebendes Motiv wird in den Texten immer wieder das *Mitleid* genannt, doch mag auch die Aussicht auf den Status und die Wunderkräfte eines Buddha einige Anziehungskraft ausgeübt haben.

Beide Motive dürften dazu beigetragen haben, daß die auch in manchen Mahāyāna-Texten noch vorausgesetzte ältere Auffassung, wonach der Buddha nach einer bestimmten Zeit die Welt verläßt und ins restlose Erlöschen eingeht, als unangemessen und unattraktiv empfunden wurde. Die Tendenz geht verständlicherweise dahin, seinen Verbleib und sein Wirken in der Welt soweit wie möglich zu verlängern. Grundsätzlich gab es zwei Möglichkeiten: Die eine war, daß Bodhisattvas um der Lebewesen willen auf die tatsächliche Erlangung der Buddhaschaft verzichten und gewissermaßen kurz davor stehenbleiben, auf einer Stufe, auf der sie schon fast dieselbe Vollkommenheit wie ein Buddha erreicht haben. Die andere Möglichkeit war, die Befristung der Existenz des Buddha in der Welt aufzuheben. Dem entspricht die Lehre von der Überweltlichkeit des Buddha, sofern sie dahingehend verstanden wird, daß der Buddha für eine unvorstellbar lange Zeit in einem überirdischen Gefilde weilend dennoch in der Welt wirksam bleibt. Mehr theoretisch orientierte Texte entwickeln daraus explizit die Idee einer unbefristeten Existenz des Buddha in der Welt, die dennoch zugleich vollständige Erlösung bedeutet.

Dabei kommt den Mahāyāna-Dogmatikern zupaß, daß sich im Mahāyāna Nirvāṇa und Welt als in ihrem letzten Wesen gar nicht getrennt erwiesen haben. Die Welt der vielfältigen und wechselhaften Erscheinungen und Vorstellungen ist nur vordergründig wirklich, ist letztlich leer, nichtig. Ihr *wahres* Wesen besteht in ihrer *Eigenwesenlosigkeit*, darin, daß sie in ihrer Vielfalt, Unterschiedenheit und Wechselhaftigkeit unwirklich und somit *eigentlich* immer schon zur Ruhe gekommen sind. Das Nirvāṇa als Erlöschen, als Zurruehkommen aller ruhelosen Vielfalt, ist in der Tiefe der Wirklichkeit seit jeher gegeben, ist *ontologisch* immer schon vorweggenommen. Nirvāṇa oder Erlösung als *spirituelles* Geschehen besteht lediglich darin, dieser Tatsache erfahrungsmäßig innezuwerden.⁶¹

Der Bodhisattva oder Buddha kann also das *vollständige* Nirvāṇa *in* der Welt finden und daher in gewissem Sinne in ihr verbleiben, sei es, daß er sich aus dem Nirvāṇa wie aus einem Versenkungszustand wieder erhebt,⁶² sei es, daß er gewissermaßen auf zwei Ebenen lebt oder doch wenigstens wirkt.

Ich habe diesen Unterschied ("lebt oder doch wenigstens wirkt") ganz bewußt gemacht, da es zwei Stränge der Auffassung des mit dem Nirvāṇa identischen wahren Wesens der

Religionstheologie 5), Mödling 2000: 119ff, bes. 120-126; ders., Mitleid und Leerheit, *ibid.*: 437ff, bes. 437-440 u. 451-453.

⁶¹ Vgl. L. Schmithausen, Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus, in: *Zeitschr. f. Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft* 57/1973: 182-184.

⁶² Vgl. L. Schmithausen, Der Nirvāṇa-Abschnitt in der *Viniścayasamgrahaṇī* der *Yogācārabhūmiḥ*, Wien 1969: 56-59.

Welt gibt.⁶³ Nach dem einen dieser beiden Stränge ist das wahre Wesen der Welt eben das Nirvāṇa, das vollständige Zurruhegekommensein aller Vielfalt; dann ist mit dem Innesein des wahren Wesens der Welt nur die Erlösung gegeben, und eine in der Welt fortwirkende Buddhaschaft kann nur dadurch konstituiert sein, daß dieses Erlöstsein durch eine Art zusätzlichen Fortbestehens auf der Ebene der Vielfalt *ergänzt* wird. Der Buddha kann gleichzeitig unberührt in der Tiefe der wahren Wirklichkeit weilen *und* sich aktiv und anteilnehmend um die Belange der Lebewesen kümmern. Es gibt aber daneben einen *anderen* Traditionsstrang, wonach das wahre Wesen der Welt, das Nirvāṇa, seiner innersten Natur nach zugleich immer auch Buddhaschaft ist, in dem Sinne, daß es spontan, von Natur aus, Wirksamkeit zum Heile der Lebewesen ausstrahlt. Nach dieser Auffassung *existiert* der Buddha nur auf der Ebene der wahren Wirklichkeit, *wirkt* aber *automatisch* auf der Ebene der Vielfalt, ohne sich selbst auf diese zurückversetzen zu müssen (so wie die Sonne automatisch, einfach aufgrund ihres Wesens, Licht und Wärme aussendet). Es folgt aus den Prämissen dieser Auffassung zweierlei: 1. daß Erlösung *nur* als Buddhaschaft möglich ist und es deshalb nur *einen* Erlösungsweg gibt, nämlich das 'Große Fahrzeug' (*mahāyāna*); 2. daß die Buddhaschaft *allen* Lebewesen als deren wahres Wesen immer schon innewohnt und von ihnen nur freigesetzt oder aktualisiert zu werden braucht; alle Lebewesen tragen, als Anlage oder in versteckter Form, die Buddhaschaft immer schon in sich, sind *tathāgata-garbha*.⁶⁴ Aus den Prämissen des erstgenannten Stranges ergeben sich diese Konsequenzen nicht.

Ganz kurz nur sei hier angedeutet, daß die Dogmatiker des Mahāyāna versucht haben, die verschiedenen Ebenen, auf denen die Buddhas existieren oder erscheinen, in einem Schema von drei (manchmal auch mehr) "Körpern" (*kāya*) unterzubringen.⁶⁵ Es gibt unterschiedliche Varianten; ich kann nur eine auswählen: Die irdischen Erscheinungen der Buddhas werden als *nirmāṇa-kāya* bezeichnet, d.h. "Phantom-Körper", genauer: "durch übernormale Kräfte hervor- oder zur Erscheinung gebrachte Körper". Die Körper, in denen die Buddhas den spirituell fortgeschrittenen Bodhisattvas in reinen Gefilden erscheinen, heißen "Körper der Glückserfahrung" (*sambhoga-kāya*). Die unwandelbare wahre Wirklichkeit ist der "wesenhafte Körper" (*svābhāvikaḥ kāyaḥ*) der Buddhas. Manchmal wird sie auch als sein *dharmakāya* bezeichnet, nun nicht mehr der "in der Lehre bestehende 'Körper'", sondern der "im [wahren Wesen der] Daseinsfaktoren (*dharma* = *dharmatā*)

63 Näheres hierzu in dem in Anm. 60 genannten Aufsatz "Mitleid und Leerheit": 453f.

64 Der Ausdruck läßt mehrere Deutungen zu. Ich gehe hier von einer adjektivischen Verwendung im Sinne von "den/einen Tathāgata = Buddha in sich tragend" aus. Eine eingehendere Behandlung des Ausdruckes und der damit verbundenen Ideen wird in einem späteren Vortrag dieser Reihe von Herrn Zimmermann geboten werden.

65 Vgl. z.B. Hôbôgirin (s. Anm. 50), Fasz. 2, s.v. *Busshin*, bes. S. 178-185; L. de La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, Bd. II, Paris 1929: 693ff u. 762ff; Williams 1989: 167ff, bes. 175ff.

bestehende "Körper".⁶⁶ Der *dharma-kāya* kann aber auch die geistigen Faktoren (*dharma*) des Buddha (seine Allwissenheit usw.) umfassen,⁶⁷ doch können diese auch im "Körper der Glückserfahrung" einbegriffen sein.⁶⁸

Auf dieser Basis läßt sich auch etwas zu der Frage sagen, ob die Buddhas viele oder letztlich doch nur einer sind. Auf der Ebene der Erscheinung, also als "Phantom-" und "Glückserfahrungskörper", sind sie viele. Auf der Ebene der einheitlichen, unwandelbaren wahren Wirklichkeit hingegen, also des "wesenhaften Körpers", können sie nicht viele sein.

Wenn späte Texte von einem "ersten" oder "(ur)anfänglichen" Buddha (*ādibuddha*) sprechen, so ist damit in den entscheidenden Fällen wohl der "wesenhafte Körper" angesprochen, vielleicht mit einer bewußt personalisierenden Nuance, als Antwort auf die erstarkenden Hindu-Götter Viṣṇu und Śiva oder sogar auf den Islam (so offenbar im *Kālacakra-tantra*).⁶⁹

VIII.

Mit dem letztgenannten Begriff sind wir bereits in den Bereich des "Diamant-Fahrzeugs", des Vajrayāna, gelangt. Hier verlasse ich allerdings zunehmend vertrautes Gebiet und möchte mich, auch wegen der fortgeschrittenen Zeit, auf ein paar knappe Streiflichter beschränken.

1. Zunächst einmal fällt jedem, der einen Blick auf die Bilderwelt des indischen und tibetischen Vajrayāna-Buddhismus wirft, auf, daß hier numinose Gestalten, auch Buddhas, nicht selten in der Umarmung einer weiblichen Gestalt dargestellt werden, so auch etwa der uns bereits bekannte Buddha Amitābha (s. nebensstehende Abbildung). Nun kann man dies symbolisch interpretieren: es soll zum Ausdruck gebracht werden, daß der Buddha durch das Zusammenwirken, die harmonische Verbindung, von zwei Faktoren konstituiert ist: Einsicht und Mitleid, oder: eigene Erlöstheit und Wirken zum Heile der anderen. Das ist zweifellos richtig. Aber warum ausgerechnet diese Symbolik, wo der Buddhismus doch ursprünglich im Geschlechtsverkehr ein besonders



⁶⁶ Vgl. *Madhyāntavibhāga-ṭīkā* (ed. S. Yamaguchi) 191,7-9.

⁶⁷ Vgl. *ibid.*: 191,9f.

⁶⁸ de La Vallée Poussin 1929 (wie Anm. 65): 708.

⁶⁹ Für unterschiedliche Verwendungen des Begriffs *ādibuddha* s. Günter Grönbold, Zwei *Ādibuddha*-Texte, in: *Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen*, bearb. v. J.-U. Hartmann et al., Göttingen 1992: 111ff, bes. 117-136.

gefährliches Element der Verstrickung in die Welt sieht? Es ließe sich antworten, daß damit symbolisch zum Ausdruck gebracht werden soll, daß die Buddhaschaft eine Erfahrung unermeßlichen Glücks beinhaltet. Auch das ist sicher richtig; schon in manchen Formen des Mahāyāna klingt das ja an (Sie erinnern sich an den "Glückserfahrungs-Körper" des Buddha). Aber es ist noch nicht alles. Man wird für das Verständnis dieser Darstellungen doch auch berücksichtigen müssen, daß zumindest ursprünglich in diesem Strang des Vajrayāna, in schroffem Gegensatz zum frühen Buddhismus, der rituelle Geschlechtsverkehr des Yogin als wesentliches Mittel zur mystischen Erfahrung und damit zur Buddhaschaft galt.

2. Ein anderer auffälliger Aspekt sind wilde, zornige numinose Gestalten, auch sie oft in Umarmung eines weiblichen Wesens. Einige von ihnen sind funktional Buddhas (so z.B. Hevajra oder Cakra-saṃvara⁷⁰ [s. Abb. 9] oder gelten als Manifestationen eines Buddha oder hochstehenden Bodhisattva (so Yamāntaka alias Vajrabhairava)⁷¹. Auch diese Gestalten lassen eine domestizierende Interpretation zu: schon im alten Buddhismus wird ja häufig vom Kampf oder Krieg gegen die unheilvollen Triebe oder ihrer mythischen Personifizierung gesprochen. Der Zorn Hevajras oder Yamāntakas richtet sich also gegen die unheilvollen inneren Einstellungen⁷² — oder auch gegen die Feinde der buddhistischen Religion.⁷³ Die gilt es eben auch zu vernichten; doch sollte dies (jedenfalls in der Theorie) so geschehen, daß sie zugleich der Erlösung nähergebracht werden.⁷⁴ Aber auch Beschwörungen etwa Yamāntakas gegen die Armee des politischen Gegners oder auch gegen persönliche Feinde oder Rivalen sind textlich belegbar.⁷⁵

⁷⁰ Vgl. Günter Grönbold, Die Mythologie des indischen Buddhismus, in: H.W. Haussig (Hrsg.), Götter und Mythen des indischen Subkontinents, Stuttgart 1984: 370 (s.v. Heruka); D. Snellgrove, Indo-Tibetan Buddhism, London: Serindia Publ. 1987: 154f.

⁷¹ Vgl. hierzu den ausführlichen Artikel von R. Duquenne in Hôbôgirin (s. Anm. 50), fasc. 6, Paris/Tokyo 1983 (s.v. *Daiitoku Myôô*): 652ff, bes. 656; ferner Grönbold (wie Anm. 70): 501-503; Bulcsu Siklós, The Vajrabhairava Tantras, Tring, U.K., 1996: bes. 15ff.

⁷² Vgl. Hôbôgirin, fasc. 6: 667; Yamāntaka als Retter aus dem Daseinskreislauf: ib. 668.

⁷³ Hôbôgirin, fasc. 6: 661a.

⁷⁴ Vgl. z.B. Robert Mayer, A Scripture of the Ancient Tantra Collection: The Phurpa bcu-gnyis, Oxford: Kiscadale 1996: 123ff; vgl. auch 104ff.

⁷⁵ Hôbôgirin fasc. 6: 660f; Siklós, loc.cit. (wie Anm. 71).

IX.

In Tibet werden übrigens einige der Vajrayāna-Numinosa in Bergkulten verehrt, in der Vorstellung, daß ganze Bergmassive eigentlich ihr Körper und ihr Maṇḍala (ihr Palast) sind.⁷⁶ Dies führt mich weiter nach Zentralasien und in den Fernen Osten, zum "kosmischen" Buddha Vairocana. Als sein Körper gilt die *ganze Welt*:

"Das Wesen des Buddha Vairocana ist alles: Erde, Berge, Steine, Sand, das Wasser von Bächen und Flüssen, alle Tümpel, Rinnsale und Gewässer, alle Pflanzen und Bäume, alle Lebewesen und Menschen."⁷⁷

Möglicherweise sind einige figürliche Darstellungen Vairocanas aus Zentralasien, auf denen sein Körper mit kosmischen Symbolen wie Sonne und Mond oder mit Darstellungen der verschiedenen Daseinsformen bedeckt ist [s. Abb. 10], in diesem Sinne zu interpretieren.⁷⁸ Auch nach Auffassung der von Kūkai begründeten japanischen Shingon-Schule begreift der *dharmakāya* des Großen Vairocana die gesamte Welt in sich, auch die Pflanzen, Berge, Erdboden und Gewässer; zugleich gelten all diese als vom Geist durchdrungen, also letztlich belebt.

⁷⁶ Toni Huber, *The Cult of Pure Crystal Mountain*, New York & Oxford: Oxford Univ. Press 1999.

⁷⁷ H.-J. Klimkeit, *Apokryphe Evangelien in Zentral- und Ostasien*, in: A. van Tongerloo u. S. Giversen (Hrsg.), *Manichean Studies I*, Lovanii 1991: 158.

⁷⁸ Vgl. S. Gaulier et al., *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*, pt. I, Abb. 37-40 (s. auch Williams 1989: 136f) u. Nobuyoshi Yamabe, *The Significance of the "Yogalehrbuch" for the Investigation into the Origin of Chinese Meditation Texts*, in: *Buddhist Culture (Kyushu Ryukoku Junior College)* 9/1999: 25. Vgl. aber auch Grönbold, 1992 (wie Anm. 69): 135. Nach Angela F. Howard, *The imagery of the cosmological Buddha*, Leiden 1986, handelt es sich bei den Darstellungen des "kosmischen Buddha" *nicht* um Vairocana, sondern um Śākyamuni, also den "historischen" Buddha; vgl. Hôbôgirin, fasc. 2, Tokyo 1930: 177a (Stelle aus den *Vinaya* der Sarvāstivādins [sc. Taishō Bd. 23: 534a8ff], wonach der Körper des Buddha [sc. Śākyamuni] ist klar wie ein Spiegel und die ganze Welt spiegelt). Vgl. auch D. Schlingloff (nicht Vairocana!) in *Indologica Tauriniensia* 23-24 (1997-98): 175 ff.

X.

Ich komme nun zum letzten Abschnitt meines Vortrags. Ausgangspunkt sei das Bild eines japanischen Künstlers, das Ende des 18. Jh. entstand [s. Abb. 11].⁷⁹ Was stellt es dar? Ein Gemüse-Stilleben? Vergleichen Sie es einmal mit der folgenden Darstellung vom Eingehen des Buddha ins Nirvāṇa [s. Abb. 12]. Auf dem Bild sind die trauernden Schüler des Buddha dargestellt, aber (im Vordergrund) auch Tiere. Man kann ihre Anwesenheit mit der im indo-buddhistischen Kulturkreis verbreiteten Vorstellung einer freundschaftlichen Beziehung zwischen heiligen Personen und Tieren erklären. Vielleicht spielt auch eine Rolle, daß die Tiere wie die Menschen in den Daseinskreislauf verstrickt sind und irgendwann daraus befreit werden müssen, und daß das auch möglich ist, da auch in ihnen die Buddha-Natur immer schon anwesend ist. Wenn Sie sich nun wieder dem zuerst gezeigten Bild mit den Gemüsen zuwenden, so dürfte Ihnen die Ähnlichkeit in der Komposition nicht entgehen. Das Bild heißt tatsächlich *yasai nehan*, "Gemüse-Nirvāṇa"! Man kann es so interpretieren, daß es die ostasiatische Weiterführung des Gedankens der in allen Lebewesen immer schon vorhandenen Buddhaschaft oder Buddha-Natur ausdrückt. Wenn die Buddha-Natur mit dem wahren Wesen der Welt gleichgesetzt wird, dann muß sie nicht nur in allen empfindenden Lebewesen, sondern auch in dem, was nach herkömmlicher buddhistischer Auffassung empfindungslos ist, anwesend sein, insbesondere auch in den *Pflanzen*. In Japan haben einige Meister daraus den Schluß gezogen, daß tatsächlich auch die Pflanzen Buddha werden können. Und für Kūkai waren, wie wir hörten, auch die Pflanzen Teil des kosmischen Körpers des Buddha Vairocana. Sie *sind* also genau genommen schon Buddha, und dies ist von einigen Meistern auch ausdrücklich festgestellt worden:

"So wie sie sind, mit ihren Wurzeln, Stengeln, Zweigen und Blättern, sind Gräser und Bäume im ursprünglichen Zustand (der Vollkommenheit): das bedeutet bei ihnen 'Verwirklichung der Buddhaschaft'."⁸⁰

Unter diesen Voraussetzungen wird unser Bild verständlich. Der Maler stammte übrigens aus einer Familie von Gemüsehändlern und hat das Bild zum Gedenken an den Tod seines ältesten Bruders einem Tempel gestiftet.

Sekundärliteratur:

Bechert, Heinz, u. Richard Gombrich (Hrsg.): *The World of Buddhism*. London: Thames and Hudson 1984.

Neuausgabe der deutschen Fassung (ohne die Abbildungen): H. Bechert / R. Gombrich (Hrsg.): *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H.

⁷⁹ Vgl. Ian Harris in: Mary Evelyn Tucker & Duncan Ryūken Williams, *Buddhism and Ecology*, Cambridge, Mass. 1997: 390-392.

⁸⁰ William R. LaFleur, *Saigyō and the Buddhist value of nature*, in: *History of Religions* 13.2/1973: 93ff, bes. 104f, and 13.3/1974: 227ff. Zuschreibung des Textes an Chūjin wohl sekundär!.

Beck 1989.

Bechert, Heinz (Hrsg.): Die Datierung des historischen Buddha, Göttingen. Bd.1: 1991; Bd.2: 1992; Bd. 3: 1997.

Klimkeit, Hans-Joachim: Der Buddha, Stuttgart: Kohlhammer 1990.

Klimkeit, Hans-Joachim: Die Heilsgestalten des Buddhismus, in: H. Bechert u.a., Der Buddhismus I (Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen). Stuttgart: Kohlhammer 2000: 215-279.

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

Williams, Paul: Mahāyāna Buddhism. London & New York: Routledge 1989.

Texte und Übersetzungen:

1. kanonische Lehrreden

(zitiert nach Band und Seite der *Textausgaben* der Pāli Text Society, die in den meisten Übersetzungen jeweils in der Mitte oben angeführt werden)

Āṅguttara-nikāya: F.L. Woodward and E.M. Hare, The Book of the Gradual Sayings, 5 vols. London 1932-36. Vgl. auch Nyanatiloka, Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung, 3. rev. Aufl. v. Nyanaponika, 5 Bde., Köln 1969.

Dīgha-nikāya: The Long Discourses of the Buddha, by Maurice Walshe, Boston, Mass. 1987.

Majjhima-nikāya: The Middle Length Discourses of the Buddha, transl. by Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi, Somerville, Mass. 1995.

Saṃyutta-nikāya: C.A.F. Rhys Davids and F.L. Woodward, The Book of the Kindred Sayings, 5 vols. London 1917-30. Für Bd. I und II auch W. Geiger, Saṃyuttanikāya: Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten, 2 Bde. München-Neubiberg 1930, 1925.

2. kanonische Verstexte (zitiert nach Verszahl)

Dhammapada: transl. by J.R. Carter and Mahinda Palihawadana, New York & Oxford 1987. Vgl. auch R. Otto Franke, Dhamma-Worte, Dhammapada des südbuddhistischen Kanons, verdeutscht. Jena 1923.

Suttanipāta: K.R. Norman, The Group of Discourses, vol. II (revised transl.), Oxford 1992. Vgl. auch: Nyanaponika, Sutta-Nipāta. Früh-buddhistische Lehr-Dichtung aus dem Pali-Kanon, Konstanz 1955.

3. Sonstige

Vinaya: Vinaya Texts, transl. by T.W. Rhys Davids and Hermann Oldenberg, Oxford 1882-85, repr. Delhi 1974-75.

Visuddhimagga of Buddhaghosācariya, ed. H.C. Warren, revised by Dh. Kosambi, Cambridge, Mass. 1950. Übers.: Nyanatiloka, Visuddhi-magga, Konstanz 1975.

Abbildungen:

Abb.1: König Prasenajit besucht den Buddha (Bhārhut, Anf. 1. Jh. v. Chr.)

Abb.2: Der Nāga-König (Schlangengottheit) Erapatta verehrt den Buddha (Bhārhut)

Abb.3: Stūpa Nr. 1 von Sāñcī (2.-1.Jh. v. Chr.)

Abb.4: Māyās Empfängnis (Bhārhut, Anf. 1.Jh. v. Chr.)

Abb.5: Der zukünftige Buddha Maitreya (Japan, 7. Jh.)

Abb.6: Buddha-Darstellungen (oben: Gandhāra, 2. Jh.; unten: Mathura, 2. Jh.)

Abb.7: Amitāyus (Tibet, 13. Jh.)

Abb.8: Tausendarmiger Avalokiteśvara (Japan, 8. Jh.)

Abb.9: Cakrasaṃvara (Tibet, ca. 14. Jh.)

Abb.10: Buddha-Darstellung mit kosmischen Symbolen (Zentralasien, 6.-7. Jh.)

Abb.11: "Gemüse-Nirvāṇa" (Japan, 18. Jh.)

Abb.12: Parinirvāṇa des Buddha (Japan, nach 1600)

Auf die Wiedergabe der Abbildungen muß aus urheberrechtlichen Gründen leider verzichtet werden.