

Peter Gäng

BUDDHISMUS



campus EINFÜHRUNGEN

Buddhismus

Campus Einführungen

Herausgegeben von

Thorsten Bonacker (Marburg)

Hans-Martin Lohmann (Heidelberg)

Peter Gäng, geb. 1942, lebt in Berlin, wo er Indologie, Philosophie und Sozialwissenschaften studierte. Er ist Mitglied der Buddhistischen Akademie in Berlin.

Peter Gäng

Buddhismus

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Ein Titeldatensatz für diese Publikation ist bei

Der Deutschen Bibliothek erhältlich.

ISBN 3-593-37032-8

2., vollständig überarbeitete Auflage 2002

Die Erstausgabe erschien unter dem Titel *Was ist Buddhismus?*

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2002 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main

Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln

Umschlagmotiv: © AKG, Berlin

Satz: TypoForum GmbH, Nassau

Druck und Bindung: Druckhaus Beltz, Hemsbach

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.campus.de

© Campus Verlag GmbH

Inhalt

Siglen	8
Einleitung	11

I Die Lehre der Älteren (Theravāda)

1 Buddha – Mythos und Geschichte	21
1.1 Mythos und Geschichte	21
1.2 Geburt	26
1.3 Jugend und Begegnung mit dem Leben	29
1.4 Der Gang in die Hauslosigkeit	33
1.5 Askese	36
1.6 Erwachen und Lehrtätigkeit	39
2 Methode und Ziel des Erkennens	45
2.1 Wer erkennt was?	45
2.2 Errichtung der Achtsamkeit	50
2.3 Der Atem	52
2.4 Körperliche Prozesse	55
2.5 Gefühle	58
2.6 Geistige Prozesse	60
2.7 Die fünf Hemmnisse	66

2.8	Komponenten des Daseinsprozesses und Wahrnehmungsfelder	69
2.9	Glieder des Erwachens	70
3	Die vier edlen Wahrheiten	76
3.1	Die Wahrheit vom Leiden	76
3.2	Die Wahrheit von der Entstehung des Leidens	79
3.3	Die Wahrheit von der Auflösung des Leidens	80
3.4	Die Wahrheit des achtgliedrigen Weges	82
4	Meditation	90
4.1	Buddhistische Meditation	90
4.2	Die Vertiefungen	94
4.3	Die vier formlosen Vertiefungen	97
4.4	Exkurs zur Psychologie des Abhidharma	101
4.5	Exkurs zur Kosmologie	109
4.6	Die himmlischen Verweilungen	113
5	Die Sicht der Wirklichkeit	118
5.1	Ablehnung ontologischer Postulate	118
5.2	Die Komponenten des Lebensprozesses	122
5.3	Formende Kräfte und Bewusstsein	126
5.4	Nicht-Selbst	131
5.5	Die bedingte Entstehung	133
5.6	Nirvāṇa und Buddha	145

II Das Große Fahrzeug (Mahāyāna)

1	Ausgangspunkte	151
1.1	»Großes« und »kleines« Fahrzeug	151
1.2	Soziale Verantwortung	154

2 Vollkommenheit der Erkenntnis	159
2.1 Die Vollkommenheiten	159
2.2 Es gibt keine »Dinge«	162
2.3 Der Bodhisattva	168
2.4 Zwei Wahrheiten	170
2.5 Leerheit, Verstrickung und Befreiung	173
3 Grundbewusstsein und Buddhanatur	178
3.1 Die Besonderheit des Bewusstseins	178
3.2 Dinge und Prozesse	182
3.3 Leere und Ganzheit: Alles ist Geist	184
3.4 Bewusstsein	186
3.5 Grundbewusstsein und Erscheinungsformen	187
3.6 Die Buddhanatur	192
3.7 Befreiung	195
3.8 Die Welt als Traum	198
4 Das Diamantenfahrzeug (Vajrayāna)	202
4.1 Allgemeiner Hintergrund	202
4.2 Die buddhistischen Tantras	204
4.3 Die Buddhanatur	208
4.4 Die multiple Symbolik der Tantras	211
4.5 Exkurs zur Hermeneutik	224
4.6 Hass	229
4.7 Lustverlangen	234
4.8 Integration und Befreiung	241
Literatur	249
Glossar	258

Siglenverzeichnis

AdVS	(Advayavajrasangraha, zitiert nach Seite)
AdSi	(Advayasiddhi, zitiert nach Strophen-Nummer)
AN	(Aṅguttaranikāya, zitiert nach Teil, Sutta-Nummer, Band und Seite PTS (Pali Text Society))
ASPP	(Aṣṭasāhāsrikāprajñāpāramitāsūtra, zitiert nach Seite)
Atth	(Atthasālinī, Kommentar zu Dhs, zitiert Seite PTS)
AVPU	(Advayavivaraṇa-prajñopāyaviniścayasiddhi, zitiert nach GASS, Seite)
AVS	(Arthaviniścayasūtra, zitiert nach Seite)
CMT	(Caṇḍamahāroṣaṇatantra, zitiert nach Kapitel)
Dhp	(Dhammapada, zitiert nach Strophen-Nummer)
Dhs	(Dhammasaṅgaṇi, zitiert nach Seite PTS)
DN	(Dīghanikāya, zitiert nach Sutta-Nummer, Band und Seite PTS)
GASS	(Guhyādi-Aṣṭasiddhisangraha, zitiert nach Seite)
GST	(Guhyasamājantra, zitiert nach Kapitel, Strophen-Nummer)
GuSi	(Guhyasiddhi, zitiert nach Kapitel, Strophen-Nummer)
HT	(Hevajatantra, zitiert nach Teil, Kapitel, Strophen-Nummer)
JS	(Jñānasiddhi, zitiert nach Kapitel, Strophen-Nummer)

LS	(Lankāvatārasūtra, zitiert nach Seite)
MMK	(Madhyamakaśāstra, Mūlamadhyamakakārikā, zitiert nach Kapitel, Strophen-Nummer)
MN	(Majjhimanikāya, zitiert nach Sutta-Nummer, Band und Seite PTS)
MSS	(Mahāyānasūtrasaṃgraha Part I (Sammlung von kurzen Mahāyāna-Texten) zitiert nach Seite)
PU	(Pradīpodyotanaṭīkā, zitiert nach Seite)
PUV	(Prajñopāyavinīścayasiddhi, zitiert nach Kapitel, Strophen-Nummer)
ST	(Sekoddeśaṭīkā, zitiert nach Seite)
SN	(Saṃyuttanikāya, zitiert nach Saṃyutta, Sutta-Nummer, Band und Seite PTS)
Snp	(Suttanipāta, zitiert nach Strophen-Nummer)
SRS	(Samādhirājasūtra, zitiert nach Seite)
Ud	(Udāna, zitiert nach Kapitel, Sutta-Nummer)
Vsm	(Visuddhimagga, zitiert nach Seite PTS)

Indische Termini sind im ersten Teil in Pāli und meist auch in Sanskrit angegeben, im zweiten Teil nur in Sanskrit. Im Zweifelsfall sind Ausdrücke in Sanskrit mit Ssk. und in Pāli mit P. gekennzeichnet.

Einleitung

Dieses Buch umfasst einen Zeitraum von etwa 1500 Jahren. Er beginnt mit der Zeit des historischen Buddha (ca. 560–480 v. u. Z.) und endet mit der Entwicklung der tantrischen Systeme des Buddhismus (ca. 500–1000 n. u. Z.). Um das Jahr 1000 n. u. Z. war der Buddhismus auf dem indischen Festland weitgehend verschwunden, teilweise aufgegangen in den hinduistischen Systemen, teilweise ausgemerzt von den islamischen Eroberern. Auch danach wurde die buddhistische Philosophie weiter entwickelt: in Śrī Lankā und in Thailand und Birma, wo der »konservative« Buddhismus (Theravāda), der für sich in Anspruch nimmt, die ursprüngliche Lehre des Buddha zu vertreten, bis in die Gegenwart eine ungebrochene Tradition hat; in Tibet, wo eigenständige Denksysteme sich auch nach dem Ende des Buddhismus in Indien weiter entfalteten; in China, in Japan und in der jüngsten Zeit in Europa und Amerika.

Eine besondere Schwierigkeit in der Erschließung der buddhistischen wie auch jeder anderen nichtabendländischen Philosophie liegt in den Sprachen, in denen diese Philosophie formuliert wurde. Die Darstellung einer nichtabendländischen Philosophie in einer abendländischen Sprache muss sich zwangsläufig auf die Wiedergabe fremdsprachiger Termini in der eigenen Sprache stützen. Das hat schon innerhalb der verschiedenen europäischen Philosophien Schwierigkeiten gemacht.

Gravierender wird das Problem mit der buddhistischen Philosophie. Jede Übersetzung ist hier in einem hohen Maße interpretativ.

Um eine Einheitlichkeit der Terminologie zu gewährleisten, sind fast alle in diesem Buch verwendeten Zitate eigene Übersetzungen – in einigen Fällen, in denen ich vorhandene Übersetzungen verwendet habe, ist dies eigens angemerkt. Bei der Übersetzung habe ich die für viele buddhistische Texte charakteristischen Wiederholungen behutsam gekürzt, ohne dies besonders zu vermerken, gleichfalls habe ich meist die Anreden (»ihr Mönche« oder Namen) ausgelassen. Die Übersetzungen sind meist sehr »wörtlich« gehalten, um die Ausdrucksweise des Originals wenigstens annähernd wiederzugeben. Für eine vollständige Übersetzung insbesondere von längeren Texten wäre diese Methode nicht brauchbar, da sie nur schwer lesbar wären. Für diese Einführung mit ihren kurzen Textauszügen schien sie mir dagegen sinnvoll, um der Leserin oder dem Leser die Möglichkeit zu geben, den Denkprozess, der den Texten zugrunde liegt, genauer mit-denken zu können. Darüber hinaus besteht so die Möglichkeit, andere Übersetzungen zum Vergleich heranzuziehen und zu beobachten, wie unterschiedlich verschiedene Autorinnen und Autoren übersetzt haben. Dass dadurch der Text schwieriger lesbar wird, habe ich in Kauf genommen.

Die vorliegende Einführung beschränkt sich auf den »indischen« Buddhismus, das heißt auf die Literatur, die in Pāli (einer mittelindischen Sprache) und Sanskrit (altindische Sprache, die als allgemeine Gelehrtensprache bis in die Gegenwart benutzt wird) überliefert ist. Der nichtindische Buddhismus ist bewusst ausgespart, da sich der Buddhismus mit jeder Übertragung in eine neue Sprache und in eine neue Kultur verändert hat.

Die Einführung folgt der historischen und geografischen Teilung des Buddhismus in zwei große Denkrichtungen. Um das

zweite Jahrhundert v. u. Z. hat sich der Buddhismus in zwei Zweige gespalten, von denen sich der eine »Lehre der Älteren« (Ssk. *sthaviravāda*, P. *theravāda*) nannte und für sich in Anspruch nahm, die ursprüngliche Lehre des Buddha zu bewahren. Der andere Zweig nannte sich später »Großes Fahrzeug« (*mahāyāna*), um zu betonen, dass hier eine Lehre vertreten werde, die für viele oder alle Gültigkeit hat – für den erstgenannten Zweig wurde der abschätzigste Begriff »Kleines Fahrzeug« (*hīnayāna*) geprägt, eine Bezeichnung, die von Buddhisten heute kaum mehr benutzt wird.

Der erste Teil dieser Einführung, »Die Lehre der Älteren«, befasst sich mit der Lehre, die in den Ländern des »südlichen« Buddhismus (vorwiegend Śrī Laṅkā, Thailand, Birma) überliefert wurde. Im ersten Teil wurde nahezu ausschließlich die Pāli-Literatur verwendet. Trotzdem habe ich meistens außer den Pāli-Begriffen auch die Sanskrit-Entsprechungen angegeben, da viele Begriffe sich in dieser Form bei uns eingebürgert haben (etwa *karma* und *nirvāṇa* statt Pāli *kamma* und *nibbāna*) und da so der Vergleich mit dem zweiten Hauptteil (»Das Große Fahrzeug«) leichter fällt.

Begonnen habe ich mit der Überlieferung zum Leben Buddhas. Hier handelt es sich nicht um eine Biografie in unserem Sinne – diese lässt sich leicht an anderer Stelle nachlesen (z. B. Schumann, *Der historische Buddha*). Es ging mir vielmehr darum, einen ersten Weg zum Verständnis der Unterschiedlichkeit abendländischen und buddhistischen Denkens zu zeigen. In der buddhistischen Lehre wird viel mit bildhaften Darstellungen und Gleichnissen gearbeitet. Diese Bilder sind meistens nicht nur Illustration zu etwas, was schon gesagt wäre, sondern sind selbst das, was gesagt wird und gesagt werden kann, und sie geben wichtige sachliche und emotionale Hinweise.

Die westliche Buddhismusforschung hat sich stets viel Mühe gegeben, die buddhistische Überlieferung fein säuberlich in Tatsachen und Phantastereien zu trennen. Ziel war hierbei, his-

torisch verlässliche Fakten und den »authentischen Kern« der buddhistischen Lehre zu gewinnen. Damit wurde ein Großteil der buddhistischen Überlieferung als unbrauchbar und allenfalls in religionsgeschichtlicher Hinsicht interessant ausgedeutet. Diese Vorgehensweise halte ich einem religiös-philosophischen System gegenüber für ungerechtfertigt. Wenn ich verstehen will, was jemand denkt, muss ich zunächst und vor allem von dem ausgehen, was er mir (direkt oder durch Überlieferung) sagt. Wenn ich den Standpunkt einnehme, dass das, was mir gesagt wird, zu einem großen Teil Phantasterei sei, die nicht lohne, zur Kenntnis genommen zu werden, sind meine Chancen gering, etwas zu verstehen.

Auf die Überlieferung über das Leben Buddhas folgt eine Darstellung der buddhistischen Erkenntnismethode. Da Erkennen und Verstehen in der buddhistischen Lehre einen zentralen Ort einnimmt und da Verstehen im Buddhismus nicht eine rationale Konstruktion ist, sondern Resultat von präziser Beobachtung – man könnte den Buddhismus fast eine empirische Philosophie nennen, wenn der Begriff »empirisch« bei uns nicht so sehr mit der Naturwissenschaft verknüpft wäre – erschien es mir wichtig, diesem Thema einen großen Raum zu widmen. Inzwischen wird diese Methode (satipaṭṭhāna) – wenn auch oft in stark verkürzter Form – von vielen buddhistischen Gemeinschaften gelehrt.

Im Kapitel zur Meditation habe ich versucht, wenigstens in Ansätzen das klassische System buddhistischer Meditation darzustellen. Da es sich um einen Bereich von Erfahrung handelt, der nicht allgemein ist, sind der sprachlichen Formulierung enge Grenzen gesetzt. Wir stehen hierbei vor dem gleichen Problem wie die buddhistischen Philosophen. Wir müssen uns einer Sprache bedienen, die zwei zentrale Merkmale hat: Unsere Sprache verfügt hauptsächlich über Substantive, Adjektive und Verben. Sie repräsentiert eine Welt aus Gegenständen, Dingen, Sachen, Individuen, die Eigenschaften haben, zueinander in Be-

ziehung stehen und Tätigkeiten ausüben. Dem entspricht das Bild, das wir von der Welt haben. Sobald mit dieser Sprache etwas beschrieben werden soll, was sich wesentlich prozessual darstellt (z. B. moderne Physik und Biologie, prozessuale Philosophien), gibt es Probleme.

Darüber hinaus sind natürliche Sprachen schon auf Grund der biologischen Voraussetzungen streng sequenziell. Die Natur des Sprechens bzw. Schreibens erzwingt, dass eine sprachliche Äußerung aus einer Folge von Wörtern besteht, die mit dem ersten Wort beginnt und mit dem letzten Wort endet. Dies genügt für die Beschreibung linearer Prozesse; für die Beschreibung vielfältig verzweigter Prozesse, die keine eindeutigen zeitlichen Beziehungen haben, ist es ungeeignet. Am Ende wird man sich gerade bei Fragen der Meditation nur auf eigene Erfahrungen verlassen können.

Danach stelle ich zwei Lehren des Buddhismus vor, die allgemein als zentral gelten: die Lehre von den fünf Komponenten des Lebensprozesses und die Lehre von der bedingten Entstehung. Sie dienen unter anderem dazu, eine der wichtigsten Aussagen des Buddhismus genauer darzulegen: die Ablehnung der Ansicht, dass der Lebensprozess ein konstantes Subjekt hätte, ein Ich oder Selbst, das sich selbst sozusagen außerhalb des Lebens stellen und sagen könnte »ich erlebe das Leben«. Auch im Buddhismus wurde übrigens schon auf das Problem hingewiesen, dass unsere Sprache uns trotzdem immer wieder zu Formulierungen zwingt, die diese Ansicht fördern.

Der zweite Hauptteil befasst sich mit den Lehren des »Großen Fahrzeugs«. Nach meinem Verständnis steht der Mahāyāna-Buddhismus nicht im Widerspruch zu einer wie auch immer konstruierten »ursprünglichen« Lehre. Vielmehr handelt es sich teils um Weiterentwicklungen, teils um Klarstellungen und an manchen Punkten auch um die Korrektur von Irrtümern.

Das erste Kapitel umreißt die Probleme, die Ausgangspunkt

für die Herausbildung neuer Schulen waren. Anschließend werden an einigen Beispielen die Mahāyāna-Sūtras behandelt, neu aufgetauchte Lehrreden des Buddha, bei denen sich die westliche Buddhismusforschung mit dem Theravāda-Buddhismus darüber einig ist, dass sie nicht auf Buddha zurückgehen, sondern später verfasst wurden. Angesichts der umfangreichen Literatur habe ich mich bei den Mahāyāna-Sūtras auf einige wenige Texte beschränkt, und zwar auf solche, die mir gefallen und die ich wenigstens teilweise zu verstehen glaube. Die Literatur, die sich eher mit Fragen des Ritus beschäftigt – und das spielt im Mahāyāna eine wichtigere Rolle als im Theravāda – habe ich nicht berücksichtigt, ebenso wenig die erzählende Literatur, die in weit größerem Maße als die philosophische Literatur Kenntnisse der Kultur im weitesten Sinne voraussetzt.

Mit einer kurzen Darstellung des tantrischen Buddhismus, den zumindest die ältere Buddhismusforschung für eine bedauerliche Entgleisung hielt, während er heute von vielen als Höhepunkt des Buddhismus angesehen wird – eine Ansicht, die ich teile –, schließt diese Einführung. Eine ausführliche Arbeit über diesen Zweig des Buddhismus habe ich unter dem Titel »Tantrischer Buddhismus, experimentelle Mystik – radikale Sinnlichkeit« veröffentlicht.

Wie man beim Lesen und Vergleichen mit anderen Darstellungen des Buddhismus sehen wird, weiche ich in manchen Punkten von den üblichen Interpretationen ab. Ich will damit nicht behaupten, dass meine Interpretationen die richtigen wären und andere demnach falsch. Jeder philosophische und/oder religiöse Text zeichnet sich dadurch aus, dass er unterschiedlich verstanden werden kann. Das verhält sich im Buddhismus nicht anders. Auch hier wurden schon Texte unterschiedlich interpretiert, es haben sich verschiedene Schulen gebildet, die, nebenbei gesagt, nie blutige Kriege gegeneinander geführt haben. Jeder ernsthafte Versuch, eine Lehre zu verstehen, kann nur gelingen, wenn er ein Mit-Denken und Nach-

Denken ist und so zu eigenen Gedanken führt. Die buddhistischen Lehrreden beginnen fast ausnahmslos mit dem Satz »So habe ich es gehört«, und jede Darstellung kann eigentlich nur unter dem Motto stehen »und so habe ich es verstanden«.

Auch wenn in dieser Einführung, wie ich hoffe, sichtbar wird, dass es sich beim Buddhismus um ein hochentwickeltes System philosophischer und psychologischer Forschung handelt, sollte nie vergessen werden, dass die buddhistische Lehre sich selbst immer als ein Mittel zur Befreiung verstanden hat, nicht als eine Theorie, die ihren Zweck in sich selbst hätte.

»Gleichwie, ihr Mönche, wenn ein Mann, auf der Reise, an ein ungeheures Wasser käme, das diesseitige Ufer voller Gefahren und Schrecken, das jenseitige Ufer sicher, frei von Schrecken, und es wäre kein Schiff da zur Überfuhr, keine Brücke diesseits, um das jenseitige Ufer zu erreichen. [...] Und der Mann, ihr Mönche, sammelte nun Röhricht und Stämme, Reisig und Blätter, fügte ein Floß zusammen und setzte mittels dieses Floßes, mit Händen und Füßen arbeitend, heil zum jenseitigen Ufer hinüber. Und gerettet, hinübergelangt, würde er also denken: ›Hochteuer ist mir wahrlich dieses Floß, mittels dieses Floßes bin ich, mit Händen und Füßen arbeitend, heil ans jenseitige Ufer gelangt. Wie, wenn ich nun dieses Floß auf den Kopf heben oder auf die Schultern laden würde und hinginge, wohin ich will?‹ Was haltet ihr davon, Mönche? Würde wohl dieser Mann durch solches Tun das Floß richtig behandeln?« – »Gewiss nicht, o Herr!« – »Was hätte also, ihr Mönche, der Mann zu tun, damit er das Floß richtig behandelte? Da würde, ihr Mönche, dieser Mann, gerettet, hinübergelangt, also erwägen: ›Hochteuer ist mir wahrlich dieses Floß, mittels dieses Floßes bin ich, mit Händen und Füßen arbeitend, heil an das jenseitige Ufer hinübergelangt. Wie, wenn ich nun dieses Floß ans Ufer legte oder in die Flut senkte und hinginge, wohin ich will?‹ Durch solches Tun, wahrlich, ihr Mönche, würde dieser Mann das Floß richtig behandeln. Ebenso nun auch, ihr Mönche, habe ich die Lehre als Floß dargestellt, zum Entrinnen tauglich, nicht zum Festhalten.« (MN 22, I, 134f; Übersetzung K.E. Neumann S. 158)

I Die Lehre der Älteren (Theravāda)

1 Buddha – Mythos und Geschichte

Buddha (der Erwachte) ist der Titel des Menschen, dem wir die Lehre des Buddhismus verdanken. Er lebte in der Zeit von 563 bis 483 v.u.Z. im Norden Indiens. Die Geschichten über sein Leben haben oft den Charakter von Märchen mit »übernatürlichen« Erscheinungen, mit Geistern, Göttern und Dämonen. Sie erzählen uns auf eine bildhafte Weise das, was seine Anhänger wirklich wichtig fanden. Dabei geht es nicht um die äußeren Umstände seines Lebens sondern um Hinweise darauf, wie der Weg zur Befreiung gefunden werden kann.

1.1 Mythos und Geschichte

Das Problem, das wir als Europäer bei allen indischen Lebenserzählungen haben – im weiteren Sinne bei allen indischen historischen Darstellungen – ist, dass ihnen ein uns völlig fremdes Verständnis von Geschichte zugrunde liegt. Wenn wir die Lebensgeschichte von jemandem erzählen wollen, dann würden wir zunächst sagen, wann und wo er geboren wurde, wer

seine Eltern waren, wann er was gemacht hat, kurz, diese äußeren Ereignisse von der Geburt bis zum Tod schildern. Wenn wir Überlieferungen von seinen Worten oder Schriften haben, dazu noch Erinnerungen von Menschen, die ihn gekannt haben, dann hätten wir das Material für eine Biografie und könnten schließlich trefflich darüber debattieren, welche der überlieferten Ereignisse tatsächlich stattgefunden haben und welche nicht. Gäbe es zusätzlich noch, wie das etwa bei Heiligen, Politikern oder »großen Köpfen« gerne gesammelt wird, einige Anekdoten, Mythen, Geschichten, die zwar historisch nicht beweisbar sind, die aber in der Überlieferung eine wichtige Rolle gespielt haben, könnte man diese noch nebenbei erwähnen, als kleine lockere Zugaben.

Bei dem, was uns im buddhistischen Zusammenhang an Biografien überliefert ist – zuvorderst die Geschichte des Menschen, der als Buddha zum Stifter einer Weltreligion wurde, aber auch die Geschichten von Menschen, die in der Entwicklung des Buddhismus eine wichtige Rolle gespielt haben – ist es gerade umgekehrt: Die genauen äußeren Lebensumstände, etwa wann diese Personen geboren sind, interessierten keinen Menschen. Warum sollte es auch eine Rolle spielen, ob jemand im Jahr 100 oder im Jahr 500 geboren ist oder wie er aufgewachsen ist? Wenn hiervon etwas bekannt ist, dann ist das meist außerindischen Forschungen (tibetischen, chinesischen, in unserer Zeit auch abendländischen) zu verdanken, die – oft mit großem Scharfsinn – versucht haben, Chronologien zusammenzustellen und zu konstruieren.

Die zentrale Frage für die Erzählung einer Lebensgeschichte ist, was der oder die Betreffende selbst über sein oder ihr Leben zu sagen hat. Was hilft es etwa, wenn ich berichten kann, jemand sei unter sehr günstigen Umständen aufgewachsen, habe freundliche, wohlhabende Eltern gehabt und in einer Zeit ohne Kriege gelebt, müsse also eine sehr glückliche Kindheit gehabt haben? Viel wichtiger ist sein eigenes Erleben: seine

Hoffnungen und Träume, seine Konflikte und Ängste, die sich nicht zwangsläufig an äußeren Ereignissen festmachen lassen. All dies käme in meiner Geschichte, würde ich sie nach westlichem Muster erzählen, allenfalls am Rande vor. Anders in den buddhistischen Geschichten. In ihnen werden gerade diese Umstände ganz besonders sorgfältig überliefert und erzählt, freilich meist in symbolhafter Darstellung.

Handelt es sich um eine Persönlichkeit, die – wie jeder Religionsstifter – für viele Menschen eine wichtige Rolle spielt, kommt ein weiteres hinzu: Es mag zwar für einen neutralen Dritten wichtig sein, wie der exakte äußere Ablauf seines Lebens war. Für die Menschen aber, für die er eine religiöse Bedeutung hat, geht es weniger um konkrete historische Tatsachen als um ein Bild, welches innerhalb der gesamten religiösen Gemeinschaft eine tiefe und einigende Bedeutung transportiert. Wird an dieses Bild der Maßstab einer »objektiven« Betrachtung angelegt – man denke in unserem Bereich etwa an die Forschungen um das Leben Christi –, dann wird Religion zerstört. Nicht weil sie nichts mit historischen Wirklichkeiten zu tun hätte, sondern weil diese Art von »Objektivität« nichts mit spirituellen Prozessen zu tun hat.

Es gibt also im Grunde zwei Lebensgeschichten des Menschen, der unter der Bezeichnung »Buddha« bekannt wurde. Die eine ist die, die man sich »von außen« ansehen kann. Danach wurde Siddhārtha (P. Siddhattha), der spätere Buddha, als Sohn lokaler Potentaten 563 v. u. Z. geboren und starb im Jahre 483. Sein Familienname ist Gautama (P. Gotama) aus dem Stamm der Śākya (P. Sakiya). Hieraus ergeben sich die verschiedenen Benennungen wie Gautama, der Weise aus dem Stamm der Śākya. Im Alter von 29 Jahren beschloss er, ein Wanderasket, ein Yogi, ein Heiliger – wie immer man es nennen mag – zu werden und so die Befreiung von allem weltlichen Leiden zu erlangen. Ein derartiger Beschluss hatte im damaligen Indien – und teilweise auch noch in der Gegenwart – durchaus

Tradition. Es galt als völlig normal, dass ein Mensch zu dem Schluss kam, es gäbe im »weltlichen« Leben für ihn nichts, was es wert wäre, sich darum zu bemühen. Siddhārtha zog diesem Muster folgend von zu Hause fort, ließ sich irgendwo in der Einsamkeit nieder, zunächst bei erfahrenen Lehrern, dann für sich alleine, und lernte und übte, bis er sein Ziel erreicht hatte. Mehrere Jahrzehnte lang gab er dann seine Lehren weiter und gründete eine Gemeinschaft, die diese Lehren bis zum heutigen Tag überliefert und zum Teil weiterentwickelt hat.

Zur Charakterisierung dieses Ziels soll es für den Augenblick genügen, es als Befreiung vom weltlichen Leiden zu benennen. Ausgangspunkt hierfür ist meist ein religiös-mystisches Erlebnis, bei dem mit einem Male alles – das Leben, die Welt, das Universum – klar sichtbar und durchschaubar ist. Im Indien Buddhas war die Anschauung verbreitet, dass jeder Mensch eine Seele hat, die nach seinem Tod seinen Körper verlässt und in einem neuen Körper wiedergeboren wird, wobei in jedem Leben »Karma« angehäuft wird, welches die Umstände der künftigen Geburt – als Mensch oder Gespenst oder Tier, arm oder reich, glücklich oder unglücklich – bestimmt. Das Endziel war, sich aus diesem Kreislauf von Geburten zu befreien, also in einem letzten Leben ein Heiliger zu werden. Hier gibt es viele Bezeichnungen, die alle auch für Buddha verwendet wurden: *buddha* (der Erwachte), *jina* (der Sieger), *sugata* (der seinen Weg gut gegangen ist) und dergleichen mehr. Die Erreichung des Ziels wird auch über den Buddhismus hinaus oft als *Nirvāṇa* (P. *nibbāna*, Verwehen, Verlöschen) bezeichnet, worunter Verschiedenes verstanden werden konnte: vom endgültigen Aufgehen in ein Nichts bis zu einem glückselig-paradiesischen Zustand. Als Mittel zur Erreichung dieses Ziels galten damals und heute Yoga-Übungen, bei denen »außernormale« Bewusstseinszustände erreicht wurden.

Schon dieser letzte Teil der Geschichte ist »von außen« nur sehr eingeschränkt nachprüfbar. Sicher, die überlieferten Leh-

ren sind vorhanden, es gibt sprachliche und sachliche Kriterien, nach denen sich »Ursprüngliches« von »Apokryphem« scheiden lässt. Aber beim »Erwachen« des Buddha können wir nicht auf historische »Tatsachen« zurückgreifen, sondern müssen uns auf das stützen, was er selbst erzählt hat und was seine Anhänger weitererzählt haben. Innerhalb dieses Bezugsrahmens zählen natürlich nicht nur die Geschichten aus dem aktuellen Leben, sondern auch die aus den vorhergehenden Leben. Tatsächlich gibt es mehrere Bände mit Geschichten aus den vorhergehenden Leben des Buddha. Er wird hier und auch sonst bis zu seinem religiösen Grunderlebnis, dem Erwachen (*bodhi*) als Bodhisattva (P. *bodhisatta*, auf das Erwachen hingehendes Lebewesen) bezeichnet. In diesen Geschichten sind zahlreiche indische Märchenstoffe verarbeitet. Da ist etwa eine Gazelle, die im Wald auf eine hungrige Löwin trifft, die vor lauter Hunger schon keine Milch mehr für ihre Jungen hat. Voller Mitgefühl gibt sich die Gazelle der Löwin zum Fraß hin, um diese und ihre Jungen vor dem Verhungern zu retten. Diese Gazelle war eine frühere Verkörperung des Bodhisattva. Betrachtet man die Gesamtheit dieser Märchen- und Sagenstoffe als ein Sammlung von Symbolen der lebendigen Vergangenheit, dann kulminiert die gesamte Geschichte in der Geburt des späteren Buddha – wie ja auch tatsächlich die Geschichte allen Lebens jeweils für jeden konkreten Menschen seine eigene Vorgeschichte ist.

In seinem letzten Leben vor dem »historisch« belegten schließlich lebt der Bodhisattva als ein Gott in einem der zahlreichen Himmel der indischen Religionen. Ab hier ist die Geschichte in den »älteren« Teilen des buddhistischen Kanons überliefert (MN 123, III 118 ff.; DN 14, II 1 ff.). Interessanterweise wird die Geschichte hier in Teilen als die Geschichte des aktuellen Buddha erzählt, in anderen Teilen aber auch als eine Geschichte, die für alle Buddhas aller Zeiten gilt, die sich demnach schon unzählige Male so abgespielt hat und die sich so immer wieder abspielen wird. Es geht hier also nicht um histo-

rische Fakten, sondern um grundsätzliche Erlebnisstrukturen, die an keine konkrete historische Persönlichkeit gebunden sind und die sich im Erleben jedes Menschen auf die eine oder andere Art wieder finden können. Und dies ist ja gerade der Sinn dieser Geschichten: Für denjenigen, der auf dem Weg zum Ziel des Buddhismus ist, auf dem Weg zum Erwachen, der also selber zum Buddha werden will, ist eine Beschreibung dessen, was für alle Buddhas gilt, natürlich von zentraler Bedeutung.

1.2 Geburt

Von diesem Himmel seiner vorletzten Existenz aus blickt der Bodhisattva auf die Welt der Menschen und beschließt aus Mitgefühl mit dem menschlichen Leiden, noch ein letztes Mal als Mensch geboren zu werden, um den Menschen den Weg zur Befreiung aus dem Leiden zu zeigen. Er sucht sich seine künftigen Eltern selber aus, und seine Wahl fällt auf die Königin Māya. Natürlich lässt sich hier einwenden, dass seine Eltern in »Wirklichkeit« kein Königspaar waren; vielmehr war nach den Erkenntnissen europäischer Forschung sein Vater ein nicht besonders bedeutender lokaler Machthaber. Gleichwohl spielt es für die individuelle Geschichte eines Menschen kaum eine Rolle, was seine Eltern »wirklich« waren. Entscheidend ist die zunächst kindliche Wahrnehmung, in der die Eltern durchaus königliche oder gar göttliche Würden annehmen können.

Ein Text, der sich direkt mit den Wundern beschäftigt, die im Zusammenhang mit der Empfängnis und Geburt des Bodhisattva geschehen (MN 123, III 118 ff.), schildert die Geschehnisse, die später dann auch in der buddhistischen Kunst und in bildhaften Meditationen eine Rolle spielten. Der Bodhisattva begibt sich nach seinem Entschluss klar bewusst – »normaler-