

Dritter Vortrag, in dem es über Bodhisattvas geht

(Ein Intermezzo zur Vorbereitung der Bodhisattva-Passage des Großen Sūtras)

Im ersten Vortrag ging es um eine Einordnung des Sūtras im Ganzen, seinen Bezug zur Lehre Shinrans und den eigenartigen Begriff der „Größe“ in der Mahāyāna-Literatur. Im zweiten habe ich über die Darstellung der Großen Versammlung gesprochen: Mehrere tausend Mönche wurden genannt, dazu unzählige Bodhisattvas, einige Versionen des Sūtras nennen auch unzählige Gottheiten.

Es erwies sich als unmöglich anzunehmen, dass eine solche Versammlung historisch stattgefunden hat. Dazu waren die Zahlen, die berichtet wurden zu monströs. Auch die Mönche, die erwähnt werden, erwiesen sich als zu legendär. Jedoch tauchen gerade diese Mönche in unzähligen Geschichte auf, die sich um das Leben des Buddha ranken, und da das Wesen der Buddhaschaft gerade in solchen Geschichten sichtbar wird, sind sie Teil der buddhistischen Wahrheit. An diese Wahrheit, die sich in den buddhistischen Legende spiegelt, soll der Hörer des Sūtras durch das Herbeizitieren der Namen noch einmal erinnert werden, denn sie scheint aus Sicht des Kompilators ein Teil der Wahrheit zu sein, die das Sutra erklärt.

Dem heutigen Leser sagen Namen wie Gavāṃpati oder Uruvela-Kaśyāpa meistens nur noch wenig. Aber den Menschen in der Entstehungszeit des Sūtras lebten in einer Erzählkultur, in denen die Legenden solcher Buddhaschüler hörten. Ihnen waren diese Namen bestens vertraut, so wie ein Tennis-Fan unserer Tage natürlich weiß, wer Björn Borg oder Pete Sempras ist. Jedenfalls ist die Legende, die wir heutzutage oft als Hintergrundgrund für die Wahrheit sehen, und wie wir meinen auf einen „wahren Kern“ zurückführen müssen, in dieser Art von religiöser Literatur gerade der unverzichtbare Hinweis auf die Wahrheit: Niemand kann verstehen, was Buddhaschaft ist, ohne vor dieser Legende sein Knie gebeugt zu haben.

Nach den Mönchen werden die Bodhisattvas genannt und hier wird die Erklärung wirklich schwierig. Die älteste Version spricht von 12000 Mönchen, die alle Arhats waren, und schließlich von „zigtausend mal Hundertmillionen mal Zehntausenden Menschen“, die alle Bodhisattvas waren. Was soll das? Geben wir es doch einmal zu: wir wissen nicht, was eine so große Zahl bedeuten kann.

„Bodhi“ heißt Erwachen und „Sattva“ heißt Wesen. Darum definiert Hikata Ryūshō:

(a) Ein Bodhisattva ist ein „Wesen, das nach Erwachen strebt, bzw. dem es bestimmt ist, das Erwachen zu erlangen“.¹

Schon diese Definition ist, wenn man darüber nachdenkt, unklar. Ist wirklich jedes Wesen, das nach Erwachen strebt ein Bodhisattva? Warum werden Mönche wie Ānanda nicht als solche bezeichnet? Haben die Mönche denn wirklich nicht das Ziel, die Erleuchtung zu erlangen: Wenn nein, warum hören sie sich das Sūtra überhaupt an, wenn sie das Ziel des kleinen Fahrzeugs, die Arhatschaft, laut Text schon verwirklicht haben? Und ist wirklich jedem Bodhisattva bestimmt, Erwachen zu erlangen? Warum sprechen dann einige Texte davon, dass Bodhisattvas vor einer gewissen Bodhisattvastufe noch zurückfallen können? Usw. usf.

Das Problem des Bodhisattva-Begriffs ist, dass er in einer riesigen Menge klassischer buddhistischer Texte auftaucht. Man findet ihn in den theravada-buddhistischen Texten ebenso wie in den Texten der allerjüngsten Formen des tantrischen Buddhismus. Alle

¹ Zitiert über: 勝本華蓮 Katsumoto Karen 2011: 「菩薩と菩薩信仰」 (*Bodhisattva und Bodhisattva-Glaube*) in: 『大乘仏教の実践』 (Praxis des Mahāyāna-Buddhismus) Tōkyō Shunjūsha (シリーズ大乘仏教 III)

buddhistischen Schulen kennen diesen Begriff, verwenden ihn aber auf höchst unterschiedliche Weise. Wenn heutzutage ein Mensch aus dem Westen den Buddhismus kennenlernt und sich ggf. sogar einer bestimmten buddhistischen Richtung anschließt, dann lernt er auch den Bodhisattva-Begriff in einer dieser Weisen kennen. Trifft er auf Anhänger anderer Schulen, dann beginnen Diskussionen und oft ist am Ende alles unklarer als es am Anfang war.

Der Bodhisattva-Begriff, so viel steht fest, ist unklar, weil er irgendwo zwischen zwei Extremen angesiedelt ist:

- (1) Jeder, der nach Erleuchtung strebt, ist Bodhisattva. Also ist eigentlich jeder Buddhist ein Bodhisattva. (Vielleicht sind sogar einige Anhänger anderer Religionen Bodhisattvas, vielleicht sogar jeder, der irgendetwas zur spirituellen Entwicklung der Menschheit beiträgt.) Der Begriff zerrinnt in ein Höchstmaß an Verschwommenheit. Diese Haltung findet man im Westen oft, sie geistert aber in einer abgeschwächten Variante, wie wir sehen werden, auch durch die Wissenschaft.
- (2) Ein Bodhisattva ist ein höheres Wesen, das selbst schon Gegenstand der Verehrung ist. Menschen kommen in den seltensten und außerordentlichsten Fällen zwar in Betracht (z.B. Nāgārjuna), aber im Grunde genommen ist ein Bodhisattva ein übermenschliches Wesen wie der Bodhisattva Kannon, Bodhisattva Jizō usw. Diese Haltung findet man z.B. in der japanischen Volksreligion.

In der westlichen Öffentlichkeit bekannte Lehren im Bezug auf den Bodhisattva-Begriff

Um etwas Ordnung zu schaffen, möchte ich zunächst einmal einige Verständnismöglichkeiten sammeln, die in der Öffentlichkeit verbreitet sind und die man auf zahllosen englischen oder deutschen Websites nachlesen kann.

Im *Theravada-Buddhismus*, das ist weithin bekannt, spielt der Bodhisattva-Begriff nur eine untergeordnete Rolle. Manchmal taucht der Begriff auf, wenn vom Buddha die Rede ist, bevor er die Erleuchtung erlangt hat. Das trifft z.B. für Siddharta in seiner Jugendzeit zu. Allerdings kennt auch der Theravada-Buddhismus unzählige Buddhalegenden, die vom Vorleben des Buddha erzählen. Diese Legenden wurden den einfachen Laienanhängern erzählt, was man daran erkennt, dass fast nie von einem Vorleben die Rede ist, in dem der Buddha einmal Mönch war. Der Laie soll an diesen Legenden lernen, was Laien-Buddhismus bedeutet. Auch in diesen Legenden wird der Protagonist ab und an als Bodhisattva bezeichnet.

Der Bodhisattva-Begriff im Westen wird vollkommen vom Bodhisattva-Begriff des tibetischen Buddhismus dominiert, was daran liegt, dass der tibetische Buddhismus neben dem Zen-Buddhismus am meisten verbreitete Form des Mahāyāna in westlichen Ländern ist. Der westliche *Zen-Buddhismus* gibt sich aber eher praxisorientiert, weshalb ihm der Bodhisattva-Begriff wenig bedeutsam zu sein scheint. Erst wenn man die klassische Zen-Literatur liest, erkennt man, wie selbstverständlich große Zen-Meister wie Dōgen diesen Begriff gehandhabt haben. Sofern der westliche Zen-Buddhismus seine Herkunft aus dem Mahāyāna-Buddhismus nicht leugnet (was z.T. durchaus geschieht!), lehrt auch er die sogenannten Vier allumfassenden Gelübde (j. Shiguseigan 四弘誓願), die man als Allgemeingut des Mahāyāna bezeichnen kann:

Die Zahl der Wesen ist unendlich; ich gelobe, sie alle zu erlösen.

Gier, Hass und Unwissenheit entstehen unaufhörlich; ich gelobe, sie zu überwinden.

Die Tore des Dharmas (=die buddhistischen Lehren) sind zahllos; ich gelobe, sie alle zu durchschreiten (=erlernen).

*Der Weg des Buddha ist unvergleichlich; ich gelobe, ihn zu verwirklichen.*²

Erstens ist der Bodhisattva ein Wesen, das sich nicht nur um die eigene Erlösung bemüht, sondern um die Erlösung aller Wesen. Wenn man unter der Erlösung das Eingehen in das Nirwana versteht, d.h. ein letztendliches Verlöschen und Aus-der-Welt-Scheiden, dann muss der Bodhisattva dieses Ziel zunächst zurückstellen. Denn andernfalls würde er zu den anderen Wesen, die nicht so glücklich sind wie er, jeden Bezug verlieren.

Zweitens strebt der Bodhisattva danach, seinen Geist von allen Unvollkommenheiten (kleśa) zu reinigen (und in diesem Sinne einem Arhat gleichzuwerden).

Drittens möchte der Bodhisattva alle Mittel erlernen, durch die er andere lehren kann, d.h. er bemüht sich (im Unterschied zum Arhat!) um alles Wissen. In diesem Sinne versucht er Allwissenheit (*sarva-jñā issaichi* 一切知 oder *issaichichi* 一切智智) erlangen.

Viertens, ist, da die Allwissenheit nur einem Buddha zukommt, die Buddhaschaft das letzte Ziel.

Wenn ein Wesen dies alles zu erreichen sucht, in seinem Herzen also das Gelübde ablegt, dies zu erreichen, so ist das das der „Erleuchtungsgeist“ bzw. das „Erleuchtungsherz“ (*bodhicitta* j. *bodaishin* 菩提心).

Dies sind, denke ich, recht verständliche Erklärungen. Es gibt aber ein erhebliches logisches Problem, das in der gesamten Geschichte des Mahāyāna-Buddhismus am Wirken war und das auch die Menschen, die sich im Westen für den Buddhismus interessiert haben, sofort klar herausgespürt haben. Ich möchte es als das Problem der Kontinuität bezeichnen:

Vielleicht sind Sie auch ein wenig innerlich zusammengezuckt als Sie hörten, dass ein Bodhisattva gelobt, die Allwissenheit zu erlangen. Ich persönlich kann mir kaum meine eigene Telefonnummer merken. Was heißt es dann: ich möchte die Allwissenheit erlangen? Ist das nur ein Wunsch, der mich vielleicht durchzuckt, wenn ich wieder einmal meine Telefonnummer vergessen habe: „Ach, wäre ich doch allwissend“? Oder verspreche ich wirklich jemandem, dass ich dieses Ziel erreichen werde? Wie sollte ich dieses Versprechen einlösen?

Ich möchte einmal offenlassen, ob in dem schillernden Begriff „Allwissenheit“ wirklich das Wissen um alle Telefonnummern, Passwörter –die eigenen und die der anderen - eingeschlossen ist. Höchstwahrscheinlich habe ich hier interpretatorisch weit danebengeschossen...Zumindest eines ist aber sicher: in jedem einzelnen dieser vier Gelübde steckt eine Unendlichkeitsformulierung. Daraus ergibt sich die Frage, wie ein endliches Wesen dieses Gelübde überhaupt sprechen kann. Je nach Antwort auf diese Frage, ergeben sich unmittelbare Konsequenzen auf das Menschenbild, aber auch auf das Buddhabild. Denn in welchem Sinne soll der Buddha Shākyamuni die Allwissenheit verwirklicht haben? – Sie werden mir wohl glauben, dass hier jede buddhistische Schule ihre eigenen Wege geht.

Ein Ansatz, das Kontinuitätsproblem zu lösen, ist, dass man auf das Mehr- oder Weniger hinweist. Im Gefolge der sogenannten Cittamatra-Schule lehrt der tibetische Buddhismus, aber auch bestimmte Schulen des japanischen Buddhismus (z.B. die Kegon-Schule und die Tendai-Schule) verschiedene Bodhisattva-Stufen. Der unendliche Weg wird also in Stationen – oft sind es 52 Stufen - unterteilt. Verschiedene Menschen haben schon heute mehr oder weniger dieses langen Bodhisattvawegs erreicht. Der eine ist hilfsbereiter als der andere, der eine hat mehr, der andere weniger Vertrauen in die buddhistischen Lehren. Also gibt es schon zwischen den Menschen unterschiedliche Stufen. Das befreit einerseits vom Zwang, alles in diesem Leben schon erreichen zu wollen, andererseits verschiebt es das Kontinuitätsproblem

² Übersetzung: Deutsche Wikipedia Bodhisattva-Gelübde 6.9.2013

nur. Denn man kann durch endliche Stufen einen unendlichen Weg nicht annähern. Wie hoch die höchste Stufe einer Treppe auch sein mag, es bleibt ein unendlicher Abstand zum Unendlichen.

Auch unser vorhin angesprochenes Problem, wie der Bodhisattva-Begriff zu deuten ist, findet sich in neuen Gewändern wieder. Ein Bodhisattva der ersten Stufe, so die gängige Erklärung der meisten Stufensysteme, zeichnet sich durch seinen Glauben aus. Vielleicht, so könnten wir es deuten, ist dann eine alte Oma in Japan, die sich fromm vor einer Buddhastatue verneigt, ein Bodhisattva der ersten Stufe. Ein Bodhisattva der 52. Stufe wäre dann Kannon, ein offensichtlich vollkommen übermenschliches Wesen. Was haben beide miteinander zu tun? Kann es überhaupt einen Begriff geben, der beides – so vollkommen unvereinbares miteinander verbindet?

Natürlich gibt es angesichts dieser Situation auch Schulen, die ein allmähliches Durchschreiten von Bodhisattvastufen leugnen, und darauf hinweisen, dass es irgendwo Diskontinuitäten geben muss. Dies sind die Schulen des plötzlichen Erwachens, zu denen der Zen-Buddhismus und in gewissem Sinne auch die Jōdo Shinshū zählt.

Lange Rede, kurzer Sinn: Es gibt diese Lehre von den Bodhisattva-Stufen und sie ist in der westlichen Öffentlichkeit auch weithin bekannt. Dennoch birgt sie buddhologische Probleme. Darüber hinaus sind alle genannten Schulen, die die Bodhisattva-Stufen vertreten oder ablehnen, jünger als der frühe Amitābha-Buddhismus und auch als unser Sūtra. In den Reines-Land-Sūtren findet sich darum kein Hinweis auf eine solche Unterscheidung zwischen Bodhisattva-Stufen.

Ferner ist im Westen noch gut bekannt, dass zum Bodhisattva-Begriff auch noch andere „Bodhisattva-Gelübde“ (praṇidhāna) gehören.³ Eines haben wir schon kennengelernt, die „Vier allumfassenden Gelübde“. Diese nennt man auch das „Allgemeine Gelübde“ (j. *sōgan* 総願, *sāmānya-praṇidhā*) bezeichnet, da jeder Bodhisattva sie nimmt – sie sind obligatorisch. Daneben gibt es noch die besonderen Gelübde (j. *betsugan* 別願 *pūrva-praṇidhāna*), die jeder Bodhisattva für sich selbst nimmt. Die achtundvierzig Gelübde des Bodhisattva Dharmākara sind ein Beispiel dafür.

Die besonderen Gelübde können natürlich, da sie fakultativ sind, nicht mehr zum Bodhisattva-Begriff selbst gehören. Dennoch kann man daraus einen buddhologischen Ansatz machen, indem man den Bodhisattva-Begriff wie folgt deutet: Ein Mensch wird zu einem Bodhisattva, indem er zu einem Lehrer geht und vor ihm ein Bodhisattva-Gelübde ablegt. Ich möchte das als die juristische Deutung des Bodhisattva-Begriffs bezeichnen. So wie man kraft eines Amtseids, den man unter bestimmten Voraussetzungen vor dem Bundestag ablegt Bundeskanzler wird, so wird man durch ein Bodhisattva-Gelübde, das man vor hohen Würdenträgern ablegt, zum Bodhisattva. Bodhisattva ist damit ein gleichsam kirchenrechtlicher Begriff.

Im tibetischen Buddhismus gibt es drei Arten von Gelübde (*trisaṃvara*), die man vor einem Lehrer ablegen kann: die Prātimokṣa-Gelübde (für Mönche), die Bodhisattva-Gelübde und die tantrischen Gelübde. Im Internet liest man an verschiedenen Orten von den 18 Haupt- und 46 Nebengelübden. Das erste Hauptgelübde heißt z.B. „Man soll sich nicht selbst loben und andere herabsetzen.“ Das elfte heißt „Man soll über die Leerheit (*śūnyata*) nicht Menschen reden, die nicht reif dafür sind.“ usw.⁴ Solche Regeln sind also einzuhalten und wenn man sie nicht einhalten kann, gibt es entsprechende Bußübungen, durch die man sich von der begangenen Verfehlung wieder reinigt.

³ Im Internet zugänglich: Lama Lhundrup „Erläuterungen zum Sangchö Mönlam“

⁴ <http://www.lamayeshe.com>

Ich kenne den tibetischen Buddhismus nicht gut genug, um hierüber viel sagen zu können.⁵ Aber soviel scheint doch klar, auf welche Weise das Kontinuitätsproblem hier gelöst wird. Der Schüler erhält die Gewissheit, auf dem Bodhisattva-Weg zu sein, indem er sich seinem Lehrer anvertraut, der dasselbe in Bezug auf seinen eigenen Lehrer tut. Die Unendlichkeit wird also durch den Glauben an den Lehrer überbrückt. Durch die Güte seines Lehrers (und damit am Ende die Güte des Buddha) ist der Meister ein Bodhisattva und durch die Güte des Meisters, sogar der Schüler, d.h. jedermann, der die Bodhisattva-Regeln vor seinem Meister nimmt und sich ernsthaft darum bemüht. Aus all dem folgt eine hierarchische Struktur, die für den tibetischen Buddhismus ja in der Tat bezeichnend ist. Was dieser hierarchischen Struktur, die auf eine gedankenlose Unterwerfung unter den Lehrer hinauslaufen könnte, am Ende ihr menschliches Gesicht bewahrt, ist nichts anderes als die Bodhisattva-Regel selbst. Ein Lama, der seine Schüler ausnutzt und von sich abhängig macht, würde natürlich schon die erste Regel verletzen. Da er diese aber seinem eigenen Lehrer gegenüber versprochen hat, wäre er selbst kein Bodhisattva mehr.

Zu klären, wann und wie dieses Observanzverständnis des Bodhisattva-Begriffs zustande gekommen ist, ist Sache der Tibetologen. Sicherlich beruht es auf Aussagen, die die Sūtren (wie z.B. das Avatamsaka-Sūtra) über den Bodhisattva-Begriff machen und auch auf einer bestimmten Auslegung der erwähnten Bodhisattva-Gelübde in den Sūtren.

In Japan sprechen die Schulen des Heian-Buddhismus, die ja ebenfalls (zumindest teilweise) dem Esoterischen Buddhismus zugehören, von Bodhisattva-Gelübden (j. *bosatuskai* 菩薩戒) im Sinne einer Observanz. Saichō formulierte solche Bodhisattva-Gelübde auf Basis des Brahmanetz-Sūtras (j. *bōmōkyō* 梵網經) als Neuformulierung der Ordensregel für die Mönche. Auch Kūkai sprach von den Drei Formen reiner Gelübde (j. *sanju jōkai* 三聚淨戒). Aber das hat mehr mit der Ordensregel für die neugegründeten Orden zu tun, eine so starke Lehrer-Schüler-Bindung wie im tibetischen Buddhismus gibt es im japanischen Buddhismus meines Wissens nicht.

Das juristische Verständnis des Bodhisattva-Begriffs beruht auf vergleichsweise jüngeren Texten. Wir sollten also ein solches Verständnis nicht unkritisch in unseren Text hereinlesen. Unser Text sagt, dass Bodhisattvas wie Dharmākara ein besonderes Bodhisattva-Gelübde ablegen. Aber nirgendwo steht, dass normale Menschen wie z.B. Ānanda oder ein einfacher Laienanhänger ein Bodhisattva-Gelübde abgelegt hätten. Auch sind die Gelübde, die Bodhisattvas in Sūtren wie dem großen Sūtra ablegen, vollkommen anderer Natur, als die Bodhisattva-Gelübde des tibetischen Buddhismus. Wir müssen, wenn es soweit ist, unseren Text hierin sorgfältig analysieren.

Nicht zuletzt ist im Westen gut bekannt, dass in einigen buddhistischen Ländern große buddhistische Lehrer als Bodhisattvas gelten, z.B. der Dalai Lama oder der Karmapa. Dies hat die eben genannten Gründe. Dass in der Jōdo Shinshū kein lebender Mensch – also auch nicht der Monshu – als Bodhisattva angesprochen wird, ist klar. Dennoch werden Meister wie Hōnen oder Shōtoku Taishi, die ohne Zweifel Menschen aus Fleisch und Blut waren, als Bodhisattva verehrt. Das Bodhisattva-Verständnis der Jōdo Shinshū ist also ein eigenes Kapitel, das erwähnt werden muss (auch wenn es nicht unbedingt zur Deutung unseres Textes gehört. Als Bodhisattvas in der Jōdo Shinshū gelten, am Rande gesagt, fast immer schon verstorbene Menschen, die einen unleugbaren auf die Entwicklung der Tradition genommen haben.)⁶

⁵ Aus diesem höchst wissenschaftlichen Buch bin ich selbst bei einfachsten Fragen nicht schlau geworden: Sobisch, Jan-Ulrich 2002: *Three-Vow Theories in Tibetan Buddhism A Comparative Study of Major Traditions from the Twelfth through Nineteenth Century* Wiesbaden Dr.Ludwig Reichert

⁶ Shinran selbst erwähnt im *Shōshinge* in lobender Weise, dass Kaiser Wu von Liang seinen Zeitgenossen, Meister Tanluan, als Bodhisattva verehrt habe. Dies ist wohl eine Ausnahme, die damit zu tun haben mag, dass Kaiser Wu nach Shinrans Auffassung noch nicht im Zeitalter des endenden Dharma lebte.

Der frühe Bodhisattva-Begriff in der neueren Forschung

Im Allgemeinen identifiziert man den Bodhisattva-Begriff mit dem Großen Fahrzeug, d.h. man geht davon aus, dass Texte, die viel von Bodhisattvas reden, mahāyāna-buddhistische Texte seien. Dies geht hauptsächlich auf die Lehren der mahāyāna-buddhistischen Strömungen selbst zurück, in deren Schriften es wiederholt heißt, das Mahāyāna sei nichts anderes als das Fahrzeug der Bodhisattvas. Schon Nāgārjuna kommentierte diesen Begriff⁷ so und spätestens ab seinem Zeitalter (etwa 200 n.Chr.) dürfte dies die Grundhaltung aller mahāyānistischen Strömungen gewesen sein. Ganz stimmt es allerdings nicht, denn es gibt den Bodhisattva-Begriff auch im theravada-buddhistischem Kontext – davon später.⁸

In den sechziger Jahren stellte Akira Hirakawa (1915-2002) eine höchst einflussreiche Theorie zur Entstehung des Mahāyāna-Buddhismus auf, die in den siebziger und achtziger Jahren die Forschung (vor allem die japanische Forschung) vollkommen dominierte. Der Buddha habe – so argumentierte Hirakawa auf Grundlage des *Mahāparinibbana Sutta* – kurz vor seinem Tod verfügt, dass sich die Mönche nicht um seine Bestattung kümmern sollten; dies solle die Aufgabe der buddhistischen Laienanhänger sein. Diese Anweisung habe zu einer zweigleisigen Entwicklung im Buddhismus geführt. Während die Mönche sich weiterhin einem asketischen, von innerem Rückzug und Meditation geprägten Lebensstil abseits der größeren Siedlungen widmeten, seien auf der anderen Seite – vor allem in der Nähe der Städte - Stūpas errichtet worden, in denen die Asche des Buddha oder zumindest ein Gegenstand der den Körper des Buddha repräsentierte, verehrt wurde. Diese Stūpas entwickelten sich nun zu lebendigen Zentren des Laienbuddhismus, an denen eine immer üppiger werdenden buddhistische Legende weitergeben wurde. Diese Legenden erzählten von den Vorleben des Buddha als Bodhisattva, und die Laien, die diesem Bodhisattva-Ideal nachstrebten bezeichneten, empfanden sich irgendwann einmal selbst als Bodhisattva-Gemeinschaft (j. bosatsu-guna 菩薩グナ)⁹. Aus dieser volkstümlichen Bewegung wurde schließlich der Mahāyāna-Buddhismus.

Das Neue an Hirakawas Theorie war, dass man nun endlich verstärkt nicht nur die buddhistische Literatur, sondern auch die archäologische Evidenz mit ins Spiel bringen konnte. Denn als Zeugnisse des frühen Buddhismus haben sich vor allem Artefakte aus dem Umkreis der buddhistischen Stūpas erhalten.

Ihre besondere Überzeugungskraft gewinnt die Theorie aus einer Reihe von Einzelbeobachtungen. Vieles weist auf die volkstümliche Tendenz des Mahāyāna hin:

- Die Bodhisattvas, die in den Legenden und Mahāyāna-Sūtren geschildert werden, sind oft Vertreter „bürgerlicher“ Schichten, d.h. Kaufleute usw.
- Die Bodhisattvas – insbesondere der sogenannten Weisheitsliteratur – kritisieren ein scholastisches Denken, das ganz offensichtlich vor einem monastischen Hintergrund steht.
- Es dreht sich in der mahāyāna-buddhistischen Literatur viel stärker um die Verehrung des Buddha bzw. höherer Wesen als es in der vergleichbaren Literatur der südlichen Überlieferung der Fall ist.
- In der Literatur des südlichen Buddhismus werden Stūpas so gut wie nie erwähnt, in mahāyāna-buddhistischen Sūtren hingegen oft. Usw.

⁷ Einleitung zur Zwölf-Tore-Abhandlung.

⁸ 下田正弘 Shimoda Masahiro 2011: *kyōten o sōshutsu suru – daijō sekai no shutsugen* 経典を創出する – 大乘世界の出現 [Die Neugestaltung der Sūtren – Aufkommen der Welt des Mahāyāna] (Daijō bukkyō shisrūsu II)

⁹ Das hybride Erscheinungsbild dieses Wortes (von Japanisch bosatsu 菩薩 = Bodhisattva und Sanskrit guṇa) ist selbst schon ein kleines Argument gegen Hirakawas Theorie. Kein chinesischer Übersetzer scheint einen Begriff wie Bodhisattva-Gemeinschaft oder deutlicher Bodhisattva-Gemeinde im Auge gehabt zu haben.

Kurz zusammengefasst lautet Hirakawas These: das Mahāyāna war eine Massenbewegung von Laienanhängern, die in der Verehrung der Stūpas ihren Ursprung hat, im Theravada-Buddhismus hingegen hat sich mehr die alte mönchische Tradition bewahrt.

Seit Ende der siebziger Jahre publiziert ein anderer bedeutender Forscher, der sich zum Lebensziel gesetzt zu haben scheint, Akira Hirakawas Theorie in allen ihren Einzelheiten zu widerlegen Gregory Schopen.

Er kritisierte Akira Hirakawas Lesart des *Parinibbana Sūtra* und konnte zeigen, dass die frühbuddhistischen Mönche keinesfalls von der Sorge um die Bestattungszeremonien ausgenommen waren.¹⁰ Schopen untersuchte Stiftunginschriften, auf die man im Unkreis Stūpas gestoßen war, und erkannte, dass sich ein Zusammenhang zum Mahāyāna nur äußerst vage belegen lässt. Erst im fünften bis sechsten Jahrhundert sprechen solche Inschriften vom Mahāyāna, und das auch nur ziemlich selten. Zwar finden sich Formulierungen, die mahāyāna-buddhistisch klingen wie solche, die vom „Höchsten Wissen“ (*anuttarajñāna*)“ „für alle Wesen (*sarvasatvānām*) oder „Dieses Verdienst [sei gewidmet]“ (*yad atra puṇyaṃ*) sprechen, aber die Zuweisung ist nicht eindeutig. Wenn Stifter genannt werden, so trugen sie in den von Schopen untersuchten Fällen, zu siebzig Prozent als Mönch/Nonne (*śākyabhikṣu*, *-bhikṣuṇī*) und nur zu zwanzig Prozent als Laie/Laiin(*paramopāsaka/-opāsikā*) bezeichnet.¹¹

Ferner weist Schopen nachdrücklich darauf hin, dass sich in der buddhistischen Bilderwelt des frühen Buddhismus bis ins fünfte, sechste Jahrhundert nur sehr wenig eindeutig Mahāyāna-Buddhistisches findet. Es gibt bis in diese Zeit keine klar identifizierbare Mañjūsri- oder Avalokiteśvara-Darstellung in Indien.¹² Bisher hat man beispielsweise nur einen einzigen Statuensockel aus dem Mathura des zweiten Jahrhundert ausgegraben, der sich per Inschrift als Buddha Amitābha identifizieren lässt.¹³ Sollte das die physische Hinterlassenschaft einer Volksreligion sein?

Auch für Gregory Schopen präsentiert der Buddhismus um die Stupas das, was er glaubt als *mainstream buddhism* bezeichnen zu können. Aber für ihn ist dieser Stūpa-Buddhismus traditionell, d.h. nicht mahāyāna-buddhistisch. Tatsächliche Hinweise auf mahāyāna-buddhistische Gruppen findet man in den kulturellen Randregionen Indiens wie den Bengalen. Obwohl der Mahāyāna-Buddhismus in einer riesigen Anzahl von chinesischen Übersetzungen überliefert ist, die ab dem Ende des zweiten Jahrhunderts u.Z. entstanden sind, ist er für Schopen, jedenfalls soweit es die Welt Indiens betrifft, nichts als eine kleine Randerscheinung. Im Gegenzug muss Schopen nun begründen, warum das, was wir heute als den Theravada-Buddhismus kennen, dem *mainstream buddhism* der ersten nachchristlichen Jahrhunderte weitaus näher kommt als der Mahāyāna-Buddhismus. Erstens habe das frühe Mönchtum durchaus Eigentum besessen, das zeigten die Schenkungen und verschiedene andere Texte aus dieser Zeit. Es sei keineswegs so asketisch gewesen, wie es aus heutiger Perspektive erscheint.¹⁴ Und zweitens glaubt Schopen auch erklären zu können, warum die Stūpa-Verehrung im heutigen Theravada-Buddhismus so gut wie vergessen ist. Denn noch heute

¹⁰ Schopen, Gregory 1999: "Monks and the Relic Cult in the Mahāparinibbāna-sutta. An Old Misunderstanding in Regard to Monastic Buddhism" in: Shinohara, Koichi und Schopen, Gregory 1999: *From Benares to Beijing: Essays on Buddhism and Chinese Religion* (Oakville, Ontario: Mosaic Press).

¹¹ Schopen, Gregory 1979: "Mahāyāna in Indian Inscriptions" in: *Indo-Iranian Journal* 21 Reprint in: Ders. 2005 *Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India More Collected Papers* (Honolulu: University of Hawai'i Press)

¹² Shimoda S.45

¹³ Schopen, Gregory (10.2.1987): "The Inscription on the Kuṣān Image of Amitābha and the Character of the Early Mahāyāna in India" *Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Reprint in: Ders. 2005

¹⁴ Schopen, Gregory: „Death, Funerals, and the Division of Property in a Monastic Code“ in Lopez, D.S. 1995: *Buddhism in Practice* (Princeton: Princeton University Press)

gibt es einige Passagen im Pālikanon, die sich auf dem Stūpa-Kult beziehen. Also muss er nur erklären, warum sie nicht zahlreicher sind. Dazu dient ihm die Annahme, dass ab der Zeit Buddhaghosas bis zur vollständigen Verdrängung des Mahāyāna-Buddhismus aus Sri Lanka eine anti-mahāyānistische Agenda am wirken war, die den Kanon schlichtweg von allem Mahāyānistisch-Erscheinenden bereinigte.¹⁵

Die Gregory Schopens Forschung beherrscht seit etwa zwanzig Jahren nicht nur die westliche Forschung. Sie hat in letzter Zeit sogar noch eine Verschärfung erfahren, die ich etwas plakativ als die Extremismus-These bezeichnen möchte: Das Mahāyāna war nicht nur eine Minderheitsbewegung, die vielleicht tatsächlich in der Nähe von Stūpas existierte, es war sogar eine Minderheitsbewegung mit stark sektenhaftem Charakter.

Für diese Verschärfung sind hauptsächlich die Forschungen Paul Harrisons seit den neunziger Jahren verantwortlich. Harrison untersuchte eines der ältesten auf Chinesisch übersetzten Mahāyāna-Sūtren, das *Pratyutpanna-Samādhi-Sūtra* (j *hanju zammaikyō*) und stellte überrascht fest, dass zahlreiche spätere Hauptgedanken des Mahāyāna-Buddhismus schon in diesem Sūtra kurz angedeutet sind. Unter anderem wird der Buddha Amida hier erstmals erwähnt. Harrison trifft einige, wie es scheint, ganz unspektakuläre Übersetzungsentscheidungen. Für ihn ist Samādhi eine „Meditation“, sprich: Trance. Das „Ehrfurchtsgebietende eines Buddha“ ist für ihn die „Numinöse Kraft des Buddha“.¹⁶ So gelesen, lehrt das Sūtra eine religiöse „Praxis“, bei der man sich in der Abgeschiedenheit von der Welt sieben Tage auf die Merkmale des Buddha Amida meditativ konzentrieren sollte, dann würde man den Buddha sehen und könne von ihm die buddhistische Lehre hören.

Hieraus folgt, obwohl die Forscher sehr vorsichtig sind, hier deutliche Worte zu finden, ein klares Bild von der Entstehung des Mahāyāna. Die neuen Sūtren entstanden, als einige Menschen, mutmaßlich eine kleine Minderheit, dazu überging, in strenger Abgeschlossenheit Trance zu üben. Waldeinsiedler waren es also, die quasi als Medium zwischen dem Buddha und den Gläubigen auftraten.

Man kennt das delphische Orakel oder Nechung-Orakel in Tibet. Das Medium, das zwischen der Gottheit und den Menschen vermitteln soll, beantwortet Fragen, die zum Alltag der Menschen gehören. Dass eine ganze Weltreligion auf Visionen solcherart beruhen soll, mutet aber etwas eigenartig an. Mich erinnert das Ganze etwas an die Meditationspraxis der Aum Shinrikyō. Der Giftgurguru Asahara Shōkō ließ seine Anhänger am Fuße des Bergs Fuji monatelang in stockdunklen Containern meditieren, wo sie von jeder Reizeinwirkung abgeschlossen waren. Das Ergebnis ist bekannt. – Sollte der Mahāyāna-Buddhismus wirklich aus einer solchen – wie Rüdiger Safranski es in einem Spiegelartikel¹⁷ einmal formulierte – „heißen Religion“ entstanden sein, die dann – zum Glück – abkühlte und sich in den heutigen gemäßigten Formen zeigt? – Ich werde meine Zweifel daran noch artikulieren, aber ich liebe klare Worte und möchte dies darum als „Extremismus-These“ bezeichnen.¹⁸

¹⁵ Schopen, Gregory 1989: „The Stūpa Cult and the Extant Pāli Vinaya“ Journal of the Pali Text Society XIII. Nachdruck in Ders. 1997: *Bones, Stones, and Buddhist Monks Collected Papers on Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India* Honolulu: University of Hawai’I Press

¹⁶ Harrison, Paul 1998: *The Pratyutpanna Samādhi Sūtra* (BDK English Tripitaka 25-II) Berkeley Numata Center for Buddhist Translation and Research S.25 Vgl. T.Bd. 13 906b24: 菩薩持佛威神。於三昧中立。東向視見若干百佛…

¹⁷ Safranski, Rüdiger: „Heiße und kalte Religionen“ Der Spiegel 3/2010.

¹⁸ Meine Zweifel daran, dass Shinran Shōnin, eine ähnliche auf Trance hinauslaufende „Meditation“, das *Jōgyō zammai*, tatsächlich betrieben hat, habe ich an anderer Stelle schon begründet. Erstens hat noch niemand der zahllosen Autoren, die Shinrans *Jōgyō-zammai*-Praxis in so leuchtenden Farben schildern, anhand von Quellen gezeigt, wie *Jōgyō zammai* in der Kamakura-Zeit wirklich betrieben wurde. Und zweitens erzählt keine einzige Quelle, die diese Autoren vorlegen, insbesondere nicht der berühmte Eshin-ni-Brief, irgendetwas von *Jōgyō zammai*. Wie das Gerede von Shinrans *Jōgyō-zammai*-Praxis aufgekommen ist, habe ich noch nicht eruieren können. Aber möglicherweise haben einige frühe wissenschaftliche Autoren Shinrans neunzigstägigen Retreat in der Rokkakudō mit der anschließenden Vision als *Jōgyō-zammai* interpretiert, was aus heutiger Sicht mehr als unwahrscheinlich ist.

Gregory Schopen fasste in einem Fachartikel aus dem Jahr 2000 seine Erkenntnisse wie folgt zusammen: „All unsere Evidenz – das Ratnāvalī, die Abwesenheit von Mahāyānaideen und Bezügen auf das Mahāyāna in Inschriften, die Abwesenheit eindeutiger Mahāyāna-Elemente in der buddhistischen Kunst, das Zeugnis Fa-hsiens, die Lage der ersten identifizierbaren Mahāyāna-Klöster und der ersten Bezugnahmen auf das Mahāyāna als gesonderte Gruppe, die Rhetorik, die wir in der Literatur der Mahāyāna-sūtren finden und die so charakteristisch für eine unter Anfechtung stehende Gruppe ist, die durchgehende Kritik an einigen der bürokratischen Werte und Praktiken des institutionalisierten monastischen Buddhismus in denselben Texten, ihre ständigen Ermahnungen, sich im Wald anzusiedeln und dort zu leben –all dies scheint doch nahelegen, dass das frühe Mahāyāna – mag es in China auch der *mainstream* gewesen sein – in Indien aus einer Anzahl von verschiedenen marginalisierten Gruppierungen bestand.“¹⁹ Die Erfolglosigkeit des Mahāyāna in Indien – so vermutet Schopen – sei ein wichtiges Motiv gewesen, warum sich das Mahāyāna im Ausland verbreitete. „Die Ironie der Geschichte ist“, so schließt Schopen seinen Artikel, „dass wir vielleicht von den buddhistischen Gruppierungen am meisten wissen, die - von einer indischen Perspektive aus - die am wenigsten signifikanten und erfolglosesten waren. Dies ist zumindest durchaus möglich.“

Beide Positionen, die Hiraokawas und die Schopens spielen in der heutigen Forschung eine große Rolle. Ich möchte daraus – etwas vereinfachend – zwei Paradigmen zusammenstellen:

1. Die Laientum-Stupa-Theorie (j. *zaike buttō kigensetsu* 在家・仏塔起源説): Für die einen Forscher (in Nachfolge Hiraokawas) sind die Bodhisattvas eine buddhistische Gruppierung, die sich um den Stūpa-Kult bemüht. Unter ihnen befinden sich angesehene Bürger, Menschen, die mit beiden Beinen im Leben stehen wie Vimalakīrti. Vermutlich stellt diese Gruppierung die Mehrheit des damaligen Buddhismus dar.

2. Die Minderheits- bzw. Sekten-Theorie: Für die anderen Forscher (in Nachfolge Schopens) sind die Bodhisattvas eine marginalisierte Gruppe mit vergleichsweise extremen Glaubensinhalten. Wahrscheinlich hatten auch sie Beziehungen zum Stūpa-Kult, aber in ihrem Zentrum standen Waldeinsiedler, an deren Visionen die Bodhisattvas glaubten.

Die Schwächen beider Paradigmen

Kritik an Schopens Polemik

Obwohl Schopen sich bemüht, alle physische Evidenz für den Mahāyāna-Buddhismus aus Indien wegzudiskutieren, fällt es ihm doch schwer, eine glaubwürdige Deutung für die Übermittlung der mahāyāna-buddhistischen Sūtren nach China zu geben. Schopen spricht z.B. von den „fruchtlosen Bemühungen, einen organisierten Reines-Land-Buddhismus in Indien zu finden“.²⁰ Andererseits kann er nicht leugnen, dass über zweihundert Sūtren, die vom Buddha Amida handeln, aus dem Sanskrit oder wenigstens einer zentralasiatischen Sprache in Chinesische übersetzt worden sind. Kann wirklich eine Minderheitsbewegung - die in noch kleinere, ganz marginale Gruppierungen zerfallen müsste – einen gewaltigen Kanon wie den Taishō-Tripitaka hervorbringen?

Auch die Berichte der chinesischen Pilgerreisenden nach Indien erzählen uns eine andere Geschichte. Sie berichten nicht von dem verzweifelten Kampf einer kleinen Minderheit um Anerkennung. Die Pilgerreisenden reisten nicht zu bestimmten „Sektenhochburgen“ und ließen alles andere links liegen. Faxian, der zwischen 399 und 411 den indischen

¹⁹ Schopen, Gregory 2000: “The Mahāyāna and the Middle Period in Indian Buddhism. Through a Chinese Looking-Glass” The Eastern Buddhist No. 32 Reprint in: Ders. 2005

²⁰ Schopen 2000 in Schopen 2005, S.4

Subkontinent bereiste, berichtete von Klöstern des Großen Fahrzeugs, Klöstern des Kleinen Fahrzeugs und Klöstern beider Fahrzeuge. Er traf diese Unterscheidung aus seiner (nämlich der chinesischen) Sicht, und zwar aufgrund der Texte, die an diesen Einrichtungen hauptsächlich studiert wurden.²¹ Angesichts der Tatsache, dass die indischen Inschriften erst hundert Jahre später das Wort Mahāyāna erwähnen, scheinen die Inder sich nicht gerade darum bemüht zu haben, beides institutionell zu unterscheiden. Wäre das Mahāyāna, wie es Schopen darstellt, eine polemische Anti-Bewegung gewesen, so hätte es sicherlich schon viel früher deutliche Spuren gegeben.²²

Schopen führt den Mangel an mahāyāna-buddhistischer Kunst in Indien ins Feld für seine These, aber er ist sich seiner Bewertungskriterien für mahāyāna-buddhistische Kunst vielleicht allzu sicher. Einen Tempel der Jōdo Shinshū würde er ohne Zweifel einer ganz dogmatischen Hinayana-Fraktion zuschlagen. Im Tempel steht nur eine Buddhastatue, die alle Merkmale einer ganz normalen Shākyamuni-Darstellung trägt. Bodhisattva-Darstellungen gibt es überhaupt keine. Die Lotusblumen und Vögel auf dem Hochaltar gehen nicht über das hinaus, was schon vom Einfriedungszaun des Stūpa von Bharhut bekannt ist. Auf den Stelen der umliegenden Gräber werden, werden die Verstorbenen, wenn überhaupt ein Titel genannt wird als *Shaku* 釈, bzw. *Shakuni* 釈尼 bezeichnet. Es sind Śākyabhikṣu und -bhikṣuṇī, also buddhistische Mönche und Nonnen.

In der Karrikatur wird das Manko von Schopens Methode deutlich. Tempel und Devotionalien sind nur aus der liturgischen Praxis deutbar, die oft von der Dogmatik ziemlich weit entfernt ist. Zwischen den heiligen Schriften und dem liturgischen Gerät, das archäologische Spuren hinterlässt, klafft eine riesige Lücke, die man bei toten Religionen wahrscheinlich nicht mehr auffüllen kann. Denn übersieht man auch nur eine einzige Regel, die den Zeitgenossen selbstverständlich erschien, so kommt man zu vollkommen falschen Schlussfolgerungen. Im *Vajracchedikā-sūtra* steht z.B., dass das Geben des Bodhisattvas merkmalllos sein soll. Er soll gerade nicht denken: „Ich habe das gestiftet“. Was wäre also, wenn die Anhänger des Mahāyāna mit Absicht keine Stiftungsinschriften hinterlassen hätten? Dann wäre Schopen mit seiner Inschriftenstatistik am Ende. Ferner, was berechtigt uns zu der Annahme, dass eine Buddhastatue mit Lichtkranz nur zum Kult um Buddha Shākyamuni gehörte? Wir wissen nicht, für welche Kulte die Statuen, die die Archäologie zutage fördert, verwendet wurden.²³

Am fragwürdigsten erscheint mir Schopens Annahme, dass es einen *mainstream buddhism* gegeben habe, der vom Mahāyāna klar zu unterscheiden gewesen sei. Faxian machte schon drei Kategorien: großes Fahrzeug, kleines Fahrzeug, groß-kleines Fahrzeug. Was ist natürlicher als die Annahme, dass das groß-kleine Fahrzeug die ursprüngliche Buddhismus, der *mainstream buddhism* gewesen ist. Ferner ist die Marginalisierungsthese vollkommen unwahrscheinlich, wenn man an die indische Religiosität im größeren Maßstab denkt. Immer ist man verblüfft, wenn man neben seinen Buddhismus-Studien einmal hinduistische Texte in die Hand nimmt: zahllose Gedanken gleichen sich hier außerordentlich. Außerdem wissen wir,

²¹ 斎藤明 Saitō Akira: 大乘仏教はなにか Daijō bukyō wa nanika [Was ist der Mahāyāna-Buddhismus?] in: (Shirizu daijō bukyō I) Shunjūsha 2011

²² Von christlichen Abspaltungen der frühen Jahrhunderte erfahren wir in einer großen Zahl apologetischer Texte aus den Reihen des *mainstream*-Christentums, die sich gegen sie richten. Texte, die einen Zweifel am Mahāyāna artikulieren, sind hingegen fast ausschließlich von Mahāyāna-Autoren verfasst. Ist der *Sitz im Leben* dieser Texte (z.B. Nāgārjunas Ratnāvalī) wirklich, dass sich hier Kämpfe zwischen verfeindeten Gruppierungen artikulieren – wie es viele Gelehrte im Gefolge Schopens behaupten? Oder richten sie sich vielmehr gegen Leute der eigenen buddhistischen Gruppe, die nicht das rechte Interesse aufbringen, die Texte des Mahāyāna zu studieren?

Nāgārjunas Begriff von „Kleinem Fahrzeug“ ist dogmatisch (d.h. sūtrenfundiert und soteriologisch ausgerichtet), Faxians Begriff ist aber institutionell-soziologisch. Zwischen beidem ist ein großer Unterschied.

²³ Vergleiche Nakamura Hajimes Deutung des Funds des Amida-Sockels in Mathura. 中村元『ブツダの世界』

dass es schon im alten Indien einen Diskurs zwischen den beiden Religionen gab, der kaum denkbar gewesen wäre, wenn es nicht zahlreiche Überlappungen zwischen den Religionen gegeben hätte. Was wir also an Übereinstimmungen an Hinduismus und Mahāyāna-Buddhismus finden – und das ist eine ganze Menge – entspricht sicherlich nicht der Religiosität einer Randgruppe, sondern dies kam aus der Mitte der damaligen Gesellschaft. Am Ende ist der Buddhismus (genauer gesagt der Mahāyāna-Buddhismus!) ganz im Hinduismus versunken. Gerade in den Bereichen, in denen Schopen gar nicht mehr arbeitet, nämlich dem späten indischen Buddhismus dürfte man kaum noch etwas verstehen, wenn man vom Mahāyāna-Buddhismus als einer marginalen Gruppierung ausgeht. Die Forschung wird in naher Zukunft sicherlich viele dieser Zusammenhänge erst zutage fördern und dann wird die Marginalisierungsthese vermutlich bald vom Tisch sein.

Eine uneingestandene hypothetische Voraussetzung

In einem Vortrag, den der jüngst verstorbene Buddhismusforscher Tilman Vetter im Jahr 2000 an der Universität Hamburg hielt, hat Vetter etwas ganz Ähnliches versucht, was ich im Augenblick unternehme.²⁴ Er hat die Einleitung eines Sūtras einmal ernstgenommen und penibel analysiert. Dabei interessierte ihn, ob es nicht doch einen Unterschied zwischen dem frühen Mahāyāna und der sogenannten Weisheitsliteratur (*prajñāpāramitā*) gibt. Obwohl Prof. Vetter den Ursprung des Mahāyāna wie Hiraoka im Stūpa-Kult vermutete, war ein Anhänger der Marginalitäts-These. Ich erinnere mich, dass er bei einem Symposium im EKO-Haus einmal mit herabgezogenem Mundwinkel über das frühe Mahāyāna urteilte: „Man weiß ja nicht, was solchen Leuten alles einfällt.“ - Die Weisheitsliteratur, Nāgārjuna, die Sanron- und die Kyōto-Schule, so möchte ich einmal sticheln, sind natürlich der lichte Teil des Buddhismus. Dagegen sind die Mahāyāna-Sūtren wirr und irrational, mit einem Worte: sektiererisch. Vor diesem geistigen Hintergrund, der übrigens ganz typisch für westliche Buddhismus-Forscher ist, ist die Frage, ob es nicht schon am Anfang einen Unterschied zwischen diesen beiden Dingen gegeben haben könnte, äußerst reizvoll.

In der Einleitung der ältesten Version des Weisheitssūtras²⁵ wird der Mönch Subhuti vom Buddha gefragt, wie den Bodhisattvas die Vollkommenheit der Einsicht beizubringen sei. Daraus schließt Vetter: „Diese Frage setzt voraus, dass es schon Bodhisattvas gab und dass sie noch nichts von der *Prajñāpāramitā* wussten.“ Kurzum, es gab nach Veters Deutung schon Anhänger des Mahāyāna und diese mussten etwas von einem Mönch, d.h. einem Anhänger des „konservativen Buddhismus“ lernen. Also ist die *prajñāpāramitā* eigentlich eine Lehre des konservativen Buddhismus und nicht des Mahāyāna.

Ich zitiere das nur, um Ihnen zu zeigen, dass hinter dieser Art Forschung eine Grundannahme steckt, die keineswegs selbstverständlich ist und die ich als Hiraoka-Hypothese bezeichnen möchte. Sie lautet:

(1) Alle Wesen, die das Mahāyāna üben, sind Bodhisattvas.

Daraus folgt rein logisch das Korollar:

(1)' Alle Menschen, die das Mahāyāna üben, sind Bodhisattvas.

Bodhisattva zu sein, ist also nicht weit entfernt, was ein guter Hamburger Protestant als buddhistische „Konfession“ bezeichnen würde: Irgendwann haben sich diese „Bodhisattvas“ eben von den „konservativen Buddhisten“ - den Presbyterianern - abgesetzt.

²⁴ Vetter, Tilman: *Buddhismus historisch* (Vorlesung Hamburg 31. Mai 2000)

²⁵ T, Bd.8, 425c

Auch im EKO-Haus stellte Prof Vetter die überraschende Frage: „Wer sind die Bodhisattvas?“, d.h. er interpretierte sie als eine ganz konkrete soziale Gruppe.

Hirakawa, um den mutmaßlichen geistigen Urheber dieser Position zu Wort kommen zu lassen, schreibt: „Ein wichtiges Motiv bei der Entstehung des Mahāyāna-Buddhismus war das Auftreten der Bodhisattvas. Denn ein Unterstützer (j.*tanjisha* 担持者) wird als „Bodhisattva-Mahāsattva“ bezeichnet.“²⁶ An anderer Stelle schreibt er lapidar: „Im Mahāyāna-Buddhismus wird erklärt, dass alle Menschen Bodhisattvas werden können.“ Hirakawa vertritt also ganz klar, was ich ganz oben als die Position (1) gekennzeichnet habe, eine Haltung, die für die westliche Buddhismusrezeption sehr typisch ist. Es ist Allen Ginsbergs „Everybody’s got a bodhisattva tendency“. Allein, stimmt das? Sehen das die frühen mahāyāna-buddhistischen Texte auch so, oder ist ein Bodhisattva nicht doch eher ein Gegenstand der Verehrung, ein Wesen, vor dem man die Knie beugen sollte wie vor Kannon. Was heißt eigentlich „mahāsattva“, „großes Wesen“?

Wenn wir schon so genau sind, Inschriften zu studieren: wer wird denn konkret als Bodhisattva bezeichnet? Findet man denn eine Inschrift, die besagt: „Der Bodhisattva sowieso stiftete dies und das“, oder: „Er war Anhänger der *bodhisattva-guṇa*“? In der Tradition nennt man eigentlich nur Menschen wie Nāgārjuna und Vasubandhu Bodhisattvas, und wenn man nachforscht, gibt es über ihr Leben Legenden, in denen sie Wunder vollbringen und z.B. als allwissend bezeichnet werden. Beginnt der Bodhisattva-Begriff nicht vielleicht doch erst in sehr luftigen Höhen?²⁷ Könnte es sein, dass die bisherige Wissenschaft zu fragwürdigen Ergebnissen kommt, weil sie in der Exegese der Sūtren zu schlampig vorgeht?

Der Bodhisattva-Begriff in theravada-buddhistischer Überlieferung

Das erste Auftreten des Bodhisattva-Begriffs findet sich nach herrschender Lehrmeinung in den Buddhalegenden, d.h. den Vorlebensgeschichten des Buddha (Jātaka) und Legenden über die Vorleben von anderen Mönchen und Nonnen (Apadana). Diese finden sich noch im Pāli-Kanon des Theravada-Buddhismus und Katsumoto Karen hat sich in einem Aufsatz damit beschäftigt.

Ich will darauf heute nicht mehr eingehen. Nur das wichtigste Ergebnis möchte ich vorwegnehmen: Im Pālikanon ist der Bodhisattva immer der künftige Buddha: nur wenn seine Lebensgeschichte oder Vorlebensgeschichte erzählt wird, kann das Wort *bodhisattva* stehen, und oft ist der Tonfall dieser Erzählungen dann ziemlich ähnlich demjenigen, was wir von

²⁶ Akira Hirakawa 1981 S. 13 bzw. S.5

²⁷ Nach meiner Meinung übersieht Vetter gerade den Clou der Passage, die er interpretiert. Es sind *unzählige* „Groß-Mönche“ anwesend und *unzählige* „Groß-Bodhisattvas“. Vetter überliest das Wort „unzählige“, weil er es für eine Metapher hält, wie wir es aus der westlichen Literatur gewohnt sind. Wenn der indische Autor aber eine große Zahl gemeint hätte, hätte er sie sicherlich genannt, wofür es viele Beispiele in der Sūtrenliteratur gibt. Eine Versammlung *unzähliger* Wesen im nicht-metaphorischen Sinne kann man aber niemals als eine historisch-menschliche deuten, wie Vetter es tut. (Die Unermesslichkeit ist am Rande gesagt, auch ein wichtiges Thema dieses Sūtras!)

Meiner Meinung sprechen die Bodhisattvas wie Mañjūsī sprechen nicht, weil sie den Menschen viel zu entrückt sind. An ihrer Stelle muss ein Mönch sprechen. Doch sogleich kommt der Zweifel Śāriputras auf: „Kann dieser Subhuti uns überhaupt erklären, wie Bodhisattvas denken sollen?“ Darauf antwortend, erklärt Subhuti seine Rede als eine vom Buddha „inspirierte“: das, was Harrison als „numinöse Kraft des Buddha“ übersetzte (und damit magisierte!), gab den Anstoß. Darum ist in der Konzeption dieser Einleitung der Buddha der Zuerst-Fragende. - Man lese einmal die Einleitung eines anderen von Lokakṣema übersetzten Sūtras, des „Sūtras in Zehn Teilen“ (s. Dasakasūtra (?) j. tōshakyō 兜沙經), im Vergleich! Dann ahnt man, woher die „unzähligen Bodhisattvas“ kommen - zumindest im Bewusstsein eines Übersetzers, der schon recht nahe an der Entstehungszeit solcher Sūtren war.

mahāyāna-buddhistischen Texten gewohnt sind. Darum hat Karl Eugen Neumann das Wort Bodhisattva meiner Meinung ganz richtig mit „der Erleuchtung erlangen wird“ übersetzt.

Damit wird eines klar: zwischen der Art und Weise, wie der Pālikanon das Wort „Bodhisattva“ verwendet ist und der Weise, wie die meisten Wissenschaftler in der Nachfolge Hirakawas das Wort verwenden, ist ein Abgrund - nämlich genau das, was ich vorhin als die zwei Extreme des Bodhisattva-Begriffs gekennzeichnet habe:

Für die meisten Wissenschaftler sind mit Bodhisattvas letztendlich Alltagsmenschen gemeint. Hirakawa spricht gelegentlich von Alltagsbodhisattvas „*Bombu no bosatsu*“. Der Bodhisattva des Pālikanons, den wir als Ausgangspunkt des Bodhisattva-Begriffs annehmen müssen, ist aber mitnichten ein Alltagsmensch, sondern er ist Teil einer Buddhalegende.

Hirakawa Akira selbst gibt das an einer Stelle zu. Er schreibt, dass der Begriff „Bodhisattva“ als „Erleuchtungswesen“ (anders als in obiger Definition von Hikata Ryūshō!), doch auf ein Wesen hinweist, „dessen Wesen die Erleuchtung“ sei. Als solches sei der Begriff „eher dem Buddhabegriff nahe“.²⁸ Konsequenzen zog er daraus keine.

Zusammenfassung

Heute habe ich kein einziges Wort über das Große Sūtra verloren. Ich habe nur den Boden vorbereitet, auf dem wir nächstes Mal die Bodhisattva-Passage des Großen Sūtras lesen und hoffentlich besser verstehen können.

Zunächst habe ich darauf hingewiesen, dass dem Begriff eine Zweideutigkeit zugrunde liegt, auf die man ein scharfes Auge haben muss:

- (1) Ein Bodhisattva ist vielleicht schon ein gewöhnlicher Mensch, der Buddhaschaft erlangen will.
- (2) Ein Bodhisattva ist ein höheres Wesen, das selbst Gegenstand der Verehrung ist.

Der Bodhisattva-Begriff versucht etwas scheinbar Unmögliches: er spannt einen Bogen vom Endlichen zum Unendlichen.

Darum gibt es buddhistische Schulen, die einen Stufenweg der Bodhisattvas lehren: die Cittamatra-Schule, Tendai-Schule, die Schulen des tibetischen Buddhismus usw. Andere Schulen – z.B. die Zen-Schule, aber auch die Jōdo Shinshū - fordern schließlich die Aufgabe dieses Stufendenkens, alles läuft für sie auf ein plötzliches Erwachen hinaus.

Das Stufendenken ist aber ebenso wie sein Ausbau zu einem juristischen System im tibetischen Buddhismus viel jüngeren Ursprungs als das Sūtra, das wir lesen.

Die Wissenschaft hat im Gefolge Akira Hirakawas versucht, den Bodhisattva-Begriff als „Anhänger des Großen Fahrzeugs“ zu deuten, und damit hat sie sich auf Position (1) gestellt. Die frühesten Sūtren stehen aber auf Position (2).

Hirakawas große Leistung war es, erstmals aufgezeigt zu haben, in welcher Welt der Mahāyāna-Buddhismus entstanden ist: Niemand vor ihm hat mit so großem Nachdruck die Frage gestellt, welche Bedeutung die Verehrung der Stūpas, von der wir reiche archäologische Zeugnisse haben, für das Entstehen des Mahāyāna-Buddhismus hatte. Er etablierte damit einen neuen Forschungsschwerpunkt. Gregory Schopens große Leistung ist es, Hirakawas Einseitigkeiten aufgezeigt zu haben: Der Stūpa-Kult ist nichts spezifisch Mahāyāna-Buddhistisches. Alles weist darauf hin, dass sich in ihm eine Art buddhistischer

²⁸ Akira Hirakawa 平川彰 1995 [1981]: *Daijō bukyō no tokushitsu* 「大乘仏教の特質」 (*Die Eigenarten des Mahāyāna-Buddhismus*) in: 『大乘仏教とはなにか』 (*Was ist Mahāyāna-Buddhismus?*) (*kōza daijō bukyō I* 講座・大乘仏教) Tōkyō: Shunjūsha S. 14

mainstream manifestierte, der mindestens ebensoviel mit dem Theravada-Buddhismus wie mit dem Mahāyāna-Buddhismus zu tun hatte.