

Einführung ins "Große Sūtra des Unermesslichen Lebens"IV

Die Bodhisattva-Passage

von Marc Nottelmann-Feil

Letztes Mal habe ich, um die heute rezitierte Passage zu erklären, den Begriff „Bodhisattva“ erklärt. Ich habe ihn von zwei Perspektiven dargestellt, einerseits der Perspektive der westlichen Öffentlichkeit, wozu ich auch den westlichen Buddhismus zählen möchte, und andererseits der Perspektive der Wissenschaft. In beiden Fällen – und ich lasse die Frage einmal offen, ob es Zufall ist – betrachtet man den Bodhisattva letztendlich als ein menschliches Wesen, zumindest können Menschen wie wir selbst Bodhisattvas sein. „Wer sein Leben in den Dienst anderer stellt, gilt im Buddhismus als Bodhisattva. Das war schon zu Lebzeiten des Buddha so.“ – So einfach stellt sich die Welt im neuesten Artikel aus Buddhismus aktuell (2013/4) dar. Die Wissenschaft sagt: „Nein, das war zu Zeiten des Buddha nicht so, sondern erst zwei-, dreihundert Jahre später kam der Begriff auf.“ Allerdings behaupten auch die Vertreter der Wissenschaft, egal zu welchem Lager sie gehören, meistens: „Die Bodhisattvas sind eine bestimmte sozio-kulturelle Gruppe im alten Indien, die das Mahāyāna initiiert hat“.

Im Unterschied dazu ist der geschichtliche Ausgangspunkt des Bodhisattva-Begriffs, den wir aus den Quellen des Pāli-Kanons gewinnen können, ein im Grunde genommen mythologischer, und damit meine ich: der Bodhisattva ist Teil der Buddha-Legende. Nur ein Wesen, von dem im Sūtra oder einer Legende erzählt wird, dass es die Buddhaschaft erlangt, kann Bodhisattva genannt werden.

Um die Bodhisattva-Passage, die ich Ihnen hier so breit darstelle, hat sich, so muss ich zugeben, kaum ein Autor wirklich bemüht. Shinran zitiert sie nicht, die modernen Gelehrten zeigen kein großes Interesse. Warum halte ich mich so lange an dieser Nebensächlichkeit auf? Meine Antwort lautet: weil wir in diesem kleinen Abschnitt lernen können, wie man ein Mahāyāna-Sūtra liest. Schon der Kompilator hat diesen Text als eine Art Einführung vorangestellt. Er dachte wohl, dass sein (mutmaßlich chinesischer) Leser diesen Text brauchte, und was für die Chinesen gut war, kann uns – die wir von der Kultur, die das Sūtra hervorgebracht hat noch viel weiter entfernt sind als die alten Chinesen – nicht schaden.

Die Modulbauweise eines Sūtras

Sūtren haben, wie schon erwähnt wurde, einen starren Aufbau.

Es gibt

- 1.) einen Einleitungsteil (*jobun* 序分)
- 2.) Einen Hauptteil mit der eigentlichen Lehre (*shōshūbun* 正宗分)
- 3.) eine Abschlussteil, in dem sich Erklärungen über den Namen, den Nutzen und die Wirkung des Sūtras findet (*ryūtsūbun* 流通分)

Der Einleitungsteil besteht aus zwei Segmenten

- 1.) Die Bezeugung der Glaubwürdigkeit (*shōshinjo* 証信序)
- 2.) Der Aufbringungsteil der Frage (*hokkijo* 發起序)

Der allererste Teil des Sūtras, der die Glaubwürdigkeit des Sūtras bezeugt, ist besonders stark reglementiert. Es geht nur um sechs Dinge: Zeit und Ort des Sūtras, usw. und schließlich die Schilderung der Großen Versammlung, d.h. die Darstellung der Anwesenden. Die Bodhisattva-Passage ist noch Teil dieser Darstellung der Großen Versammlung.

Das längere Sukhavatīvyūha-sūtra in seinen verschiedenen Textversionen ist nun geradezu ein Lehrstück darüber, was ein Sūtra ist. Wenn man nämlich den Abschnitt über die Bezeugung der Glaubwürdigkeit in den verschiedenen Versionen liest, findet man von Version zur Version etwas vollkommen anderes. Es ist unmöglich, dies mit einer Ungenauigkeit der Übersetzung begründen. Auch Variationen, wie sie sich bei der Überlieferung eines Textes einschleichen, können nicht die Ursache einer solchen Abweichung sein. Vielmehr wurde in allen Versionen ein vollkommen anderes Textsegment an das betreffende Sūtra angehängt.

Ich möchte von einer Modulbauweise sprechen. Sicherlich haben Sie schon Bilder von der Internationalen Raumstation ISS gesehen. Wie jede Raumstation besteht sie aus einem Andockbereich, einem Lebenserhaltungssystem, einem Wohnbereich und einem Bereich für Experimente und Beobachtungen. Je nach Größe der Belegschaft, der Zahl und Art der Experimente usw. wird die Station ständig verändert. Meistens erweitert man zwar etwas, aber gelegentlich trennt man auch ein altes Teil ab und lässt es kontrolliert auf die Erde stürzen. 2010 wurde z.B. ein neues Forschungsmodul der Japaner mit dem Namen Kibō (Die Hoffnung) angehängt. Vielleicht wird man einmal ein großes Weltraumteleskop installieren. Das wird weitere Umbauarbeiten erforderlich machen.

Ganz ähnlich verhält es sich mit buddhistischen Sūtren. Es gibt einen bestimmten Grundaufbau des Sūtras, aber es können ganz unterschiedliche Teile zu einem Sūtra vereint werden. Im Falle des Längeren Sukhāvātīvyūha-sūtras hängen am Anfang der einzelnen Sūtren offensichtlich ganz „Textmodule“, die die Glaubwürdigkeit bezeugen. Es gibt bei der Beschreibung der Anwesenden usw. so gut wie nichts, was zwischen den einzelnen Versionen in Übereinstimmung wäre.

Das zentrale Textmodul des Sūtras berichtet vom Grundgelübde des Bodhisattva Dharmākara. Hieraus folgt endlich einmal eine Definition unseres Gegenstands:

Ein Sūtra, das als ein zentrales Textmodul das Grundgelübde des Bodhisattva Dharmākara enthält, ist eine Version des Großen Sūtras.

Auch das Amida-Sūtra, nämlich das Kürzere *Sukhāvātīvyūha-sūtra* enthält vieles, was mit dem Großen Sūtra übereinstimmt. Dennoch ist es keine Version des Großen Sūtras, da das Grundgelübde nicht einmal erwähnt wird.¹

Obwohl das Grundgelübde-Modul entscheidend ist, gibt es auch hier zwischen den Versionen große Unterschiede: Es gibt Versionen mit einem 24-Gelübde-, einem 36-Gelübde-, einem 48-Gelübde-Modul und einem 49-Gelübde-Modul. Auch die großen Gedichte (also das Sambutsu-ge, das Jusei-ge, das Ogon-ge) sind Textmodule, die irgendwann einmal angehängt wurden, denn in den ältesten Versionen fehlen sie. Dafür gibt es in der ältesten Version, dem *Sūtra des Großen Amida* ein Textmodul, das von einem Besuch des Königs Ajātaśatru handelt, und in den jüngeren Versionen fehlt.

Die Wissenschaft bezeichnet das Zusammenstellen von einer Anzahl von Modulen als Kompilation (Engl. compile zusammenstellen). Sie interessiert sich zunächst für den

¹ Manche Textfragmente enthalten das Grundgelübde nicht, gelten aber dennoch als Versionen des Großen Sūtras, da sie so ähnlich anderen bekannten Stellen einer Sūtrenversion des Großen Sūtras sind, dass man vermuten kann, dass das Gesamtmanuskript auch ein Grundgelübde-Modul enthalten haben dürfte.

Zeitpunkt der Kompilation, anschließend versucht sie durch Vergleich mit anderen Sūtren und sonstigen Quellen das Alter der verschiedenen Textmodule ausfindig zu machen. Aus Inhalt und Form des Ganzen versucht sie dann Rückschlüsse auf den Personenkreis zu ziehen, der für die Kompilation verantwortlich war. Kurzum, wie eine Raumstation sukzessive entsteht und auch vergeht, so kann man auch bei einem Sūtra von einem fortlaufenden Wandel der Gestaltung sprechen. Wie eine Raumstation nach Maßgabe der angestrebten Funktionalität umgebaut wird, so hat auch der Umbau eines Sūtras ohne Zweifel viel mit den Bedürfnissen und Ideen der gesellschaftlichen Kreise zu tun, die die dieses Sūtra rezitierten.

Dass der Buddhismus einen Kanon heiliger Schriften nach dem Entwicklungsprinzip der Modulbauweise hervorbrachte, hat historische Gründe. Nach dem Tod des Gründers blieben seine Worte und Taten nur in der Erinnerung zahlreicher Schüler zurück. Da es wohl noch keine Schrift gab und in Indien das Memorieren ohnehin Tradition für religiöse Überlieferung war, musste man aus vielen tausend Erinnerungssegmenten rezipierbare Texte zusammenstellen. Es gab professionelle Rezipitoren, die sogenannten *Bhanaka*, die sich eine große Menge von Material im Kopf merkten. Aber es wird niemanden gegeben haben, der alle Texte auswendig kannte. Wer also ein guter *bhanaka* werden wollte, musste zu vielen Lehrern in die Schule gehen, und wenn er ähnliche Texte hörte, mag er sie kombiniert haben in der Annahme, dass sein erster Lehrer nur einen Teil des Textes kannte, dessen zweite Hälfte ihm sein zweiter Lehrer vermittelte. Verschiedene Anlässe mögen einen *bhanaka* zu verschiedenen Rezipitationsformen veranlasst haben. Auch wir heutigen *Bhanaka*, die wir Sūtren vor dem Altar rezipitieren, stellen je nach Anlass kürzere oder längere Liturgien zusammen. Nicht zuletzt hatte das Denken des *Bhanaka* über seine Texte, die „Buddhologie“ des *Bhanaka*, einen großen Einfluss auf die Textauswahl.

Erst ab dem ersten Jahrhundert vor Christus wurden die Sūtren allmählich verschriftlicht, aber es ist vollkommen unklar, wie dieser zuerst verschriftlichte „Kanon“ aussah. Die Erinnerung an das Zusammenkommen per Modulbauweise blieb bestehen und führte dazu, dass die Rekombinierung der Textmodule auch weiterhin geschah. Erst durch die chinesischen Übersetzungen hörte dieser Prozess auf, sodass wir, wenn die Entstehungszeit einer chinesischen Übersetzung ermittelbar ist, zumindest sagen können, dass es das Sūtra in ähnlicher Form in Indien gegeben hat.

Es bleibt festzuhalten, dass dieser Vorgang des Entstehens der Heiligen Schriften ganz anders vor sich ging als im Falle des Christentums, denn das Christentum entstand in einer von Anfang in einer Schriftkultur. Auch im Christentum wurden im ersten und zweiten Jahrhundert bruchstückhafte Quellen gesammelt und unter ganz stark Gemeindespezifischen Gesichtspunkten zu Evangelien und anderen Textformen kompiliert. Bis ins dritte, vierte Jahrhundert wurden ebenfalls immer wieder neue Kompilationen vorgenommen. Zum Beispiel gab es den Versuch, die Evangelien, die ja in ihrer gegenwärtigen Form ziemlich widersprüchliche Darstellungen vom Leben Jesu enthalten, zu einem einzigen, in sich stimmigen Evangelium zu verarbeiten. Am Ende wurde aber ein Kanon festgelegt, der sich am Augenzeugenprinzip orientierte, d.h. nur Schriften, von denen man annahm, dass ein Augenzeuge sie geschrieben oder zu Protokoll gegeben hatte, durften Einzug ins Neue Testament halten. Alles andere wurde apokryph, d.h. aus dem Kanon ausgeschlossen, und konnte allenfalls über den Umweg der Theologie im Christentum eine Fortexistenz führen (z.B. sind die meisten christlichen Höllenvorstellungen apokryph).

Eine solche Kanonisierung hat im indischen Buddhismus aus besagten Gründen nie stattgefunden. Darum spricht man nur der Bequemlichkeit halber und eigentlich zu Unrecht von einem buddhistischen Kanon, denn wo es keine Regel des Ausschließens gibt, ist auch kein Kanon. Von einem Sanskritkanon darf man nicht sprechen. Andere Völker haben eine

Kanonisierung allerdings vorgenommen, nämlich die Chinesen, die Singhalesen und die Tibeter.

Die Bodhisattva-Passage im Allgemeinen

Die Bodhisattva-Passage ist ein Textmodul, das sich als letzter Teil an die Schilderung der Großen Versammlung anschließt. In allen Sūtren wird eine Liste der Anwesenden nach Wesenskategorien angegeben und wie in einem Spielplan des klassischen Theaters ist eine hierarchische Reihenfolge vorgegeben.

Amida der Große	Gleichheitssūtra (der zweitältesten Version)	Großes Sūtra/Versammlungssūtra	Schmucksūtra/Sanskrit
12000 Große Mönche (alle Arhats) Unzählige Mönche (alle Bodhisattva-Arhats?)	1250 große Schüler (Mönche) 72 Nayutas Bodhisattvas 500 Nonnen 7000 Laienanhänger 500 Laienanhängerinnen 800000 Begierdeweltgottheiten 700000 Gottheiten der formhaften Welten 60 Nayuta ganz gereinigter (d.h. formloser) Gottheiten 1 Koṭi Brahmagottheiten	12000 Große Mönche Alle Bodhisattvas dieses Weisheitskalpas	32000 Mönche

In den ältesten Versionen sind die Bodhisattvas eher unter den Großen Mönchen anzusiedeln. Das Gleichheitssūtra unterscheidet nicht zwischen weiblichen und männlichen Bodhisattvas, ebensowenig zwischen Laien- und Mönchbodhisattvas. In den jüngsten Versionen taucht der Begriff Bodhisattva in der Anwesenheitsliste gar nicht auf. Da aber der Bodhisattva Maitreya im zweiten Teil des Sūtras als Gesprächspartner auftritt, dürfen wir wohl annehmen, dass die Kompilatoren ihn sich als „Mönchsbodhisattva“ unter den 32000 Mönchen vorstellten. In den ersten Versionen tauchen unzählige Bodhisattvas auf, ihre Anzahl gleicht der Zahl der Gottheiten. Darum ist ihr menschlicher Status zweifelhaft. In den jüngsten Versionen hingegen ist dieses Argument, es seien zu viele Bodhisattvas als das man sie als Menschen aus Fleisch und Blut deuten könnte, nicht mehr zutreffend. Man kann sich Maitreya als einen einfachen Mönch vorstellen.

Im Anschluss an die Nennung einer bestimmten Art von Wesen, finden sich in vielen Sūtren noch weitergehende Erläuterungen, wie z.B.: „All diese Mönche waren große Arhats und hatten die sechs Durchdringungen erreicht.“ Auch hier ist also ein Andockpunkt für ein Textmodul. Dass aber ein so langes Textmodul wie die Bodhisattva-Passage angehängt wird, das um ein Vielfaches länger ist als der Rest der „Großen Versammlung“, ist, fällt auf und muss einer ganz besonderen Absicht des Kompilators entsprechen.

Die Bodhisattva-Passage fehlt in allen anderen Versionen außer im Versammlungssūtra. Es gibt sie also weder auf Sanskrit, noch auf Tibetisch, noch in einer der älteren chinesischen Sūtrenversionen. Im Versammlungssūtra ist die Passage sehr ähnlich, sie läuft weitgehend parallel. Die Passage ist als Modul ferner durch einen prägnanten Anfangs- und Abschlussatz deutlich zu erkennen. Sie beginnt mit „Alle [diese Bodhisattvas] folgten den Qualitäten des Großen Wesens All-Weiser.“ und endet mit „Solche Bodhisattvas und unermessliche große Wesen, deren Zahl nicht zu nennen war, kamen zu der einen Zeit zu der Versammlung.“ Insbesondere die nochmalige Erwähnung der „einen Zeit“ des Sūtras muss als große Besonderheit gewertet werden.

Innerhalb der Passage findet man ein sehr chinesisches geprägtes Vokabular. Unübersetzte Sanskritausdrücke kommen sehr selten vor. Wiederholt taucht aber das Zeichen „Weg“ (dao) auf und so werden aus den Yōgis daoistische Einsiedler. Die Übersetzung bemüht sich darum, für Chinesen gut verständlich zu sein. Es könnte durchaus der Fall sein, dass die Passage, sozusagen in einem letzten Schritt der Kompilation ergänzt wurde, weil der Kompilator schon an den chinesischen Leser dachte. Soll wirklich nur erklärt werden, welche zusätzlichen Eigenschaften die Bodhisattvas, die an der Großen Versammlung teilnahmen hatten? Bei der Lektüre erhält man eher den Eindruck, dass ganz allgemein erklärt werden soll, was ein Bodhisattva ist. Dies deutlich zu machen, hätte der Kompilator auch allen Grund. Denn das Sūtra handelt ja von der Erfüllung des Bodhisattvawegs eines der bedeutendsten aller Bodhisattvas.

Sasaki Kantoku, an dessen sehr ausführlicher Gliederung des Sūtras ich mich orientiere, unterscheidet in der Passage zwei Abschnitte:

1. Preis der allgemeinen Qualitäten des Bodhisattvas
2. Preis der Qualitäten des Bodhisattvas im Besonderen

Beginnen wir der Einfachheit halber zunächst mit dem zweiten Abschnitt!

Auch er ist unterteilt in zwei Abschnitte:

- a) Die acht Merkmale, die der Bodhisattva bei seiner Erscheinung zeigt
- b) Die Übung des Bodhisattva-Pfades

Der Abschnitt über die „Acht Merkmale, die der Bodhisattva bei seiner Erscheinung zeigt“, sticht besonders heraus. Er schildert acht Vorkommnisse, die das Leben des Buddha Shākyamuni geprägt haben, d.h. die Buddhalegende in acht Stationen.

Die Buddhalegende als Urmodell des Bodhisattva-Wegs

Einen Stier erkennt man an seinen Hörnern, seinem Schwanz usw - so lautet Nāgārjunas Erklärung zum Begriff „Merkmal“ (sō 相) Nur wenn sich die genannten acht Merkmale wirklich in der Welt gezeigt haben, steht fest, dass das betreffende Wesen ein Bodhisattva ist. Erst wer alle acht Stadien durchlaufen hat, wer also das allerhöchste Erwachen erreicht und sogar in das Nirwana eingegangen ist, kann als Bodhisattva angesprochen werden. Die acht Merkmale sind ganz und gar übermenschlich. Der Bodhisattva ist kein Mensch, der irgendetwas entdeckt, sondern alles ist von Anfang an da. Ein Avatar steigt vom Himmel herab, er vollendet das Erwachen und zeigt schließlich einen menschlichen Tod – jedoch einzig und allein zu dem Zweck, unermesslich viele fühlende Wesen anzuleiten. Es gibt zahllose Kunstwerke, insbesondere aus der Gandhara-Region, die diese acht Stationen des Bodhisattva-Pfades darstellen.

Die acht Schritte sind im Einzelnen:

1. Der Bodhisattva verkündet im Tuṣita-Himmel das rechte Gesetz.

[Bild 2]

2. Er verlässt jene himmlischen Paläste und seine Seele steigt in den Mutterschoß hinab.

[Bild 3]

3. „Aus der rechten Hüfte [der Mutter] ⁽²⁸⁾ tritt er bei der Geburt aus und geht sieben Schritte. Licht erglänzt und durchstrahlt alle unermesslichen Buddhaländer der Zehn Richtungen.

⁽²⁹⁾[Die Erde] erbebt auf sechsfache Weise. Er erhebt die Stimme und preist sich selbst: „Ich werde auf der Welt der am höchsten ^(266a)Geehrte sein!“ Śakra und Brahma bedienen ihn, Götter und Menschen kehren um und blicken zu ihm empor. Er zeigt Geschick in Rechnen, Literatur, ⁽²⁾Bogenschießen und Reiten. Sie lernen die daoistischen Künste und ist gut bewandert in den Schriften. In den hinteren Gärten vergnügt er sich, er trainiert ⁽³⁾Kampfsport und erprobt sein Können. Er zeigt sich mitten in den sinnlichen Genüssen des Palastes.“

[Bild 4]

Auf den Reliefs der Gandhara-Kunst wird der Bodhisattva fast immer mit Heiligenschein dargestellt. Ein Lichtwunder geschieht schon bei der Geburt. Die Mutter des Bodhisattva trägt meist die ikonographischen Merkmale einer Baumgöttin (Yakṣini).

[Bild 5]

Jede Geburt geschieht aus dem Schoß der Natur aber hier wird eben ER geboren, der Weltgeehrte. Darum vollzieht sich die Geburt auf übernatürlich Weise: Das Kind tritt aus der rechten Seite.

Die Szene ist von Kunsthistorikern mit einer griechischen Darstellung der Geburt des Dionysos verglichen worden. Auch hier geschieht die Geburt des göttlichen Kindes direkt aus dem Fleisch. – Der Mythos sagt, Zeus habe mit der Sterblichen Semele Dionysos gezeugt. Die eifersüchtige Hera überredete Silene, von Zeus zu verlangen, er solle sich in seiner wahren Gestalt zeigen. Zeus erscheint als Blitz und Semele verbrennt in den Flammen. Das ungeborene Kind jedoch nimmt Zeus in seinem Oberschenkel auf, und drei Monate später wird hieraus Dionysos geboren, der „zweimal Geborene“.

[Bild 6]

[Bild 7]

4. [Bild 8]

Der Bodhisattva verlässt schließlich den Palast, verzichtet auf seine Kleidung, sein Pferd.

[Bild 9]

Er schneidet sich die Haare ab und begibt sich in Askese. Kurz vor der Erleuchtung nimmt er ein Bad – nicht, weil sein Körper unrein ist, sondern weil er sich in der fünffach befleckten Welt als unrein zeigt.

5. Ein junger Mann namens Svastika bringt ihm das Gras dar, aus dem er seinen Sitz für die Erleuchtung bereitet. [Bild 10]

Maras letzter Angriff scheitert. [Bild 11]

6. Er erlangt das allerhöchste Erwachen.

7. [Bild 12] Śakra und Brahma bitten ihn die Lehre zu verkünden. Er zieht in der Welt umher um das Rad der Lehre zu verkünden.

8. Er zeigt ein Eingehen ins Parinirvana.

In allen acht Punkten erweist sich der Bodhisattva als Übermensch. Immer wieder sind Götter die Initiatoren des Geschehens, aber es ist von Anfang an klar, dass sie im Vergleich zu ihm nur Diener und Bittsteller sind. Warum sollte er in einem menschlichen Palast verweilen, wo er seinen himmlischen schon aufgegeben hat? Alles Endliche an ihm – seine Bedürftigkeit, wenn er beschenkt wird, die körperliche Unreinheit, der Tod - ist nur Schein, es ist ein Mittel, um die Menschen zu belehren. Schon sein Leben beginnt mit der wundersamen

Selbstpreisung: „Ich werde der am höchsten Geehrte auf der Welt sein!“ – eine Passage, die durchaus zum Vergleich mit den Selbstaussagen Christi im Johannesevangelium einlädt.

Die Gandhara-Kunstwerke, die ich gezeigt habe, stammen etwa aus dem zweiten bis dritten Jh. n.Chr. Sie sind also in zeitlicher und geographischer Nähe unseres Sūtras entstanden. Darum muss man sich fragen, ob sie nicht eher einen Bodhisattva im Allgemeinen und nicht Shākyamuni darstellen. Dafür spricht z.B., dass der „Buddha“ häufig unter Bodhibäumen dargestellt wird, die nicht ein Pipala-Baum sind. [nochmals Bild 11 und Bild 12]

Bis zum zweiten Jahrhundert v.Chr. ist es allerdings fraglich, ob der Bodhisattva-Begriff verwendet wurde. Ein Steinpfeiler aus Bharhut zeigt den Traum der Maya, aber die Inschrift besagt, dass es sich um die Herabkunft des „Weltgeehrten“ handelt. Hier ist also sicherlich Buddha Shākyamuni gemeint.

Der Bodhisattva-Begriff im Pāli-Kanon

Katsumoto Karen hat die Verwendung des Bodhisattva-Begriffs im Pāli-Kanon eingehend studiert.² Viele der von ihm zitierten Passagen sprechen ein ganz ähnliches Verständnis des Begriffs an:

Zunächst gibt es Stellen, in denen ganz ähnlich wie auf dem Pfeiler von Bharhut noch gar nicht vom Bodhisattva die Rede ist, sondern und dennoch die Geburt eines Weltretters angekündigt wird: Im *Bhayabherava Sutta* „Furcht und Angst“ heißt es:

'Ein wahnloses Wesen ist in der Welt erschienen, vielen zum Wohle, vielen zum Heile, aus Erbarmen zur Welt, zum Nutzen, Wohle und Heile für Götter und Menschen'. (Ü: K.E.Neumann)

Die Mutter dieses „wahnlosen Wesens“ hat den bezeichnenden Namen „Wahn“ Maya, und von ihr heißt es in einem *Udana* (Udana 5.2., *Apyukka Sutta*) sie sei am achten Tage nach der Geburt gestorben, denn dies sei bei Bodhisattvas immer so.

Das Achterbuch der Angereichten Sammlung Nr.7 nennt acht Gründe für eine Großes Erdbeben:

„3. Wenn ferner der Bodhisattva den Himmel der Seligen verlässt

4. wenn er in den Mutterleib eingeht.

5. Wenn er klar und besonnen aus dem Mutterleib austritt.

6. wenn der Vollendete die unübertreffbare, vollkommene Erleuchtung gewinnt

7. wenn er das unübertreffbare Rad der Lehre in Bewegung setzt

8. wenn er besonnen und klar bewusst den Lebenswillen aufgibt, so gerät da die Erde in Erregung, in Erschütterung, zum Beben. Das, Ananda, ist der achte Grund und Anlaß für ein gewaltiges Erdbeben.“³

Hier werden immerhin sechs der acht Bodhisattva-Merkmale erwähnt, wobei das Wort Bodhisattva aber ausschließlich dem Buddha vor der Erleuchtung vorbehalten bleibt.

Im Vierer-Buch der Angereichten Sammlung Nr. 127 steht:

„Wenn der künftige Erleuchtete (Bodhisatta), ihr Mönche, aus der Schar der Seligen Gottheiten abscheidend (*1), besonnen und klar bewußt in den Mutterleib hinabsteigt, dann erscheint in der Welt mit ihren guten und bösen Geistern und Brahma-Göttern, mit ihrer Schar

²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)

³ Übersetzung: Karl Eugen Neumann nach: www.palikanon.de

von Asketen und Priestern, Göttern und Menschen ein unermessliches, gewaltiges Licht, das selbst die Leuchtkraft der Götter übertrifft. Selbst in den Zwischenwelten (*2), den schrecklichen (*3), abgründigen (*4), in Nacht und Finsternis gehüllten, wo gar die Strahlen der Sonne und des Mondes, der so mächtigen und gewaltigen, nicht hindringen, auch da erscheint ein unermessliches, gewaltiges Licht, das selbst die Leuchtkraft der Götter übertrifft.“⁴

Die Empfängnis eines Bodhisattva wird also von einer Lichterscheinung begleitet, ganz ähnlich, wie es unser Text vom nächsten Bodhisattva-Merkmal, der Geburt des Bodhisattva berichtet. Die Beschreibung des Lichts erinnert – nebenbei erwähnt - sehr stark an die Lichtnamen Amidas, die das Große Sūtra später nennt und die wir z.B. aus Shinrans Shōshinge kennen: „Das unermessliche Licht“, „das ungehinderte Licht“, das „Licht, das Sonne und Mond übertrifft“ usw. Auf dem Gandhara-Relief umgibt ein Heiligenschein das Haupt des Baby-Bodhisattvas, im Pālinkanon aber wird ein Licht beschrieben, das dem Namen des Buddha Amida entsprechen! Die Buddha-Legende, so scheint es, hat zum Großen Sūtra, ein ähnliches Verhältnis wie ich es schon bei der Deutung der Mönchsamen von deren Legenden postuliert hatte: In der Legende zeigt sich etwas von der Legende, die unser Sūtra erzählt: in diesem Falle sind es die Lichtnamen Amidas.

Zum Begriff eines Großen Wesens gehören in vielen jüngeren Texten die 32 Haupt- und 84 Nebenmerkmale, an denen in der bildlichen Darstellung einen Buddha oder hohen Bodhisattva erkennt.

[nochmals Bild: die ersten 7 Schritte]

Katsumoto Karen weist auf eine Passage aus dem *Kathavattu* („Streitpunkte“ j. *sōron* 相論), in der ein Heterodoxer für den Bodhisattva die 32 Merkmale eines Großen Mannes fordert. Ihm wird zwar am Ende nicht widersprochen, aber für die orthodoxe Lehre des südlichen Buddhismus scheint dies ein unklarer Punkt gewesen zu sein. Hier aber steht gar nichts von den 32 Merkmalen und dies ist ein weiterer Hinweis darauf, dass die Passage sehr gut in Übereinstimmung mit den Lehren des Südlichen Buddhismus steht.⁵

Aus all dem kann man schließen, dass auch der Theravada-Buddhismus eine Darstellung des Buddha als transzendentes, übernatürliches Wesen kennt. Auch der Bodhisattva-Begriff wird gelegentlich verwendet, aber er bezieht sich noch sehr stark auf die Shākyamuni-Legende. Nur an wenigen Stellen drückt sich in ihm schon das Allgemeine dieser Legende aus

Was bedeutet die Acht-Merkmalspassage?

Dieses kurze Textmodul erinnert stark an die Lebensgeschichte des Buddha Shākyamunis, und manche Übersetzer erliegen der Versuchung und setzen hier mutig des Namen Shākyamunis als Subjekt ein. Dann aber geht der Zusammenhang verloren.

Fassen wir kurz alles zusammen, was wir über die Bodhisattva-Passage des Großen Sūtras schon sagen können.

⁴ Ebda.

⁵ Allgemein spielen die 32 Haupt und 84 Nebenmerkmale im Großen Sūtra und seinen Versionen eine erstaunlich geringe Rolle. Sie tauchen nur in einem der Gelübde und seinem Erfüllungssatz auf. An anderen Stellen ist manchmal von sichtbaren Merkmalen die Rede, aber sie beziehen sich auf Lichterscheinungen und Ähnliches.

- die Passage abtrahiert den Lebensweg Shākyamunis und stilisiert ihn zu einem Übermenschen und transzendenten Wesen.
- die Stilisierung des Buddha zu einem transzendenten Wesen findet sich auch schon in Texte, die im südlichen Buddhismus überliefert sind.
- Einige Schlüsselszenen werden schon auf den Steinzäunen sehr alter Stūpas dargestellt. Fast lückenlos finden sich die Szenen in der Gandhara.Kunst wieder.

Wir dürfen daraus schließen, dass dieses Textmodul sehr alt ist, - zumindest, dass sich in ihm ein Denken ausdrückt, das Autoren wie Gregory Schopen wohl als *mainstream*-Buddhismus bezeichnen würden.

Man kann versuchen, diesen Text mit den Lehren der frühen buddhistischen Schulen aus der Zeit des sogenannten Sekten-Buddhismus zu vergleichen, von denen es ungefähr zwanzig gegeben haben soll. Dass die „Seele des Bodhisattva in den Mutterschoß eintritt“ könnte ein Hinweis auf die Personalisten (Pudgalavadin j.) sein, die angesichts der vielen Wiedergeburtlegenden doch an die Existenz einer Seele (pudgala), die Wiedergeburt erfährt, glaubten (was von den meisten anderen Schulen bestritten wurde). Im Gegensatz zu den Pudgalavadims entstammten die Lokottaravādin (j. setsushusebu 説出世部) und die Prajñaptivadin (j. sekkebu 説仮部) dem sogenannten Mahasamgika-Zweig der Buddhismus.

Die Lokottaravadin vertraten die „Überweltlichkeit“ (lokottara) des Buddha. Die Prajñaptivadin führten eine für die spätere Geschichte des Mahāyāna-Buddhismus wichtige Unterscheidung ein: sie glaubten „real“ (tattva) sei nur das vom Buddha Gesagte, alles andere seien bloße Konzepte (prajñapti).⁶ Der Buddha lehrt und lebt einen heiligen Weg (j. 聖道), der unveränderlich und ewig sei.

Alle diese Gedanken passen sehr gut zur Kernthese unserem Textes, die ja lautet: Die Buddhaschaft, die die Erfüllung des Bodhisattva-Wegs bedeutet, wird von einem überweltlichen Wesen erreicht, das die Menschen und Götter dieser Welt retten will.

Hans Wolfgang Schumanns Kritik am „Transzendenz-Buddhismus“

Ich möchte es heute bei diesem Zwischenergebnis belassen, das erst einen Teil der Bodhisattva-Passage, sozusagen ihren historischen Ausgangspunkt, gründlich analysiert. Um das Thema von einem anderen, vielleicht lebendigeren Gesichtspunkt aus zu beleuchten, möchte ich mich noch kurz mit einem Artikel auseinandersetzen, den Hans Wolfgang Schumann in der theravada-buddhistisch orientierten Zeitschrift des Buddhistischen Bundes Hannover „Der Mittlere Weg“ veröffentlicht hat.

Hans Wolfgang Schumann ist der Autor eines brillanten Buches über den historischen Buddha, das ich vor zwanzig Jahren verschlungen habe und das ich immer noch für lesenswert halte. Er hat sich auch in Büchern wie seinem „Handbuch des Buddhismus“ eine Gesamtdarstellung des Buddhismus geliefert, wobei er immer klarer Position für einen Buddhismus bezogen hat, den er vielleicht als aufgeklärten Theravada-Buddhismus versteht. Dabei hat er sich immer stärker vom Mahāyāna-Buddhismus, wie er ihn versteht, abgegrenzt – am schärfsten im besagten Artikel vom Frühjahr diesen Jahres, in dem er den Theravadabuddhismus als Immanenzbuddhismus und den Mahāyāna-Buddhismus als Transzendenzbuddhismus deutet:

„[...]die Leküre des Pāli-Kanons erweist, dass der historische Buddha Siddhattha Gotama (...) sich mit seinen Lehraussagen auf den Bereich der Immanenz beschränkt hat: Er hütet sich davor, Behauptungen aufzustellen, die jenseits der innerweltlichen Erfahrbarkeit liegen. Auch wenn er Götter (deva) erwähnt und von der ausgleichenden Gerechtigkeit des Kamma

⁶ A.K. Warder Indian Buddhism Delhi: Motilal Baransidass 1970 S.278

spricht: die Götter waren in seinen Augen höhere, aber nichttranszendete Wesen, und das Kamma betrachtete er als eine Weltgesetzlichkeit wie andere, z.B. die Schwerkraft. Es vollzieht sich automatisch ohne göttliche Aufsicht.

Die Bescheidung des Buddha auf Aussagen zum Weltinnenraum ist auch der Grund, warum der Urbuddhismus sich mit den modernen Naturwissenschaften gut verträgt. Das beschreibende Wort für den denkerisch im Weltinnenkreis verbleibenden Urbuddhismus ist deshalb: Immanenzbuddhismus. „Immanere“ heißt im Lateinischen „darin bleiben“.

Der Ausdruck „Transzendeter Buddhismus“ ist abgeleitet vom lateinischen „transcendere“ („hinübersteigen“), nämlich vom innerweltlichen zum jenseitigen, überweltlichen Denkbereich, in dem nicht Erkenntnisse, aber alle Arten von Spekulationen möglich sind.

(...)

Der transzendente (=Mahayana)Buddhismus zögert nicht, Aussagen zu machen, die über die Erfahrungswelt hinausgreifen. Seine Bücher, die mit gigantischen Zahlen protzen und einen figurenreichen Himmel nichtrealer Personen entwerfen, sind voller Fabeln und Legenden. An Stelle eines einzigen Buddha für jede Zeitepoche gibt es in ihnen „Buddhas wie Sandkörner am Ganges-Strom“. Fünf transzendente Buddhas bilden eine Windrose, in deren Zentrum Vairocana residiert. Zwei der transzendenten Buddhas – Amithāba im Westen und Akṣobhya im Osten – sind Hüter von Zwischenparadiesen (kṣetra), in die Gläubige hineingeboren werden können. Nach Aufhebung ihres Restes von kammischen Verunreinigungen gehen sie direkt ins Nibbana ein.

Beliebter noch als die transzendente Buddhas sind die transzendenten Bodhisattvas, voran der meist mehrarmig dargestellte Avalokiteśvara. Das Wort „Bodhisattva“ – vom historischen Buddha nur angewandt, wenn er von sich selbst in der Zeit vor seiner Erleuchtung (bodhi) sprach – verwendet der Transzendenzbuddhismus zur Bezeichnung von transzendenten Erlösungshelfern, die in höherem Zustand nicht mehr den Naturgesetzen unterworfen sind und sich total der Erlösung der Wesen vom Leiden verschrieben haben. Der populärste Bodhisattva ist Avalokiteśvara (...) Von diesem erträumten Heilshelfer, der sich vervielfachen könne und dessen Kammaschatz zur Verteilung unerschöpflich sei – von diesem fabulösen Retter erwartet die Mehrheit der Transzendenzbuddhisten die Erlösung.

Vom historischen Buddha Gotama stammt die Erkenntnis, dass jegliches Dasein mit Leiden (dukkha) verbunden ist und dass nur der Sieg über Gier, Hass und Verblendung zum Nibbana führt. Der Transzendenzbuddhismus propagiert dagegen Heilswege, die der Wunschphantasie entsprungen sind und in denen transzendente Gestalten die Erlöserrolle innehaben. So entstand eine Kirchengemeinde, in der auch Reliquienverehrung, das Rezitieren von religiösen Texten, das Darbringen von Blumen und Räucherwerk und die Herstellung von Buddhabilddern ihren Platz haben.

Kein Wunder, dass eine solche Religion Zulauf hat.“

Dies sind harte Worte, aber auf den ersten Blick scheint Schumann ja vollkommen recht zu haben: Die Jōdo Shinshū – ich nehme sie mal als Beispiel für den ganzen Mahāyāna-Buddhismus - ist eine Tempelgemeinschaft in der das Rezitieren von religiösen Texten, das Darbringen von Blumen und Räucherwerk und die Herstellung von Buddhabilddern ihren festen Platz hat. Das Große Sūtra – das im Hintergrund der Lehre steht – protzt mit gigantischen Zahlen, entwirft einen figurenreichen Himmel voller – ich habe ja selbst darauf hingewiesen – „nichtrealer“ Personen und ist voller Legenden.

Schumann bringt die Sache auf den Punkt. Er weiß natürlich, was die Lehre des historischen Buddha ist, schließlich hat er eine Buddhabigraphie geschrieben, in dem wir nachlesen können, wie der Buddha auf dem Wege der Meditation, also mit einer ganz empirischen Methode, seine Einsichten über die Welt als Ganzes gewonnen hat. Newton erkannte die Gesetzmäßigkeit der Schwerkraft, Gotama die Gesetzmäßigkeit des dukkha und vor allem wie man sie überwindet. Heute muss niemand mehr ein Physikgenie sein, um die Mondbahn berechnen zu können; Fleiß ist vollkommen ausreichend. Ebenso muss niemand mehr ein „spirituelles Genie“ sein, um alles erreichen zu können, was Siddhatta Gotama erreicht hat. Jeder, der ausreichend meditiert, wird sehen, dass es eben auch nichttranszendente Gottheiten gibt und welche Probleme sie so haben.

Jedes Gottes- oder Buddhabild, das habe ich früher einmal erwähnt, entspricht einem Menschenbild, und das Menschenbild, das Schumann so akzentuiert vertritt, ist doch etwas eigenartig. Der Mensch soll also auf immanenten Wege ein Weltganzes erkennen können, das Entitäten wie (anscheinend „reale“) Gottheiten enthält. Wie soll das gehen?

Der westliche Buddhismus, das ist bekannt, hat tiefe Wurzeln im Okkultismus. Wo immer eine mehr oder minder naturwissenschaftliche Erforschung des Übernatürlichen betrieben wird, fällt noch heute sehr schnell das Wort „Buddhismus“. Ich möchte Hans Wolfgang Schumann nicht unter den Verdacht stellen, Okkultist zu sein. Ich selbst hatte einmal das Glück ihn anlässlich eines Vortrages, den er im EKO-Haus hielt, kennenzulernen: er ist ein hochgebildeter ehemaliger Indien-Diplomat, der mit beiden Beinen auf dem Boden steht und ein klares Bild von der Welt hat. Alle Hinterwelten, auch die okkulten, sind ihm zuwider, gerade deswegen lehnt er den „Mahāyāna-Buddhismus“ ja ab.

Dennoch vertritt er ein Menschenbild, das besagt: menschliche Erkenntnis - ganz immanent gedacht! - könne sich auf alles erstrecken. Wer ihn also ernst nimmt, der könnte auf der Suche nach „höheren Entitäten“ sein ganzes Leben der „Meditation“ verschreiben, bis das Übersinnliche ganz in den Bereich seiner Sinnlichkeit gedrungen ist. Wo es enden soll ist nicht klar: vielleicht in den irrationalsten Verdrehungen.

Ist das nicht ein wunderbares Beispiel für die Dialektik der Aufklärung? Jemand sucht nach einem Verständnis des Weltganzen ohne alle Transzendenz, nur nach den Maßstäben einer immanenten Vernunft, und er findet im Buddhismus die aufgeklärte Religion. Er selbst bewegt sich mit klarem Kopf in der Mitte der Gesellschaft, seine Schüler aber gehen ins Ashram und nur Apollo weiß, wo sie enden.

Wie sicher ist eigentlich der „historische Buddha“ auf den sich Schumann beruft?. Die hellenistischen Reliefs, die den Buddha als Übermensch darstellen, stammen nicht aus irgendeiner späten, dekadenten Entwicklungsphase des Buddhismus, sondern es sind die ältesten Zeugnisse, in denen der Buddhismus historisch greifbar wird. Der Theravada-Buddhismus, von dem Schumann behauptet er lehre einen Immanenz-Buddhismus, liegt keineswegs außerhalb dieser Tradition. Was findet man denn auf Sri Lanka? Man findet dort Reliquienkult, das Rezitieren von religiösen Texten, das Darbringen von Blumen und Räucherwerk und Buddhabilder. Und im Pāli-Kanon tragen ganze Literaturkategorien Namen wie „Göttergeschichten“ (Vimāna-vatthu j. 天宮事經), „Hungergeistergeschichten“ (Peta-vatthu 餓鬼事經), „Wiedergeburtsgeschichten“ (jātaka j. 本生經) Man muss schon eine Korfsche Brille aufhaben, die alles auf Tatsachen reduziert, um hier nur den „Immanenz-Buddhismus“ als die „authentische Textüberlieferung“ herausfiltern zu können.

Schumann und etliche andere begabte Schriftsteller und Gelehrte haben eigentlich das gleiche Projekt unternommen, das unmittelbar nach der Aufklärung Theologen wie David Strauß oder Ernst Renan in Bezug auf das Christentum im Sinn hatten: wie diese ein „Leben

Jesu“ schreiben wollten, in dem Jesus endlich einmal ein Held in der menschlichen Geistesgeschichte war, so schrieb Schumann ein „Leben Siddhattas“. Knapp ein Jahrhundert dauerte es, bis Albert Schweitzer das Totenglöcklein für die sogenannte „Leben-Jesu-Forschung“ läutete, und zwar mit der einfachen Begründung, dass es keine vom Glauben freien Quellen über das Leben Jesu gibt. Wenn alle Quellen Jesus schon in irgendeiner Form als den Christus präsentieren, dann gibt es kein Verfahren, mit dem man aus den vorhandenen Quellen, den historischen Jesus rekonstruieren kann. Wer es dennoch tut, der findet den Jesus, an den er schon vorher geglaubt hat. Heute, ein Jahrhundert nach Schweitzer, können wir sagen, dass die „Leben-Siddhattha-Forschung“ aus den gleichen Gründen gescheitert ist.

Die Bedeutung der Buddha-Transzendenz

Unsere Textpassage stellt den *Bodhisattva* als ein Wesen dar, dem es bestimmt ist, Buddha zu werden, indem es die Götter belehrt, aus Mitgefühl zu den Menschen vom Himmel herabsteigt und einen bestimmten, recht menschlichen Lebensweg zeigt.

Was im Buddhismus mit Wörtern wie „Großer Heiliger“ (j. *daishō* 大聖) umschrieben wird, kommt dem westlichen „Erlöser“ an dieser Stelle offenbar sehr nahe. Das griechische Wort *sōter*, Retter, das dem theologischen Begriff Soteriologie den Namen gab, hat man auch auf vielen Münzen gefunden, die im Nordosten von Indien geprägt wurden. Es gehörte zur Propaganda der gräco-indischen Herrscher, sich als Retter ihres Landes feiern zu lassen. Wenn zur Zeit *Aśokas*, d.h. etwa siebzig Jahre nach Alexander dem Großen, buddhistische Strömungen entstanden, die den Buddha in einem ganz neuen Licht betrachteten, so könnte dies durchaus unter griechischem Einfluss geschehen sein. Das Christentum, das ebenfalls am Rande des hellenistischen Kulturkreises entstanden ist, hat bekannterweise von daher großen Einfluss erfahren, weshalb schon der Christustitel selbst ein griechisches Wort ist.

Als Nicht-Indologen steht es mir nicht an, hier viel zu spekulieren. Meine Absicht ist ja auch nur eine texthermeneutische, und darum möchte ich einfach darauf hinweisen, dass wir an dieser Stelle keinen Grund haben, Christentum und Buddhismus allzuweit auseinanderzudividieren.

Wir sind jedenfalls sofort mit einem Problem konfrontiert, die wir als moderne Menschen mit religiösen Texten aller Art haben. Hans Wolfgang Schumann spricht von einem „fabulösen Retter“, einem „erträumten Heilshelfer“ und scheint auf den ersten Blick ja vollkommen recht zu haben. Dieser *Bodhisattva* ist „fabulös“ in dem Sinne, dass sich sein ganzes *Bodhisattvatum* in Legenden (sogenannten „*Merkmalen*“) zeigt, und man kann ihn als „erträumt“ bezeichnen, wenn man von Feuerbachs Religionskritik ausgeht. Natürlich versuchen wir als Menschen unsere „*Endlichkeit*“ (Tod, Beschränktheit, Unwissenheit) zu überwinden, also erträumen wir uns einen unendlichen Heilshelfer – und den nennen wir dann *amita*. Das „religiöse Bedürfnis“ – dieses Wort hört man heutzutage oft – erzeugt eine „religiöse Nachfrage“. Da kann man mit Schumann nur resigniert sagen: „Kein Wunder, dass eine solche Religion Zulauf hat!“

Wenn Schumann (und viele andere, ebenso denken) recht hat, ist es also der Normalfall, dass der Mensch religiöse Bedürfnisse hat, nur der Philosoph erkennt sie und vermag, sich von dieser religiösen *epithymia* fernhalten. Ein klares Bild vom Menschen – das Wissen um alles, was er bedarf – wird vorausgesetzt. Der geistige Mensch ist aber asketisch und heroisch zugleich, er überwindet alles Bedürfnishafte, und genau das ist ja das Bild, das Schumann vom Buddha entwirft.

Schumann kennt den „Großen Menschen“, den *mahāvira* und *arhat*. Er würde aber niemals behaupten, Erfahrungen mit der Arhatschaft gemacht zu haben. Dennoch glaubt er, dass es dem Menschen möglich ist, das Ideal des Heiligen zu erreichen. Von unserer ganzen menschlichen Trivialität ausgehend, kann man – natürlich unter Anleitung eines guten

Lehrers – stufenweise jede nur denkbare Vollkommenheit erreichen. Ist das nicht ein wahrhaft monströses Menschenbild?

Die Lokottaravādin (j. *setsushussebu* 説出世部) und insbesondere die Prajñaptivadin (j. *sekkebu* 説假部) vertraten dazu den radikalen Gegenentwurf. Der Heilige entsteht nicht durch eine Evolution vom Menschen her, sondern er kommt vom Himmel, er tritt in die Welt hinaus. Und alles was er sagt ist „real“, während alles andere – was wir Nicht-Heiligen sagen und so in Erfahrung bringen - nur vorläufig, nur nominal ist. Nicht der Mensch entscheidet, indem er sich die Welt mit natur- und gesellschaftswissenschaftlichen Methoden aneignet, darüber, was „real“ ist, sondern er bekommt es vom Heiligen gesagt. BUSSETSU - der Buddha spricht, so lauten die ersten Zeichen des Sūtras.

Dies ist sehr problematisch. Es bedeutet eine vollkommen andere Form des Redens, und sofern das Leben dieser Rede folgt, eine vollkommen andere Form des Lebens. Die Rolle des normalen Menschen – der Sinn seines Lebens, wie man heute sagen würde - ist folglich anders zu denken. Die Endlichkeit des Menschen, seine Defektivität wird nicht in Frage gestellt. Gerade weil der Buddha transzendent ist, ist das Menschenbild realistisch.

Unser Text erzählt von einem heiligen Wesen, das in die Welt hinaustritt, und die Götter sind die ersten die davon erfahren. Darum ist er der „Gott unter den Göttern“ (j. *tenchūten* 天中天 s. *devatideva*). Mit einem „Lehrer der Götter und Menschen“ kann man nicht diskutieren, das Gespräch mit ihm ist ganz undialektisch: dies steckt hinter der Legende vom herabsteigenden Bodhisattva. Für uns moderne Menschen ist das eine unerhörte Provokation, es kratzt an den Fundamenten unseres Selbstbildes. Für den religiösen Menschen der Antike ist es eine Selbstverständlichkeit.

Die jüdisch-christliche Variante findet man im Buch Hiob. Hiob, der Titelheld dieses Buchs, ist von Unglück geschlagen, er hat viel Grund, Gott zur Rechenschaft zu ziehen. Die Theologen seiner Zeit versuchen sich an einer Rechtfertigung Gottes und scheitern. Schließlich ergreift der Herr selbst das Wort und seine Antwort ist ganz einfach:

„Auf gürtete deine Lenden wie ein Mann:/ Ich will dich fragen, du belehre mich!

Wo warst Du, als ich die Erde gegründet? Sag es denn, wenn du Bescheid weisst.“ Die vollkommene Nichtigkeit des Menschen Hiob beendet, was als Dialog zwischen Gleichen begann. Man kann Jahwe nicht belehren, sondern ist in allen Fällen der Belehrte, auch wenn alle Fragen offenbleiben. Das völlig unbegründete Leiden führt Hiob zu seiner höchsten Gotteseinsicht „Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen/ jetzt aber mein Auge dich geschaut.“

Die Transzendenz Jahwes scheint der Transzendenz des Buddha ähnlich zu sein, aber sie ist nicht dasselbe. Die Art, wie Jahwe Ich sagt, wie er die Schöpfung und Allmacht verkörpert, scheint sich doch vom Bodhisattva-Weg eines Buddha zu unterscheiden. Wir müssen hier unser Sūtra gründlich weiterlesen.

Zusammenfassung

Buddhistische Sūtren sind nach der Modulbauweise aus vielen Einzelteilen zusammengesetzt. In dem Modul, das die anwesenden Bodhisattvas erläutert, haben wir ein Untermodul entdeckt, das exemplarisch die acht Phasen im letzten Leben des Bodhisattvas, seines Buddhalebens erklärt. Diese Darstellung stimmt mit den Reliefs, die im Umkreis der Sūtren gefunden worden sind, und verträgt sich gut mit den Lehren einiger frühbuddhistischer Schulen.

Inhaltlich wird der Bodhisattva als transzendentes Wesen beschrieben, das im letzten Schritt vom Himmel herabsteigt und die Menschen zur Erleuchtung führt. Diesen „Transzendenz-Buddhismus“ empfinden wir modernen Menschen als problematisch. Wenn der Buddha aber

transzendent ist, muss der Mensch der Mensch nicht den Versuch unternehmen, ins Unendliche zu streben. Wenn der Buddha transzendent ist, nimmt das Hören seiner Rede eine andere Form an. Der Buddha-Begriff rückt in größere Nähe zum Gottesbegriff, ist aber doch nicht mit ihm identisch.

[1.2. Preis der Qualitäten im Speziellen 別歎]

[1.2.1. Die acht Kennzeichen, die der Bodhisattva bei seiner Erscheinung zeigt 八相示現]

[1.2.1.1. Das Tuṣita-Himmel-Merkmal 処天相]

Im Tuṣita-Himmel ⁽²⁷⁾verkündet er weithin das rechte Gesetz.

[1.2.1.2. Das Merkmal des Eingehens in den Mutterschoß 託胎相]

Er verlässt jene himmlischen Paläste und seine Seele⁷ steigt in den Mutterschoß hinab.

[1.2.1.3. Das Merkmal des Herauskommens aus dem Mutterschoß 出胎相]

Aus der rechten Hüfte [der Mutter] ⁽²⁸⁾ tritt er bei der Geburt aus und geht sieben Schritte. Licht erglänzt und durchstrahlt alle unermesslichen Buddhaländer der Zehn Richtungen. ⁽²⁹⁾[Die Erde] erbebt auf sechsfache Weise. Er erhebt die Stimme und preist sich selbst: „Ich werde auf der Welt der am höchsten ^(266a)Geehrte sein!“ Śakra und Brahma bedienen ihn, Götter und Menschen kehren um und blicken zu ihm empor. Er zeigt Geschick in Rechnen, Literatur, ⁽²⁾Bogenschießen und Reiten. Er lernt die daoistischen Künste⁸ und ist gut bewandert in den Schriften. In den hinteren Gärten vergnügt er sich, er trainiert ⁽³⁾Kampfsport und erprobt sein Können. Er zeigt sich mitten in den sinnlichen Genüssen des Palastes.

[1.2.1.4. Das Merkmal, dass sie die Häuslichkeit verlassen 出家相]

Er sieht Alter, Krankheit und Tod ⁽⁴⁾und erkennt die Unbeständigkeit der Welt. Er entsagt seinem [König]reich, Vermögen und Stand, geht in die Berge und erlernt den *dao* (=yoga).⁹ Die Kleidung, den Schimmel, auf dem er geritten ist, ⁽⁵⁾Krone und Schmuck: dies [alles] schickt er [an seinen Vater] zurück. Seine seltenen wunderbaren Gewänder legt er ab und zieht die die Robe des Gesetzes an. ⁽⁶⁾Haare und Bart schneidet er ab und setzt sich aufrecht unter einen Baum. Er widmet sich sechs Jahre strenger Askese und übt, wie es dem entspricht. ⁽⁷⁾Da er in einem fünffach befleckten kṣetra erscheint, zeigt er sich schmutzbedeckt wie andere Wesen. Er nimmt ein Bad ⁽⁸⁾im goldenen Fluss, und eine Gottheit neigt den Ast eines Baumes, so dass er aus dem Gewässer steigen [kann].

⁷ Das Sūtra bedient sich hier einer vorläufigen Redeweise, denn die Seelenvorstellung wird in der buddhistischen Philosophie allgemein zurückgewiesen. Dennoch ist an dieser Stelle das Zeichen shen (j. jin 神) unzweifelhaft überliefert. Da die Passage über die Bodhisattva-Taten in allen anderen Versionen des Sūtras fehlt, lässt sich der ursprüngliche Sanskritbegriff nicht leicht erschließen.

⁸ C. daoshu j. dōjutsu. Der chinesische Übersetzer meint damit gewisse naturphilosophisch-rituelle Praktiken, die im China seiner Zeit hauptsächlich von daoistischen Einsiedlern geübt wurden.

⁹ C. dao j. dō. Aus dem Begriff und Wortfeld des indischen Yogi wird in der chinesischen Übersetzung der Begriff und das Wortfeld des daoistischen Bergeinsiedlers.

[1.2.1.5. Das Merkmal der Unterwerfung Maras 降魔相]

Numinöse Vögel erheben die Schwingen und ziehen zum ⁽⁹⁾Ort der Weg[übung].¹⁰ [Ein Knabe namens] Gutes-Vorzeichen spürt das Besondere und schafft seinen Verdiensten ein Zeichen: [Der Bodhisattva] nimmt das Gras, das [der Knabe] ihm darbringt, aus Mitleid an, breitet es unter dem Buddhabaum aus ⁽¹⁰⁾und setzt sich mit gekreuzten Füßen. Er erzeugt großen Lichtglanz und lässt dies Mara wissen. Mara ⁽¹¹⁾führt seine Vasallen an; sie kommen, bedrängen und prüfen ihn. [Doch] beherrscht und durch die Kraft der Weisheit unterwirft er sie alle.

[1.2.1.6. Das Merkmal des Wegerlangens 成道相]

Er erlangt ⁽¹²⁾das feine und wunderbare Gesetz und verwirklicht das höchste, rechte Erwachen.

[1.2.1.7. Das Merkmal, dass sie das Rad des Gesetzes drehen 轉法輪相]

Śakra und Brahmā bitten und fordern ihn auf, das Rad des Gesetzes zu drehen. Indem der ⁽¹³⁾Buddha umherschreitet, folgt Löwenruf auf Löwenruf des Buddha:

Die Trommel des Gesetzes rührt er,
die Muschel des Gesetzes bläst er,
das Schwert des Gesetzes führt er,
⁽¹⁴⁾das Banner des Gesetzes hisst er,

Gesetzesdonner rollt er,
Gesetzesblitze entfacht er,
Gesetzesregen verströmt er,
⁽¹⁵⁾die Gabe des Gesetzes verkündet er.

Stets erweckt er durch den Ruf des Gesetzes die Welten. Sein Licht durchstrahlt überall die unermesslichen ⁽¹⁶⁾Buddhaländer, und in allen Welten ereignen sich sechsfache Erdbeben. Die ganze Marawelt ist erfasst und ⁽¹⁷⁾Maras Palast erzittert. Maras Schar wird von Furcht ergriffen wird und kann nicht umhin, Zuflucht zu ergreifen und sich zu unterwerfen.

[Der Bodhisattva] packt und zerreißt das Netz der falschen [Ansichten], ⁽¹⁸⁾er zerstört die verschiedenen Sichtweisen, zerstreut die unzähligen Leidfaktoren und vernichtet die Begierden. Streng beschützt er ⁽¹⁹⁾die Gesetzesfestung und öffnet das Tor des Gesetzes. Staub und Schmutz wäscht er ab und offenbart [so] das Reine und Weiße. Lichtvoll ⁽²⁰⁾vereint er das Buddhagesetz und propagiert den rechten Wandel. Geht er in ein Land zum Piṇḍapāta (Almosengang), erhält er volle Schalen.

⁽²¹⁾Verdienste sammeln [die Menschen],
es zeigt sich ein Feld zur glück[sbringenden Aussaat].
Das Gesetz will er verkünden,
und [so] zeigt er sich fröhlich lachend.

¹⁰ C. daochang j. dōjō. Dieser Ausdruck ist oft eine Übersetzung für Bodhi-maṇḍa, „Garten der Erleuchtung“. Im Chinesischen steht hier „Ort des Wegs (dao)“, was meist mit Bodhibaum übersetzt wird. Andererseits ist das genau das Wort dōjō, das heute für kleinere Tempel verwendet wird. Das Wort „Bodhibaum“ sollte nur Passagen vorbehalten bleiben, wo wirklich c. putishu j. bodaiju steht.

¹¹ So die Deutung der *Jōdoshū sōgō kenkyūjo 2011*. Die Übersetzung der SBTS ist hier zu frei.

Mit verschiedenen ⁽²²⁾Arzneien des Gesetzes behandelt er die drei Leiden. Klar zeigt sich, wie unermesslich verdienstvoll die Absicht, den Weg [zu beschreiten], ist. Er gibt den Bodhisattvas ⁽²³⁾die Voraussage: „Ihr werdet in gleicher Weise das rechte erwachen erlangen!“

[1.2.1.8. Das Merkmal, dass sie ins Nirwana eingehen 入涅槃相]

Er zeigt bei seinem Auftreten das Eingehen ins Erlöschen, und [so] rettet er [Wesen] ohne Ende. Er beseitigt die verschiedenen ⁽²⁴⁾Leidfaktoren und pflanzt die Wurzeln aller [guten] Qualitäten. Die Verdienste, die er besitzt, sind subtil (= sie übersteigen menschliches Verstehen)¹¹ und unermesslich.