

## **Der Begriff “Buddha”**

Festvortrag zum Gōtan'e 2011 von Marc Nottelmann-Feil

Dieser Vortrag gehört zu einer „Einführung in den Shin-Buddhismus“, wird aber weniger als alle bisherigen Vorträge vom Shin-Buddhismus im Besonderen handeln.

Natürlich ist der Begriff “Buddha” ein Schlüsselbegriff, denn im Nembutsu, der Anrufung des Buddha Amida „Namo Amida Butsu“, bedeutet „Butsu“ „Buddha“. Also geht in jede Erklärung des Nembutsu das Verstehen dieses Begriffs ein. Jedem scheint dieser Begriff vertraut, aber gerade in dieser scheinbaren Vertrautheit liegt das größte Hindernis. Ziel und Zweck des Vortrags ist es diese scheinbare Vertrautheit zu durchbrechen, denn das Nachdenken über den Begriff Buddha ist in der Tat die Voraussetzung und Vorstufe für das Nembutsu.

### **Der Buddha im Alltag eines buddhistischen Landes**

Gehen wir einmal ganz empirisch vor, und fragen wir welche Vorstellungen die Japaner im Alltag mit dem Buddha-Begriff verbinden:

Die japanische Übersetzung für Buddha lautet „*hotoke*“. Wenn in einem Japanischen Krimi der Inspektor von „*hotoke*“ spricht, dann meint er damit in der Regel den Ermordeten, jedenfalls eine Leiche. Das Wort „*hotoke*“ lernen die Japaner zunächst einmal als Euphemismus für Tod kennen. Der Buddhaaltar ist der Ort, wo man der Toten einer Familie gedenkt. Der Respekt, die Achtung und Ehrfurcht vor dem Tod dürften für die meisten Japaner der erste emotionale Bezugspunkt zum Begriff „Buddha“ sein.

Heutzutage gibt es in Japan einen „*Butsuzō būmu*“ (Buddastatuen-Boom). Buddhastatuen sind begehrte Sammelobjekte und erzielen hohe Preise auf dem Kunstmarkt. Auch die Kunsträuber sind unterwegs, und stehlen alte Buddhastatuen aus abgelegenen Tempeln auf dem Lande. Bis heute wurden solche ländlichen Tempel kaum bewacht. Allein das gesellschaftliche Tabu, dass man keine Buddhastatuen stiehlt, war ausreichend, um sie zu schützen. In der neuen japanischen Gesellschaft sind Buddhastatuen aber zu einem ästhetischen Gegenstand wie Teeschalen oder bemalte Stellschirme geworden, sie sind Teil des nationalen Kulturerbes. Städte und Gemeinden wetteifern darin, sie in Kunstaustellungen zu präsentieren, da man auf diese Weise regionale Imagepflege betreiben und den Tourismus fördern kann. Längst haben Wirtschaftsfachleute den Marktwert des Buddhismus beim *nation branding* Japans erkannt. Der Buddha wird zum Werbeträger, die Buddhastatue zu einem Gegenstand mit Marktwert, sie wird sich in der Zukunft möglicherweise als eine inflationssichere Anlageform erweisen.

Dies sind nur einige Beobachtungen zur japanischen Gegenwartskultur. Aber es gibt in Japan auch noch den ernsthaften Buddhismus, für den Buddhastatuen nicht zur ästhetischen Betrachtung, sondern zur Verehrung bestimmt sind. Das erste, was der kleine Japaner oder die kleine Japanerin in der religiösen Erziehung lernt, ist es, die Buddhastatue oder das Buddhahild vom Familienaltar höflich zu grüßen (*Gasshō*). Schon für das Kind stellt die Buddhastatue den Begriff „Buddha“ in der Anschauung vor. Sie schafft etwas, was man mit Händen anfassen und „begreifen“ kann. In diesem Sinne sind

sie beinahe der „Begriff Buddha“, über den wir heute sprechen. Das meine ich nicht fetischistisch, als steckten in einem unbelebten Gegenstand höhere Kräfte. Die Buddhastatue als solche ist überhaupt nicht wichtig, es spielt auch keine Rolle, ob sie konsekriert wurde oder nicht. Aber durch den Kultus, in dessen Zentrum sie steht, durch die Art und Weise, wie sie im Alltagsleben der normalen Menschen verehrt wird, wird die Buddhastatue eigentlich erst eine Statue des „Buddha“. Wenn das Kind beispielsweise den Buddha Amida grüßt, so erfährt es zugleich, dass dieser jederzeit grüßt und dabei milde lächelt. Es lernt, dass man in dieser Güte allen Wesen begegnen soll. Auf diese Weise dringt ein Teil der Buddhaschaft ins Leben.

„Buddhastatuen sind der Begriff Buddha, sie machen den Buddha begreifbar.“ Das ist zunächst bloß ein Sprachspiel, das vielleicht nur im Deutschen möglich ist. Aber es steckt durchaus ein allgemeingültiger Gedanke dahinter. Nach Japans ältester Chronik, dem Nihongi, kamen die Japaner erstmals im Jahre 552 u. Z. mit dem Buddhismus in Kontakt. Damals schickte König Seong von Baekje, einem Staat im Südwesten von Korea, eine Gesandtschaft nach Japan, die dem Kaiser Kimmei „eine Statue des Buddhas Shākyamuni in Gold und Kupfer, einige Flaggen und Schirme, und eine Anzahl von Sütrenbänden“ zum Geschenk darbrachte.<sup>1</sup> All dies sind liturgische Geräte, die man zum Kultus braucht, dies gilt auch für die Sütrenbände. Das Nihongi schildert aber sehr anschaulich, dass der Buddha von Anfang an als eine „ausländische Gottheit“ verehrt wurde, dass diese Verehrung durchaus in Konkurrenz zu den einheimischen Shinto-Gottheiten betrachtet wurde. Man verehrte den Buddha in Form von Sütrenrezitationen nicht zuletzt weil man sich davon unmittelbare Auswirkungen auf das Wohl des Staates erhoffte. Die shintoistischen Clans glaubten natürlich an eine negative, die buddhistischen an eine positive Auswirkung der Buddha-Verehrung. Von Meditation und dergleichen ist in dieser frühen Phase des japanischen Buddhismus überhaupt nicht die Rede, wir wissen noch nicht einmal so genau, was die „Zen-Meister“, die im siebten Jahrhundert erwähnt werden, gemacht haben.<sup>2</sup>

Natürlich sind die buddhistische Philosophie und gewisse Formen der Meditation sicherlich schon vor der Nara-Zeit (710-794) nach Japan gekommen, aber mir kommt es hier nur darauf an hinzuweisen, dass der japanische Buddhismus ist von seinen ältesten Formen bis heute immer mit einem Kultus verbunden gewesen. Keine Form des japanischen Buddhismus (auch der Zen-Buddhismus nicht!) hat je auf den Kultus verzichtet. Im Gegenteil: das Gemeinsame an den verschiedenen Formen des japanischen Buddhismus ist, dass sie ihre Anhänger dazu anhalten, einen Buddhaaltar in der Wohnung aufzustellen, dass sie Zeremonien für bestimmte Anlässe anbieten usw. Dem entspricht ein – über alle Schulen hinweg - ziemlich einheitliches Berufsbild des buddhistischen Priesters.

Die erste Aussage über den Begriff Buddha, die wir aus unserer Beobachtung des japanischen Buddhismus in der Gegenwart und Vergangenheit gewinnen können, ist,

---

<sup>1</sup> Aston: Nihongi (Rutland, Charlea Tuttle: 1978) Bd. II S.65

<sup>2</sup> Nach Nakamura Hajime sei das Wort „Zen-Meister“ im Altertum eine Bezeichnung für buddhistische Mönche gewesen, die sich v.a. mit Shugendō, mit glücksbringenden Zeremonien und Zeremonien zur Heilung befassten. Bukkyōgo daijiten S.854

dass auf den Buddha durch Kultus verwiesen wird, dass man dem Buddha durch den Kultus gleichsam begegnet. Dieser Befund steht sehr im Widerspruch zu einer bestimmten, in der deutschen Öffentlichkeit verbreiteten Wahrnehmung, die im Buddhismus vage „mehr eine Philosophie als eine Religion“ zu erkennen glaubt. Einen rein philosophischen Buddhismus aber hat niemals gegeben.

### **Eine Definition für den Buddha**

Kehren wir die Fragerichtung um: fragen wir nicht nach den gegenwärtigen Erscheinungsformen des Begriffs in einem bestimmten buddhistischen Land (Japan), sondern nach den Anfängen des Begriffs überhaupt!

„Buddhismus“ bedeutet - ebenso wie das japanische Wort *bukkyō* – „Lehre des Buddha“. Man könnte darum meinen, „Buddhismus“ sei eben ein Lehrsystem, das ein historischer Mensch namens „Buddha“ vertreten habe, so wie „Marxismus“ das Lehrsystem des Karl Marx sei. Hier beginnen aber schon die Probleme. Der Gründer des Buddhismus ist der indische Bettelmönch Siddharta Gautama, der etwa im fünften oder vierten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung gelebt hat. Dennoch sprechen wir nicht vom Gautamismus, sondern vom Buddhismus, wir beziehen uns also auf den Titel „Buddha“ und nicht auf den Personennamen. Dieser Titel wird aber nur innerhalb des Buddhismus selbst erklärt, es gibt dafür so gut wie keine außerbuddhistische Verwendung.<sup>3</sup> Dies gleicht der Situation im Christentum, wo der Ehrentitel „Christos“ namensgebend geworden ist. Wenn man die Frage erörtert: „Was ist denn mit Christos gemeint?“, stößt man im Christentum sofort auf tiefste Glaubensaussagen. Diese Frage führt unmittelbar zu den oft recht unterschiedlichen Bekenntnissen (Kerygma 信仰告白) der verschiedenen christlichen Urgemeinden. Dementsprechend ist die sogenannte Christologie, die die historische Entwicklung des Christos-Begriffes aufzeigt, ein wichtiger Teilbereich der christlichen Theologie.

Es gibt eine Reihe von Titeln für den Buddha. Der Titel „Buddha“ ist nur der bekannteste und wichtigste. „Buddha“ stammt von der Sanskritwurzel „budh –erwacht“ ab.<sup>4</sup> Ein Buddha ist also ein „Erwachter“, „einer, der die Wahrheit erkannt hat“.<sup>5</sup> Aber was sagen darüber eigentlich die ältesten buddhistischen Schriften?

Im Allgemeinen wird der Theravada-Buddhismus, der heute auf Sri Lanka und in Thailand verbreitet ist, mit dem ursprünglichen Buddhismus identifiziert. Das ist eine etwas voreilige Gleichsetzung. Aber in der Überlieferung des Theravada-Buddhismus, dem sogenannten Pāli-Kanon, findet sich doch noch viel sehr altes Überlieferungsgut. Darum möchte ich zur Beantwortung unserer Frage „Was bedeutet Buddha?“ zunächst eine Schrift aus dem Pālikanon, die „Abhandlung über die Menschentypen (Puggala-paññati, 人施設論 Nr.28), zu Wort kommen lassen:

---

<sup>3</sup> Von den Verwendungen des Buddha-Begriffs in anderen indischen Religionen will ich hier einmal absehen, ebenso wie von den Messias-Vorstellungen des Judentums.

<sup>4</sup> Prebish, Charles S.: Historical Dictionary of Buddhism (London: Scarecrow Press, 1993), S.79

<sup>5</sup> Iwanami bukkyō jiten, S.694

„Da erkennt ein Mensch in den zuvor ungehörten Dingen selber die Wahrheit und erlangt darin die Allerkenntnis und in den Kräften Meisterschaft. Diesen Menschen bezeichnet man als ‚Vollkommen Erwachten‘ (sammā-sambuddha).“<sup>6</sup>

Diese Definition für den *Sammā-sambuddha* nennt zweierlei:

1. Ein Buddha erkennt selbst die Wahrheit, er hat sie als von niemand anderem gehört. Alle seine Schüler hören die Stimme des Buddha, sie sind in diesem Sinne „Hörer“ (p. sāvaka j. shōmon 聲聞<sup>7</sup>).
2. Ein Buddha erlangt in der Wahrheit zweierlei, nämlich
  - a) „Allerkenntnis“ (sabbaññutā j. 薩婆若 satsuba’nya bzw. issaichi 一切知 oder issaichi 一切智) und
  - b) die Meisterschaft in den Kräften.

In den beiden unter 2. genannten Punkten unterscheidet sich der samma-sambuddha von einem sogenannten „Einzelerleuchteten“ (pacceka-sambuddha j. 辟支佛 dokugaku 独学, häufiger: engaku 緣覺). Ein Einzelerleuchter erlangt zwar auch die Wahrheit, ohne sie gehört zu haben, aber nur für sich. Er bleibt gleichsam stumm. Ein Buddha hingegen geht hinaus in die Welt und wird „Lehrer der Menschen und der Götter“.<sup>8</sup>

Was unter „Allerkenntnis“ (*sabbaññutā*) zu verstehen ist, scheint im Puggala-paññati nicht weiter erläutert zu werden. Aber auch im Theravadabuddhismus wird der Buddha mit dem Ehrentitel „Lehrer der Menschen und der Götter“ angesprochen. Er kann von niemandem in seiner Erkenntnis übertroffen werden und darum muss man bei ihm, wie erwähnt, Allwissenheit voraussetzen.<sup>9</sup>

Ziemlich klar ist schon im Pāli-Kanon, was mit der „Meisterkraft in den Kräften“ gemeint ist, nämlich die sechs Abiñña. Hierunter versteht man:<sup>10</sup>

1. Iddhi, was von dem deutschen Mönch Nyanatiloka (1878-1957) mit die ‚zehn magischen Kräfte‘ übersetzt wird. Die Fähigkeit, sich zu vervielfältigen, die Fähigkeit

<sup>6</sup> Zitiert über: Nyanatiloka: Buddhistisches Wörterbuch (Stichwort: „sammā-sambuddha“) Die Nyanatiloka-Übersetzung ist unter [www.palikanon.com](http://www.palikanon.com) im Internet zugänglich.

<sup>7</sup> Im ältesten Buddhismus bezog sich das Wort „Hörer“ auf jeden Schüler des Buddha – egal ob Mönch oder Laie. Der spätere Wortgebrauch des Buddhismus begrenzte es auf allein auf die ordinierten Schüler, während der Wortgebrauch des Jainismus es auf die Laienanhänger begrenzte. Nakamura S. 734

<sup>8</sup> Anguttara Nikaya II, 56 Übers. Nyanatiloka (Einklammerung)

<sup>9</sup> Zum Zusammenhang der Allwissenheit mit der Lehrer-Schüler-Beziehung lässt sich folgende Passage aus der nördlichen Überlieferung dieses Kanons zitieren (Mittlere Agama Fasz. 11: T.Nr26 Bd.I 497c28)

迦葉止如意足已。爲佛作禮白曰。世尊。佛是我師我是佛弟子。佛一切智我無一切智。世尊告曰。如是迦葉。如是迦葉。我有一切智汝無一切智

Als Mahākāśyapa seine dem Willen folgenden Beine zum Stehen gebracht hatte (Anm. Diesem Schüler wurden die göttlichen Beine zugeschrieben, siehe unten), brachte er dem Buddha Verehrung dar und sprach: „Weltgeehrter! Der Buddha ist mein Lehrer! Ich bin des Buddhas Schüler! Der Buddha weiß alles. Ich weiß nicht alles.“ Der Weltgeehrte erwiderte: „So ist es, Kashyapa! So ist es, Kashyapa! Ich besitze die Allwissenheit, du besitzt sie nicht.“ Kashyapa, obwohl er der Lehrer von vielen Schülern war und als Arhat bezeichnet wird, hatte diese Allwissenheit nicht.

<sup>10</sup> Nyanatiloka: Buddhistisches Wörterbuch (Konstanz: Christiani, 1989) S.13

eine andere Gestalt anzunehmen, die Macht durchdringender Sammlung usw. (In anderen Aufzählungen stehen hier oft die „göttlichen Beine“, die augenblicklich an jeden Ort tragen.)

2. Das himmlische Ohr
3. das Durchschauen der Gedanken anderer
4. das himmlische Auge
5. Erinnerung an frühere Daseinsformen
6. Triebversiegung

Das Ziel des buddhistischen Pfades ist nach der Lehre des Theravada die Stufe des Heiligen (p. arahatta j. arakan 阿羅漢). Wenn man dieses Ziel mit dem hier definierten Buddha-Begriff vergleicht, zeigt sich sofort ein enormes Spannungsverhältnis.

Arhatschaft wird als die Befreiung von den zehn Fesseln definiert: der Arhat hat den Persönlichkeitsglauben, die Zweifelsucht, das Begehren nach feinstofflichen Zuständen usw. überwunden. Seine Befreiung ist rein negativ, nämlich eine Überwindung von bestimmten menschlichen Unzulänglichkeiten, die man heutzutage als kognitive Fehleinstellungen bezeichnen würde. Ihre Überwindung liegt noch im Rahmen des menschlich Erreichbaren, und darum überrascht es nicht, dass viele Sūtren des Pālikanon von ganz normalen Menschen berichten: „Nach dieser Lehrrede nahm er (oder sie) Zuflucht zum Buddha und erreichte schließlich das Ziel des Reinheitspfades“, d.h. die Arhatschaft.

Von ganz anderer Natur sind die „höheren Geisteskräfte“ (abhiñña) eines Buddha. Sie bestehen offensichtlich nicht in einem einfachen Loslassen von Begierden usw., sondern es handelt sich um positive Fähigkeiten, die weit über alles Menschliche hinausgehen.

Worin besteht denn das Unvollkommene eines sozusagen reinen Arhat? Der Arhat hat die Begierden überwunden, aber kennt er die sublimste Begierde im Herzen eines anderen Menschen, und könnte er diesen vollkommene Ratschläge geben? Er hat die Zweifelsucht überwunden, d.h. er zweifelt nicht im Geringsten am Vorhandensein früherer Existenzen und an der Gültigkeit des Karmagesetzes.<sup>11</sup> Aber weiß er deshalb auch nur irgendetwas Sicheres von seinen früheren Daseinsformen? Die tiefste Errungenschaft des Arhat ist die Befreiung von Unwissenheit, die ihn erst eigentlich zu einem Erlösten macht. Aber ist sie gleichzusetzen mit der Allwissenheit? Die Antwort ist ein klares Nein – sonst gäbe es keine paccheka-Buddhas, die erwacht sind, aber nicht alles wissen. Auch unsere Alltagsvorstellung von Erwachen beinhaltet ja nur, dass man nun statt Träumen wirkliche Gegenstände sieht, aber nicht, dass man die ganze Welt auf einmal sieht. Ebenso bedeutet „Unwissenheit (avidhya) zu überwinden“ nur, dass man das durchschaut hat, was die Wesen an diese Welt des Leidens bindet, und dass man von dieser Bindung frei ist- nicht mehr.

Zwischen dem Buddha- und dem Arhat-Begriff scheinen schon im Theravada-Buddhismus Welten zu liegen. Aber um die Entwicklung des Buddha-Begriffs klarer erläutern zu können, brauche ich noch ein paar Vorüberlegungen.

---

<sup>11</sup> Siehe Dazu meine Übersetzung von Zōagonkyō Nr. 715, S. 2

## Das doppelte Paradox des historischen Buddha

Der historische Buddha Siddharta Gautama war ein Bettelmönch, der eine asketische Lehre predigte wie vermutlich etliche andere seiner Zeitgenossen auch. „Verlasse das Haus, trenne dich von der Welt. In der Welt gibt es nur Anhaftungen, sie führen früher oder später zu Leid. Löse dich davon!“

Im Piyajātika Sutta (Majjhima Nikaya Nr.89) vertritt der Buddha die Lehre: „Kummer, Klagen, Schmerz, Trauer und Verzweiflung sind von jenen geboren, die uns lieb sind, rühren von jenen her, die uns lieb sind.“<sup>12</sup> Wir leiden z. B. daran, wenn unser Sohn stirbt. Darum sollte man in der Vater-Sohn-Beziehung das, was hier mit „Liebe“ übersetzt wird (auch auf Japanisch ist es 愛), überwinden. Dies hätte eine bloße Auslöschungslehre bedeuten können. Aber der Siddharta Gautama war kein zynischer Asket, der einen um seinen Sohn trauernden Vater anknurrt: „Du bist ja selbst schuld, dass Du deinen Sohn so liebst. Vergiss ihn einfach!“ Im Gegenteil, es gibt ein anderes Sūtra in dem Siddharta eine trauernde Mutter auf liebevolle Weise dazu bringt, mit ihrer Trauer fertig zu werden.

Viele Asketen seiner Zeit haben der Welt sicherlich den Rücken gekehrt mit dem Gedanken: „Alle weltlichen Beziehungen gehen mich nichts an. Ich möchte die Menschen gar nicht belehren, weil dann mit ihnen wieder Kontakt haben müsste, und dabei kann ich nur verlieren.“ Das sind die oben erwähnten Allein-Verwirklicher.

Siddharta Gautama aber kehrte in die Mitte der Gesellschaft zurück, er knüpfte liebevolle Beziehungen zu allen Menschen, die er erreichen konnte, er belehrte nicht nur Mönche und Nonnen, sondern gab auch Königen, Generälen und Hausfrauen seinen Rat, wenn immer er gefragt wurde. Dies möchte ich als das erste Paradox des historischen Buddha bezeichnen: Der Buddha lehrte, dass man die Welt überwinden muss, aber er stand in der Mitte der Welt. (Buddhastatuen stehen heute auf dem sogenannten Weltberg-Altar, denn der Weltberg Sumeru ist die Mitte und der höchste Punkt der Welt.)

Das zweite Paradox des historischen Buddha scheint mir sein das Verhältnis zu den Gottheiten zu sein. Viele Lehrreden, etwa aus der längeren Sammlung (*Dīgha Nikāya*) belegen, dass Siddharta Gautama die wichtigsten religiösen Vorstellungen seiner Zeit überhaupt nicht in Frage gestellt zu haben scheint. Den Brahmanen antwortete er immer im Rahmen ihrer brahmanischen Glaubensvorstellungen: d.h. er bestätigte ihre Vorstellungen von den Gottheiten, der Wiedergeburt, dem Karmagesetz usw.

Hieraus folgt unmittelbar folgender Gedanke: Wie kann Siddharta Gautama, obwohl er ein Mensch ist, Aussagen machen, die die ganze Welt des Samsara und sogar den Weg aus ihm hinaus beschreiben? Wie kann er von Dingen wissen, die selbst den Gottheiten verborgen sind? denn auch die Gottheiten sind ja nach brahmanischer Lehre noch an den Existenzkreislauf gebunden. Siddharta ist ein Mensch, aber sein Anspruch ist doch, selbst das Wissen der Götter zu übertreffen.

---

<sup>12</sup> Übersetzung: K.E.Neumann. Buddha erklärt diesen Satz einem Vater, dem sein einziges Söhnchen gestorben war. In der Chinesischen Überlieferung: T. 26, 801a3 若愛生時便生愁感啼哭憂苦煩惋懊惱。

## Das Entstehen der Buddhologien

Hier setzt das Nachdenken über den Begriff Buddha ein. Zu Zeiten des Buddha und in den allerersten Generationen nach ihm (diese Phase nennt man den sogenannten Urbuddhismus j. genshi bukkyō 原始仏教) war die Frage „Was ist der Buddha?“ noch nicht so drängend. Man brauchte sie gar nicht zu stellen, denn der Buddha war ja da. Siddharta Gautama selbst hatte sich mit der Antwort auf metaphysische Fragestellungen äußerst zurückgehalten, ja sie sogar abgewiesen. Er lehrte bloß eine höchst asketische Lehre, die sogar auf Meinungen verzichtete. Andererseits verkörperte er die höchste Güte in seiner Person. Seine Schüler nahmen nicht nur zu seiner Lehre Zuflucht,<sup>13</sup> sondern sie nahmen vor allem zu ihm selbst, dem Buddha Zuflucht. Was Buddhaschaft bedeutet, lernten sie nicht nur durch das Wort, sondern auch durch non-verbale Dinge, bis hin zur Art, wie er lächelte, wie er ging usw. Auch diese nicht durch Worte ausdrückbaren Dinge (vielleicht kann man von der Buddha-Persönlichkeit sprechen) wurden von Schüler zu Schüler weitergegeben. Jahrhunderte lang wurden keine Lehrreden niedergeschrieben, sondern man ging zum Lehrer, teilte mit ihm den Alltag, erfuhr wie der Lehrer mit den Dingen (auch das sind Dharma!) umging und hörte die Worte des Lehrers, die im Buddhawort gründeten. Dies ist der Ursprung der Zufluchtsformel: „Ich nehme Zuflucht zum Buddha, zum Dharma und zum Sangha.“

Irgendwann, vielleicht ein oder zweihundert Jahre nach dem Tod des Buddha, wurde diese Form der Überlieferung aber vage. Zweifel tauchten auf. Bewahrte die real existierende mönchische Gemeinschaft (Sangha) wirklich noch das Geheimnis der Buddhaschaft? Worin besteht wahres Mönchtum? Was zu vermitteln, ist seine Aufgabe? Erst jetzt begann man sich zu fragen: Was ist eigentlich ein Buddha? Siddharta hatte das Rad der Lehre in Bewegung gesetzt, aber um dies tun zu können, musste er mehr wissen als die Götter. Einer der ältesten Ehrentitel des Buddha ist der erwähnte Titel: „Lehrer der Götter und der Menschen“ (p.satthā-deva-manussā.nām, j. tenninshi 天人師)<sup>14</sup> Um die Götter belehren zu können, musste er mehr wissen als die Götter alle zusammen, um die Menschen aber in idealer Weise belehren zu können – nicht nur wie der real existierende Mönch – musste er die innersten Geheimnisse ihres Geistes kennen. Er musste sie gleichsam besser verstehen als sie sich selbst. So ist die oben erwähnte klassische Definition des Pāli-Kanon – „Buddhaschaft ist Allwissenheit plus höhere Geisteskräfte“ – eine ziemlich klare Folgerung aus dem, was man als das „Offenbarungsereignis des Buddhismus“<sup>15</sup> bezeichnen könnte, nämlich die „erste Drehung des Rades der Lehre“.

---

<sup>13</sup> Die Lehre selbst verglich der Buddha oft mit einem Floss, das man wegwerfen kann, wenn man das andere Ufer erreicht hat. Später nannte man das ein upaya, ein „geschicktes Mittel“.

<sup>14</sup> Dieser Titel findet sich an vielen Stellen im Palikanon. Im Visudhi magga VII wird das Nachdenken über diese 10 Ehrentitel im Rahmen der Betrachtung über den Buddha (buddhānusatti) gelehrt. Im „Großen Sūtra des Unermesslichen Lebens“ findet er sich unter den Titeln des Buddha Lokeshvara-rāja.

<sup>15</sup> Man möge mir diese etwas christlich anmutenden Terminologie verzeihen, aber es gibt in den Sūtren des chinesischen Kanons Begriffe, die kaum etwas anderes als Offenbarung bedeuten können, z.B. 現示 „erscheinen und zeigen“. Auch die ganze Lichtentsendungsmetaphorik des Mahāyāna-Buddhismus lässt sich kaum anders deuten.

Die geistige Situation dieses Zeitalters war der Situation in den ersten Jahrhunderten des frühen Christentums gar nicht so unähnlich: Ein religiöser Lehrer war aufgetreten, aber nicht nur seine Lehre war von Bedeutung, sondern der Lehrer und sein Auftreten selbst. Die ersten Christen fragten: „Welche Vollmacht hatte dieser Rabbi aus Nazareth, dass er von Gott wie seinem Vater sprach?“ – „Weil er Christus war.“ „Was heißt das?“ Und die frühen Buddhisten fragten: „Wie kann ein Mensch einen Weg finden, von dem selbst die Gottheiten keine Kenntnis haben? Was bedeutet Buddha? Was bedeuten seine anderen Titel: Lehrer der Götter und Menschen, Weltenkenner, der in Wissen und Wandel Vollkommene, usw.“

Diese zweite Phase, die hundert bis zweihundert Jahre nach dem Nirwana de Buddha begann, nennt man die Phase des so genannten „Sektenbuddhismus“ (j. *buha bukkyō* 部派仏教). Der Buddhismus zerfiel in verschiedene Untergruppierungen, zunächst in die Theravadim (j. *jōzabu* 上座部) und Mahāsaṅghikas (j. *taishūbu* 大衆部), dann weitere Gruppierungen. Hinter diesem Auseinanderdriften steckt die Tatsache, dass man Fragen wie die nach dem „wahren Mönchtum“ oder auch die Frage „Was ist Buddha“ durchaus verschieden beantworten kann. Je nachdem, wie man Begriffe wie „Allwissenheit“, „höhere Fähigkeiten“, „Befreiung“, „Arhat“ usw. definiert, kommt man zu verschiedenen Auflösungen. Ab dem Zeitalter des „Sektenbuddhismus“ gibt es keinen einheitlichen Buddha-Begriff. Genauso wie man die Frage stellen kann, welchen Christos-Begriff die Johannesgemeinde in Ephesos im Gegensatz zum Paulus des Hebräerbriefs hatte, kann man sich die Frage stellen, welchen Buddha-Begriff ein bestimmter buddhistischer Text (z.B. ein Sūtra) lehrt. Im Grunde genommen muss man sich die Frage für jeden buddhistischen Text gesondert stellen.

### **Die Buddhologie des Theravada**

Theravada bedeutet „Weg der Alten“, die chinesische Übersetzung verweist auf einen auf einem hohen Podest sitzenden Mönch. Die Theravadim waren eine von Mönchen dominierte Gruppierung, die bemüht war, die alte Überlieferung zu bewahren. Nur ein großes Konzil war ihrer Meinung zur Kompilation eines neuen Sūtras berechtigt. Durch diese konservative Einstellung ist viel alte Substanz in den vom Theravada herausgegebenen Sūtren bewahrt worden, durch die noch der historische Buddha durchschimmern mag. Jedenfalls wird der Buddha in Theravada-Sūtren in vieler Hinsicht als richtiger Mensch dargestellt, der selbst zum Betteln in die Stadt geht und gelegentlich sogar auf Gesprächspartner trifft, die ihn herausfordern.

Ich habe oben von der enormen Differenz zwischen dem Arhat-Begriff und dem Buddha-Begriff gesprochen. Der Arhat erreicht in negativem Sinne die Befreiung, während der Buddha im positiven Sinne das In-die-Weltkommen der Lehre initiiert, die selbst das Wissen der Götter übersteigt. Wie geht das konservative Theravada mit dieser Differenz um?

Die vielleicht wichtigste theoretische Schrift des Theravada ist das Vissudhi-Magga (Weg zur Reinheit) von Buddhaghosa aus dem 5. Jahrhundert. Es soll im Wesentlichen aber auf einer noch älteren Schrift, dem Vimutti-magga (Abhandlung über den Weg zur

Befreiung) beruhen, das nur noch in einer chinesischen Übersetzung aus dem Jahr 505 erhalten ist. Sein Autor Upatissa soll im ersten Jahrhundert in Sri Lanka gelebt haben.

Für Upatissa wird die Differenz zwischen Arhatschaft und Buddhaschaft durch das einzige aufgehoben, was für den Theravada-Buddhismus wirklich zählt: durch den Übungsweg. Indem der Übende die sitzende Versenkung (j. zazen! 座禪) übt, und die sogenannte vierte Versenkungsstufe erreicht, erreicht er auch die iddhi,<sup>16</sup> d.h. das himmlische Ohr, das Wissen um das Herz anderer, die Möglichkeit sich zu vervielfältigen usw. Damit ist der Arhat-Begriff ist also nach oben hin zum Buddha-Begriff offen: der Arhat könnte, wenn er fleißig genug die sitzende Versenkung übt, dasselbe Wissen und dieselben Fähigkeiten erlangen wie der Buddha, er muss es aber nicht, da das Rad der Lehre ja schon in Bewegung gesetzt ist.

Im Grunde genommen wird die Besonderheit des Buddha gegenüber einem Arhat mit höchsten Verwirklichungen auf den ersten Punkt der klassischen Definition beschränkt: er verkündet als erster die Lehre, die er selbst gefunden hat. Aber selbst das gilt bald nur noch mit Einschränkungen. Schon sehr früh lässt sich auch im Theravada der Glaube nachweisen, dass es schon vor Siddharta Gautama Buddhas gegeben habe. Siddharta tritt in seinen Vorleben als Schüler dieser Buddhas auf. Siddharts einzige Leistung, die ihn zu einem Buddha macht ist also, dass in einer Zeit, als die Lehre der alten Buddhas schon vollkommen erloschen war, erneut das Licht der Lehre anzündete.

Hier wird uns offensichtlich ein Minimalbegriff von Buddhaschaft präsentiert, denn der Buddha hat bloß als erster erreicht, was jeder andere Mensch auch erreichen könnte. Wir begegnen diesem menschlichen Buddha des Theravada mit großer Sympathie. Aber diese scheinbare Einfachheit hat als Kehrseite, dass der Begriff vom Menschen und seinen Möglichkeiten außerordentlich kühn gesetzt ist. Jeder kann das gleiche erreichen wie der Buddha. Jeder kann z.B. die vierte Versenkungsstufe erreichen, von der Upatissa schreibt: „Ein solcher Mensch, der die sitzende Versenkung übt, [kann] seinen natürlichen Körper aufgeben und in Gestalt eines Knaben erscheinen, oder in der Gestalt eines Drachen, oder in der Gestalt eines Brahma-Königs.“<sup>17</sup> Wie ist das zu verstehen? Schmilzt die Grenze zwischen Menschen und Göttern wirklich so einfach dahin?

Wenn man sich die Einführungen bedeutender theravada-buddhistischer Mönche und Nonnen in die Meditation anschaut, so sprechen sie von den acht Versenkungsstufen in sehr natürlichen Worten, sie schildern sie als Zustände, die sie erreicht haben, und erwähnen die höheren Fähigkeiten meist mit keinem Wort. Dabei umgibt sie keineswegs die Aura des Hyper-Esoterischen, etwa der Anspruch, mit gekreuzten Beinen durch die Luft fliegen zu können usw. Ich werde auf das Thema der Abhiñña deshalb noch einmal zurückkommen müssen.

---

<sup>16</sup> Schon im Vimutimagga von Utpatissa heißt es: 爾時坐禪人。如是已作定自在。住於第四禪。能起五神通。(T.1648, 441a26) “Wenn zu jener Zeit der Zazen-Übende diese Freiheit der Versenkung (samādhi) verwirklicht hat, weil er im vierten Dhayna und er kann die fünf göttlichen Durchdringungen hervorbringen.“

<sup>17</sup> 彼坐禪人捨自性身現童子形。或現龍形。或現梵王形。(441b5)

## **Einige Aspekte der mahāyāna-buddhistischen Buddhologien**

Die Gegengruppe zu den Theravadims, waren die Mahāsaṅghika, aus denen sich nach und nach die verschiedenen Richtungen des Mahāyāna-Buddhismus entwickelten. Ihr Name, insbesondere in seiner chinesischen Übersetzung weist auf die „große Menge“, d.h. all jene, die nicht auf einem erhöhten Sitz sitzen. Auch in dieser Gruppierung dürften die führenden Köpfe Mönche gewesen sein, die sich sehr tiefen Meditationen hingaben. Aber diese standen den buddhistischen Laien näher, also Menschen, die gar nicht die Absicht hatten, Weltentsagung und allertiefste Meditationen selber zu üben, sondern deren Übung hauptsächlich darin bestand, Kontakt zum Buddha und der buddhistischen Gemeinschaft zu halten. Dies geschah durch materielle Unterstützung der Mönche, aber auch durch Wallfahrten zu Orten, wo sich Reliquien des Buddha befanden. An solchen Orten hörten die Laien – angewiesen von Mahāsaṅghika-Mönchen - Geschichten aus dem Leben des Buddha und sie wurden auch aufgefordert, sich über die Bedeutung und die besondere Güte des Buddha Gedanken zu machen.

Viele der buddhistischen Laien, wahrscheinlich die meisten dürften auch Verehrer der brahmanistischen Götter gewesen sein. Noch heute ist in buddhistischen Ländern die gleichzeitige Verehrung von einheimischen Gottheiten die Regel und keineswegs die Ausnahme. Die Laien waren wohl eher geneigt, die göttlichen Fähigkeiten bei den Göttern zu belassen. Das Göttliche bleibt unerreichbar. Dementsprechend entfernt sich der Begriff des Buddha vom Menschlichen und nähert sich dem Göttlichen an. Wenn man für Gottheiten eine Andacht (puja) machen kann, warum sollte man es nicht für einen Buddha tun? Genau dies geschah: der Buddha erbt sozusagen immer mehr Eigenarten des Kults der Gottheiten und in einem wahrscheinlich hoch komplexen Prozess verschob sich der Begriff Buddha immer mehr.

Wenn man die Mahāyāna-Sūtren im Vergleich zu den Sūtren des Pāli-Kanons liest, fühlt man sich fast in eine andere Welt versetzt. Die Erinnerung an den historischen Buddha tritt vollkommen in den Hintergrund. Die Hauptfigur ist nicht mehr der Bettelmönch Gautama, zu dem gelegentlich auch Leute kommen, die ihm mit ihrer Frage eine Falle stellen wollen. Aus Gautama ist der Buddha Shākyamuni geworden, der wie auf einem Altarbild umgeben von Gottheiten und Bodhisattvas in der Mitte thront. Er entsendet Licht, seine Gesprächspartner nähern sich ihm in einer bestimmten Form, lobpreisen ihn und stellen ihm dann eine bestimmte Frage. Darauf offenbart der Buddha ihnen den Namen eines Buddha, eine Vorlebensgeschichte, ein Dharanī, prophezeit vielleicht einem Bodhisattva die Buddhaschaft usw.

Dies möchte ich mit einem Beispiel erläutern: Im Lotos-sūtra weilt der Buddha auf dem Geierberg, umgeben von zahllosen Mönchen und Bodhisattvas, die alle schon die Arhatschaft erreicht haben (Von der Arhatschaft handelt das Sūtra also nicht!). Er entsendet aus dem Augenbrauen-Merkmal einen weißen Lichtstrahl. In diesem Licht werden 18000 Welten im Osten mit allen ihren Wesen, sowie ihre Vorleben usw. sichtbar. Im Sūtra heißt es:

*Zu dieser Zeit machte sich der Bodhisattva Maitreya folgende Gedanken: „Jetzt offenbart der Weltgeehrte das göttliche Wandlungsmerkmal (=Nyanatilokas „Magische Kräfte“). Aus welchen Ursachen und Bedingungen ist dies so, und warum gibt es dies glückliche Zeichen? Jetzt geht der Buddha und Weltgeehrte ins Samādhi ein. Diese Erscheinung seltener Dinge ist von unergründlicher Bedeutung. Ich will jemanden darüber befragen, aber wer kann antworten?“ (T.262 2b24)*

Der Buddha zeigt seinen Zuhörern in dieser Passage etwas, was ihnen ohne sein Licht verborgen bliebe, er offenbart ihnen einen Teil seines Buddhawissens. Auch hier wird – wie bei Upatissa! – darauf hingewiesen, dass die Versenkung (Samādhi) mit der Entfaltung der „magischen Kräfte“ – in diesem Fall eines welterhellenden Lichtstrahls – verbunden ist. Aber die Zuhörer, einschließlich Maitreyas, haben daran doch keinen Anteil, sie sind bloß passive Zeugen des Offenbarungsereignisses. Aus diesem Lichtstrahl, d.h. dem vom Buddha geschenkten Wissen entsteht dann die Ausgangsfrage des Lotos-sūtras, und sie können es sich schon denken, dass es eigentlich die Frage nach der Buddhaschaft selbst ist.

### **Der Buddha als Zentrum der Liturgie**

Wir sind immer wieder über die Begriffe *abiñña* und *iddhi* gestoßen, die Nyanatiloka mit „höhere Geisteskräfte“ bzw. „magische Kräfte“ übersetzt hat<sup>18</sup>. Der frühe westliche Buddhismus – insbesondere der angelsächsische, der ja in Form der Pāli Text Society federführend war – stand dem Okkultismus sehr nahe, insofern mag Nyanatiloka, der ansonsten, wie mir scheint, ein sehr nüchterner deutscher Theravada-Mönch war, von dorthier Impulse für seine Übersetzung bekommen haben. Wenn man das Visuddhi-Magga liest, so scheint es – zumindest an der Oberfläche – Gründe für diese Übersetzung zu geben.

Die Übersetzung, die die alten Chinesen für *abiñña* bzw. *iddhi* wählten, scheint mir die Gedanken aber viel eher aufs richtige Gleis zu setzen: sie sprachen nämlich von „Göttliche Wandlungen“ (神變 *jinpen*) oder „Göttliches Hin- und Hergehen“ (神通 *jinzū*).

In buddhistischen Sūtren gibt es zwei wichtige Schriftzeichen für die Götter: *tien* 天 und *shen* 神. Auf indische Gottheiten wie Brahma verweist man normalerweise mit *tien*, während die vertrauten einheimischen Gottheiten, die oft Naturgottheiten sind und die unter der Vormundschaft des Buddhismus bis heute verehrt werden, mit *shen* bezeichnet werden.<sup>19</sup> Ganz folgerichtig haben die Japaner für ihre Gottheiten, die *kami*, das chinesische Zeichen *shen* gewählt, und darum spricht man heute von Shintō.

---

<sup>18</sup> Nyanatiloka; Buddhistisches Wörterbuch (Konstanz, Christiani: 1989) Auch im Internet verfügbar.

<sup>19</sup> Ein Sūtra wo man den Unterschied klar sehen kann, ist das „Sūtra von den Grundgelübdes des Bodhisattva Erdspeicher“ (地藏菩薩本願經 T.412). In seiner Einleitung ruft der Buddha zunächst die *tien* und dann die *shen* auf.

Das Zeichen *shen* weist eine interessante Etymologie auf. Seine rechte Seite stellt einen Altar dar, auf dem eine Gottheit steht (diese Seite bedeutet „zeigen“, etwa im Sinne von Monstranz), die rechte Seite bedeutet emporziehen (im modernen Japanisch „zu einem Höhergestellten sprechen). *Shen* stellt also die liturgische Hinwendung zu einer Gottheit auf einem Altar vor. Dementsprechend verweist 神通 *jinzū*, das „göttliche Hin- und Hergehen“ auf eine Altarhandlung, durch die die Gottheit herbeigerufen und wieder verabschiedet wird.

„Göttliche Wandlungen“ sind wahrscheinlich allen primären Religionen vertraut. Natürlich kann eine Gottheit an den verschiedensten Orten verehrt werden. Sobald man eine Liturgie für sie veranstaltet, ist sie da. Sie hat also die „göttlichen Beine“. Außerdem hat sie „göttliche Ohren“, sonst bräuchte man ja keine Zeremonialgebete zu sprechen. Oder die „Fähigkeit, sich zu vervielfältigen“: Jeder Shintō-Priester in Japan weiß, dass man zur Verehrung eines *kami* zunächst einmal einen Götterkörper (*j.shintai* 神体) braucht. Das kann z.B. ein Spiegel sein. Wenn ein neuer Schrein der Gottheit errichtet wird, muss man eben einen neuen Spiegel herstellen. Die Anhänger des Shintō halten zu ihren Schreinen regelmäßigen Kontakt, indem sie regelmäßig, normalerweise nach Neujahr von ihrem lokalen Schrein einen neuen Götterkörper in Form von Papierstreifen holen. Das soll der Verunreinigung vorbeugen.<sup>20</sup>

Wenn dem Buddha also die „göttlichen Wandlungen“ zugesprochen werden, bedeutet das wohl, dass er wie eine Gottheit am Altar verehrt werden kann. In allen Formen des Buddhismus, die bis heute existieren – auch der Theravada-Buddhismus, wird der Buddha liturgisch verehrt, in der Regel in Form einer Buddhastatue auf dem Altar. Das ist keineswegs selbstverständlich, denn wie sie wissen wurde der Buddha in den ersten Jahrhunderten überhaupt nicht ikonisch dargestellt.

Noch einmal zurück zum Theravada: Was bedeutet dort die seltsame Lehre, dass mit der vierten Versenkung die *Abhiñña* erlangt werden? Ich denke, in erster Linie ist damit gemeint, dass ein Mensch, der diese tiefe Meditationsstufe meistert, ein würdiger Lehrer geworden ist. Für seine Schüler ist er gleichsam immer da, denn es ist für sie inspirierend, wenn sie bloß an ihn denken. Diese Bindung bleibt sogar über den Tod hinaus, denn nach dem Tod ist der Meister wert, die Würde des Altars zu empfangen. Auch sein Bild gilt als inspirierend.

Für diese These spricht, dass Altarbilder von Lehrern im Buddhismus zu allen Zeiten einen viel höheren Stellenwert gehabt haben als im Christentum. Nicht zuletzt werden Schüler des Buddha, denen man wie *Mahākāśyapa* die höheren Fähigkeiten im besonderen Maße nachsagte, schon sehr früh und häufig auf Reliefs usw. dargestellt.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Hier von einer magischen Handlung zu sprechen, ist glaube ich ein großer Fehler. Es gehört zur Liturgie des Shintō, wie etwa das Schmücken einer Weihnachts-Krippe im volkstümlichen Christentum.

<sup>21</sup> Wir unterstellen den Religionen der Vergangenheit (und den exotischen Religionen der Gegenwart) immer, dass sie an allen möglichen Orten Magie ausgeübt hätten (bzw. ausüben). Wir sind so auf den naturwissenschaftlichen Begriff von Ursache und Wirkung getrimmt, dass wir sogar den Menschen im vor-naturwissenschaftlichen Zeitalter ein verzweifelt Ursache-Wirkungs-Denken in Form von Magie zuschreiben. Aber das ist wohl eine Fehldeutung. Sie liegt wohl daran, dass uns modernen Menschen, um ein Wort des Mythenforschers Karl Kerényi zu gebrauchen, das „Organ für das Liturgische“ abhanden

## Vom Buddha der Liturgie zum Buddha der Volksreligiosität

Lehre und Liturgie einer Religion sind das eine, die religiöse Haltung, die ein normaler Anhänger einer Religion aber an den Tag legt, das andere. Der normale Anhänger lernt nämlich zunächst das Augenscheinliche der Religion kennen, ihre äußeren Formen und die Liturgie. Die religiösen Lehren im Einzelnen oder gar die Philosophie kommen ganz zum Schluss.

Eine Frage, mit der mich manchmal Schülergruppen, denen ich den Tempel zeige, in Verlegenheit bringen, lautet: „Ist der Buddha eigentlich eine Art persönlicher Gott?“ Ich weiß, die meisten Experten für den Buddhismus würden darauf antworten: „Auf keinen Fall!“ Aber eigentlich liegt mir mehr auf den Lippen: „Na klar, schaut ihn euch doch an!“ Wenn Kinder das erste Mal den Tempel besuchen, weist der Priester sie an: „So, und nun grüßt mal ganz freundlich den Amida-sama.“ Sama ist die höfliche Anrede für eine Person, etwa wie auf Englisch: Mr. Amida. Erst wenn wir die Perspektive ändern, und von der Bilderwelt der Altäre, aber auch der damit zusammenhängenden Sütren zu den mehr philosophischen Fragestellungen übergehen, löst sich der Persönlichkeitscharakter des Buddha allmählich auf. Insofern müsste die korrekte Antwort auf die Frage lauten: Je nachdem.

Interessanterweise wird im „Sūtra des Unermesslichen Lebens“ auch den Wesen, die im Reinen Land geboren sind, ein Teil der oben erwähnten „Göttlichen Wandlungen“ zugeschrieben, nämlich

1. das göttliche Auge, das sie weithin sehen lässt (6. Gelübde)
2. das göttliche Ohr (7. Gelübde)
3. das Wissen um den Geist anderer (8. Gelübde)

Dies lässt wohl darauf schließen, dass in Indien zur Zeit, als dieses Sūtra entstanden ist, bereits gewisse Formen des Gedenkens an Verstorbene aufgekommen waren, die von einem zuzugewandten reinen Wiedergeburtsgedenken abwichen bzw. es in einer bestimmte Weise modifizierten.

Das reine Wiedergeburtsgedenken besagt, dass mit dem Tod alle karmischen Bande an den Verstorbenen abbrechen. Das Karma-Gesetz übersetzt die Taten des vergangenen Lebens gleichsam an einen anderen Ort der Welt und führt zur Körperwerdung eines neuen Wesens. Der Ort, wo dies geschieht, ist den Hinterbliebenen natürlich nicht bekannt und auch in keiner Weise erreichbar. Eine Wiederbegegnung ist so gut wie ausgeschlossen (zumindest solange der Verstorbene die besagten höheren Geistesfähigkeiten nicht erlangt hatte). – Das *Sūtra des Unermesslichen Lebens* spricht diese Schreckensvision explizit an: „Seine [d. h. des Toten] Wege und Straßen sind nicht dieselben, es gibt keine Gelegenheit, [den geliebten Menschen wieder] zu (29)begegnen und sie zu sehen.“(274c28)

Gegen diese Verlorenheit in Samsara preist das Sūtra nun das Reine Land als rettenden Hafen. Die Hinterbliebenen dürfen an ihre Toten, die im Reinen Land geboren sind, in

---

gekommen ist. Kerényi, Karl: *Agalma, Eikon, Eidolon* in: *Kerygma und Mythos VI* (Hamburg: Herbert Reich, 1964) S. 53

dem Gefühl zurückdenken, dass sie ihnen wiederbegegnen werden. Ja sie dürfen sich sogar vorstellen, dass die Toten gerade jetzt auf sie „herunterschauen“.

In japanischen Fernsehfilmen sieht man oft Menschen, die sich mit irgendeinem alltäglichen Problem, das sie gerade bewegt, vor ihren Buddha-Altar setzen, und gleichsam Zwiegespräch mit einem verstorbenen Angehörigen führen, der ihnen sehr nahestand. Meistens erhalten sie auf die Frage, die sie bewegt, eine Antwort aus gleichsam höherer Perspektive. Der Tod wird also nicht mehr als radikal trennend empfunden, sondern er gilt nun geradezu als eine Erinnerung ans Rechte Leben. Hier liegt sicherlich auch die Herkunft der oben erwähnten japanischen Redeweise von den Toten als „hotoke“ (Buddha).

Eine solche Haltung den Toten gegenüber gibt es natürlich auch in anderen Religionen. Als Kind, so erinnere ich mich, nahm mich meine Großmutter oft zum Grab des Großvaters mit. Wir entfernten die verwelkten Stiefmütterchen, denn sie wuchsen auf dem unfruchtbaren Berliner Streusandboden niemals an, und pflanzten Neue. Zuletzt wurde das Grab sauber geharkt, so dass ein Muster abzeichnete, und meine Großmutter ermahnte mich dann regelmäßig, ein stilles Gebet zu sprechen in dem Gedanken, „dass der Opa uns gerade vom Himmel zuschaut“.

Meine Großmutter war evangelische Christin und hatte vom Buddha Amida und seinem sechsten Gelübde nie etwas gehört. Aber die Haltung, mit der wir dieses Grab besuchten, scheint mir im Rückblick keine andere gewesen zu sein als jene mit der eine alte Dame in Japan ihr buddhistisches *O-haka-mairi* begehen würde.

### **Schlussbemerkung**

Anders als im Christentum, dessen Neues Testament Schriften versammelt, die im Zeitraum eines Menschenlebens entstanden sind, liegen zwischen den ersten Sütren des indischen Buddhismus und den letzten etwa tausend Jahre. Diese ganze Literatur kreist um den Begriff Buddha und versucht in großartigen, aber oft schwer verständlichen Bildern an ihn heranzuführen. Vielleicht ahnen Sie, wie bedeutungsmächtig der Begriff Buddha im Verlauf dieser langen Jahrhunderte geworden ist. Ich habe das Thema nur hier und da ein wenig antippen können. Ziel und Zweck meiner Ausführungen war ja auch nur nachzuweisen, dass das Nachdenken über den Begriff Buddha zum elementaren Bestandteil aller Formen des Buddhismus gehört.

Man kann die Entwicklung des Buddhismus in der Tat als eine Entdeckungsreise zum Begriff Buddha verstehen. Der Buddhismus hat sich viel Zeit gelassen, den Begriff Buddha zu entwickeln, er gilt deswegen nicht ganz zu Unrecht als eine komplizierte Religion. Andererseits ist diese Entdeckungsreise zum Begriff Buddha auch gerade das, was der einzelne Mensch, wenn er Zuflucht zum Buddha nimmt, in einem gewissen Sinne nachvollzieht. Sie ist also nicht tote Theorie, sondern Essenz des buddhistischen Lebens.