

# „Arahants, Buddhas und Bodhisattvas“<sup>1</sup> – Bhikkhu Bodhi

übersetzt von Kaj Nagorsen (12/2016)\*

## Inhalt

- ▶ Wettstreit buddhistischer Ideale
- ▶ Den Buddha als Ideal betrachten
- ▶ Die Perspektive der Nikāyas
- ▶ Der Buddha in Abgrenzung von anderen Arahants
- ▶ Das Bodhisattva-Problem
- ▶ Der Übergang zum vollwertigen Bodhisattva-Konzept
- ▶ Das Aufkommen des Mahāyāna als Bodhisattva-Fahrzeug
- ▶ Mit alten Stereotypen brechen
- ▶ Der Weg zu einer gesunden Integration der Fahrzeuge
- ▶ Fußnoten

## Wettstreit buddhistischer Ideale

DAS IDEAL DES ARAHANT und das Ideal des Bodhisattva werden oft als Leitideale, jeweils des Theravāda- bzw. des Mahāyāna-Buddhismus angesehen. Diese Sichtweise ist nicht ganz richtig, hat doch auch die Theravāda-Tradition das Bodhisattva-Ideal angenommen, wodurch dieses klar neben dem Arahant-Ideal Anerkennung als erstrebenwertes Modell der Lebensführung erlangte. Es wäre deswegen zutreffender den Arahant und den Bodhisattva als die jeweiligen Leitbilder des Frühbuddhismus bzw. des Mahāyāna-Buddhismus zu bezeichnen.

Es ist wichtig sich zu vergegenwärtigen, dass diese beiden Idealtypen des Buddhismus, wie wir sie heute verstehen, verschiedenen Textsammlungen und verschiedenen historischen Perioden der Entwicklung des Buddhismus entstammen. Ignorierten wir diese Fakten und verglichen einfach die beiden Idealtypen anhand ihrer jeweiligen kanonischen Darstellungen, kämen wir zur irrigen Annahme, der historische Buddha selbst habe beide Ideale nebeneinander dargelegt und seinen Anhängern im fünften Jahrhundert v.u.Z. die Wahl zwischen beiden gelassen, so als hätte er etwa gesagt: „Dies ist das Arahant-Ideal, welches solche und solche Eigenheiten hat; und dies ist das Bodhisattva-Ideal, welches solche und solche Eigenheiten hat. Wählt welches euch gefällt.“<sup>2</sup> Die Sūtras des Mahāyāna, wie das *Mahāprajñāpāramitā-Sūtra* und das *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra* (das Lotus-Sūtra), erzeugen in der Tat den Eindruck, dass der historische Buddha tatsächlich beide Idealtypen dargelegt habe. Jedoch entstammen derartige Sūtras sicher nicht den frühesten Aufzeichnungen der buddhistischen Geschichte, sondern sind vielmehr Versuche späterer Epochen mit dem Ziel die verschiedenen

Varianten der buddhistischen Praxis zu schematisieren, die sich innerhalb der etwa 400 Jahre seit dem Parinirvāna des historischen Buddhas herausgebildet hatten.

Die ältesten kanonischen Texte – die sogenannten *Nikāyas* des Pāli-Kanons sowie deren Entsprechungen in den Texten anderer, früherer Schulen des Buddhismus (erwähnt aufgrund ihres Umfangs seien hier die chinesischen *Āgamas*) – bezeichnen den Arahant als das Ideal schlechthin für die Schüler des Buddhismus. Die einige Jahrhunderte später in merklich buddhistisch durchdrungenem Sanskrit verfassten Mahāyāna-Sūtras bezeichnen dann den Bodhisattva als Idealbild der Mahāyāna-Anhänger. Einige Stimmen schließen aus der Betrachtung des Arahant als dem Ideal des frühen Buddhismus und des Bodhisattvas als dem Ideal des späteren Mahāyāna-Buddhismus, dass das Mahāyāna eine fortschrittlichere oder höher entwickelte Form des Buddhismus sein müsse, oder sogar eine umfassendere Gültigkeit besäße, als die eher grundlegenden Lehren der *Nikāyas*. Diese Einstellung ist tatsächlich unter Anhängern des Mahāyāna verbreitet und wird von mir als „Mahāyāna-Elitismus“ bezeichnet. Zu diesem Mahāyāna-Elitismus gibt es eine entgegengesetzte Ansichtswiese unter konservativen Verfechtern der *Nikāyas*, die ich als „Nikāya-Purismus“ bezeichne. Dieser verwirft alle späteren Entwicklungen in der Geschichte des Buddhismus als verzerrt, abwegig und sieht diese als Abfall von der „ursprünglichen Reinheit“ der alten Lehren. In der Überzeugung, das Ideal des Arahant sei das allein gültige, wird von den Anhängern des Nikāya-Purismus das Bodhisattva-Ideal bisweilen nachdrücklich abgelehnt.

In diesem Aufsatz versuche ich eine Perspektive zu finden, die beiden Ansichten, der der *Nikāyas* und der frühen Mahāyāna-Sūtras, gerecht wird, um darauf aufbauend eine Hermeneutik zu bilden, die die Stärken beider Sichtweisen erhalten kann ohne in einen simplen Synkretismus zu verfallen. Gleichzeitig sollen konzeptuelle Dissonanzen nicht kaschiert und so die Treue zu den historischen Aufzeichnungen bewahrt werden. Zugleich glaube ich jedoch müssen wir einsehen, dass diese Aufzeichnungen auf keinen Fall sonnenklar sind, dass sie nicht ausnahmslos als wörtliche Protokolle der Lehrreden angesehen werden können, und dass sie mit hoher Wahrscheinlichkeit systematische Verzerrungen und Fehler beinhalten. Dieses Anliegen ist nicht einfach umzusetzen. Es ist deutlich einfacher entweder den Standpunkt des „Nikāya-Purismus“ oder des „Mahāyāna-Elitismus“ einzunehmen und die jeweilige Position kompromisslos zu behaupten.

Das Problem beider Standpunkte ist es jedoch, dass beide darauf angewiesen sind Fakten auszublenden, die für die jeweilige Ansicht bedrohlich sind. Obwohl ich ein in der Theravāda-Tradition ordinierter Mönch bin, werde ich mit dieser Schrift keine Positionen von einzelnen buddhistischen Schulen verteidigen oder

sektiererische Ansichten einnehmen. Mein oberstes Anliegen ist es, aus den Texten sowohl all das herauszustellen, was explizit zu den beiden wettstreitenden buddhistischen Idealtypen geschrieben wird, aber auch all das zu fördern, was *diese Texte dazu implizieren*. Wenn ich am Ende meine Schlussfolgerungen ziehe, werde ich diese klar als solche darstellen und sie werden zur Gänze meine ureigenen Schlussfolgerungen sein. Gelegentlich werde ich keine Schlüsse ziehen, sondern stattdessen durch Aufzeigen von Problemen in der Geschichte des Buddhismus Fragen aufwerfen, die mir klar bewusst sind, die ich aber nicht auflösen vermag. Es ist bei all dem gut möglich, dass das, was ich als eine nuancierte und ausgewogene Position ansehe erhebliche Gegenwehr von Verfechtern beider Seiten der Kontroverse auf sich ziehen könnte.

## **Den Buddha als Ideal betrachten**

Ich möchte mit einer, meiner Meinung nach, extrem wichtigen, aber selten formulierten Beobachtung beginnen, nämlich, dass beide Textformen, zum einen die *Nikāyas* und *Āgamas* und zum anderen die *Mahāyāna-Sūtras*, auf eine Weise *den Buddha selbst als Ideal betrachten*. Das bedeutet, es ist nicht zutreffend, dass der frühe Buddhismus über den Buddha hinwegsähe und stattdessen seine Schüler zum Ideal machte, während der *Mahāyāna-Buddhismus* gewissermaßen zur Hilfe eilt und rettet, was die „*Hīnayānisten*“ übersehen hatten, nämlich den vom Buddha selbst ausgehenden, inspirierenden Impuls. Vielmehr möchte ich die Ansicht bewahren, dass Anhänger beider Formen des Buddhismus – und die maßgebenden Texte, von denen diese beiden Formen ausgehen – den Buddha als Vorbild betrachten, dem ein wahrer Anhänger des Dharma nacheifern sollte.

Beide unterscheiden sich primär darin, dass sie den Buddha aus zwei verschiedenen Perspektiven betrachten. Ich möchte nun zunächst eine Analogie zur Illustrierung dieser Behauptung entwerfen und anschließend umfassender erklären. Die Buddha-Halle in unserem Kloster hat zwei Eingänge, je einen auf einer Seite der Buddha-Figur. Tritt man durch den Westeingang ein, erscheint einem der Buddha auf eine bestimmte Weise, da der Blickwinkel des Betrachters bestimmte Charakteristika des Gesichtes betont. Vom Osteingang aus erscheint der Buddha durch den anderen Blickwinkel auch mit anders betonten Gesichtszügen. Ich empfinde dies als ein passendes Bild dafür, wie die unterschiedlichen Traditionen den Buddha und seine Erleuchtung betrachten. Ich betrachte die frühen Suttas der *Nikāyas* und *Āgamas* und die *Mahāyāna-Sūtras* als Vermittler verschiedener Perspektiven auf den Buddha und seine Erleuchtung, wodurch verschiedene Ansichten darüber entstehen, was es bedeutet, ein wahrer Anhänger des Buddha zu sein.

Ich möchte diese Unterschiede kurz gesagt derart charakterisieren, dass die *Nikāyas* und *Āgamas* uns eine „historisch-realistische Perspektive“ verschaffen,

während die Mahāyāna-Sūtras eine „kosmisch-metaphysische Perspektive“ bieten. Wenn ich diese Begriffe verwende, versuche ich bestimmt nicht die *Nikāyas* dazu zu benutzen, die Mahāyāna-Sūtras auszusteichen – obwohl ich natürlich erstere als den mündlichen Lehren des Buddha näherstehend ansehe. Ich versuche vielmehr die Standpunkte zu charakterisieren, die diese Texte einnehmen um das Phänomen „Buddha“ zu betrachten und seinen Stellenwert für die Welt einzuordnen. Diese zwei Perspektiven „definieren“ gewissermaßen die Errungenschaft der Erleuchtung des Buddha. Aus der historisch-realistischen Perspektive betrachtet liegt die Bedeutung des Buddha darin, die erste Person in der aktuellen Ära zu sein, die Arahantschaft sowohl erlangt als auch den Pfad zur Arahantschaft anderen zugänglich gemacht hat. Allerdings war er, obwohl ein Arahant, jemand, den man als „Arahant mit Besonderheiten“ bezeichnen könnte. Diese Besonderheiten wurden nicht als zufällig betrachtet, sondern als hinreichend substantiell, um ihn auf die Ebene des *Bhagavā*, eines Welt-Lehrers zu erheben, der über alle anderen Arahants kraft seiner persönlichen Fähigkeiten und seiner einzigartigen Funktion hinausragt.

Diese seine Besonderheiten verlangten nach Einordnung und öffneten damit, bildhaft gesprochen, die Tore zur „kosmisch-metaphysischen Perspektive“ auf den Buddha, und damit zur Möglichkeit die Besonderheiten des Buddha zu erklären. Nach Öffnung dieser Tore wurde der Buddha sowohl von frühen wie auch späteren buddhistischen Traditionen, als jemand betrachtet, der einen Äonen umspannenden Werdegang zur Vollendung gebracht hatte und der sich beim Durchleben kosmischer Perioden auf verschiedene Arten viele Male selbst zum Wohl anderer aufgeopfert hatte. Dies ist der kosmische Aspekt dieser Perspektive, durch die der Buddha beginnt als Höhepunkt des Bodhisattva-Pfades ins Bild zu treten. Im Bestreben ein philosophisches Verständnis der Natur des Buddha zu finden wurde er als derjenige betrachtet, der in der letztendlichen Wirklichkeit angelangt war. In der frühen Phase [des Buddhismus] erreichte er diesen Status noch kraft seines Erkenntnisvermögens bezüglich der entscheidenden erlösenden Wahrheiten. In späteren Phasen wurde er mehr und mehr als Verkörperung der letztendlichen Wirklichkeit betrachtet, wobei diese Sichtweise bereits in frühen Texten vorweggenommen wurde, in denen der Buddha als „*dhammabhūta*“, also als „der Dhamma Gewordene“, bezeichnet wurde. In diesen späteren Phasen wurde seine Bezeichnung als „Tathāgata“ in dem Sinne aufgefasst, dass er von So-heit [aus dem Englischen „suchness“] gekommen (*tathā + āgata*) und zu So-heit gegangen war (*tathā + gata*) und doch nirgends verweilt. Dies ist der *metaphysische* Aspekt dieser Perspektive, die zum Charakteristikum des Mahāyāna wurde.

## Die Perspektive der *Nikāyas*

Wie oben gezeigt gibt es sowohl in den *Nikāyas* als auch in den Mahāyāna-Sūtras die Intention zu demonstrieren, was jemandem abverlangt wird, der „den

Fußstapfen des Meisters“ folgen will. Allerdings stellen sich beide Quellen diesem Projekt von verschiedenen Standpunkten aus. Ich möchte zunächst die Position der *Nikāyas* und anschließend der *Mahāyāna-Sūtras* darlegen.

Die *Nikāyas* setzen an den Gegebenheiten unserer gewöhnlichen, menschlichen Lage an und stellen den Weg des Buddha *als bei eben diesen menschlichen Gegebenheiten beginnend* dar. In den *Nikāyas* beginnt die Entwicklung des Buddha als Mensch, der vollständig in seinem menschlichen Leben steht, so wie jeder andere Mensch auch. Er wird als Mensch in unsere Mitte geboren und ist damit den Begrenzungen und Schwächen des menschlichen Lebens unterworfen. Beim Heranwachsen wird er mit den unvermeidlichen Phänomenen von Alter, Krankheit und Tod konfrontiert, die sogar den größten Glücksempfindungen der Menschen spotten. So enthüllt sich ihm das tiefschürfende Elend hinter der schillernden Fassade von Jugend, Gesundheit und Lebendigkeit. Wie viele umsichtige Inder seiner Zeit sucht auch er einen Weg der Befreiung von den Kummernissen des Lebens – wie er selbst berichtet primär um *seiner selbst willen* und nicht mit dem großen Ziel die Welt zu retten. Er geht in die Hauslosigkeit, wird Asket und stellt sich einem erbitterten Ringen um Erlösung. Schließlich, nach vielen Irrungen und Wirrungen findet er den richtigen Weg, folgt ihm durch alle Ebenen und erreicht die Glückseligkeit von Nirvāna. Nach dieser Erlangung überlegt er, ob er den Pfad auch anderen zugänglich machen sollte und *sein erster Impuls ist zu schweigen*. Man erkennt, dass er sich hier *fast* wie ein „*paccekabuddha*“ verhält, also wie ein Wesen, das Erleuchtung ohne Hilfe durch einen Lehrer erlangt, aber keinen Versuch unternimmt seine Erkenntnisse an andere weiterzugeben. Nur das Flehen der Gottheit Brahmā Sahampati überzeugt ihn, das Glück seiner Zurückgezogenheit aufzugeben und seine lange Laufbahn als Lehrer des Weges zur Erleuchtung anzutreten. Seine bedeutendste Leistung ist die Erlangung von Nirvāna, dem Zustand der Freiheit von jeglichem Zwang und Leid. Dies ist das große Ziel, das Ende allen spirituellen Strebens, der Friede jenseits aller Sorge und aller Unruhe des gewöhnlichen menschlichen Lebens. Durch Lehren des Weges zur Erleuchtung macht der Buddha dieses Ziel anderen verfügbar und jene, die dem Weg folgen, erreichen das gleiche Ziel, das er selbst erlangte.

Der Buddha ist der erste der Arahants und jene, die das Ziel seinem Weg folgend erreichen, werden ebenfalls Arahants. Im Vers, der zur Ehrung des Buddha rezipiert wird, heißt es: *“Iti pi so Bhagavā Arahamaṃ ... Der Gesegnete ist ein Arahant ...“*. Kurz nach seiner Erleuchtung, während er nach Benares ging um die fünf Mönche zu treffen, wurde der Buddha von einem Wanderer angehalten und gefragt, wer er sei. Der Buddha antwortete: *„Ich bin der Arahant in der Welt, ich bin der höchste Lehrer.“* (*ahañhi arahā loke, ahaṃ satthā anuttaro*; MN 26/M I 171). Hier bezeichnet sich der Buddha primär als Arahant. Die definierende Eigenschaft eines Arahant ist die Erlangung von Nirvāna im aktuellen Leben. Das Wort „Arahant“ wurde

nicht vom Buddha selbst eingeführt, sondern war bereits vor dessen Auftauchen im religiösen Wortschatz Indiens vorhanden. Das Wort leitet sich vom Wort „arahati“ ab, welches „würdig sein“ bedeutet und sich auf eine Person bezieht, die der Ehrerbietung und Spende würdig ist. Unter den spirituell Suchenden Indiens zur Zeit des Buddha wurde dieses Wort zur Bezeichnung einer Person gebraucht, die das letztendliche Ziel erreicht hatte, denn dies machte jemanden der Ehrerbietung und Darbringung von Gaben würdig. Aus der Perspektive der *Nikāyas* ist Nirvāna das letztendliche Ziel im strengen, doktrinären Sinne. Das Ziel nach menschlichem Begriffen ist die Arahantschaft, der Zustand einer Person, die Nirvāna im gegenwärtigen Leben erreicht hat. Die Erleuchtung des Buddha ist bedeutend, denn sie markiert die erste Realisierung von Nirvāna innerhalb der jetzigen, historischen Epoche. Man könnte sagen, dass der Buddha über dem Horizont der Geschichte als Arahant aufgeht. In dieser historischen Manifestation bricht er als Arahant über dem menschlichen Bewusstsein wie die Morgenröte an.

Nach seiner Erleuchtung macht der Buddha den Weg zur Erleuchtung vielen anderen zugänglich. Die Erleuchtung ist deswegen so bedeutsam, weil sie der Zugang zur letztendlichen Freiheit des Nirvāna ist. In den *Nikāyas* finden wir verschiedene Beschreibungen des Prozesses, durch den der Buddha Erleuchtung erlangte. Mit den gleichen Worten wird in damit korrespondierenden Texten über die Erlangung der Erleuchtung durch Schüler geschrieben. In MN 26 sagt der Buddha: „selbst Geburt, Alter, Krankheit und Tod unterworfen, erreichte ich die ungeborene, alterslose, krankheitslose, todlose, höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein, Nibbāna“ (M I 167). Einige Monate später, als er seine Lehre seinen ersten fünf Schülern darlegt, sagt er über diese: „Als diese Mönche, selbst Geburt, Alter, Krankheit und Tod unterworfen, durch mich angeleitet und belehrt wurden, erreichten sie die ungeborene, alterslose, krankheitslose, todlose, höchste Sicherheit vor dem Gefesseltsein, Nibbāna“ (M I 173). Die Erlangung dieser Mönche wird hier in exakt den gleichen Worten beschrieben, die der Buddha auch für die Beschreibung seiner eigenen Erlangung benutzte. Zudem beschreibt der Buddha in verschiedenen Suttas – MN 4, MN 19, MN 36 – seine Erlangung von Erleuchtung als zwei Hauptstufen umfassend. Zuerst erfolgt die Erlangung der vier „jhānas“ [meditative Vertiefungen]. Anschließend erreicht er nacheinander zu drei Zeiten der Nacht drei höhere Erkenntnisse: Das Wissen um seine eigenen vergangenen Leben, das Wissen um Vergehen und Wiedergeburt der Wesen gemäß deren Karma und schließlich das Wissen um die Zerstörung der „āsavas“, der ursprünglichen Verunreinigungen, die den Zyklus der Wiedergeburten aufrechterhalten. Viele Suttas des *Majjhima Nikāya* (MN 27, MN 51, MN 53) beschreiben den Vorgang der Erleuchtung der Schüler in gleicher Weise, nämlich als die Verwirklichung der vier Jhānas und das Erreichen von drei höheren Erkenntnissen. Obwohl nicht alle Schüler die Jhānas erlangten und sicherlich die meisten von ihnen die ersten beiden der oben genannten höheren Erkenntnisse nicht erreichten, scheinen diese Errungenschaften Ideale gewesen zu sein, die

innerhalb des frühen Saṅgha angestrebt wurden und die dem Buddha und den großen Arahants gemein waren.

In SN 22:58 sagt der Buddha, dass sowohl der Tathāgata als auch der unterwiesene Arahant gleichermaßen von den fünf Aggregaten befreit ist, nämlich von Form, Gefühl, Wahrnehmung, Willensformationen und Bewusstsein. Der Buddha fragt nun, was denn der Unterschied zwischen ihnen [dem Buddha und den Schülern] sei. Seine Antwort deutet auf die zeitliche Abfolge als den Unterschied. Der Tathāgata ist der Urheber des Weges, Erzeuger des Weges, derjenige, der den Weg verkündet. Er ist der Kenner des Weges, der Entdecker des Weges, der Erklärer des Weges. Seine Schüler folgen diesem Weg und gelangen anschließend in seinen Besitz. Dieses Sutta versichert allerdings, dass beide [der Buddha und seine Schüler] den gleichen Weg beschreiten und das gleiche, letzte Ziel verwirklichen.

So wird der Buddha in diesem Sutta und anderen des gleichen Genres nicht etwa durch einen kategorischen Unterschied von seinen Schülern getrennt, sondern durch seine Rolle: Er ist der erste in dieser historischen Epoche, der Befreiung erlangt, und er fungiert als Lehrer sondergleichen in der Vermittlung des Weges zur Befreiung. Er besitzt Begabungen für die Darlegung der Lehren, die selbst seine fähigsten Schüler nicht erreichen. In Bezug auf deren Errungenschaften auf dem Gebiet der Welttranszendierung, also in Bezug auf das Ziel des Dharma, sind beide, der [historische] Buddha und die [von ihm unterwiesenen] Arahants gleichermaßen „*Buddha*“, also „erleuchtet“, insofern, dass alle genannten verstanden haben, was verstanden werden sollte. Sie sind beide *nibbuto* dahingehend, dass sie die Verunreinigungen ausgemerzt und so den Frieden von Nirvāna erreicht haben. Sie sind alle „*suvimutta*“, vollständig befreit. Sie alle haben die Wahrheit des Leidens durchdrungen; haben die Begierde, den Ursprung des Leidens, hinter sich gelassen; haben Nirvāna realisiert, das Ende des Leidens; und sie haben die Praxis des edlen achtfachen Pfades vollendet, den Weg, der zum Verlöschen des Leidens führt.

Als Erster, der all diese wertvollen Errungenschaften verwirklicht hat, erfüllt der Buddha zwei Funktionen. Erstens fungiert er als Beispiel, ja, als überragendes Beispiel; nahezu jeder Aspekt seines Lebens ist vorbildhaft. Darüber hinaus zeigt seine schiere Person die Möglichkeit an, vollendeten Frieden von allen geistigen Fesseln zu erlangen, vollständige Befreiung von allem Leiden und den Fängen von Geburt und Tod. Zweitens, wie bereits erwähnt, fungiert er als Führer, der den Weg kennt und auch seine komplexesten Details darzulegen in der Lage ist. Als der Führer ermahnt er seine Schüler immer wieder zu hingebungsvollem Streben nach Erlangung des letztendlichen Ziels, Nirvāna. Er weist sie an, dabei so gewissenhaft vorzugehen, wie jemand, dessen Turban in Flammen steht, beflissen ist, das Feuer zu löschen. Die Feuer des menschlichen Herzens sind Gier, Hass und

Verblendung; deren Verlöschen ist Nirvāna. Diejenigen, die Gier, Hass und Verblendung auslöschen sind Arahants.

## **Der Buddha in Abgrenzung von anderen Arahants**

Es wäre wohl kaum gerechtfertigt zu behaupten, die Tatsache, dass der Buddha den anderen Arahants zeitlich mit der Erleuchtung zuvorgekommen ist, sei *das einzige Kriterium*, das ihn von seinen Arahant-Schülern unterscheidet. Um den anderen, wichtigen Unterschied zu illustrieren, möchte ich auf zwei überlieferte Formeln hinweisen, die in den Texten häufig verwendet werden. Einer bezieht sich auf den Buddha und der andere auf die anderen Arahants. Ich hatte den Beginn der Buddha-Formel bereits oben erwähnt und möchte nun auch den Rest ergänzen: „Der Gesegnete ist ein Arahant, ein vollständig Erleuchteter, vollendet in wahren Wissen und Verhalten, ein Glücklicher, ein Kenner der Welt, unübertroffener Anleiter der zu zähmenden Wesen, Lehrer von Devas und Menschen, erleuchtet, der Gesegnete.“

Wie zu sehen, werden neun Attribute für den Buddha verwendet. Von diesen neun werden vier auch für die Arahant-Schüler verwendet: Arahant, vollendet in wahren Wissen und Verhalten, ein Glücklicher, erleuchtet. Die verbleibenden fünf Attribute sind dem Buddha vorbehalten: ein vollständig Erleuchteter, ein Kenner der Welt, unübertroffener Anleiter der zu zähmenden Wesen, Lehrer von Devas und Menschen, der Gesegnete. Man beachte, dass sich zwei der fünf Attribute auf die Bedeutung des Buddha für andere beziehen, nämlich „unübertroffener Anleiter der zu zähmenden Wesen“ und „Lehrer von Devas und Menschen“. Dieser Aspekt soll sehr wahrscheinlich auch durch das Wort „Bhagavā“ impliziert werden, dessen exklusive Nennung im Zusammenhang mit dem Buddha dessen Rolle als Welt-Lehrer unterstreicht. Auch die Attribute, die sich auf Weisheit und Wissen beziehen, sollen ihn als verlässliche Autorität darstellen; also als jemanden, der durch seine Urteilskraft und seine Weisheit von anderen als vertrauenswürdige Quelle der Orientierung gesehen werden darf. Wenn der Buddha also als „*sammā sambuddha*“, als „ein vollständig Erleuchteter“ bezeichnet wird, unterstreicht dies nicht nur seine vollendete Erleuchtung, sondern auch seine Autorität und Verlässlichkeit als spiritueller Lehrer.

Die Formel für den Arahant lautet nun: „Hier ist ein Mönch ein Arahant, einer, dessen Fehler zerstört sind, der das spirituelle Leben gelebt hat, getan hat, was zu tun war, die Last abgelegt hat, sein eigenes Ziel erreicht hat, die Fesseln der Existenz völlig zerstört hat, einer, der vollständig befreit ist durch das höchste Wissen.“ Nun, alle diese Eigenschaften gelten auch für den Buddha, aber der Buddha wird nicht in dieser Weise beschrieben; denn diese Begriffe bekräftigen die Erlangung der eigenen Befreiung, während der Buddha als jemand herausgehoben wird, der primär nicht seine eigene Befreiung erlangte, sondern



auch die Tore zur Befreiung anderer eröffnet hat. Es wird deutlich, dass dem Buddha bereits in den archaischen Suttas der *Nikāyas* subtil eine „fremdfürsorgliche“ Bedeutung zugeschrieben wird, die bei den Arahants nicht vorkommt.

Der Inhalt der Erleuchtung des Buddha in den *Nikāyas* unterscheidet sich qualitativ nicht von der anderer Arahants. Dennoch spielt die Erleuchtung des Buddha eine besondere Rolle im Kontext dessen, was wir als „einen „kosmischen Erlösungsplan“ bezeichnen könnten. Die Erleuchtung des Buddha besitzt von Anfang an eine grundlegende Komponente der Außenwirkung. Kraft seiner Erleuchtung fungiert der Buddha als großartiger Lehrer, der „die Tore zur Todlosigkeit öffnet.“ In AN 1:170/A I 22 lesen wir, er ist „die eine Person, die in der Welt zum Wohle der Vielen, zur Freude der Vielen, aus Mitgefühl für die Welt, zum Besten, zum Wohle und zur Freude von Devas und Menschen erscheint.“ MN 19/M I 117–18 vergleicht ihn mit einem gutherzigen Mann, der eine Herde Rotwild (als Bild für fühlende Wesen) aus der Gefahr in die Sicherheit führt. In MN 34 wird er mit einem weisen Kuhhirten verglichen, der seine Kühe – die ehrwürdigen Schüler – sicher durch einen Fluss führt. In MN 35/M I 235 wird der Buddha von den anderen Arahants gepriesen, denn er sei die eine Person, die, selbst erleuchtet, den Dhamma um der Erleuchtung willen lehrt, die selbst den Frieden erlangt hat und um des Friedens willen lehrt, die selbst Nirvāna erreicht hat und um des Nirvāna willen lehrt. Der Buddha ist in jeder Hinsicht vollendet, wobei die wichtigste seiner Vollendungen darin besteht, den Dhamma auf eine Weise darzulegen, die dem Fassungsvermögen derer, die ihn um Rat fragen, am besten entspricht. Passend dazu besitzt er die zehn Tathāgata-Kräfte (*dasa tathāgatabalāni*) und vier Formen der Furchtlosigkeit (*cattāri vesārajāni*), durch die „er die Position des Herdenführers beansprucht, seinen Löwenruf in die Versammlungen sendet und das Rad des Brahmā in Bewegung setzt.“ (MN 112; I 69–72). Seine Darlegung ist stets genau auf die Verständnisfähigkeit derer abgestimmt, die ihn um Hilfe ansuchen. Folgen diese seinen Empfehlungen, erlangen sie günstige Resultate, sei es einfach Vertrauensgewinn oder das Erreichen der Befreiung.

Andere Arahants sind sicher fähig ihrerseits zu unterweisen und viele belehren tatsächlich Gruppen von Schülern, allerdings sind sie als Lehrer mit dem Buddha nicht zu vergleichen. Dieser Unterschied begründet sich zweifach. Erstens stammt der Dhamma, den sie anderen darlegen, ursprünglich vom Buddha, weswegen er die eigentliche Quelle ihrer Weisheit ist. Zweitens reicht ihre Fähigkeit des Lehrens in jeder Hinsicht nicht an die des Buddha heran, der der einzige ist, der den Weg in seiner Gänze versteht. Der Buddha kann ein derartig effektiver Lehrer sein, da sein eigener Weg zur Erleuchtung – das Wissen um die vier edlen Wahrheiten, die in der Austilgung der Verunreinigungen gipfelt – das Aneignen verschiedener anderer Formen von Wissen beinhaltet, die als nur dem Buddha

eigen angesehen werden. Die höchsten dieser anderen Formen von Wissen sind die oben beschrieben zehn Tathāgata-Kräfte, die unter anderem folgendes beinhalten: das Wissen um die verschiedenen Neigungen der Wesen (*sattānaṃ nānādhimuttikataṃ yathābhūtaṃ ñāṇaṃ*) und das Wissen um den Reife-Grad der Fähigkeiten anderer Wesen (*parasattānaṃ parapuggalānaṃ indriyaparopariyattaṃ yathābhūtaṃ ñāṇaṃ*). Diese Wissensformen verleihen dem Buddha das Verständnis um das mentale Fassungsvermögen und die Geistesneigungen jeglicher Person, die ihn um Hilfe bittet und erlauben ihm, diese Person in der Art zu belehren, die sich am günstigsten erweisen wird, und zwar im ganzheitlichen Hinblick auf ihren Charakter und ihre persönlichen Lebensumstände. Er ist somit „unübertroffener Anleiter der zu zähmenden Wesen“. Während die Arahants unter seinen Schülern in ihren kommunikativen Fähigkeiten beschränkt sind, kann der Buddha wirksam mit Wesen aus vielen anderen Existenzebenen ebenso umgehen wie mit Menschen unterschiedlicher Lebensführung. Diese Fähigkeit stellt ihn als „Lehrer von Devas und Menschen“ heraus.

Wir erkennen hier inwiefern der Buddha und seine Arahant-Schüler sich in bestimmten Qualitäten ähneln, nämlich zu aller erst in Bezug auf ihre Befreiung von allen Verunreinigungen und von allen Banden, die sie im Wiedergeburtenskreislauf halten. Darüber hinaus erkennen wir ebenfalls, worin sich der Buddha von seinen Schülern unterscheidet, nämlich: (1) im zeitlichen Vorrang seiner Erleuchtung, (2) seiner Funktion als Lehrer und Anleiter und (3) seiner Aneignung bestimmter Qualitäten und Wissensformen, die ihn zum Lehrer und Anleiter befähigen. Außerdem besitzt er rein physisch einen Körper mit 32 vortrefflichen Merkmalen und anderen Zeichen körperlicher Schönheit, was denen, die durch Schönheit beeindruckbar sind, zu Vertrauen [in den Buddha] verhilft.

## Das Bodhisattva Problem

Ich behauptete eingangs, dass beide extremen Auffassungen, der „Nikāya-Purismus“ und der „Mahāyāna-Elitismus“, die für sie jeweilig unpassenden Fakten unterschlagen. Der Mahāyāna-Elitismus unterschlägt die Tatsache, dass der Buddha, soweit durch die Aufzeichnungen seiner Lehrreden belegbar, den Bodhisattva-Pfad nicht selbst dargelegt hat. Dieser kommt nämlich erst im Zusammenhang mit Dokumenten auf, die mindestens ein Jahrhundert nach dem Tode des Buddha auftauchten. Immer wieder jedoch, wurde durch den Buddha gemäß früher Aufzeichnungen die Erlangung von Nirvāna durch Erreichen der Arahantschaft gelehrt. Das vorherrschende Problem des „Nikāya-Purismus“ ist hingegen die Figur des Buddha selbst, denn als solcher begegnen wir einer Person, die, obwohl selbst ein Arahant, die Arahantschaft nicht als Schüler eines Buddha erlangte, sondern *als Buddha selbst*. In den *Nikāyas* wird er nicht lediglich als erster der Arahants dargestellt, sondern als Vertreter einer Klasse von Wesen, den

Tathāgatas, die einzigartige Eigenschaften besitzen, die sie von allen anderen Wesen, inklusive ihrer Arahant-Schüler, unterscheiden. Zusätzlich betrachten die *Nikāyas* die Gruppe der Tathāgatas als überragend bezogen auf die Gesamtheit aller empfindungsfähiger Wesen: „Welche Wesen, ihr Mönche, es auch immer geben möge, ob ohne Füße oder mit zwei Füßen, drei Füßen, vier Füßen oder mehr Füßen, ob in Besitz von Form oder formlos [körperlich oder körperlos], ob wahrnehmend oder nicht-wahrnehmend, oder weder wahrnehmend noch nicht-wahrnehmend, der Tathāgata, der Arahant, der vollkommen Erleuchtete ist der beste unter ihnen.“ (AN 4:34/A II 34).

Da aber der Buddha sich nun in den angeführten Punkten von seinen befreiten Schülern unterscheidet, erscheint es nahezu selbstverständlich, dass er in seinen vorangegangenen Leben Vorbereitungen getroffen hat, die ihm schließlich erlaubten, eine derart gehobene Stellung einzunehmen. Der Verlauf derartiger Vorbereitungen wird als Bodhisattva-Pfad bezeichnet. Die Schlussfolgerung, der Buddha sei vor seiner Erleuchtung diesem Bodhisattva-Pfad gefolgt gilt unter den heutigen buddhistischen Schulen als allgemein anerkannt, egal, ob sie sich vom frühen Buddhismus ableiten oder dem Mahāyāna zugehörig sind. Ebenso sind sich alle buddhistischen Traditionen einig, dass es zur Erlangung der besonderen Erleuchtung eines Buddha zuvor einer bewussten Entscheidung des Aspiranten hierzu bedarf. Zusätzlich müssen die spirituellen Vollkommenheiten, die sogenannten „*pāramīs*“ oder „*pāramitās*“, erfüllt werden; und es ist eben der Bodhisattva, der die Praxis dieser Vollkommenheiten vollendet. Merkwürdigerweise wird dieser spezielle Sachverhalt in den ältesten der Texte des buddhistischen Kanons, den *Nikāyas* bzw. *Āgamas* nicht behandelt.<sup>3</sup> In den *Nikāyas* verwendet der Buddha den Begriff des „*bodhisatta*“ um den Status vor seiner Erleuchtung zu benennen. Diesen Begriff verwendet er sowohl in Bezug auf das seiner Erleuchtung unmittelbar vorausgehende Leben, das er im Tusita-Himmel verbrachte, aber auch für die Zeit seines finalen Lebens als Gotama des Sakya Clans, bevor er Buddhaschaft erlangte.<sup>4</sup> Er sagt aber nichts, was darauf hindeuten würde, dass er zuvor *absichtsvoll* dem Lebenswandel gefolgt wäre, der explizit auf das Erlangen der Buddhaschaft abzielt. Im Gegenteil sagt er aus, dass er in der Zeit direkt nach seiner Erleuchtung zunächst dazu geneigt habe „in Ruhe zu verweilen“ (*apposukkatāya cittaṃ namati* MN 26/M I 168; Vin I 5) anstatt den Dhamma zu lehren, was darauf hindeutet, dass er mit seiner Erleuchtung noch nicht die Funktion eines *Sammā sambuddha* vollendet hatte, sondern ein *Paccekabuddha* hätte werden können, also ein „schweigender Buddha“, der seine Erkenntnisse nicht mit der Welt teilt.

Andererseits gibt es verstreut in den *Nikāyas* auch Passagen, die der Ansicht entgegenstehen, der Buddha sei gewissermaßen zufällig zur Buddhaschaft gelangt oder auch, dass seine anfängliche Zurückhaltung andere zu belehren bedeutet, dass tatsächlich die Möglichkeit der Wahl bestanden habe. Diese Passagen legen

ganz im Gegenteil nahe, dass seine Buddhaschaft bereits in seinen vorherigen Leben vorbereitet worden war. Zwar findet sich nicht die explizite Aussage, er sei in seinen vorigen Leben dem Bodhisattva-Pfad gefolgt um Buddhaschaft zu erreichen, aber die *Nikāyas* sagen aus, er habe in seinem vorletzten Leben im Tusita-Himmel gelebt (wie ich oben bereits erwähnt hatte), vorherbestimmt dazu, im nächsten und letzten Leben als Gotama vom Sakya-Clan geboren und ein voll erleuchteter Buddha zu werden. Und dieser Umstand legt nahe, dass er in seinen vorherigen Leben all jene anspruchsvollen Erfordernisse erfüllt haben muss, die nötig sind, um eine derart herausragende Position einzunehmen, nämlich das erhabenste und ehrenwerteste Wesen der gesamten Welt zu werden. Beim Eingehen in den Schoß seiner Mutter erleuchtet ein unermessliches Licht, das selbst das Licht der Devas überstrahlt. Ebenso ein Licht erstrahlt nochmals bei seiner Geburt, bei der er gleich von Gottheiten in Empfang genommen wird. Dabei strömt Wasser vom Himmel und umspült ihn und seine Mutter. Direkt nach seiner Geburt macht er sieben Schritte und erklärt sich selbst zum Besten der Welt (MN 123/M III 120-23). Die Götter singen Freudenlieder und erklären, dass der Bodhisattva erschienen sei, zum Wohle und zum Glück der Menschenwelt (Sn 686). Natürlich können derartige Textpassagen auch als spätere Ergänzungen betrachtet werden, die wir als Anzeichen einer Epoche deuten können, in der die „Buddha-Legende“ bereits Einzug in die ältesten Texte gehalten hatte. Ziehen wir zu unserer Überlegung noch in Betracht, dass die Gesetze von Ursache und Wirkung sowohl in der spirituellen Welt von Menschen, wie auch aller anderen Welten gelten – und des Weiteren, welche außerordentliche Stellung dem Buddha in den frühen Texten zukommt – erscheint es geradezu unmöglich, dass die Tradition des Buddhismus zu irgendeinem Zeitpunkt in der Geschichte seiner Selbstreflexion ein Wesen als zu dieser Leistung fähig einschätzen könnte, welches nicht angemessene Vorbereitungen durchlaufen hätte, und zwar in Form eines bewussten Strebens, das sich über mehrere Leben hinzog, mit dem Ziel der überragenden Buddhaschaft.

Entgegen dieser Schlussfolgerung lesen wir in den *Nikāyas* aber niemals von Anleitungen des Buddha zur Aufnahme des Bodhisattva-Pfades. Wann immer er seine Ordens-Schüler zur Verfolgung eines Ziels auffordert handelt es sich dabei stets um Arahantschaft, um Befreiung im jetzigen Leben, um Nirvāna. Wann immer seine Ordens-Schüler den Buddha um Rat für ihre spirituelle Praxis ersuchen, fragen sie ihn nach Anleitung auf dem Weg zur Arahantschaft. Die Mönche, die der Buddha aus der Mitte des Saṅgha besonders lobt, sind jene, die Arahantschaft erreicht haben. Wir lesen nie von einer Unterscheidung zwischen Mönchen, die die Arahantschaft anstreben in Abgrenzung von solchen Mönchen, die dem Bodhisattva-Pfad folgen. Hingegen werden oft Laienanhänger genannt, die die drei niederen Grade der Befreiung erlangt haben, vom Stromeintritt bis zur Nicht-Wiederkehr. Jene, die nicht das Potential für die welttranszendierenden Errungenschaften besitzen, streben eine Wiedergeburt in einer der himmlischen

Sphären oder aber eine günstige Wiedergeburt in der menschlichen Sphäre an. Nie jedoch lesen wir von einem Laien-Anhänger auf dem Bodhisattva-Pfad geschweige denn von Unterscheidung zwischen monastischen Arahants und Laien-Bodhisattvas.

Wir dürfen jedoch die *Nikāyas* nicht einfach als festgeschrieben betrachten, sondern können auch Fragen zu den Texten selbst stellen. Wieso finden sich in den *Nikāyas* keine Hinweise darauf, dass je ein Schüler den Buddha um Anleitung für die Erlangung der Buddhaschaft auf dem Bodhisattva-Pfad gebeten hätte? Und warum ruft der Buddha an keiner Stelle seine Anhänger zum Aufnehmen des Bodhisattva-Pfades auf? Diese Fragen erscheinen durchaus gerechtfertigt, leider ist aber keine der denkbaren Antworten darauf erschöpfend.

Eine dieser denkbaren Antworten ist, dass es sehr wohl Belehrungen zum Bodhisattva-Pfad gegeben hat, diese aber wegen ihrer Unvereinbarkeit mit den Lehren, die auf die Arahantschaft abzielen, bei der Zusammenstellung der Texte absichtlich herausgefiltert wurden. Diese These erscheint unwahrscheinlich, denn wären Lehrreden über den Pfad zur Buddhaschaft authentisches Buddhawort, wären sie beim Zusammentragen der Texte nicht einfach ausgelassen worden. Eine andere Erklärung unterstellt, dass der Buddha in der frühesten Phase des Buddhismus, also seiner *vorschriftlichen* Zeit, schlicht als der erste der Arahants betrachtet wurde, der den Weg zur Erleuchtung lehrte und sich ansonsten nicht entscheidend von seinen erleuchteten Schülern unterschied, jedenfalls nicht von denen, die die drei höheren Erkenntnisse erlangt hatten und in Besitz der übernatürlichen Kräfte, der *Iddhis* waren. Dieser Ansicht folgend sind die *Nikāyas* dann das Produkt einer Generationen andauernden Ausarbeitung, in die die aufkommende Vergöttlichung des Buddha und seine Erhöhung zum Erhabenen (aber noch nicht übermenschlichen Zustand) eingeflossen sind. Stimmt diese Hypothese, würden wir bei einer Zeitreise in die Zeit des Buddha feststellen, dass sich dieser von anderen Arahants hauptsächlich durch die Erstmaligkeit seiner Erleuchtung und in seiner besonderen Gabe zu lehren unterschied. Diese Unterschiede wären aber nicht so dramatisch, wie die *Nikāyas* sie später darstellen würden. Diese Position würde aber den Buddha einer seiner vorzüglichsten Kräfte berauben: seine verblüffende Fähigkeit, tief in die Herzen derer zu schauen, die ihn um Hilfe ansuchten und mit Rücksicht auf deren Charakter und Lebenssituation den für sie nützlichsten Rat zu erteilen. Diese Fähigkeit zeugt von einer selbstlosen Haltung und tiefem Mitgefühl und harmoniert deswegen besser mit dem später aufgetauchten Bodhisattva-Konzept als mit dem kanonischen Arahant-Konzept, wie es zum Beispiel in den Theragāthā-Versen oder den *Muni-Gedichten* des *Suttanipāta* dargestellt wird.

Ich muss letztendlich einsehen, dass ich auch keine stichhaltige Lösung liefern kann. Führt man sich die Zahl aller Buddhisten vor Augen, die, egal welcher

Tradition, vom Bodhisattva-Ideal inspiriert wurden, so ist man verblüfft festzustellen, dass ausgerechnet in den Quellen, die als Zeugnisse der frühesten Periode schriftlich dokumentierter buddhistischer Geschichte gelten, sich keine Belehrungen zum Bodhisattva-Pfad oder der zugehörigen Praxis finden. Jedenfalls finden sich in den Texten, die uns als Erbe aus der Frühzeit des Buddhismus anvertraut sind, keine derartig krassen Unterschiede zwischen den „fremdfürsorglichen“ Funktionen des Buddha und der sogenannten „Selbsterleuchtung“ [gemeint ist eine Erleuchtung primär zum Nutzen des Erleuchteten selbst] der Arahants, wie sie in späteren Traditionen dargestellt werden.

Wir finden in den *Nikāyas* regelmäßig die Betonung altruistischer Aktivität im Sinne des Teilens des Dhamma. Der größte Teil dieser Betonung stammt vom Buddha selbst in Form von Aufrufen an seine Schüler, und es gibt kaum Zweifel daran, dass dieser Rat auch befolgt wurde. Entsprechend unterscheiden manche Aufzeichnungen vier Typen von Menschen: Solche, die nur ihr eigenes Wohlergehen verfolgen; Solche, die nur das Wohlergehen anderer verfolgen; Solche, die weder das Wohlergehen von sich selbst, noch von anderen verfolgen und solche, die sowohl das eigene, wie auch das Wohl anderer verfolgen. Die Aufzeichnungen loben diejenigen, die sich sowohl um ihr eigenes als auch um das Wohl anderer kümmern als die Besten. „Das eigene Wohl, wie auch das Wohl anderer zu verfolgen“ bedeutet in diesem Kontext dem edlen achtfachen Pfad zu folgen und andere dessen Praxis zu lehren, die fünf *Sīlas* [grundlegende Übungsregeln] zu beachten und andere zu deren Beachtung anzuhalten, daran zu arbeiten Gier, Aversion und Verblendung zu überwinden und wiederum andere darin zu ermutigen (AN 4:96–99/A IV 95–99). In anderen Suttas spornt der Buddha alle mit den vier Grundlagen der Achtsamkeit Vertrauten Schüler an, ihre Familie und Freunde darüber zu unterrichten; selbiges wird auch bezüglich der vier Faktoren des Strom-Eintritts und der vier Edlen Wahrheiten bekräftigt. Gleich zu Beginn seiner Wirkungsperiode hält der Buddha seine Schüler dazu an den Dhamma „aus Mitgefühl für die Welt, zum Guten, zur Fürsorge und zum Glück der Devas und Menschen“ zu lehren (Vin I 21).

Unter den wichtigen Qualitäten eines hervorragenden Mönchs finden sich umfassende Kenntnisse genauso wie die Fähigkeit den Dhamma schlüssig darzulegen, also zwei Faktoren mit direkter praktischer Relevanz für den Dienst an anderen. Zudem müssen wir uns erinnern, dass der Buddha mit der Etablierung einer monastischen Ordnung auch Regeln erlassen hat, um ein harmonisches Zusammenleben als Gemeinschaft zu ermöglichen. Diese Regeln verlangen häufig Zurückhaltung von individuellen Interessen zum Wohle des größeren Ganzen. Bezogen auf die Laien-Anhänger lobt der Buddha all jene, die zum Wohle ihrer selbst und von anderen und letztendlich zum Wohle der gesamten Welt agieren (besonders in AN 8:25/A IV 220–22). Viele bekannte Laien-

Anhänger konvertierten ihre Kollegen und Nachbarn zum Dharma und führten diese zur richtigen Praxis. Daran kann man erkennen, dass obwohl im frühen Buddhismus der Selbstverantwortung fürs eigene Schicksal eine bedeutende Rolle zukommt und niemand eine andere Person von den Härten des Samsāra bewahren kann, auch schon eine altruistische Dimension besteht, die den frühen Buddhismus von den anderen religiösen Systemen Nordindiens zu dieser Zeit unterschied. Diese altruistische Dimension kann als „Saat“ gesehen werden, aus der die Bodhisattva-Doktrin erwuchs und damit als eines der Elemente des frühen Buddhismus gesehen werden kann, das zur Entwicklung des Mahāyāna beitrug.

## Der Übergang zum vollwertigen Bodhisattva-Konzept

Womöglich war zum Erwachsen einer vollwertigen Bodhisattva-Doktrin noch mehr von Nöten, als das Buddha-Konzept, wie wir es in den alten Texten der *Nikāyas* vorfinden. Aus diesem Grund mag es abwegig sein den Arahant der *Nikāyas* mit dem Bodhisattva der Mahāyāna-Sūtras vergleichen zu wollen. Meiner persönlichen Einschätzung zufolge war ein Schritt zum Erstarren einer gut entwickelten Bodhisattva-Doktrin die Transformation des archaischen Buddha-Konzepts der *Nikāyas* hin zu einem Buddha-Bild, das durch buddhistischen, religiösen Glauben und Legenden geprägt ist. Diese Transformation fand hauptsächlich in der Phase des diversifizierenden Buddhismus statt, also zwischen der Frühphase des Buddhismus, repräsentiert durch die *Nikāyas*, und dem Beginn des frühen Mahāyāna-Buddhismus. In dieser Phase erfolgten zwei wichtige Entwicklungen in Bezug auf das Konzept des Buddha. Erstens wurde die Anzahl der Buddhas erhöht und zweitens wurden die Buddhas mit zunehmend fabelhaften Qualitäten ausgestattet. Diese Veränderungen fanden in unterschiedlicher Art und Weise in den verschiedenen buddhistischen Schulen statt, wobei durchaus gewisse Gemeinsamkeiten erkennbar sind.

Die *Nikāyas* erwähnen bereits sechs Gotama vorausgehende Buddhas und einen, Metteyya (Skt: Maitreya), als dessen Nachfolger. Aus der Überlegung, dass nun aber die kosmische Zeit weder einen erkennbaren Anfang, noch ein absehbares Ende besitzt wurde geschlossen, dass es auch noch frühere Buddhas gegeben haben muss. Folglich wurde die Zahl der vergangenen Buddhas erhöht. Der Bezug zu diesen neuen Buddhas wurde durch allerlei Geschichten erleichtert, die über sie kursierten. Da nun aber auch der Raum unbegrenzt und mit Weltsystemen wie unserem eigenen gefüllt war, die sich in alle der „zehn Richtungen“ erstreckten, behaupteten einige Schulen, es gäbe *gegenwärtig* Buddhas in anderen Weltsystemen, also lebende Buddhas, die verehrt werden können. Mehr noch sollte es möglich sein mithilfe meditativer Techniken mit diesen Buddhas in Form von Visionen in direkten Kontakt zu treten. Die vom Pāli-Kanon ausgehenden Schulen blieben bei der Auffassung, dass das Auftreten von Buddhas auf unser Weltsystem beschränkt bleibt, während andere Schulen, allen voran die

Mahāsāṅghika-Schule, die Vorstellung von über den gesamten, endlosen Kosmos verstreuten Buddhas vertrat, welche auch von Wesen unseres Weltsystems mit hinreichend großer Geisteskraft und Konzentration wahrgenommen werden könnten.

Die Texte aus der Phase des diversifizierenden Buddhismus vermehrten die Erkenntnisfähigkeit des Buddha dann weiter und schrieben ihm schließlich nichts weniger als Allwissenheit zu. Dazu kamen noch mehr Wunderkräfte, darunter achtzehn spezielle „Buddha-dharmas,“ die in den alten Suttas nicht erwähnt werden. Legenden und Geschichten begannen zu kursieren, die davon erzählen, wie der Buddha andere Wesen auf wunderbare Weise unterwies und transformierte. Solche Geschichten stellten allerdings keine grundlegende Abkehr vom kanonischen Buddha-Konzept dar, da wir auch in den Suttas Schilderungen von wundersamen Fähigkeiten des Buddha und den dadurch ermöglichten „wundersamen Unterweisungen“ finden, die ihn befähigen andere in genau der Weise anzusprechen, durch die ihr Herz für den Dharma geöffnet wird. In diesem Sinne lesen wir vom Zusammentreffen des Buddha mit dem Serienmörder Aṅgulimāla, dem bösen Dämon Ālavaka, vom armen leprakranken Suppabuddha und dem wütenden Brahmanen Bhāradvāja. Die Zahl dieser Geschichten stieg exponentiell und diese stellten den Buddha als unglaublich begnadeten Lehrer dar, der die verschiedensten Menschen von Unheil und Verblendung erlöst. Er bricht den Stolz hochmütiger Brahmanen, bringt bestürzten Müttern und armseligen Witwen Trost, er zerstreut die Selbstgefälligkeit stolzer Krieger und schöner Kurtisanen, er übertrifft verschlagene Gelehrte in Debatten und rivalisierende Asketen in ihren übernatürlichen Kräften, er zeigt geizigen Millionären die Wunder der Großzügigkeit auf, er erweckt Sorgfalt in achtlosen Mönchen und gewinnt die Ehrfurcht von Königen und Prinzen.

Nach dem Tod des Buddha beschäftigten sich seine Anhänger mit der Frage, wie die Erhabenheit ihres verstorbenen Meisters erklärt werden könnte. Rasch begriffen sie, dass seine herausragendste Eigenschaft sein grenzenloses Mitgefühl war. Unbefriedigt von der Vorstellung, das Mitgefühl des Buddha sei nur auf ein einziges Leben beschränkt gewesen, stellten sie sich dieses Mitgefühl als sich über unzählige Leben der samsarischen Existenz erstreckend vor. Ihrer Fantasie entsprang ein enormer Schatz von Geschichten über die vorherigen Geburten des Buddha. Diese Geschichten, genannt „Jātakas“, erzählen davon, wie er sich für seine Mission zum Buddha zu werden über Äonen auf dem Pfad des Bodhisattva vorbereitete. Das Grundmerkmal der hervorstechendsten dieser Geschichten stellt seine Selbstaufopferung und seinen Dienst an anderen Wesen dar. Durch diesen Dienst und die Selbstaufopferung für andere erwarb der Buddha die Verdienste und erlangte die Tugenden, die ihn schließlich zur Buddhaschaft befähigten. So geriet die altruistische Dimension der Erleuchtung des Buddha in den Fokus der frühen buddhistischen Schulen und wurde in Form von Geschichten und



Gedichten im Gedächtnis gehalten und sogar buchstäblich in Stein gemeißelt, wovon Säulen und Monumente von Afghanistan bis Indonesien und Japan zeugen.

Aus dieser Perspektive erlangte die Erleuchtung des Buddha nicht nur dadurch Signifikanz, dass sie den Weg zu Nirvāna für viele andere eröffnete, sondern auch als Vollzug einer Äonen dauernden Karriere, die mit einer altruistischen Motivation begann und sich durch altruistische Entschlossenheit über ganze Zeitalter hinweg fortgesetzt hatte. Während dieser Entwicklung, so wurde es verstanden, qualifizierte der Bodhisattva [der Gotama Buddha werden sollte] sich selbst für die Buddhaschaft indem er bestimmte, erhabene Tugenden erfüllte, genannt die „*pāramīs*“ oder „*pāramitās*“. Diese Tugenden nahmen nun den Platz ein, der noch im frühen Buddhismus durch die Faktoren des edlen, achtfachen Pfades besetzt wurde. Ich muss besonders herausstellen, dass dieses Verständnis des Buddha und seines Weges zur Erleuchtung in allen Schulen der Phase des diversifizierenden Buddhismus zu finden war, einschließlich der Theravāda-Schule.

In der Phase des diversifizierenden Buddhismus kamen die frühen, buddhistischen Schulen zu der Ansicht, dass es drei Wege zur Erleuchtung geben müsse, die in einigen Schulen (durch einen Wechsel der Metapher) als „drei Fahrzeuge“ bezeichnet wurden. Demnach gibt es zunächst das Fahrzeug der Arahant-Schüler, genannt „*śrāvaka-yāna*“, welches als passend für die Mehrheit der Schüler angesehen wurde. Daneben existierte das Fahrzeug der „Einzel-Erleuchteten“, die Erleuchtung zwar auch ohne Lehrer erreichen, aber ihr Wissen nicht teilen, genannt „*pratyekabuddha-yāna*“. Dieses Fahrzeug wird als schwieriger gegenüber dem *Śrāvaka-yāna* betrachtet. Schließlich gibt es noch das Fahrzeug der „Buddha-Aspiranten“, genannt „*bodhisattva-yāna*“. Manchmal wird dieses Fahrzeug auch seinem Ziel gemäß als „*buddha-yāna*“ bezeichnet. Nach seiner Verbreitung in der Hauptströmung des indischen Buddhismus wurde das Konzept der drei Fahrzeuge sowohl vom Mahāyāna und schließlich auch rückwirkend in die „Schule der Älteren“ aufgenommen, einschließlich der konservativen Schulen des Mahāvihāra [bedeutendes Kloster] in Sri Lanka. Daher lesen wir in späteren Pāli-Kommentaren, wie zum Beispiel von Ācariya Dhammapāla, von den drei Arten von *Bodhi*, deren Erlangung auf bestimmten, spezifischen Maßnahmen beruht. Diese *Bodhis* sind also die Erleuchtung der Schüler, die Erleuchtung der *Pacceka*buddhas und die Erleuchtung der *Sammā sambuddhas*.<sup>5</sup>

## Das Aufkommen des Mahāyāna als Bodhisattva-Fahrzeug

Irgendwann in dieser Phase floss die altruistische Interpretation der Erleuchtung des Buddha, die ihre Blüte im Bodhisattva-Pfad gefunden hatte, in die buddhistische Gemeinschaft zurück und wurde, jedenfalls für einige Mitglieder, zu einer *normativen Kraft*. Man kann spekulieren, dass diese Mitglieder in ihrer

tiefen Reflexion über die Bedeutung des idealen Nachfolgers des Buddha zur Ansicht gelangten, dass es zur Nachfolge des Buddha im höchsten Sinne nicht länger ausreichend war lediglich dem edlen achtfachen Pfad mit dem Ziel der Erlangung von Nirvāna zu folgen. Obwohl letztere Option, also die Suche nach der Befreiung für sich selbst und derer, die man unmittelbar durch Belehrung und Vorbild beeinflussen kann, immer noch als vollwertig galt, sahen vielleicht einige den Buddha als jemanden, der in seiner Entwicklung auf einen Zustand abgezielt hatte, der ihn in die Lage versetzen sollte das Wohlergehen und Glück vieler Wesen zu fördern, nämlich der „Scharen von Menschen und Devas“. In dieser Weise mögen manche Denker empfunden haben, dass die überlegene Entscheidung, der höhere Weg der Nachfolge des Buddha darin besteht, dem gleichen Ansinnen zu folgen, das sich der Buddha selbst zum Ziel gesetzt hatte, nämlich das Bodhisattva-Gelübde abzulegen und dem Weg des Bodhisattva zu folgen. Dies hätte den Beginn des *Bodhisattva-Yāna* als Konzept des *idealen* buddhistischen Lebenswandels markiert; den verbindlichen Weg für alle Nachfolger des Erleuchteten, die seinem Beispiel in jeder Hinsicht nacheifern wollten.

Dieses Ideal entstammt also einem anderen Ausgangspunkt als dem frühen Buddhismus und wurde auf einen anderen visionären Hintergrund projiziert. Während der frühe Buddhismus, wie wir gesehen haben, die Bedingungen des Menschseins als Ausgangspunkt wählt und sogar den Buddha selbst als den uns alle betreffenden menschlichen Schwächen unterworfen sieht, wählt der beginnende Mahāyāna-Buddhismus als Ausgangspunkt den weitreichenden kosmischen Entwicklungshintergrund der Erleuchtung des Buddha. Auf der Suche nach Inspiration schaute dieser frühe Mahāyāna-Buddhismus zurück in der Entwicklung des Buddha bis hin zum ursprünglichen Gelübde, seiner ersten Bildung von *Bodhicitta* und zur unzählige Leben andauernden Praxis der *Pāramitās*. Mehr noch, nimmt der beginnende Mahāyāna-Buddhismus diese als paradigmatisch für die eigene Praxis an. Das bedeutet, er sieht diesen Prozess nicht lediglich als *Beschreibung* des Weges, dem ein Buddha folgt, sondern vielmehr als *Empfehlung* für den Pfad, dem wahre Schüler folgen können; vielleicht sogar als Pfad, dem sie *folgen sollten*. Spätere Stimmen des Mahāyāna sahen dies als die Verwirklichung eines Potentials zur Buddhaschaft, die bereits tief in uns vorhanden sei, als „*tathāgatagarbha*“ oder als „Keim des in die So-heit gegangenen“ [oft auch übersetzt als „Buddha-Natur“].

Ich werde mich im Folgenden weitgehend der Imagination und Spekulation bedienen um zu versuchen das Aufkommen einer frühzeitlichen Form des Mahāyāna, oder besser, einer Vorform des Mahāyāna zu rekonstruieren. Da die ältesten Mahāyāna-Sūtras bereits ein gut durchdachtes Verständnis des Bodhisattva-Pfades beinhalten, sind Imagination und Spekulation unsere einzigen dazu verfügbaren Mittel. Wir können uns dazu eine Zeit vorstellen, in der das

*Bodhisattva-Yāna* von einer wachsenden Anzahl Buddhisten (wahrscheinlich zuerst in kleinen monastischen Kreisen) bewusst aufgenommen wurde, welche Anleitung in der paradigmatischen Lehre der *Nikāyas* und *Āgamas* suchten und zusätzlich die Jātaka-Geschichten über die Praxis der *Pāramitās* in den früheren Leben des Buddha ihren Betrachtungen zugrunde legten. Diese Anhänger des Buddhismus blieben Mitglieder der frühen buddhistischen Sekten und waren sich womöglich noch gar nicht bewusst, dass sie dabei waren in Richtung einer neuen Tradition des Buddhismus abzuzweigen. Sie würden sich wohl auch nicht als „Mahāyāna-Buddhisten“ im heutigen Sinne verstanden haben, sondern vielmehr als dem *Bodhisattva-Yāna* verpflichtete Individuen und Gemeinschaften. Den Begriff des „Mahāyāna“ hätten sie wohl einfach in dem Sinne verstanden, dass das *Bodhisattva-Yāna* einen „großartigen Weg“ zur Erleuchtung bedeutete. Obwohl diese Gruppen versucht haben mögen innerhalb der Hauptrichtung des Buddhismus zu verbleiben, hätten sie sich doch – sobald sie ihre Ideen öffentlich formuliert hätten – im Konflikt mit jenen wiedergefunden, die sich strikter an die Ideen und Ideale der *Nikāyas* und *Āgamas* gebunden fühlten. Ein solcher Konflikt hätte einem Selbstbild der Andersartigkeit Vorschub geleistet und auf diese Weise den Weg zum bewussten Zusammenschluss in neuen Gemeinschaften geebnet, deren Wirken sich um die neue Vision des buddhistischen Pfades und seiner Ziele geordnet hätte.

An diesem Punkt angelangt hätten sie womöglich festgestellt, dass die Lehren der *Nikāyas* und *Āgamas*, die die Praktiken zur individuellen Erlangung von Befreiung vom Kreislauf von Geburt und Tod enthalten, nicht länger ausreichend gewesen wären. Selbstverständlich würden sie diese Lehren immer noch als maßgebend anerkennen, stammen sie doch direkt vom Buddha selbst. Allerdings würden sie ebenfalls das Bedürfnis nach Texten mit der gleichen Autorität – nämlich der des Buddha – verspüren, die detaillierte Belehrungen für die Praxis des *Bodhisattva-Pfades* beinhalteten, die auf nichts Geringeres abzielten, als die vollkommene Buddhaschaft. Wahrscheinlich um diesem Bedürfnis gerecht zu werden begannen die Mahāyāna-Sūtras in der buddhistischen Szene Indiens aufzutauchen; womöglich schon im zweiten Jahrhundert v. u. Z. Darüber, wie genau diese Sūtras erstmalig zusammengestellt und veröffentlicht wurden ist der heutigen Forschung kaum etwas bekannt.<sup>6</sup> Uns liegen heute nämlich lediglich solche Mahāyāna-Sūtras vor, die beträchtlich weit entwickelt sind und damit eher eine „Phase Zwei“ der Entwicklung der Mahāyāna-Sutras repräsentieren. Leider können wir diese Überlieferungen nicht verwenden um noch weiter in die Vergangenheit zu blicken und definitive Schlüsse über die frühesten Entwicklungen des Mahāyāna zu ziehen, innerhalb der diese Sūtras gerade erst Gestalt annahmen oder sogar noch weiter in der Zeit zurück, als die Ideen des Mahāyāna noch in der Entstehung befindlich waren, noch der Ausformulierung bedurften und noch keine Verschriftlichung erfahren hatten.

Es gibt im Wesentlichen zwei unterschiedliche Haltungen in den frühen Mahāyāna-Sūtras bezogen auf das ältere Paradigma des Arahant-Ideals. Eine sieht letzteres als für den typischen Buddhisten gerechtfertigt an, demgegenüber der Bodhisattva-Pfad als angemessener für Personen mit außergewöhnlich hohen Zielen hervorgehoben wird. Diese Haltung behandelt das alte Arahant-Ideal, oder das Śrāvaka-Paradigma, mit Respekt und Hochachtung, während das Bodhisattva-Ideal mit den größten Lobpreisungen bedacht wird. Mit dieser Haltung sind die beiden Pfade zur Erleuchtung – zusätzlich zum dritten Pfad des *Pratyekabuddha* – drei anerkannte Fahrzeuge, die zu verfolgen jeder Schüler die Wahl hat. Die andere Haltung, die wir in den Mahāyāna-Sūtras finden, ist eher verunglimpfend und abwertend. Sie beinhaltet nicht nur einen Vergleich der verschiedenen Pfade sehr zu Ungunsten des Arahant-Pfades (alle Schulen anerkannten die Überlegenheit des Bodhisattva-Pfades zur Buddhaschaft), sondern verhöhnt zusätzlich das alte Ideal des frühen Buddhismus und behandelt es zuweilen fast mit Verachtung. Die erste Haltung finden wir in solch frühen Texten wie dem *Ugraparipṛcchā-Sūtra* und den *Prajñāpāramitā-Sūtras*. Von Letzteren wird behauptet, dass sie von großen unterwiesenen Arahants, wie Sāriputta und Subhūti gelehrt worden seien.<sup>7</sup> Jedoch wurde mit der Zeit die zweite Haltung prominenter, bis schließlich Texte wie das *Vimalakīrti-Sūtra* auftauchten, in denen die großen Schüler des Buddha, wie Sāriputta, Upāli, und Puṇṇa Mantāṇiputta regelrecht verhöhnt werden, oder das *Aśokadattā-Sūtra*, in dem ein Bodhisattva in Gestalt eines jungen Mädchens sich weigert den großen Arahant-Schülern Respekt zu erweisen, oder auch das *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*, welches das Nirvāna der Arahants mit dem Entgelt eines Lohnarbeiters vergleicht. Einige Sūtras sagen sogar aus, dass Arahants ob ihrer eigenen Erleuchtung voll der Scham und des Bedauerns seien oder nennen diese sogar verwirrt und eingebildet. Unbestritten ist, dass die Mahāyāna-Sūtras viele Passagen von großer Tiefe und Schönheit enthalten. Ich denke aber auch, dass eine versöhnlichere Einstellung zur älteren Form des Buddhismus die Harmonie zwischen verschiedenen Schulen des Buddhismus heute sehr gefördert hätte. Innerhalb der Theravāda-Schule wurden Belehrungen des Mahāyāna und über das Bodhisattva-Ideal und die Praxis der *Pāramitās* in spätere Kommentare aufgenommen, jedoch nie in Form von Verunglimpfungen des älteren buddhistischen Ziels der Arahantschaft, welches immer noch wegweisend und göltig für die Mehrheit der Buddhisten ist.

## **Mit alten Stereotypen brechen**

In diesem Teil meiner Darlegungen möchte ich diese historische Analyse verwenden, um alten Stereotypen und Vorurteilen den Boden zu entziehen, die einen Keil zwischen die Anhänger der zwei Hauptrichtungen des heutigen Buddhismus getrieben haben. Von dort können wir uns zu einer gesunden, anstelle einer konkurrierenden Integration beider Richtungen vorarbeiten. Die beiden hauptsächlichen Stereotype lauten wie folgt:

- (1) Arahants und Theravāda-Buddhisten sind ausschließlich mit ihrer eigenen Erlösung beschäftigt und kümmern sich nicht um das Wohlergehen anderer. Sie sind engstirnig auf ihre persönliche Erlösung fixiert, weil sie „Angst vor Geburt und Tod“ haben und daher nur wenig Mitgefühl für andere aufbringen können. Deswegen unternehmen sie keine Anstrengungen zum Wohle anderer.
- (2) Anhänger des Bodhisattva-Ideals, sowie Mahāyāna-Buddhisten, sind derartig mit sozialen Projekten und dem Dienst für andere befasst, dass sie die Praxis, die der Buddha für seine Anhänger vorgesehen hat, vernachlässigen, nämlich die Bändigung des Geistes und die Entwicklung von Erkenntnis. Sie übernehmen sich an ihren sozialen Aufgaben und opfern dafür ihre meditative Praxis.

Ich befasse mich mit diesen Stereotypen in dieser Reihenfolge und beginne mit den alten Arahants. Obwohl der Buddha der Pionier auf dem Weg zur Befreiung war, bedeutet dies nicht, dass seine Arahant-Schüler nur selbstsüchtig die Vorteile dieses Pfades für sich einheimsten, ohne dabei an andere zu denken. Ganz im Gegenteil können wir in den Suttas nachlesen, dass viele dieser Schüler selbst zu großen, eigenständigen Lehrern wuchsen, die fähig waren andere auf dem Pfad zur Befreiung zu führen. Die bekanntesten von ihnen sind Sāriputta, Mahākaccāna, Moggallāna und Ānanda. Der Mönch Puṇṇa reiste ins gefährliche Land Sunāparanta, wobei er sein Leben riskierte um den Dhamma dort zu lehren. Bekannt sind Nonnen wie Khemā und Dhammadinnā, herausragende Predigerinnen, Paṭācārā, eine Meisterin der Disziplin, und viele andere. Für vierhundert Jahre waren die buddhistischen Abhandlungen durch mündliche Weitergabe von Lehrern zu Schülern bewahrt worden. Offensichtlich haben dazu tausende Mönche und Nonnen ihr Leben dem Erlernen und der Weitergabe der Texte an ihre Schüler gewidmet, alles im Dienste der Erhaltung der guten Lehren des Dhamma und des Vinaya, damit die Lehre lang in der Welt wirken möge.

Das Beispiel der großen Arahant-Schüler war für die Anhänger des Arahant-Ideals das entscheidende Vorbild im Verlauf der Geschichte. Wenn auch die Anhänger dieses Ideals nicht vergleichbar ambitionierte Gelübde schwören wie die Anhänger des Bodhisattva-Ideals, sind sie dennoch inspiriert vom Vorbild des Buddha und seiner Schüler, vereint im Streben nach der bestmöglichen Unterstützung des moralischen und spirituellen Fortschritts anderer, sei es durch Belehrung, durch Vorbild oder durch direkten spirituellen Einfluss, geführt durch die Anweisung des Buddha „auszuziehen, zum Wohle der Vielen, zum Glück der Vielen, aus Mitgefühl für die Welt, zum Wohl, zur Fürsorge und zum Glück von Devas und Menschen“.

Der Lebensentwurf eines Anhängers des Arahant-Ideals lehnt sich in vielerlei Hinsicht an das Leben des Buddha an. Als Beispiel dafür möchte ich jene anführen,

die nicht unbedingt selbst den Status des Arahants erreichten, aber in dem dazu gehörigen Rahmen höhere Ebenen der spirituellen Vervollkommnung erlangt haben. Sie mögen in den früheren Lebensphasen vielleicht in einem Wald-Kloster oder einem Meditationszentrum von einem kompetenten Lehrer gelernt haben. Dann, nach Erreichen einer hinreichenden Reife im selbstständigen Praktizieren, würden sie die Abgeschiedenheit aufsuchen und für die Dauer von fünf oder mehr Jahren allein ihre Praxis entwickeln. Ab einem bestimmten Punkt werden ihre Entwicklungen beginnen auch andere zu beeinflussen. Sie mögen eine eigene Lehrtätigkeit aufnehmen oder ihr ehemaliger Lehrer könnte sie dazu anhalten andere zu unterrichten oder angehende Schüler könnten erkennen, dass sie ein höheres Stadium erreicht haben, und sie um Anleitung bitten. Ab diesem Punkt werden sie beginnen zu lehren und mit der Zeit könnten aus ihnen geachtete spirituelle Lehrer mit vielen Schülern und Zentren unter ihrer Führung werden.

Im Gegensatz zur „selbstsüchtigen individuellen Befreiung“, deren Verfolgung der Mahāyāna-Buddhismus den Arahants und Anhängern des Śrāvaka-Yāna unterstellt, unterrichten die herausragendsten Meister der Theravāda-Tradition oft tausende von Schülern, Ordinierte und Laien. Einige arbeiten daran zehn Stunden täglich oder mehr. Als Beispiel der jüngeren Geschichte ist der ehrenwerte Mahasi Sayadaw zu nennen, der hunderte von Meditationszentren in Burma gründete und das Sechste Buddhistische Konzil leitete. Ajahn Chah führte ein Hauptkloster und viele Zweigklöster in Thailand, davon eines speziell für ausländische Mönche. Die ehrwürdigen Pa Auk Sayadaw, U Pandita Sayadaw und Bhante Gunaratana, [mit Ausnahme des ehrw. U Pandita Sayadaw, verstorben am 16.04.2016] allesamt aktive Meditationslehrer, halten in der ganzen Welt Kurse ab. Ajahn Maha Boowa, dem Arahantschaft nachgesagt wurde, unterstützte sechzig Krankenhäuser in Thailand und besuchte diese regelmäßig um Patienten Trost zu spenden und Medikamente zu verteilen. Auch jene, die nicht in der Lage sind als Meditationslehrer zu fungieren, können immer noch Meister buddhistischer Abhandlungen und Philosophie werden und sich darauf verwenden andere im Verständnis des Dhamma anzuleiten, sei es durch Training von Mönchen und Nonnen, durch Unterweisungen von Laien, durch Lehren in Klosterschulen oder durch Predigten in buddhistischen Tempeln.

Während aus der Perspektive des Theravāda sozialer Einsatz sicherlich lobenswert ist, wird als kostbarste Leistung, die man für andere erbringen kann das Geschenk des Dhamma angesehen. So kann die Aufgabe der Befreiung als Arahant nicht nur als rein private Angelegenheit, sondern vielmehr als weitreichende Einflussnahme verstanden werden, die eine gesamte Gesellschaft beeinflussen kann. Vor dem Auftreten korrumpierender Einflüsse aus dem Westen stand der Dhamma in den traditionellen Ländern der Theravāda-Tradition im Fokus des Gemeindelebens. Die in den Wäldern und Bergen meditierenden Mönche waren Inspiration und Vorbilder für die Gesellschaft und jene, die in den Dörfern lehrten und predigten,

halfen den Dhamma anderen Menschen zugänglich zu machen. Die Gemeinschaft der Laien, vom König bis zu den Dorfbewohnern, sahen es als ihre vorrangige Pflicht an, den Saṅgha zu unterstützen. Das überragende Ziel der Arahantschaft wurde zum Brennpunkt eines gesamten Sozialsystems und durch Hingabe zum Dhamma inspiriert und unterhalten.

Diejenigen, die das Ziel des Nirvāna anstreben, warten nicht bis zur Arahantschaft um anderen zu helfen. Innerhalb dieses Systems wird das Geben als Grundlage aller Verdienste und auch als die erste der zehn Pāramīs angesehen. Aus diesem Grund wird in den Pāli-Texten und in den Predigten der Mönche zum Geben, wo auch immer möglich, aufgerufen. Laien-Anhänger unterstützen den Saṅgha bezüglich seiner einfachen materiellen Bedürfnisse, wie Speisen, Roben, Unterkünfte und Arzneimittel. Auch spenden sie den Armen und Benachteiligten großzügig. Beispielsweise in Sri Lanka sind Blutspende-Kampagnen zu buddhistischen Feiertagen üblich und viele Menschen verfügen für die Zeit nach ihrem Tod die Spende ihrer Augen an Augen-Banken und die Übergabe ihrer Organe an Universitätskliniken zum Zwecke der Forschung. Ich habe vor einiger Zeit erfahren, dass in Sri Lanka mehr als 200 Mönche eine Niere gespendet haben, wobei kein Gedanke an Entlohnung oder andere persönliche Vorteile eine Rolle spielte, sondern einzig das Privileg, ein Körperorgan zu spenden im Mittelpunkt stand.

Mönche mit Kenntnissen des Dhamma und Redegewandtheit werden Prediger und Lehrer. Solche mit Organisationstalent können Verwalter von Klöstern werden. Die wenigen, die die Motivation haben sich für eine Befreiung noch in diesem Leben zu bemühen, widmen ihre Kraft der Meditation in den Einsiedeleien der Wälder. Fortgeschrittene Meditationslehrer werden ihre Zeit zum Lehren der Meditation nutzen und daneben versuchen, Zeit zu finden um ihre eigene Praxis weiterzuentwickeln. Manchmal kommt es dazu, dass sie ihre eigene Praxis ihrer Lehrverpflichtung unterordnen müssen.

So viel zu den Missverständnissen in Bezug auf das Arahant-Ideal. Nun zum *Bodhisattva-Ideal*. Es wäre eine zu starke Vereinfachung anzunehmen, dass ein Aspirant auf den Bodhisattva-Status das Training auf dem Pfad der Befreiung zugunsten des Dienstes an anderen vernachlässigen würde. In den Mahāyāna-Sūtras und deren Kommentaren wird als Grundlage des Bodhisattva-Pfades das Entstehen von „*bodhicitta*“ (*bodhicittotpāda*) genannt, das Bestreben höchste Erleuchtung zu erlangen. Dieses entsteht üblicherweise nur durch gewissenhaftes Training und Meditation. Maßgebliche Quellen, die sich mit Meditation im speziellen Kontext des Mahāyāna-Buddhismus befassen, sagen aus, dass zur Kultivierung von *Bodhicitta* (*Bodhicittotpāda*) der Geist systematisch dahingehend trainiert werden muss, dass alle Wesen als Mütter, Väter, Brüder oder Schwestern angesehen werden, denen gegenüber dann unbegrenzte liebende Güte und großes

Mitgefühl erzeugt wird, bis diese Betrachtungsweise ganz natürlich und spontan auftritt. Dieses Vorhaben ist auf keinen Fall als leicht zu betrachten. Solch eine Leistung kann jedenfalls nicht durch gelegentlichen sozialen Dienst und den anschließenden Versuch der Selbstüberzeugung erreicht werden, man habe dadurch *Bodhicitta* erweckt.

Es ist korrekt, dass der Bodhisattva in einem umfassenderen Sinne gelobt zum Wohle anderer zu wirken, als es die Anhänger des *Śrāvaka-Fahrzeugs* tun. Jedoch bleiben alle Versuche dieser Art oberflächlich, wenn sie nicht durch *Bodhicitta* motiviert und unterhalten werden. Neben der Erzeugung des ambitionierten *Bodhicitta* muss der Bodhisattva dieses *Bodhicitta* auch durch Praktizieren der sechs *Pāramitās* und anderer großer Handlungen der Selbstentsagung in die Tat umsetzen. Die *Pāramitās* beginnen mit der „*dāna-pāramitā*“, der Vervollkommnung des Gebens. Zu dieser Kategorie gehört sicherlich auch soziales Engagement, da es auch die Gaben von materiellen Gütern sowie von Schutz und Sicherheit beinhaltet. Diese Gaben, so wertvoll sie auch sein mögen, lassen sich nicht mit der Gabe des Dharma vergleichen, das allein zum anhaltenden Erlöschen von Leid führt. Die Gabe dieses besonderen Geschenks erfordert allerdings Fähigkeiten, die über soziales Engagement hinausgehen.

Die nächste spirituelle Vervollkommnung ist die „*sīla-pāramitā*“, die Vervollkommnung von Sittlichkeit. Soziales Engagement kann in die Kategorie der Sittlichkeit altruistischer Taten eingeordnet werden, also der Taten, die anderen nützen. Allerdings wird in den meisten Mahāyāna-Traditionen erwartet, dass ernsthafte Anhänger des Bodhisattva-Pfades die monastische Ordination nehmen und sich dem Vinaya unterwerfen, also dem Kodex der Regeln für Mönche und Nonnen. Eine Ausnahme bildet hier Japan, wo die orthodoxe monastische Tradition ausgestorben ist. Während der Ausübung sozialer Dienste muss ein Bodhisattva sich ebenfalls in Geduld üben. Hierzu zählen zum Beispiel das Erdulden schwieriger Umstände und Nachsicht angesichts von Missachtung und Missbrauch durch andere. Auf diese Weise erfüllt der Bodhisattva die „*kṣānti-pāramitā*“, die Vollkommenheit der Geduld. Zudem erfordert soziales Engagement energischen Einsatz, welcher der Erfüllung der „*vīrya-pāramitā*“ zugute kommt, der Vollkommenheit der Tatkraft. Wie zu sehen ist kann soziales Engagement zu vier der sechs *Pāramitās* beitragen.

Aber zusätzlich zu all dem muss der Bodhisattva noch die „*dhyāna-pāramitā*“ und die „*prajñā-pāramitā*“, also die Vollkommenheiten von Meditation und Weisheit erfüllen, was eine kontemplative Lebensführung erfordert. Gemäß des *Prajñāpāramitā-Sūtras* leitet und führt die *Prajñāpāramitā* die anderen fünf *Pāramitās* an und diese werden auch nur dann zu „Vollkommenheiten“ oder transzendenten Tugenden, wenn sie im Zusammenhang mit der *Prajñāpāramitā* stehen. Die *Prajñāpāramitā* wiederum kann nur durch die Praxis der Kontemplation



erfüllt werden, also durch eine Lebensführung ähnlich der, die wir auch beim Erstreben von Arahatschaft antreffen.

Die frühen Mahāyāna-Sūtras, wie zum Beispiel das *Ugraparipṛcchā-Sūtra*, geben nicht die Empfehlung, dass ein Novize auf dem Bodhisattva-Pfad sich in sozialem Dienst vertiefen solle. Vielmehr wird er angehalten, die Wälder aufzusuchen und sich der Meditation zuzuwenden. Ein Blick in die Geschichte des Mahāyāna-Buddhismus zeigt uns, dass, sei es in Indien, China oder Tibet, die großen Meister wie Nāgārjuna, Asanga oder Atīsha in Indien, Hui-neng, Zhi-yi und Xuan-cang in China sowie Longchen, Gampopa und Tsongkhapa in Tibet nicht für ihr soziales Engagement sondern für ihre Leistungen als Philosophen, Gelehrte und Meister der Meditation verehrt wurden. Der Buddha selbst erlangte die höchsten Errungenschaften in der Meditation. Da nun Bodhisattvas ebenfalls danach streben, Buddhas zu werden, erscheint es nur natürlich, dass sie ihre Fähigkeiten auf dem Gebiet der Meditation zu perfektionieren suchen, sind diese doch charakteristisch für einen Buddha.

Wenn sich auch die Anhänger des Bodhisattva-Fahrzeugs und die des *Śrāvaka*-Fahrzeugs in Motivation und in ihrer weltanschaulichen Basis unterscheiden, sind dennoch die jeweils resultierenden Lebensführungen nicht sehr unterschiedlich. Die verbreiteten Darstellungen des zurückgezogenen, einsamen Arahants oder des geselligen, hyperaktiven Bodhisattvas sind Einbildungen. Im tatsächlichen Leben ähneln sich beide viel mehr als gemeinhin angenommen. Die Arahants und jene, die Arahantschaft erreichen wollen, arbeiten oft eifrig für die spirituelle und materielle Entwicklung ihrer Mitmenschen. Die Bodhisattvas und die Aspiranten auf die Bodhisattvaschaft müssen oft lange Zeiten der einsamen Meditation zur Kultivierung der zur Buddhaschaft notwendigen meditativen Kräfte absolvieren. Sie müssen dabei auch alle Lehren und Pfade des *Śrāvaka*-Fahrzeugs studieren, wenn auch ohne diese in die Tat umzusetzen. Die Bodhisattvas müssen lernen in die meditativen Versenkungen einzutreten, diese zu verstetigen und schließlich zu meistern. Sie müssen über die drei Charakteristika der Unbeständigkeit, des Leidens und des Nicht-Selbst kontemplieren und tiefere Einsichten in diese drei Charakteristika erlangen. Sie unterscheiden sich aber dabei insofern von den *Śrāvakas*, als dass ein *Śrāvaka* beabsichtigt sein Einsichtswissen zum Erreichen von Nirvāna zu nutzen. Ein Bodhisattva hingegen verknüpft seine oder ihre Praxis der Einsicht mit der *Bodhicitta*-Bestrebung, den Bodhisattva-Gelübden und dem Geist des großen Mitgefühls. Durch diese Umstände wird ein Bodhisattva befähigt, die Natur der Realität zu kontemplieren ohne die Verwirklichung von Nirvāna zu erlangen, solange bis er oder sie all die Qualitäten zur Reife gebracht hat, die in der Buddhaschaft zur Vollkommenheit gelangen. Zu diesen gehört die Vollkommenheit des Gebens und das Hervorbringen von Nutzen für fühlende Wesen. Dabei ist die größte Gabe der Dharma selbst, und der großzügigste Nutzen, den man empfindungsfähigen Wesen zuteil werden lassen kann, besteht darin,

ihnen den Dharma zu lehren und sie darin anzuleiten. Obwohl ein Bodhisattva sein Mitgefühl sicherlich in Form von sozialen Diensten ausdrücken kann, benötigt der Aspirant für den Eintritt in höhere Ebenen des Bodhisattva-Pfades doch noch andere Fähigkeiten als jene, die sich in sozialem Engagement äußern. Und diese weiterführenden Fähigkeiten sind denen des Arahants durchaus vergleichbar.

## **Der Weg zu einer gesunden Integration der Fahrzeuge**

Meiner Meinung nach kann man beide Pfade (oder Fahrzeuge) – den Arahant-Pfad und der Bodhisattva-Pfad – als rechtmäßige Verwirklichungen der Lehren des Buddha betrachten. Diese Rechtmäßigkeit erfordert von beiden die Einhaltung formaler Kriterien. In prinzipiellen Angelegenheiten müssen beide sich an die Lehren der vier edlen Wahrheiten, der drei Charakteristika und des bedingten Entstehens halten. Beide müssen ethisches Verhalten beinhalten und dem Schema der dreifachen Übung in Ethik, Konzentration und Weisheit folgen. Aber auch wenn diese Kriterien erfüllt sind müssen wir darüber hinaus jede Form von Synkretismus vermeiden, die zur Verwässerung der ursprünglichen Lehren und des historischen Buddha selbst führt und beide zu Erfüllungsgehilfen oder Anpassungen an die indische, religiöse Großwetterlage seiner Zeit degradieren, irrelevant, gemessen an den später aufgekommenen Lehren. Wir benötigen eine Toleranz, die die Authentizität des frühen Buddhismus, insoweit wir ihn aus den ältesten Aufzeichnungen rekonstruieren können, genauso respektiert, wie die Kapazität des Buddhismus zu *wahren* historischen Transformationen, die verborgenes Potential der alten Lehren ans Licht bringen, und die die im Fluss befindliche Tradition des Buddhismus bereichert, deren Urquell der Buddha selbst ist.

Wenn wir diese Herangehensweise wählen, können wir wahrlich all jene Praktizierenden ehren, die gewissenhaft daran arbeiten das letzte Ziel des Dharma hier und jetzt zu verwirklichen, um durch Befolgen des edlen achtfachen Pfades bis zu seinem vollständigen Ende Nirvāna zu erreichen, das Ende allen Leidens. Wir können all die ehren, die die Lehren erleuchten lassen, indem sie zeigen, dass sie wirklich zur letztendlichen Befreiung führen, zum Eintauchen in den ungeborenen und unbedingten Zustand, dem todlosen Element, das der Buddha so oft pries und es als wundervoll und fabelhaft, als friedliche Reinheit bezeichnete, als unübertroffene Befreiung. Und noch weiter können wir mit dieser Herangehensweise all jene Mitfühlenden ehren, die dem Bodhisattva-Pfad folgen, und die das Gelübde als eine Mehrleistung ablegen, und dies eben nicht nur deshalb, weil es ein notwendiger Bestandteil für die eigene Erlösung ist. Wir können deren liebende Güte, deren großes Mitgefühl, deren hohe Ziele und deren selbstaufopfernden Dienst an der Welt ehren und wertschätzen. Wahrer Buddhismus benötigt alle drei Dinge: Buddhas, Arahants und Bodhisattvas. Es

braucht Buddhas um den Pfad der Befreiung zu finden und darzulegen. Es braucht Arahants um dem Pfad zu folgen und zu bezeugen, dass der Dharma tatsächlich zur Befreiung führt, und um die Lehren mit den Beispielen derer zu zieren, die das reinste heilige Leben führen. Und es braucht Bodhisattvas, die sich anschicken all jene Qualitäten zu vervollkommen, die ihnen in der Zukunft, nah oder fern, erlauben werden, selbst Buddhas zu werden und einmal mehr das unübertroffene Rad des Dharma zu drehen. ▪

---

## Fußnoten

<sup>1</sup> Dies ist eine revidierte Version eines zuvor auf der Bodhi-Monastery-Webseite veröffentlichten Essays: <http://bodhimonastery.org>.

<sup>2</sup> Es gibt noch ein drittes Modell des buddhistischen spirituellen Lebens, nämlich das des *Pacceka*buddha oder *Pratyeka*buddha. Der *Pacceka*buddha ist dem Arahant-Schüler in vielen Aspekten ähnlich, außer, dass der Arahant-Schüler Erleuchtung unter Anleitung eines Buddha erlangt, während der *Pacceka*buddha ohne Hilfe von außen Erleuchtung findet und auch nicht versucht, andere Wesen in deren Streben nach Erleuchtung zu fördern. Abgesehen davon sind die Qualitäten dieses Buddha-Typs grundlegend identisch. In der Literatur der buddhistischen Schulen lesen wir oft von drei Typen erleuchteter Wesen – Skt: *śrāvakas*, *pratyekabuddhas*, und *samyak sambuddhas* (Pāli: *sāvakas*, *paccekabuddhas*, und *sammā sambuddhas*) - und von den drei ihnen entsprechenden Fahrzeugen, die zu den jeweiligen Erlangungen führen, nämlich das *śrāvaka-yāna*, das *pratyekabuddha-yāna*, und das *bodhisattva-yāna*.

<sup>3</sup> Hierzu existiert wenigstens eine Ausnahme. MĀ 32, welches als chinesisches Āgama dem MN [*Majjhima Nikāya*] 123 entspricht, beinhaltet an Stelle T I 469c24: „Der Gesegnete machte erstmals in der Zeit des Buddha Kassapa den Schwur zum Buddha-Pfad und lebte ein heiliges Leben.“ (Diese Referenz verdanke ich Bhikkhu Anālayo.) Die Grundidee aus MĀ 32 erscheint mir allerdings unwahrscheinlich zu sein. Denn in MN 81 (entsprechend MĀ 132) wird der Töpfer Ghaṭikāra genannt. Er ist ein Laien-Anhänger des Buddha Kassapa und ein Nicht-Wiederkehrer, außerdem ist er ein Freund des Brahmanen Jotipāla, also desjenigen Bodhisattvas, der zum Buddha Gotama werden wird. Zu Zeiten des Buddha Gotama erscheint Ghaṭikāra als Arahant in einer der himmlischen, reinen Sphären. Obige Darstellung würde nun implizieren, dass in dem Zeitraum, den Ghaṭikāra benötigte, um vom Nicht-Wiederkehrer zum Arahant voranzukommend, der Bodhisattva den gesamten Weg zur Buddhaschaft durchlaufen hätte, von der ersten Erzeugung der Aspiration bis zur letztendlichen Frucht der Buddhaschaft mit allen zugehörigen außergewöhnlichen Weisheiten und Kräften.

<sup>4</sup> In den meisten mittel-indo-arischen Sprachen, wurde das Wort „bodhisatta“ verwendet, welches bei Übernahme in den Sanskrit-Wortschatz zu „bodhisattva“ verändert wurde und am ehesten als „Erleuchtungswesen“ übersetzt werden kann. Heute akzeptieren wir diese Bedeutung unhinterfragt. Allerdings könnte die Sanskrit-Version des Wortes eine fehlerhafte Rückbildung des ursprünglichen Wortes sein, denn das mittel-indo-arische Wort „bodhisatta“ könnte im Sanskrit auch „*bodhisakta*“ repräsentieren, dessen Bedeutung „jemand, der die Erleuchtung anstrebt“ oder „ein der Erleuchtung Ergebener“ im Kontext sinnvoller erscheint, als „Erleuchtungswesen“.

<sup>5</sup> Diese Begriffe für die drei Yānas und die drei Arten von Bodhi werden in den Buddhaghosa zugeschriebenen Kommentaren nicht verwendet. Die drei Arten von Bodhi finden sich jedoch in den Dhammapāla zugeschriebenen Kommentaren und Subkommentaren sowie in Werken späterer Pāli-Kommentatoren. Die einzigen Texte im Korpus der Pāli-Kommentare, die die Begriffe „*buddhayāna*“, „*paccekabuddhayāna*“ und „*sāvakayāna*“ verwenden sind die *Vajirabuddhi-ṭīkā*, ein Subkommentar zum Vinaya, auf Seite 14 der Edition des Vipassana Research Institutes (VRI) und die *Sīlakkhandhavagga-abhinavaṭīkā*, ein Subkommentar zum ersten Teil des Dīgha Nikāya, Seite 3 der VRI- Edition.

<sup>6</sup> Siehe hierzu folgende Quelle: „The symposium on Early Mahāyāna“, erschienen im Journal „*The Eastern Buddhist*“, Band 35 (2003), besonders Paul Harrison, „Mediums and Messages: Reflections on the Production of Mahāyāna Sūtras“, Seiten 115–51.

<sup>7</sup> Siehe hierzu Jan Nattier, „*A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra*“ (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003) Hier findet sich eine [englische] Übersetzung dieses Sūtras zusammen mit einem äußerst erhellenden Einführungstext. Besonders relevant zur vorliegenden Schrift sind die Einführungskapitel 4, 7 und 8.

\* Der Übersetzer möchte Leserinnen und Leser jedweder Geschlechtsidentität zur Beschäftigung mit den Konzepten von Arahat- oder Bodhisattvaschaft ermutigen, auch wenn die zugehörigen Begriffe in dieser Übersetzung in ihrer gebräuchlichen, männlichen Form verwendet werden. Um den Lesefluss so wenig wie möglich zu stören wird bei mehrdeutigen, englischen Wörtern das im deutschen gebräuchlichste grammatische Geschlecht verwendet. Anmerkungen des Übersetzers zum besseren Verständnis werden in [eckigen Klammern] oder als Fußnoten mit römischen Zahlen dargestellt.

**BHIKKHU BODHI** ist buddhistischer Mönch US-amerikanischer Nationalität, geboren in New York City im Jahre 1944. Nach Promotion im Fach Philosophie an der Claremont Graduate School ging er nach Sri Lanka um dem Saṅgha beizutreten. Sein Noviziat begann 1972, 1973 wurde ihm die höhere Ordination zu teil. Beides geschah unter dem bekannten Mönchsgelehrten, dem ehrwürdigen Balangoda Ānanda Maitreya, mit dem er Pāli und den Dhamma studierte.

1975 zog er zu Nyānaponika Mahāthera in die Forest Hermitage bei Kandy. 2002 kehrte er in die USA zurück und lebt und lehrt seither im Bodhi Monastery und Chuang Yen Monastery.

Er ist Autor mehrerer Arbeiten über den Theravāda-Buddhismus, darunter Neu-Übersetzungen großer Teile des Suttapiṭaka und der zugehörigen Kommentare. Er war langjährig Redakteur und Präsident der Buddhist Publication Society.

Bhikkhu Bodhi ist Gründer und Vorsitzender des Buddhist Global Relief.



© **Buddhist Publication Society, Bhikkhu Bodhi & Kaj Nagorsen**

Buddhist Publication Society

P.O. Box 61, Sangharaja Mawatha Kandy, Sri Lanka.

Tel: +94 81 22372283 Fax: +94 2223679.

<http://www.bps.lk/>

Im Englischen wurde dieses Essay, “*Arahants, Buddhas and Bodhisattvas*” von Bhikkhu Bodhi publiziert in *The Bodhisattva Ideal – Essays on the Emergence of Mahayana*,, Seiten 1–30, Buddhist Publication Society, Kandy, Sri Lanka, 2013, ISBN: 978-955-24-0396-5. Übersetzt wurde das Essay von Kaj Nagorsen, editiert von Ayya Agganyani.

*Mit freundlicher Erlaubnis des Verlages.*



[www.info-buddhismus.de](http://www.info-buddhismus.de)