

Tod im Buddhismus

**Prof. Dr. Tilmann Vetter
Universität Leiden**

Ausarbeitung eines Referats, das beim Symposium "Death as a Phenomenon of International Civilizations and Religions", Heiligenkreuz and Vienna, 11-14 September 1995, gehalten wurde.

Tilman Vetter, Tod im Buddhismus

Die auffälligsten Aspekte des Umgehens mit dem Tod im Buddhismus

Wer Bertoluccis Film 'Little Buddha' gesehen hat, denkt bei 'Tod im Buddhismus' möglicherweise an das erstmalige Erblicken einer Leiche, nach dem der zukünftige Buddha sein Elternhaus verliess, oder an Tod und Reinkarnation eines hohen Lama. Ein Kenner Japans assoziiert das Thema vielleicht mit alten Malereien, welche Höllenstrafen schildern, oder mit Einkünften, die dem buddhistischen Klerus aus der (ursprünglich die Aufhebung derartiger Strafen bezweckenden) rituellen Versorgung Gestorbener entstehen. Wer sich mit C.G. Jung oder mit Literatur zur Sterbehilfe beschäftigt hat, könnte an Versuche denken, das sogenannte tibetische Totenbuch in nordatlantische psychologische Konzepte und Therapien zu integrieren. Jedem Leser aber dürfte die, allerdings nicht überall feststellbare, Verbindung des Buddhismus mit der Wiedergeburtstheorie bekannt sein. Er hat wahrscheinlich auch vom Ziel gehört, aus dem Kreislauf von Geburt und Tod zu entkommen, ins Nirvana einzugehen; daneben vielleicht auch, dass viele Buddhisten das (noch) nicht erstreben, sondern mit einem zeitweiligen Aufenthalt in einem Himmel zufrieden sind; oder dass andere durch viele Wiedergeburten hindurch alle guten Anlagen entfalten wollen, um schliesslich ein Buddha zu werden.

Das sind die auffälligsten Aspekte des Umgehens mit dem Tod in der buddhistischen Kultur. Als Historiker des Buddhismus könnte ich ihnen weniger auffälliges hinzufügen, sehe hier aber meine Aufgabe darin, das Angedeutete näher zu erläutern, vor allem indem ich es in den Kontext seines Entstehens stelle, soweit dieser erschliessbar ist.

Zunächst sollen diese Aspekte des Umgehens mit dem Tod in eine systematische Ordnung gebracht werden. Danach wird ein Schema von fünf wichtigen Entwicklungen im Buddhismus eingeführt, in dem ihr Entstehen beschrieben werden soll. Dann wird versucht, sie durch Entfaltung des Entwicklungsschemas und Hinzufügung von Details dem Verständnis näher zu bringen.

Diese Aspekte systematischer geordnet

Kurz also noch einmal die auffälligsten Aspekte, nun systematischer geordnet. Grundsätzlich ist zu unterscheiden, ob der Tod als endgültig angesehen wird oder nicht. Es dürfte, wie unten noch dargetan wird, der Eindruck der Endgültigkeit gewesen sein, der den zukünftigen Buddha aus dem Haus in die Hauslosigkeit trieb. Was sonst noch genannt wurde, fällt unter die zweite Möglichkeit: man erwartet, wiedergeboren zu werden. Dabei ist wie folgt zu unterscheiden.

Man fürchtet das Wiedergeborenwerden, weil man darin vor allem eine Wiederholung dessen sieht, was man hier schon fürchtet: Verfall und Tod. Man versucht, sich ein für allemal von diesem Wiedergeborenwerden, das man als ein Wiedersterben sieht, zu befreien.

Oder aber man fürchtet das Wiedergeborenwerden, weil man meint, bis jetzt viel mehr schlechte als gute Taten getan zu haben und darum einer leidvollen Existenz, vielleicht so-

gar einem Aufenthalt in einer Hölle, entgegenzugehen. Um dies zu vermeiden und vielleicht sogar für einige Zeit in einen Himmel zu kommen, versucht man durch Freigebigkeit und Selbstbezähmung und Lob derer, die freigebig und selbstbezähmt sind, Verdienste anzuhäufen. Man kann sich auch um das Schicksal Verstorbener sorgen und versuchen, ihnen durch Abgaben an den buddhistischen Klerus zu einer besseren Existenz zu verhelfen.

Das 'tibetische Totenbuch' bereitet einen Lebenden auf Erscheinungen direkt nach dem Sterben vor, deren richtiges Verständnis zur Erlösung vom Wiedergeborenwerden führen soll. Indem man einem Gestorbenen das Buch vorliest, will man ihn an die jetzt gegebenen Möglichkeiten erinnern oder sie ihm eventuell noch beibringen. Für den Fall, dass keine der Chancen, die sich hier bieten, genutzt wird, folgen noch ein paar Ratschläge zur Vermeidung einer schlechten Wiedergeburt, die jemand eigentlich verdient hätte.

Im Wiedergeborenwerden kann man schliesslich auch eine Möglichkeit der Vervollkommenung, bzw. des fortgesetzten Helfens einer schon ziemlich vollkommenen Person sehen. Vom oben Angedeuteten gehört hierzu die Idee der Entfaltung guter Anlagen mit dem Ziel der Buddhaschaft, und die Reinkarnation eines hohen Lama.

Ein Schema von fünf wichtigen Entwicklungen zur Erhellung dieser Aspekte

Kurz nun ein Schema von fünf hauptsächlichen Entwicklungen. Es stützt sich auf Arbeiten jüngerer Datums, welche den Literaturangaben zu entnehmen sind. Dabei werden unterschieden: meditativer Ursprung, intellektuelle Alternative mit aufkommendem Klosterleben, grosses Fahrzeug, Tantrismus und Moderne. Diese Entwicklungen sind nicht genau datierbar. Der Buddha könnte eher um 400 als, wie man bisher annahm, um 500 vor Christus damit angefangen haben, wandernde religiöse Bettler über ein erlösendes Meditieren zu belehren, das in strikter Absonderung zu vollenden ist. Er könnte danach, wie die Legende will, noch vierzig Jahre gelebt haben, und selbst eine intellektuelle und leichtere Alternative zum zuerst verkündeten meditativen Erlösungsweg eingeführt haben; auch die ersten Ansätze zur Regelung eines zunehmend sesshaften, in den Bau von Klöstern einmündenden, Zusammenlebens seiner Schüler könnten noch von ihm ausgegangen sein. Das grosse Fahrzeug, welches das Ideal verkündet, selbst Gründer einer Erlösungslehre, ein Buddha, zu werden, könnte im zweiten Jahrhundert vor Christus aufgekommen sein. Der Tantrismus als ein Komplex von Symbolen und Riten, deren man sich bedient, um Erlösung von Geburt und Tod, oder Ausschliessung von schlechten Wiedergeburten, oder die Buddhaschaft schneller und leichter zu verwirklichen als auf den bekannten Wegen, könnte im sechsten Jahrhundert n. Chr. Gestalt gewonnen haben. Die Moderne, das heisst die Absorption moderner westlicher Ideen durch Buddhisten ist ein Phänomen vor allem der letzten 100 Jahre.

Dieses fünffache Schema lässt sich auch als Typologie verwenden, in der gegenwärtige Erscheinungsformen des Buddhismus unterzubringen sind. Die Entwicklungen verdrängten früheres nämlich nicht gänzlich. Es besteht noch als eine Strömung neben dem Neuen oder als eine Unterströmung in ihm. Zu beachten ist freilich, dass keine Strömung völlig konstant blieb und auch nichtbuddhistische Elemente aufgenommen haben kann. So repräsentiert der heutige Zenbuddhismus bis zu einem gewissen Grade den ältesten Buddhismus, er zeigt aber auch Einwirkungen des Taoismus.

Entfaltung des Schemas: I. Der Ursprung

Nun die Entfaltung des historischen Schemas, soweit nötig, um darin die genannten Aspekte des Umgehens mit dem Tod zu erhellen. Zuerst der Ursprung. Sein Hauptkennzeichen wurde schon mit dem Wort 'meditativ' angedeutet. Die oben erwähnte Legende, dass der erstmalige Anblick einer Leiche (nach dem erstmaligen Anblick eines alten und eines kranken Mannes) den zukünftigen Buddha zum Verlassen des Elternhauses bewogen habe, kann als eine relativ späte Versinnbildlichung dessen gelten, worum es ursprünglich im Buddhismus ging. Wie es wirklich begann, hat man allerdings aus andern Quellen zu erschliessen. Auf die Legende komme ich noch kurz zurück.

Die 'erste Predigt' des Buddha

Den wahrscheinlich verlässlichsten Ausgangspunkt einer Geschichte des Buddhismus gewinnt man, wenn man alle Überlieferungen der ersten Predigt des Buddha, wie sie in den verschiedenen Traditionen der Ordensregeln, den Vinaya-piṭakas, eingekapselt sind, vergleicht und den bei diesem Vergleich gewonnenen Textkern mit Kriterien der Wahrscheinlichkeit, Konsistenz usw. auswertet. Verlässlich ist er unter anderem, weil die Vinaya-Traditionen mit dem Inhalt der ersten Predigt nichts anzufangen wissen und sie trotzdem an erster Stelle der Lehraktivitäten des Buddha nennen.

Eine richtige Predigt ist da übrigens nicht überliefert, sondern nur einige zusammenhängende Stücke und eine als achtfacher Pfad bekannte Inhaltsangabe praktischer Anweisungen. Zur Erklärung der abstrakten Begriffe dieses Pfads darf man wohl Material benutzen, das in den verschiedenen Traditionen der Lehrunterweisungen, den Sutta-piṭakas, überliefert ist; aber nur soweit, als es unter den abstrakten Begriff fallen kann. Es gibt nämlich in den Lehrunterweisungen kaum etwas, das nicht schon gegenüber der ersten Predigt, wie sie in den Vinaya-piṭakas überliefert ist, Erweiterungen zeigt.

Der erste Teil der 'ersten Predigt'

Für eine Erörterung des Ursprungs gehe ich von der Überlieferung der ersten Predigt im Vinaya-piṭaka des Pāli-kanons aus. Sie steht der alten Zeit sprachlich wohl am nächsten. Es zeichnen sich da zwei Teile ab. Der erste könnte reflektieren, wie der Buddha zu predigen anfing. Er trifft fünf Gefährten früherer Kasteiungen. Sie hatten ihn verlassen, nachdem er die Kasteiungen als fruchtlos aufgegeben hatte, meinend, er sei ins weltliche Wohleben zurückgefallen. Ihnen versucht er nun klar zu machen, dass er gefunden hat, wonach er seinerzeit vergeblich suchte. Er sagt, er sei nun völlig erwacht (*sammāsambuddha*) und habe das 'Todlose' erlangt (*amatam adhigatam*). Darüber wolle er sie belehren. Wenn sie auf ihn hörten, würden sie in Kürze, schon in diesem Leben (*ditṭhe va dhamme*), jenes höchste Ziel des heiligen Wandels (*brahmacarya*) erreichen, um dessentwillen junge Leute aus guter Familie aus dem Haus in die Hauslosigkeit ziehen.

Es wird erzählt, dass er alles zweimal wiederholen musste. Die fünf Asketen liessen sich nicht so schnell von der Meinung abbringen, er sei zu weltlichem Wohleben (wo das Heil nicht zu erlangen ist) zurückgefallen. Schliesslich waren sie doch bereit, sich weiterer Belehrung zu öffnen. Nun sagt der Buddha, dass ein religiöse Bettler sowohl weltliches Wohleben als auch selbstquälerische Kasteiungen zu vermeiden habe. In der Mitte zwischen beiden Extremen gäbe es einen Weg, der die Augen öffne und zum Erlöschen (*nibbāna*) führe.

Das sei der achtgliedrige Pfad, bestehend aus rechter Überzeugung, rechtem Entschluss, rechtem Sprechen, rechtem Handeln, rechter Lebensweise, rechter Bemühung, rechter Bewusstheit (*sañi*) und rechter meditativer Konzentration (*samādhi*). Der Text geht danach abrupt zu einem zweiten Teil über, in dem vier edle Wahrheiten zur Sprache kommen (siehe unten).

Das Ziel des 'Todlosen' hier und jetzt

Kern der dreimal wiederholten Ansprache ist offensichtlich ein 'Erwachen', das sowohl Entdecken als auch Erlangen des 'Todlosen' ist. In der anschließenden Belehrung erscheint ein Weg in der Mitte zwischen Sinnenlust und Selbstquälerei, der aus acht Gliedern besteht und in meditativer Konzentration gipfelt. Zunächst dieses 'Todlose' (Pāli:*amata*, Sanskrit:*amṛta*). Es wird unvermittelt eingeführt. Das scheint vorauszusetzen, dass der Buddha schon in der Zeit der Kasteiungen zusammen mit seinen Gefährten nach etwas gesucht hatte, das so angedeutet wurde, wobei aber der jetzt gemeinte Inhalt noch nicht klar hervorgetreten zu sein braucht. Was ist jetzt damit gemeint? Da schon im nächsten Satz der Ansprache ein schnelles, noch in diesem Leben stattfindendes Erreichen des Ziels des Asketenlebens versprochen wird, kann damit nicht eine in altindischen Texten mit dem Wort *amṛta* manchmal gemeinte Langlebigkeit oder eine himmlische Unsterblichkeit oder ein diese Unsterblichkeit garantierender, wörtlich oder übertragen zu verstehender, Nektar gemeint sein. Auch ein zukünftiges Nichtmehrsterben, weil man in Zukunft nicht mehr geboren wird, wie es in andern buddhistischen Kontexten erscheint, ist angesichts dieses schnellen Erreichens nicht am Platz. Übrig scheint dann nur zu bleiben eine Haltung gegenüber dem Tod, nämlich dass man ihn nicht mehr fürchtet.

Die 'rechte meditative Konzentration'

Dies ist eine im unmittelbaren Kontext durchaus sinnvolle Möglichkeit. Der achtgliedrige Pfad gipfelt nämlich in der rechten meditativen Konzentration, von der es vorstellbar ist, dass in ihr und nach ihr keine Todesfurcht mehr besteht. Auch das Pāli-wort *amatam*, das als das 'Todlose' übersetzt wurde, trägt das. Es ist ein von einem Verbaladjektiv abgeleitetes Substantiv. Das Adjektiv bezieht sich auf etwas, woran der Vorgang des Sterbens nicht stattfindet und sein Resultat, der Tod nicht eintritt. Das Substantiv muss nicht unbedingt eine Substanz meinen, es kann sich auch auf einen innerlichen Zustand beziehen, in dem Sterben und Tod keine Rolle mehr spielen.

Die 'rechte meditativen Konzentration' braucht wohl nicht in jedem Zusammenhang als Erfahrung der Distanzierung des Todes gesehen zu werden. Nichtbedrohtsein könnte ihr aber wesentlich inhärent sein, so dass sich bei jemandem, der unter dem Bewusstsein der Unausweichlichkeit des Todes gelitten hat, in erster Instanz die Bezeichnung das 'Todlose' aufdrängt. Er könnte sich darin von allem, was der Sterblichkeit unterliegt, und zwar auch und vor allem von der eigenen Person, wie sie gewöhnlicherweise in Erscheinung tritt, als wesentlich getrennt erfahren haben.

Vergleich mit einem Abschnitt in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad

Ein vergleichbarer Abschnitt in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (II 4, vgl. IV 5) könnte diese Interpretation unterstützen. Der Priester Yājñavalkya weist da nach der Frage seiner Frau

Maitreyī, wie sie *amṛta* werden, also den Tod überwinden könne, zunächst auf die Notwendigkeit hin, sich in das Selbst (*ātman*) zu versenken, um dessentwillen einem andere Personen lieb seien. Er versucht danach eine ontologische Bestimmung dieses Selbst als Geistsubstanz, in die man nach dem Tode ohne Behalt (individuellen) Bewusstseins (*na pretya saṃjñāsti*) so eingeht, wie die materiellen Bestandteile des Körpers zu den grossen Elementen zurückkehren. Am Ende des Abschnitts wird diese Bestimmung aber verlassen; da wird gesagt, dass man 'den Kenner des Kennens nicht kennen kann'. An einem solchen Selbst (das eigentlich gar nicht mehr benannt werden dürfte) kann der Vorgang des Sterbens, sofern er etwas Wahrnehmbares und Vorstellbares ist, nicht stattfinden. Insofern ist es *amṛta*. Um sich 'unsterblich' zu fühlen, kann man sich damit aber nicht wie mit etwas Vorhandenem identifizieren. Man kann wahrscheinlich nur, wie Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad IV 4 22-23 nahelegt, alles Vorhandene lassen.

Erklärung mit Hilfe einer ausführlicheren Wegbeschreibung und ihres meditativen Endpunkts.

Wie es mit der Vergleichbarkeit dieser zwei Traditionen auch stehe, das 'Lassen' ist jedenfalls ein wesentlicher Bestandteil der Vorbereitung auf die 'rechte meditative Konzentration', wie sie in den davorliegenden Begriffen des achtgliedrigen Pfads erscheint, zumindest wenn man zur Erklärung seiner abstrakten Begriffe eine Beschreibung der Vorbereitung auf Meditation (*jhāna*) heranzieht, die in mehreren Texten des Sutta-piṭaka (z.B. Majjhima-Nikāya 27; vgl. Frauwallner 1953, 162 ff.) zu finden ist. Auch die 'rechte meditative Konzentration' selbst wird da wohl durch eine Andeutung von vier Stufen von Meditation erläutert.

Dieser Beschreibung zufolge hat man im Vertrauen auf das, was der Buddha erreicht hat (das entspricht der 'rechten Überzeugung' des achtfachen Pfads) Haus und Herd zu verlassen (das ist der 'rechte Entschluss'). Von nun an ist jedes unwahre, grobe, Entzweiung stiftende und unsinnige Wort zu unterlassen ('rechtes Sprechen'). Man muss auf das Wohl aller Lebewesen bedacht sein und darf keines töten oder verwunden, darf nichts nehmen, was nicht gegeben ist und muss völlig keusch sein ('rechtes Handeln'). Man ist zufrieden mit dem Gewand, das man trägt, und mit den Essensresten, die man einmal am Tage erbetelt. Geschenke von Gütern, die man nicht nötig hat, weist man ab ('rechte Lebensweise'). 'Rechtes Sprechen, Handeln und Leben' sollen ein nichtsinnliches Glücksgefühl verursachen. Man bewacht auch seine Sinnesorgane ('rechtes Bemühen'), d.h. vermeidet einer Einzelheit oder einem allgemeinen Merkmal des Wahrgenommenen nachzusinnen, um nicht Neigung oder Abneigung aufsteigen zu lassen. Auch diese Bemühen soll in einem nichtsinnlichen Glücksgefühl resultieren. Ferner entwickelt man einen hohen Grad von Bewusstheit (*sañ*), indem man versucht, sich von allen Tätigkeiten bewusst zu sein, dass man sie tut ('rechte Bewusstheit'). Wenn man in dieser Weise ein nichtsinnliches Glücksgefühl und Bewusstheit aufgebaut hat, zieht man sich nach dem Almosengang an eine abgelegene Stätte zurück und tritt da ohne viel Schwierigkeiten in das erste Stadium der Meditation ein, 'das durch nichtsinnliches Glückgefühl und begierdeloses Nachdenken gekennzeichnet ist. In den folgenden zwei Stufen wird das Glücksgefühl langsam in Gleichmut übergeleitet und tritt an die Stelle des Nachdenkens spontane Bewusstheit. Die vierte Stufe besteht in reinem Gleichmut und reiner Bewusstheit.

Von diesem letzten Zustand kann man sich vorstellen, dass er die Furcht vor dem Tod überwinden lässt. Er ist aber unter anderem auf Mitgefühl mit allen Lebewesen gegründet. Deren Angst vor dem Tod kann einem daher kaum gleichgültig sein, wenn man ihn als jemand verlassen hat, der den eigenen Tod nicht mehr fürchtet.

Der zweite Teil der 'ersten Predigt' und das Ziel des Nichtmehrwiedergeborenwerdens

Wenden wir uns nun dem zweiten Teil der 'ersten Predigt' zu. Da finden sich in einem Schema von vier Wahrheiten zunächst neben dem Tod noch mehr Dinge die man als leidvoll fürchtet und hinter sich lassen will: Geburt, Verfall, Krankheit, usw. Verfall und Tod erscheinen in andern Passagen der Sammlung der Lehrreden meist als notwendige Folge einer Geburt. Auch hier dürfte das so gemeint sein. Die zweite Wahrheit handelt nämlich von der Ursache alles dessen, was man hinter sich lassen will. Diese Ursache ist der die Wiedergeburt verursachende (*ponobbhavika*) 'Durst' (*taṇhā*), der an allerlei Aspekten des Daseins Gefallen findet. Als dritte Wahrheit gilt, dass diese Ursache des Wiedergeborenwerdens und seiner unangenehmen Folgen in Gestalt von Verfall und Tod usw. beseitigbar ist. Die vierte Wahrheit sagt, dass das Mittel zu ihrer Beseitigung der achtegliedrige Pfad ist, der bereits für das hier und jetzt schon zu erlangende Todlose empfohlen wurde.

Die vier Wahrheiten werden ganz abrupt eingeführt, in einigen Versionen fehlen sie sogar. Man geht wohl kaum fehl, wenn man darin etwas sieht, was nicht zur allerersten Verkündigung gehörte. Die Verteilung der Inhalte in der sogenannten ersten Predigt lässt daher vermuten, dass eine Erlösung von den Wiedergeburten nicht das Motiv war, das den Buddha aus dem Haus in die Hauslosigkeit trieb.

Dies wird vom ältesten Kern der Jugendlegende bestätigt. Diesem aus dem Vergleich aller Versionen (Bareau 1974) gewonnenen Kern zufolge verließ der Buddha das Haus seiner Eltern, weil er einen alten Mann, einen kranken Mann und einen Toten, und dazu auch noch einen religiösen Bettler gesehen hatte. Da steht nicht, dass er das Elternhaus verließ, weil er eine Wiederholung des Lebens fürchtete, von der man ja im allgemeinen noch etwas anderes erwarten kann als wiederum Verfall, Krankheit und Tod.

Der Buddha dürfte also die Möglichkeit einer Wiedergeburt erst nach der Erlangung eines von Todesangst befreienden Erlebens kennen gelernt oder ernst genommen haben. Damit wird auch das Ende der 'ersten Predigt' verständlich, wo der Buddha erzählt, wie er nicht nur die vier Wahrheiten entdeckt, sondern sich auch ihrer praktischen Konsequenzen bewusst geworden und zur Einsicht gekommen sei, dass er schon alles getan hatte, was daraus folgt. Er erfuhr also sein früheres befreiendes Erleben als auch dieser jenseitigen Gefahr gewachsen und nannte das ein nicht mehr zu übertreffendes Erwachen.

Erst nach der Verkündigung der vier edlen Wahrheiten kann man daher im Buddhismus zur Überwindung der Wiedergeburt die Hauslosigkeit erwählt haben. Einführung der Wiedergeburtstheorie führt aber zunächst nicht dazu, dass die Weltentsager den Tod weniger ernst nehmen. Diese Möglichkeit erscheint vorerst nur in Anweisungen für Laien. Der Tod erscheint hier, wenn man verdienstliche Werke getan hat, als eine Möglichkeit des Übergangs zu einer besseren Existenz, besonders in einem Himmel. Später haben sich auch viele Mönche und Nonnen mit einer solchen Aussicht zufrieden gegeben. Das gilt noch heute für einfache Landklöster in Thailand (Terwiel 1975).

Entfaltung des Schemas. II. Intellektuelle Alternative und aufkommendes Klosterleben

Wenden wir uns nun der zweiten grösseren Entwicklung zu. Es geht dabei einerseits um eine intellektuelle, keine grössere Anstrengung erfordernde Alternative zum meditativen Erlösungsweg, die noch vom Buddha selbst für weniger robuste Schüler eingeführt sein könnte, andererseits um den Anfang eines sesshaften, in den Bau von Klöstern einmündenden Zusammenlebens, das der Buddha zugelassen und noch selbst mit allerlei Regeln in gute Bahnen zu leiten versucht haben könnte.

Diese Alternative und das klösterliche Zusammenleben gehören zwar nicht wie zwei Seiten einer Münze zusammen. Im allgemeinen zeigt sich aber eine Art Symbiose zwischen der intellektuellen Alternative, oder einer auf sie gegründeten Philosophie, und dem Leben in Klöstern (soweit sie über dem Niveau einfacher Landklöster standen). Von dieser stark kulturbildenden Tradition wird Herumwandern und einsam im Walde Meditieren nur als eine Ausnahme und bei Einbindung in die klösterliche Ordnung toleriert, bei Frauen überhaupt nicht, obwohl diese nach dem Zeugnis der Therigāthās früher im Walde leben konnten (siehe hierzu Ray 1994).

Mönche und Nonnen, die gern ein Dach überm Kopf haben und auch sonst gewisse Annehmlichkeiten nicht ablehnen, haben mehr nötig als bei einem täglichen Almosengang erbettelt und auf Abfallhaufen gefunden werden kann. Wie sie im Zusammenhang mit Jenseitsvorstellungen mehr Einkünfte erwarben, wird im folgenden beschrieben. Zunächst jedoch noch eine kurze Erläuterung der intellektuellen Alternative und ihrer philosophischen Folgen, welche offenbar Entsagung nicht in jeder Hinsicht verstärkten.

Die intellektuelle Alternative zum meditativen Erlösungsweg

In der Vinaya-überlieferung erscheint diese Alternative in der zweiten Predigt, die der Buddha gehalten haben soll, und ist voll anerkannt, während die Redakteure von der Empfehlung des achtfachen Pfads in der ersten Predigt sagen, dass sie nur dazu diene, die Zuhörer zu Mönchen zu machen (was in der ersten Predigt gar nicht erwähnt wird). Die Alternative wird nur auf die Überwindung der Wiedergeburten bezogen und zeigt keine Spuren des Wunsches, das 'Todlose' hier und jetzt zu erlangen. Man könnte von einem gnostischen oder intellektuellen Weg sprechen (vgl. Schlingloff 1963, 16) Er ist vom Glauben bestimmt, dass das wahre Selbst leidlos und unveränderlich ist. Was man normalerweise sein Selbst nennt, — ein Konglomerat aus den fünf Konstituenten Körper, Empfindung, Vorstellung (und Verstand), Dispositionen and Perceptionen — kann wegen seiner Anfälligkeit für Beeinträchtigungen und wegen seiner Vergänglichkeit und der damit verbundenen Enttäuschungen nicht das Selbst sein.

Eine Vorbereitung auf das Realisieren dieser Einsicht wird in den alten Quellen nicht erwähnt. Während der Buddha erklärte, dass die gewöhnlichen Konstituenten der Person nicht das Selbst sind, entstand den Redakteuren zufolge in den Zuhörern eine Einsicht, die sie von jedem Verlangen, das zu neuen Existenzen führt, befreite.

Nach einiger Zeit — vielleicht erst nach Wegfall der charismatischen Persönlichkeit des Buddha — wurde jedoch klar, dass es nicht immer so einfach ging. Personen, die mit gutem Gewissen behauptet haben mochten, sich von jedem Verlangen befreit zu fühlen, verhielten sich später doch nicht immer in einer dem entsprechenden Weise. Dies erklärte man nun mit tiefliegenden Neigungen, die nicht bei einer ersten Einsicht, sondern erst nach

wiederholten Akten eines Schauens, das auch noch *gut vorbereitet* sein muss, vernichtet werden.

Eine philosophische Abart

Aus der Analyse dessen, was man normalerweise sein Selbst nennt, ging auch eine Art Philosophie hervor: das Registrieren, Unterteilen und eventuell zueinander in eine kausale Beziehung Setzen der bei dieser Analyse verwendeten Begriffe und auch anderer Termini, die in den überlieferten Lehreden des Buddha hervortraten. Allen diesen Begriffen sollen wirkliche Elemente (*dhamma*) entsprechen, wovon die meisten als hervorgebracht und damit als vergänglich gelten. Hervorgebracht werden sie immer nur von ganz bestimmten, ebenfalls als hervorgebracht geltenden Ursachen. Einige wenige Elemente gelten als nicht-hervorgebracht und daher als unvergänglich. Unvergänglichkeit bedeutet Unveränderlichkeit. Es darf weder etwas tun noch erleiden. Als unvergänglich darf das Nirvana, das man erreicht, nicht jedoch hervorbringt, anerkannt werden, aber kein Schöpfergott und kein persönliches Selbst.

Die Abweisung eines unvergänglichen Selbst führt dazu, dass man die Frage, wer sich um Erlösung bemühe, als unbeantwortbar bezeichnen muss. Dies behindert aber, so wird gesagt, eine Bemühung um die Erlösung nicht, begünstigt sie vielmehr, da man nun auch theoretisch nichts mehr hat, worauf sich das Verlangen, das ja immer einem Ich dient, gründen kann.

Vergänglichkeit wurde nach einiger Zeit von den meisten Vertretern dieses Philosophierens als nicht mehr zu unterteilende Augenblicklichkeit oder wenigstens als äusserst kurzes Bestehen aufgefasst (von Rospatt 1995). Ein wichtiges Argument hierbei war: wenn es die Natur verursachter Elemente ist, vergänglich zu sein, dann muss sich diese Vergänglichkeit schon im Augenblick ihres Entstehens und ohne äussere Ursache manifestieren. Wo im täglichen Leben eine Sache durch die Einwirkung eines Instruments vernichtet wird, geht es nur um die Unterbrechung des Stroms einer immer wieder aus beinahe gleichartigen Ursachen entstehenden beinahe gleichartigen Konstellation von Elementen. Eine Person, die als eine bestimmte Konstellation psychischer und physischer Elemente gedacht ist, stirbt in jedem Augenblick, da es keine Fortsetzung der Substanz gibt. Insofern ist auch Erlösung in jedem Augenblick gegeben. Dafür bräuchte man sich nicht anzustrengen.

Was wir im gewöhnlichen Leben Tod nennen, muss jetzt als ein besonderer Moment im Strom einer sich durch äussere Einflüsse und durch Altern zwar verändernden, aber dabei doch relativ gleich bleibenden Konstellation von Elementen gesehen werden. Die relative Gleichmässigkeit scheint beim Tod gründlich gestört. Das ist aber in Wirklichkeit nicht so, da sich auch dann ein Strom psychischer Elemente, nach einigen Vertretern auch feiner materieller Elemente: ein sogenanntes Zwischendasein (Sanskrit: *antarābhava*, Tibetisch: *bar-do*), fortsetzt und sich bald wieder, wenn es nicht in andere Sphären übergeht, in uns sichtbarer Materie manifestiert. Wer eine Fortsetzung dieses Stroms nach dem Tode verhindern, also vom Wiedergeborenwerden erlöst werden will, tut dies, weil das, was der Strom in einem Körper mitmacht (wozu auch das Sterben gehört), als überwiegend leidvoll erscheint. Warum man sich aber um das Los zukünftiger Elementkonstellationen im gleichen Kausalstrom Sorgen machen soll, ist wie gesagt, bei diesem Philosophieren nicht zu beantworten.

Von diesem Abhidharma genannten Philosophieren wurde immer gesagt, dass es der erlösenden Einsicht diene. Dies mag für die ersten Listen, welche Begriffe registrierten, und auch für vieles, was in späteren Werken zu finden ist, z.B. die oben angedeuteten Verbesserungen des alternativen Erlösungswegs, zutreffen. Es gibt indes genug Stellen, die schwerlich mit einem Streben nach Erlösung zu erklären sind, wohl aber mit dem um seiner selbst willen betriebenen, allerdings von den überkommenen Lehren inspirierten, Feststellen von Bausteinen, aus denen die Welt besteht; und ausserdem mit der Lust an Kombinatorik: man will z. B. herausfinden, in welchem positiven oder negativen Verhältnis überkommene Begriffe zueinander stehen, auch wenn ein Teil dieser Kombinationen für den Erlösungsweg völlig irrelevant ist. Der Überwindung eines an die Welt bindenden Verlangens diene das höchstens in dem Sinn, dass man dadurch absorbiert wurde und in der Zeit keine gröberen Freuden nötig hatte.

In einem Kloster waren die materiellen Bedingungen für eine solche Beschäftigung, wozu nach einiger Zeit auch Bücher gehörten, erfüllt, wenn man mit der umgebenden Laienwelt eine Beziehung von Geben und Nehmen aufgebaut hatte. Die Mönche (und vielleicht auch Nonnen, darüber ist zu wenig bekannt) belehrten die Laien, direkt oder mittels Erzählungen, über einen Weg zu künftigem Wohlergehen, der in Selbstbezümmung und Freigebigkeit bestand. Was Freigebigkeit betrifft, stellten sie sich selbst immer mehr in den Mittelpunkt, indem sie ihre heiligen Vorgänger und manchmal explizit auch sich selbst als die würdigsten Empfänger, als das beste 'Feld' für die Saat künftigen Wohlergehens rühmten. Auch erzählten sie Geschichten, die zeigten, dass Hinterbliebene durch Gaben an die Gemeinschaft der Mönche, die einem Toten 'zugewiesen' wurden, diesem helfen konnten.

Die Mönche als bestes 'Feld' für Verdienst und einzige Vermittler von Gaben an Verstorbene

Es gibt einige Dokumente, denen zu entnehmen ist, wie sich die Mönche durch Versprechungen und Drohungen und Abwertung anderer Gebräuche in diese zwei Rollen gedrängt haben: des besten Felds für Verdienst und der Vermittler von Gaben an Gestorbene. Im Hinblick auf die Ideale des Ursprungs ist dies ein wenig erhebender Vorgang. Der Buddhismus zeigt jetzt Züge, die man auch bei andern etablierten Religionen findet. Besonders wird man an das mittelalterliche Christentum erinnert, wobei auch ein historischer Zusammenhang nicht auszuschliessen ist, insofern Drohungen mit dem Fegefeuer und Totenmessen auf indirektem Wege aus dem Buddhismus übernommen sein könnten.

Allerdings dürften sich die Laien nicht bloss unter dem Druck von Drohungen und Versprechungen den nun propagierten Vorstellungen und Gebräuchen unterworfen haben. Sie waren wohl auch dafür dankbar, dass Personen, die eine Tradition der Heiligkeit repräsentierten, ihnen Gelegenheit gaben, Verdienst zu erwerben, an ihrem überkommenen Totenritus teilzunehmen und zu garantieren schienen, dass Gestorbene, die Unterstützung nötig hatten, diese auch empfangen. Der von 'Heiligen' aufgewertete Ritus hatte als solcher schon eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Jedenfalls will man auf ihn heutzutage auch dann kaum verzichten, wenn die Vorstellungen, die ihm zugrunde lagen, nicht mehr ernst genommen werden. Das ist nicht bloss mit gesellschaftlichem Zwang zu erklären. Auch wenn der Ritus dem Toten nichts helfen sollte, bleibt er für die Hinterbliebenen von Bedeutung.

Spuren des Entstehens dieser zwei Rollen im Petavatthu

Wie sich die Mönche in diese zwei Rollen gedrängt haben, lässt sich am besten dem Petavatthu entnehmen, einer Sammlung von 51 Vers-Geschichten im Pāli-kanon, die das Wort *peta*, 'gestorben', enthalten. Es gibt darin ein paar Geschichten, die zu Gelassenheit anhalten: ein Toter kommt doch nicht wieder zum Leben, wenn man um ihn trauert. Die meisten handeln aber von einem Zustand nach dem Tode, in den man kommt, wenn man wenig gute und viel schlechte Taten getan hat, und einige zeigen, wie Lebende diesen Zustand durch Vermittlung der Mönche verbessern können. Zunächst nun zu diesem Zustand, in den man kommt, wenn man viel schlechte Taten getan hat (vgl. Schlingloff 1963, 21-23).

Oft tritt ein Toter oder eine Tote als ein hässliches, stinkendes, von Hunger, Durst oder Kälte geplagtes Gespenst auf, das sich als früheres Mitglied der Familie identifiziert und erzählt, wegen welcher Tat(en) es sich nun in diesem Zustand befindet. Diese Taten, die in einigen Fällen auch noch eine danach kommende, strengere Strafe in einer Hölle erwarten lassen, bestehen in der Verletzung von Regeln ethischen Verhaltens gegenüber Mitmenschen und in Beeinträchtigung der Interessen der buddhistischen Gemeinschaft, die man, obwohl darum gebeten, nicht oder nicht genügend unterstützte oder deren Unterstützung durch andere man tadelte. Die Erzählung legt das Vermeiden solcher Taten nahe. Erwünschtes Verhalten, obwohl mehr Thema anderer Texte, wird bisweilen auch geschildert.

Relativierung alter Vorstellungen über Freigebigkeit zugunsten der Mönche

Zuerst zum erwünschten Verhalten. Von einem historischen Standpunkt aus ist vor allem die Geschichte von Ankura (II 9) zu beachten. Hier werden nämlich ältere, alle Wesen betreffende Vorstellungen über Taten, die in eine himmlische Welt führen, zugunsten der Unterstützung der Mönchsgemeinde relativiert.

Es ist eine alte, im Vinaya nach der ersten zwei Predigten erwähnte und mit dem Namen des Buddha verbundene Botschaft, dass Laien durch Gaben an Bedürftige und Verzicht auf Töten, Stehlen, Lügen und illegitimen Geschlechtsverkehr nach dem Tode eine freudvolle himmlische Existenz erwerben. Mit Strafen im Jenseits, oder gar mit einer Hölle, für den, der sich nicht daran hält, wird da nicht gedroht. Vielmehr galt, dass man bei besonderen Anstrengungen ethischer Art (denen in vedischen Quellen besondere Opfer entsprechen) in einen Himmel kommt. Jeder andere geht in eine abseitige Welt, die licht- und freudlos ist. Diese 'Unterwelt' wird durch Gaben von Speise, Trank und Kleidung durch Hinterbliebene, die dazu keinen Vermittler nötig haben, einigermassen erträglich.

Die Geschichte von Ankura relativiert die alten Vorstellungen von der Freigebigkeit, die in einen Himmel führt.

In den Versen 35-36 des Ankurapetavatthu (vgl. U Ba Kyaw 1980) heisst es: "[Ankura] gab mit freudigem Gemüt Speise und Trank, Kleidung, Bett und Sitz, liess Tränken anlegen und Brunnen graben. [Er liess ausrufen:] 'Wer ist hungrig, wer durstig? Wer will dieses Kleid tragen? Wessen Zugochsen sind erschöpft? Sie sollen ein Zugtier von diesen hier anspannen.'"

Ankura zog keine Gruppe vor und fühlte sich sogar für das Wohlergehen von Tieren verantwortlich. Dies erinnert an das zweite Felsenedikt Aśokas, der etwa von 270 bis 235 v. Chr. regierte, in welchem er sagt, er habe bei Strassen Bäume pflanzen und Brunnen gra-

ben lassen zum Nutzen von Tier und Mensch. Das brauchen nicht bloss schöne Reden gewesen zu sein.

Die Geschichte Ankuras geht jetzt (v.50) aber so weiter, dass die Gaben unglaubliche Ausmasse annehmen. 60 000 Wagenladungen Nahrungsmittel seien täglich beim Wohnsitz Ankuras verteilt, 3 000 Köche und viel mehr Helfer und Helferinnen dabei beschäftigt worden.

Diese Übertreibung wird verständlich, wenn man im weiteren liest, dass Ankura durch diese grossen, lange Zeit und immer liebevoll gegebenen Gaben nach dem Tode in die Welt der dreiunddreissig Götter gekommen sei und da eine Person namens Indaka angetroffen habe, die ihm in zehnfacher Weise überlegen gewesen sei, in Erscheinung, Stimme usw. Warum war ihm diese Person überlegen? Indaka hatte in seinem Erdenleben dem heiligen Anuruddha einen Löffel Essen gegeben. Das will sagen: Der Hörer oder Leser hat sowieso nicht die Mittel, die übertrieben beschriebene Freigebigkeit Ankuras nachzuahmen. Er kann aber die geringen Mittel, die er hat, zu grösserem Vorteil anwenden, wenn er den buddhistischen Mönchen Gaben gibt. Sie sind das beste Feld für Verdienste, weil sie, auch wenn sie selbst keine Heiligen sind, die Tradition solcher Heiligen wie Anuruddha fortsetzen.

Die Unterwelt wird zu einem Ort der Strafe

Nun zur Vergeltung unerwünschten Verhaltens. Auch hier beginnt das Verhalten den Mönchen gegenüber zu dominieren. An eine Vergeltung schlechter Taten im Jenseits war wohl, wie gesagt, zuerst nicht gedacht worden. Der nächste Schritt war, dass man neben Himmel und Unterwelt noch die Menschenwelt als eine Möglichkeit direkten oder nur durch einen kurzen Zwischenzustand aufgehaltene Wiedererscheinen anerkannte. Es war also nicht mehr nötig, dass man erst durch Himmel oder Unterwelt gegangen sein musste.

Damit wurde die Menschenwelt nun auch zu einem Ort der Vergeltung, was sie in älteren Vorstellungen über Wiedergeburt im allgemeinen nicht war. Hier wird nun nicht mehr nur ein farbloses Dasein forgesetzt. Die Menschenwelt wird auch der geeignete Ort für die Vergeltung nicht allzu ausgeprägter guter und schlechter Taten. Die Unterwelt dagegen wird ein Ort der Vergeltung auffälliger Übeltaten.

Nach der dem Buddha zugeschriebenen, aber kaum sehr alten Lehrrede Majjhima-Nikāya 135 wird eine Person, die getötet hat, in der Unterwelt (angedeutet mit mehreren Wörtern, zuletzt mit *niraya*, das später ausschliesslich Hölle bedeutet), wiedergeboren, oder ihr wird, falls sie direkt wieder in der Menschenwelt erscheint, kein langes Leben beschieden sein. Eine Person dagegen, die nicht getötet hat und voll Mitleid war, geht in die himmlische Welt ein. Oder ihr wird, falls sie direkt wieder in der Menschenwelt erscheint, ein langes Leben beschieden sein. Ähnlich wird über andere ethisch-asketische Vorschriften und über Freigebigkeit gegenüber Asketen und Brahmanen gesprochen. Überall werden, falls man nicht in Unterwelt oder Himmel wiedergeboren wird, besondere Strafen und Belohnungen in der Menschenwelt genannt, die in irgendeiner Hinsicht mit der Vorschrift zu tun haben (wer gewalttätig war, wird kränklich, wer friedfertig war, wird gesund sein; wer freigebig war, wird reich, wer geizig war, wird arm sein; usw.).

Im *Petavathu* finden sich nun Geschichten, die (genauso wie bei Ankura und Indaka die Belohnung im Himmel) auch die Strafen in der Unterwelt dem Vergehen entsprechend differenzieren und möglichst anschaulich beschreiben. Manchmal wird dabei auch noch

eine Belohnung für ein gutes Verhalten genannt, wodurch ein Zwitterwesen entsteht, in dem gespenstische und himmlische Aspekte vereint sind. Die anschauliche Beschreibung von Strafen in der Unterwelt gibt auch Gelegenheit auf die Folgen mangelnder Freigebigkeit oder des Tadels von Freigebigkeit bei andern einzugehen. Dabei erscheinen als Empfänger oftmals nur Asketen (*samaṇa*), womit vor allem die buddhistischen Mönche gemeint sein dürften, anstelle der in Majjhima-Nikāya genannten Asketen und Brahmanen, was ja auch schon eine Einengung war.

Bisweilen wird auch noch die extrem strenge Strafe in einer Hölle erwähnt, d.h. in einem glühenden eisernen Kasten (an einer Stelle in einem geschlossenen Topf mit kochenden Exkrementen), von dem aus keine Bitte um Hilfe die Menschenwelt erreicht. Vergeltung in der Tierwelt wird dagegen nicht beschrieben; nur einmal wird sie als Möglichkeit erwähnt: in einer (wahrscheinlich später hinzugefügten) Andeutung (IV 11) von sechs Existenzformen, zu der auch die sonst im Theravāda-buddhismus kaum anerkannten Asuras gehören.

Beispiele für Vergeltung in der Unterwelt

Dies soll nun mittels einiger Beispiele erläutert werden (vgl. U Ba Kyaw 1980). Zuerst eine einfache, nur aus drei Versen bestehende Geschichte (I 2) zur spezifischen Vergeltung eines Vergehens gegen ein Gebot der Selbstbehämmung. Dabei tritt ein Zwitterwesen auf, das andere Gebote der Selbstbehämmung erfüllt hat. Im ersten Vers sagt jemand zu ihm: "Dein Körper ist überall goldfarbig, er strahlt in alle Richtungen, aber dein Mund ist wie der eines Schweins. Welche Tat[en] tatest du früher?" Das Gespenst antwortet: "Mit dem Körper war ich behämt, mit der Rede nicht. Darum, Nārada, erscheine ich nun so, wie du mich siehst. Dies sage ich dir, Nārada, du hast es selbst gesehen: Tue nichts Übles mit dem Mund, dass du nicht einen Schweinemund bekommst!"

Nun ein paar Verse, 6-10 aus III 1, welche in anschaulicher Weise die Folgen mangelnder Freigebigkeit, insbesondere gegenüber Mönchen, zeigen: "Petas, einige in Lumpen, andere mit ihren Haupthaaren bedeckt, suchen nach Essen, gehen in alle Richtungen. Selbst die, welche weit weg rennen, kehren zurück ohne etwas gefunden zu haben. Ausgehungert, ohnmächtig, hin und her schwankend, fallen sie zu Boden. Da niedergefallen, auf der Erde liegend, wie jemand der in der Sonnenhitze einem Feuer ausgesetzt war, [sagen] sie, die früher nichts Gutes getan haben: Früher waren wir Hausfrauen, Mütter in angesehenen Familien, [aber] Üblem zugetan; obwohl genug da war, was man hätte geben können, schufen wir uns keine Zuflucht [im Jenseits]. Obwohl Essen und Trinken reichlich vorhanden waren und selbst weggeworfen wurden, gaben wir den vollkommenen religiösen Bettlern nichts."

Nun eine Geschichte, welche (in etwas grelleren Farben) schildert, was geschieht, wenn man diejenigen, die den Mönchen etwas geben, tadelt. Dass hier wieder eine Hausfrau verurteilt wird, dürfte damit zu tun haben, dass Frauen für den Haushalt verantwortlich waren. Es mag öfter vorgekommen sein, dass sie Mann oder Sohn zur Ordnung riefen, wenn sie meinten, diese gingen um ihres jenseitigen Wohles willen leichtsinnig mit den Voraussetzungen des diesseitigen Wohls der Familie um.

Es ist die Geschichte von Uttaras Mutter (II 10). "Ein weibliches Gespenst, hässlich und von furchterregendem Aussehen nähert sich einem Mönch, der sich zur Mittagsruhe an das Ufer des Ganges gesetzt hat. Ihr Haupthaar ist übermässig lang und reicht bis zum Boden.

Damit bedeckt sie ihre Blöße. Zu dem Asketen sagt sie: ich bin mir nicht bewusst, in den 55 Jahren, seit ich gestorben bin, etwas gegessen oder Wasser getrunken zu haben. Herr, gib mir Wasser; ich dürste nach Wasser. [Der Mönch sagt:] Hier ist der Ganges mit seinem kühlen Wasser; er kommt vom Himalaya herab. Trink davon; warum bittest du mich um Wasser? [Sie antwortet:] Wenn ich, Herr, mit eigener Hand Wasser aus dem Ganges nehme, verwandelt es sich mir in Blut. Darum bitte ich um Wasser. [Der Mönch fragt:] Was hat du denn mit Körper, Rede oder Geist Schlechtes getan? Durch Reifung welcher [Tat] wird dir der Ganges zu Blut? [Sie antwortet:] Mein Sohn Uttara war ein gläubiger Laienanhänger. Gegen meinen Willen gab er den Asketen Kleidung, Nahrung, Arznei, Bett und Sitz. Ich schalt ihn, von Geiz getrieben: 'Kleidung, Nahrung, Arznei, Bett und Sitz, die du gegen meinen Willen den Asketen gibst, sollen dir, Uttara, im Jenseits zu Blut werden.' Durch Reifung dieser Tat wird mir der Ganges zu Blut."

Eine weitere Steigerung findet man in einer Geschichte (IV 4), in der eine als geizig und ungezügelt eingeführte Frau von zwei Boten Yamas, des Herrn der Unterwelt, zuerst zu einem himmlischen, von viel Frauen bewohnten Palast gebracht wird. Den hat ihr zuvor gestorbener Ehemann, der ein buddhistischer Laienanhänger war, für seine Freigebigkeit bekommen. Wie sie eintreten will, wird sie von den Boten Yamas gepackt und weggeführt, und zwar nicht einfach in die Unterwelt. Sie wird in eine richtige, *Samsavaka* genannte Höhle eingeschlossen, die mit Exkrementen und Urin gefüllt ist. Darin soll sie tausend Jahre lang gekocht werden, weil sie geizig war und Asketen, Brahmanen und anderen Bettler mit lügnerischer Rede etwas vospiegelte (v.14).

Dass von dieser Frau erzählt wird, sie sei in eine Hölle geworfen worden, und nicht, dass sie hungrig und durstig in der Petawelt umherirre, was die in diesen Geschichten meist vorkommende Strafe für Geiz ist, dürfte mit dem erwähnten Belügen von Asketen, Brahmanen und andern Bettlern zu tun haben. Ein Hölle (*niraya*) genannter, hermetisch abgeschlossener Ort innerhalb oder unter der Unterwelt scheint erst im Zusammenhang mit der Verteidigung der schon institutionell verankerten Interessen der Mönche und anderer religiöser Bettler aufgekommen zu sein.

Diese Vermutung wird von einer andern Geschichte (II 7) gestützt, in der ein männliches Gespenst erzählt, schon 55 Jahre hungrig und durstig umhergeirrt zu sein, und ankündigt, er werde nach vier Monaten in eine schreckliche Hölle fallen, die vier Ecken und vier Tore habe, von einem eisernen Wand umgeben sei, ein eisernes Dach habe und einen glühenden eisernen Boden. Warum dieses ausgehungerte Gespenst nun auch noch in eine Hölle muss, wird nicht erörtert. Aber bei den Gründen, die seine gegenwärtige Existenz als hungriges Gespenst erklären, erscheinen nicht nur früherer Geiz, sondern auch das Bemühen, andere vom Geben abzuhalten (und sich zu bezügel). Er soll verkündet haben (v.7): "Es gibt keine Reifung des Gebens [in einer zukünftigen Existenz]. Woher sollte eine Frucht der Selbstbeziehung kommen?" Auch habe er Wasserstellen, schattige Plätze usw. zerstört, die andere angelegt hatten.

Die Vermittlerrolle der Mönche

Es ist nun noch auf Spuren des Entstehens der Vermittlerrolle der Mönche im Petavatthu einzugehen. In den Geschichten wird einem Gespenst manchmal auch geholfen, und zwar auf dem Weg über eine Gabe an Mönche oder (bei deren Abwesenheit) an fromme buddhi-

stische Laien. Direkte Hilfe gilt als unmöglich. Man gibt den Mönchen etwas und weist die Gabe dem Toten zu.

Dass man einem Toten nicht mehr selbst etwas geben kann, was früher selbstverständlich gewesen zu sein scheint (siehe den Anfang von I 5 und Stedes Bemerkungen hierzu: 1914, 63), könnte damit zu erklären sein, dass die Unterwelt zu einem Ort der Strafe geworden war und dass Gaben an einen Toten, von dem man vermutete, dass er sich dort aufhielt, nicht mehr einfach auf Versorgung mit Speise usw. abzielten, sondern auch auf Aufschub oder selbst Erlass einer Strafe. Dafür hat man offenbar heilige Menschen nötig, oder wenigstens ihre Nachfolger.

Die Geschichte II 8 versucht deutlich zu machen, dass man sich für einen solchen Akt nicht an Brahmanen wenden soll, die sich ebenfalls als Vermittler angeboten hatten; ihrem geringen Status von Heiligkeit entsprechend bewirke das wenig.

Was Heilige und ihre Nachfolger nun bewirken sollen, wird nicht klar gesagt und die Andeutungen, die man dazu findet, sind nicht streng aufeinander abgestimmt (Schmithausen 1982). Öfter wird die Formulierung gebraucht, dass die *dakkhinā* ('Gabe') den Toten zuzuweisen sei (*ādis-*). Die drei einleitenden Verse des Petavatthu vermitteln den Eindruck, dass aus diesen indirekten Gaben an Tote den Gebern genauso Verdienst entsteht, das ihnen in Zukunft selbst zugute kommt, wie aus Gaben an Heilige. An vielen Stellen kommen nämlich die Toten in den Genuss einer Sache, die der den Mönchen gegebenen gleicht. Die Mönche scheinen, was dies betrifft, eine Gabe einfach weiter zu geben, sei es auch in einer Gestalt, die vom Gespenst empfangen werden kann. Oft bekommen die Toten aber mehr als gegeben wurde und auch noch andersartiges. Dies wäre besser mit der Vorstellung von der Reifung (*vipāka*) des in der Gabe an die Mönche enthaltenen Verdienstes zu erklären, wie sie in einigen Geschichten, z.B. von Nandaka und Mettā (siehe unten), erscheint. Dies würde aber bedeuten, dass den Gebern aus einer Gabe, die einem Toten zugewiesen ist, kein ihnen in Zukunft verfügbares Verdienst entsteht — es wird ja dabei verbraucht. Am Ende der Geschichte von Mettā kann man sehen, wie man beide Aspekte zusammensetzen sucht. Die Gabe wirkt sich direkt aus; die Empfängerin wünscht danach der Geberin, dass sie wegen ihrer Freigebigkeit in einem höheren Himmel wiedergeboren wird.

Nun zwei Geschichten, wovon die erste illustriert, wie durch eine Gabe an Mönche, die einem Toten zugewiesen wird, dessen Strafe aufgeschoben wird. Die zweite Geschichte zeigt, wie dadurch eine Strafe völlig aufgehoben wird.

Aufschub einer Strafe durch Gaben an die Mönchsgemeinde

In der Geschichte von Nandaka (IV 3) wird erzählt, wie der Rāja von Surāṣṭra auf der Rückkehr vom Dienst am Hof der Mauryas sich mit seinem Gefolge in der Mittagshitze auf einem zuerst angenehmen, dann aber stinkenden und furchterregenden Weg findet. Zurückkann man nicht mehr, da die Route hinter ihnen unsichtbar wird. Nach einiger Zeit sehen sie vor sich einen grosser Banyan-baum. An seinem Fusse angekommen, nehmen sie einen Krug Wasser und köstliche Kuchen wahr. Dann nähert sich ein Mann, der einer Gottheit gleicht. Er heisst den König willkommen und bietet ihm das Wasser und die Kuchen an. Auf die Frage, ob er eine Gottheit sei, ein Gandharva oder Sakka (der Herrscher im Himmel der dreiunddreissig Götter), antwortet er: Ich bin nichts dergleichen, sondern ein Peta, der während seines Lebens in Surāṣṭra wohnte. Auf die Frage welchem früheren Verhalten

er nun seinen Glanz verdanke, sagt er: Zu Lebzeiten war ich ein böser und geiziger Mann, mit falschen Ansichten und mangelnder Selbstbezüglichkeit. Ich hinderte viele Leute, die freigebig waren (und sich bezügelten) mit der Behauptung: 'es gibt keine Reifung des Geistes [in einer zukünftigen Existenz]. Woher sollte eine Frucht der Selbstbezüglichkeit kommen?' und ähnlichem mehr. Aufgrund dieser Ansichten und dieses Verhaltens werde ich innerhalb sechs Monaten aus meinem jetzigen Zustand verschwinden und in eine schreckliche Hölle fallen, die vier Ecken und vier Tore hat, von einem eisernen Wand umgeben ist, ein eisernes Dach hat und einen glühenden eisernen Boden. Darin werde ich unabsehbar lang leiden müssen.

Dies ist der erste Teil von Nandakas Geschichte. Er bestätigt die Vermutung, dass die Drohung mit einer Hölle zunächst für diejenigen war, die sich in Worten den Mönchen und ihren Lehren von der Vergeltung guter und schlechter Taten widersetzen. Dann kommt die Beantwortung der Frage, warum sich der Mann nicht schon längst in der Hölle befindet und auch noch wie eine Gottheit strahlt. Das hat er der Intervention seiner verheirateten Tochter Uttarā zu danken. Sie ist eine selbstbezügliche und freigebige Laienanhängerin des Buddha. Er erzählt: "Als ein tugendhafter Mönch auf dem Bettelgang zu ihrem Haus kam, gab sie ihm einen Krug Wasser und köstliche Kuchen mit den Worten: 'Ehrwürdiger, mein Vater ist gestorben; möge ihm dies zugute kommen'. Unmittelbar nach dieser Zuweisung entstand mir die Reifung (*vipāka*) dieser Gabe. Alle meine Wünsche werden mir (vorläufig) erfüllt." Die Geschichte endet damit, dass der Peta, dem König den Rat gibt, sein Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und ein Laienanhänger des Buddha zu werden, der die fünf Gebote hält: nicht töten, nicht nehmen, was nicht gegeben ist, nicht die Ehe brechen, die Wahrheit sagen und keine berausenden Getränke zu sich nehmen.

Aufhebung einer Strafe durch Gaben an die Mönchsgemeinde

Wenden wir uns nun noch einer Geschichte zu, die zeigt wie durch eine Gabe an die Mönche und Zuweisung der Gabe an eine Tote deren Strafe, die allerdings keine Höllenstrafe ist, aufgehoben und geradezu ins Gegenteil verkehrt wird. Es geht um die Geschichte des weiblichen Gespensts *Mattā* (II 3), das vor der früheren Mitfrau *Tissā* erscheint. Auf *Tissā*'s Frage, aufgrund welcher Taten sie nun in so hässlicher Gestalt vor ihr stehe, nackt und ausgemergelt, sagt *Mettā*: ich war leicht erregbar, ausfallend, neidisch und geizig, und verleumdete dich; darum bin ich nun in der Peta-welt.

Der Text geht dann auf verschiedene Details ein, in denen sich eine analoge Auswirkung früheren Verhaltens von *Mettā* zeigt. Sie ist zum Beispiel mit Staub bedeckt, da sie früher *Tissā* mit Staub beworfen hat, während diese im Gespräch mit ihrem gemeinsamen Ehemann war. Sie stinkt, da sie *Tissā*'s Parfüms in den Abort geworfen hat; usw.

Mettā gab auch keine Almosen, obwohl sie dazu reichlich Gelegenheit gehabt hätte, baute also auch kein Gegengewicht von Verdienst gegen die Auswirkungen ihrer Eifersucht auf.

Tissā fragt sie nun, was sie für sie tun könne, sodass sie glücklich werde und alles bekomme, was sie wünsche. Darauf antwortet *Mettā* (v.25): "Gib vier Mönchen aus der [örtlichen] Gemeinde und vier Personen [die nicht an diese Gemeinde gebunden sind], also acht Mönchen, zu essen und weise mir die Gabe zu (*mama dakkhiṇaṃ ādisa*). *Tissā* tut das und unmittelbar danach entsteht die Reifung (*vipāka*): als Frucht (*phala*) dieser Gabe werden ihr Nahrung und feinste Kleider zuteil und steht sie nun in strahlender Schönheit vor *Tissā*, die

sie nicht mehr wiedererkennt. Auf Tissās Frage, aufgrund welcher Taten die Erscheinung vor ihr eine so strahlende Schönheit besitze, sagt diese: Ich bin Metiā, deine frühere Mitfrau; aufgrund deiner Gabe geht es mir jetzt gut und habe ich von nirgendwoher mehr etwas zu fürchten. Sie wünscht Tissā, dass sie wegen ihrer Freigebigkeit in einen der höchsten Himmel komme.

Soviel zu Spuren der Entstehung von Drohungen mit Unterwelt und Hölle und der Rolle von Mönchen bei der Versorgung von Toten.

Entfaltung des Schemas. III. Das grosse Fahrzeug

Ich komme nun zur dritten der fünf angedeuteten Entwicklungen, zum Grossen Fahrzeug (*mahāyāna*), und damit zur Idee der Entfaltung und Vollendung von guten Anlagen. Der Ausdruck 'grosses Fahrzeug' meint ursprünglich das Ideal, dass man nicht bloss erlöst, sondern selbst ein Buddha werden will, d.h. jemand der in einer der unzähligen Welten, die man jetzt annahm, die Wahrheit des Leidens und der Erlösung daraus entdeckt und überzeugend lehrt. Für diese Zielsetzung werden meist altruistische Motive genannt. Manchmal wird aber auch auf die grosse Majestät und die alles überragende Macht hingewiesen, die man dann besitze.

Von der Anfangszeit der Bewegung gibt es nur noch wenige Spuren. Einigen Bemerkungen in den frühesten der uns erhaltenen Texte kann man entnehmen, dass man ursprünglich die Anhäufung einer grossen Masse von Verdienst als unabdingbare Voraussetzung der Erlangung dieses Ziels ansah. Verdienst, das normalerweise himmlischen Genuss bewirken soll, war für die Erzeugung guter Eigenschaften einzusetzen. Eine grosse Masse war nötig, um die überragenden Eigenschaften, die einen Buddha kennzeichnen, hervorzubringen.

Eine solche Masse von Verdienst konnte durch heroisches, in mehreren Existenzen wiederholtes Aufopfern von Besitz und Leben zustandekommen. Diesbezügliche Erzählungen, die mit den früheren Leben des für unsere Welt zuständigen Buddha verbunden wurden, lassen an einen Anfang der Bewegung in Kreisen begüterter Laienanhänger des Kriegerstandes denken.

Die ältesten uns heute zugänglichen Dokumente des Grossen Fahrzeugs schieben das heroische Entsagen aber schon in den Hintergrund und propagieren die Vollkommenheit der Einsicht (*prajñāpāramitā*) als das wichtigste Mittel. Bei dieser Vollkommenheit sollen alle Bestimmtheiten überstiegen werden, nicht nur die des täglichen Lebens, sondern auch die analytischen, mit denen die Philosophie arbeitet, die aus der frühen Alternative hervorgegangen ist. Daneben ist aber doch, was ein schwieriger Balanceakt ist, etwas Besonderes festzuhalten, nämlich das Ziel der Buddhaschaft, das man mittels dieser alle Differenzierungen aufhebenden Mystik aus Mitleid mit den lebenden Wesen erreichen will. Bei diesem Mittel könnte man an einen Einfluss meditierender Waldeinsiedler denken, die aber selbst noch nicht an der Buddhaschaft interessiert waren, vielmehr diese Mystik noch in aller Radikalität, und ohne ein Ziel auszusondern, betrieben. Wie dem auch sei, die Bodhisattvas, d.h. die Personen, die sich auf dem Weg zur Buddhaschaft befinden, werden jedenfalls in den Einleitungen zu frühen *Prajñāpāramitā*-Texten immer klar von den Mönchen unterschieden; sie sind da schon im Besitz der Vollkommenheit der Einsicht, aber keine Mitglieder der etablierten Ordensgemeinschaften. Der Ursprung der heroischen Verdiensterwerbung spiegelt sich noch im 38. Kapitel des Berichts des chinesischen Pilgers I-tsing über seine Reise

(671-695 n. Chr.) nach Indien. Dieser Propagator klösterlicher Zucht meint, Mönche dürfen sich nicht selbst verbrennen, wie das seinerzeit mit dem Motiv oder unter dem blossen Vorwand der Selbstaufopferung öfter vorgekommen zu sein scheint. Selbstaufopferung sei, wie alten Legenden zu entnehmen, nur Laien-Bodhisattvas erlaubt.

In Texten wie dem Lotussūtra, das um 250 n. Chr. in grossen Zügen seine jetzige Gestalt gefunden haben könnte, manifestiert sich eine weitere Stufe: auch das Verdienst, das man mit dem nicht-heroischem Untertützen des Baus von Stūpas, der Verehrung der Reliquien des Buddha oder eines Manuskripts mit seinen Worten in Stūpas, der Verehrung der (jetzt aufkommenden) Buddhastatuen usw. erwirbt, kann als Basis der Erlangung der Buddhachenschaft angesehen werden. Durchschnittliche Laienanhänger und in Klöstern lebende Mönche und Nonnen nehmen nun auch an dieser Bewegung teil. Manche Mönche und Nonnen hatten, entgegen älteren Vorschriften, genug Besitz, um zur Dekoration eines Stupa beizutragen. Das ist noch vielen Vorschriften zu entnehmen.

Im Zusammenhang mit der Idee, dass die Anhäufung einer grossen Masse von Verdienst die Grundlage der Buddhachenschaft sei, entstand auch die Vorstellung, dass einige Buddhas vor ihrer Erleuchtung viel mehr Verdienst erworben hätten als der Buddha unserer Welt und dass sie dadurch imstande gewesen seien, eine Welt so zu transformieren, dass darin Kriege und andere Übel und leidvolle Wiedergeburten in Unterwelt, Tierwelt und Hölle nicht mehr vorkamen. Das bekannteste Beispiel einer solchen Welt ist das 'reine Land' des Buddha Amitābha ('der unermesslichen Glanz hat'), auch genannt Amitāyus ('der unermessliches Leben hat'). In diesem reinen Land wollten manche wiedergeboren werden. Als Mittel dazu wird im kleinen Sukhāvatisūtra genannt, dass man nach dem Hören des Namens des Buddha Amitāyus eine zeitlang konzentriert darüber nachdenkt. Dann wird beim Sterben dieser Buddha mit seinem Gefolge vor einem stehen. Man stirbt dann klaren Geistes und wird in seinem 'reinen Land' wiedergeboren.

In derselben Strömung, zumindest in dem nur als chinesischer Text vorhandenen Sūtra der Kontemplation des Buddha Amitāyus, taucht die Vorstellung auf, dass selbst der grösste Übeltäter, wenn ihm in der Sterbestunde ein tugendhafter und gelehrter Mann beisteht, dem Höllenfeuer entrinnen kann. Dazu ist nur nötig, dass er sich nach den Anweisungen dieses Lehrers auf Amitāyus konzentriert oder, falls dies wegen zu grosser Schmerzen nicht möglich ist, zumindest für eine kurze Zeit und ernsthaft die Formel 'Verehrung dem Buddha Amitāyus' ausspricht. Alle Schuld wird dann getilgt und es kommt im 'reinen Land' zu einer Wiedergeburt im Innern einer Lotusknospe, die sich allerdings erst nach Äonen öffnet.

Entfaltung des Schemas: IV. Tantrismus

In den verschiedenen Büchern mit dem Namen 'Tantra', die dem Buddha und andern geistlichen Autoritäten zugeschrieben werden, sowie in den sich an die Tantras anschliessenden Traditionen von Auslegung und Praxis, die mit dem Namen Tantrismus zusammengefasst werden, ersetzen Erkenntnis der symbolische Bedeutung von Gestalten und Erscheinungen, ihre bedeutungsvolle Visualisierung und ritualistische Aktualisierung weitgehend wirkliche Meditation, wirkliche Einsicht analytischer oder übersteigender Art und wirkliche gute Werke. Schneller als die alten Methoden soll der symbolische Ersatz Erlösung zustandebringen oder eine bessere Wiedergeburt oder die Buddhachenschaft oder auch ein diesseitig

weltliches Ziel. Erfolg scheint vor allem dann garantiert, wenn man symbolischen Handlungen regelmässig und langanhaltend ausführt. So können z.B. die heiligen Silben *Om mani-padme hum*, welche die Komplementarität von übersteigender Einsicht und Mitleid symbolisieren, endlos wiederholt werden. Man braucht dabei nicht immer das Richtige zu denken. Die Handlung kann auch mechanisch ausgeführt werden, indem man Gebetsmühlen, auf denen diese Silben unzählige Male geschrieben stehen, in Bewegung setzt und hält.

Einige Arbeit erfordert auch die Verpflichtung zur persönlichen Weitergabe der oft als geheim geltenden Symbolik. Der Lehrer muss den Schüler durch allerlei Initiationen einführen und seine geistige Entwicklung begleiten; er muss ihn auch Texte auswendig lernen oder abschreiben lassen.

Wie die überlieferten Versuche der Sinngebung geschlechtlicher Vereinigung (Tib.: *yab-yum*) vermuten lassen, stammt diese ritualistische Bewegung wahrscheinlich aus Kreisen von Laien. Sie wurde aber bald auch vom etablierten Mönchtum so weit wie möglich anerkannt und gepflegt. Das dauernde Beschäftigtsein mit Ritus und Weitergabe ist kaum möglich, wenn man auch noch andere Verpflichtungen hat. Ein Laienspezialist ist auf die Unterstützung anderer Laien angewiesen, die dabei als Gegenleistung vor allem magisch-geistliche Hilfe für Probleme des täglichen Lebens, unter anderem das Vorlesen eines 'Totenbuchs' (siehe unten), erwarten. Hieraus kann sich eine, manchmal Sekte genannte Institution entwickeln, deren Leitung auf den wichtigsten Schüler oder auch auf einen Sohn übergeht.

Mönche, die sich dieser Richtung zuwandten, waren weniger abhängig von solchen Einkünften. Sie konnten von den überkommenen Ressourcen eines Klosters leben, mussten aber für die daraus entstehenden Verpflichtungen einen Teil ihrer Zeit frei halten (Zusammenkünfte im Rahmen der Klosterzucht; Pflege der philosophischen Gelehrsamkeit; Totenzeremonien usw.) und konnten als Tantriker weniger hervortreten. Individuelle Mönche konnten zwar selbständig operieren, wenn sie z.B. für nicht unbedeutliche Summen nach Tibet eingeladen wurden. Mit der Einladung war aber eher die Gründung einer lokalen Tradition beabsichtigt, in welcher sich Tantrismus, Klosterzucht und Gelehrsamkeit ergänzen sollten.

Soviel zur ersten Kennzeichnung des komplexen Gebäudes des Tantrismus, das in mancherlei Hinsichten besser erforscht werden muss.

Das 'tibetische Totenbuch'

Zum Tantrismus im Sinne einer weitgehend symbolischen Substitution älterer Praktiken gehört auch ein tibetischer Text, der bei seiner ersten Übersetzung in eine westliche Sprache (W.Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, London 1927) einen dem ägyptischen Totenbuch analogen Titel bekam und diesen wegen seines Bezugs auf Erfahrungen von Gestorbenen auch behalten mag. In Tibet selbst ist er aber nicht unter einem solchen Namen bekannt, sondern heisst 'Die grosse Erlösung (*grol*) durch Hören (*thos*) [d.h. Information] über Zwischenzustände (*bar-do*) [nach dem Sterben], aus der tiefgründigen Lehre über Selbsterlösung durch Kontemplation der friedlichen und zornigen [Gottheiten]', oder kurz: Bar-do Thos grol (sprich: bardo thödröl). Er ist weder *das* tibetische Totenbuch, da er nur ein einziger aus der Vielzahl der von der Sekte der 'Alten' (*nying-ma-pa*) geschaffenen

Texte über solche Zwischenzustände ist; noch ist er *das tibetische Totenbuch*, da er bei andern tibetischen Sekten kaum bekannt ist.

Ich beschränke mich auf den im Westen bekannt gewordenen Text und folge weitgehend, wie schon beim vorigen Abschnitt, Sagaster (1978). Es geht darin, wie der wirkliche Titel sagt, um Möglichkeiten der Selbsterlösung in 'Zwischenzuständen' (nach dem Sterben). Darüber sollte man schon vor dem Sterben gut informiert sein, man wird darauf aber auch nach dem Sterben durch Vorlesen am Totenbett hingewiesen. Einige ältere buddhistische Schulen hatten schon einen Zwischenzustand zwischen Geburt und neuer Existenz angenommen (siehe oben). Der 'Zwischenzustand' (*bar-do*) wird aber jetzt als eine (auch während des Lebens mögliche) Extremsituation, in der man besondere Kräfte mobilisieren kann, verstanden. Dadurch kann unser Text drei ursprünglich wohl getrennte Vorstellungen bzw. Texte über den Zwischenzustand zwischen Geburt und neuer Existenz hintereinanderstellen und dabei drei Bar-dos zählen, den der 'Todeszeit', der 'Natur der Dinge' und der 'Wiedergeburt'. Mit dieser Annahme soll nicht ausgeschlossen werden, dass gewisse Vorstellungen auf Beinahe-Tod-Erfahrungen zurückgehen. Die Analyse des Inhalts, wie sie von Back 1979 erstellt wurde, zeigt aber, dass beim Zusammenstellen ungenügend auf Kohärenz geachtet wurde. Nun die drei Bardos in diesem Text.

Der Bar-do der Todeszeit

Ein Lama, der neben dem Totenbett (von dem die Leiche übrigens ziemlich schnell entfernt wird) sitzend das Buch (höchstens während 49 Tage) vorliest, ruft dem jetzt nur als Geist bestehenden Gestorbenen zuerst in Erinnerung, oder macht ihn zum ersten Mal damit bekannt, wie er auf ein direkt nach dem Aufhören des Atmens erscheinendes Licht reagieren soll. Er soll sich davor nicht fürchten, es vielmehr als eine Erscheinung auffassen, die wie keine andere die wahre Natur der Dinge, nämlich ihre Leerheit zu manifestieren imstande ist. Gehört man zu den sehr wenigen, die das können, weil sie gut vorbereitet sind, dann ist man im selben Moment erlöst. Andernfalls sieht man beim Aufhören des Pulsschlags erneut ein solches Licht, welches nun drei Tage anhält. Wiederum kann man versuchen, es im genannten Sinne zu verstehen. Die meisten sind dazu nicht imstande, weil die Wirkkraft ihrer früheren ichbezogenen Taten zu mächtig ist. Sie gehen in den zweiten Bar-do ein.

Der Bar-do der Natur der Dinge

In diesem Bar-do, dessen Name bei der Zusammenfügung besser hätte geändert werden können, da es beim ersten Bar-do auch und noch viel mehr als hier um die 'Natur der Dinge' geht, erscheinen dem Gestorbenen aufgrund seiner früheren Taten allerlei Gestalten, Klänge und Lichter, die ihn bei schlechter Vorbereitung erschrecken. Er ist jetzt mit einem feinen Körper verbunden, der alles durchdringen kann. Der Lama macht den Gestorbenen durch das Vorlesen des Buchs darauf aufmerksam, dass er sich nicht zu fürchten braucht, da das, was er sieht, doch nur eine Projektion seines eigenen Geistes sei, und seinem feinen Körper nichts antun könne.

Dann werden die friedvollen und zornigen Gottheiten beschrieben, welche ihm in den nächsten vierzehn Tagen begegnen können. Die damit verbundenen Ermahnungen scheinen aber in erster Instanz für Lebende gemeint und die sie umgebenden Ikone zu betreffen. Zuerst sollen nun friedliche Gottheiten erscheinen (siehe oben den Titel des Texts), d.h. fünf

Buddhas mit ihrem friedsamem Gefolge, welche unter anderem den Toten gemahnen, dass er die fünf Gifte Gier, Hass, Nichtwissen, Stolz und Neid vermeiden muss, da sie Taten hervorbringen, die in einer zukünftigen Existenz vergolten werden müssen. Wenn das nichts hilft, erscheinen die gleichen Buddhas in einer zornigen Gestalt, und mit einem Schrecken erregenden Gefolge. Auch das soll den Toten gemahnen, eine neue Geburt zu vermeiden. Dem Toten hilft es aber am meisten, wenn er erkennt, dass es sich bei all dem um Projektionen des eigenen Geistes handelt. Dann wird er direkt erlöst. Wenn dies nicht der Fall ist, geht er in den dritten Bar-do ein.

Der Bar-do der Wiedergeburt

Hier wird der Tote von allen möglichen schrecklichen Erscheinungen gejagt, die in Wahrheit seine eigene Gier usw. sind. Er sollte nun vor allem nicht meinen, eine neue Existenz würde ihm mehr Schutz gewähren. Seine früheren Taten treiben ihn endlich vor den Totenrichter Yama. Das Buch mahnt ihn, dies alles als seine eigenen Projektionen zu erkennen um doch noch erlöst zu werden. Wenn auch das nichts hilft und Wiedergeburt nicht zu vermeiden ist, soll er an eine neue Existenz unter Göttern oder Menschen denken, auch wenn er vielleicht eine Geburt in schlechteren Existenzformen verdient hat. Das Denken in der Todesstunde kann einem alten Glauben zufolge stärker sein als die Macht früherer Taten.

Entfaltung des Schemas: V. Moderne

Nun noch zu der fünften Entwicklung: der Moderne, d.h. der (modifizierten) Absorption moderner, irgendwie den wissenschaftlichen 'Fortschritt' voraussetzender westlicher Ideen durch Autoren, die sich Buddhisten nennen oder buddhistische Meditation üben. Diese Entwicklung ist insofern für unser Thema wichtig, als der Tod hier wieder als endgültig angesehen wird, wie das auch beim Hinausziehen des jungen Buddha anzunehmen ist. Die Vorstellung eines Kreislaufs von Tod und Wiedergeburt kann nun nicht mehr wörtlich genommen werden. Sie wird in einem übertragenen Sinn mit der ebenfalls in einem übertragenen Sinn aufgefassten Geschichte von Kreuzestod und Auferstehung gleichgesetzt, wobei Hegel zwar Pate steht, aber nicht unbedingt Nachfolge findet, sondern eher Kierkegaard. Dabei spielen auch ältere buddhistische Ausdrucksweisen eine Rolle, welche alle Elemente und die sie kennzeichnende Nichtigkeit als untrennbar und eigentlich identisch bezeichnen. Oder dieser Kreislauf wird überhaupt nicht mehr erwähnt.

Zu denken ist dabei vor allem an japanischen Professoren, die man unter dem Namen Kyoto-schule zusammenfasst. Wichtig ist ferner Buddhādāsa, der Abt des Wat Mahādhātu in Chaiya, Süd-Thailand, der Wiedergeburt als einen innerlichen Vorgang, als das Entstehen eines unvoreingenommenen neuen Menschen sieht (D.K. Swearer in Dumoulin 1970, 69-71). Bemerkenswert ist auch, dass die burmesische Satipatthana-Meditation, wie sie von Mahasi Sayadaw seit 1949 von Rangoon aus verbreitet wurde, keines Bezugs zur Wiedergeburtstheorie bedarf.

Es ist aber keineswegs so, dass nun durch diese Autoren, die grösstenteils auch schon wieder der Vergangenheit angehören, oder durch die blosse Anwesenheit des wissenschaftlich-technologischen 'Fortschritts', der Glaube an Reinkarnation in einem wörtlichen Sinn und damit verbundene Motivationen überall an Einfluss verlieren würden. Im nordatlantischen Raum verbreitet er sich in jüngster Zeit erst richtig, zum Teil ausgehend von

den Niederlassungen der im allgemeinen 'fundamentalistisch' eingestellten tibetischen Sekten. Der ostasiatische Raum mag schon eher Anlass zur Vermutung geben, oder zumindest in der Zeit der Blüte der Kyotoschule (bis etwa 1960) gegeben haben, dass dieser Aspekt des Buddhismus keine Zukunft mehr hat (Tanabe 1959, 93).

Was die Absorption moderner westlicher Ideen und die damit verbundene Auffassung von der Endgültigkeit des Todes betrifft, sei nun kurz auf zwei Werke aus der Kyotoschule eingegangen: auf den 1959 erschienenen Essay "Todesdialektik" von Hajime Tanabe (1885-1962) und das 1955 entstandene Buch "Was ist Religion" von Keiji Nishitani (1900-1990). Im ersten Werk werden die Vorstellungen des Kreislaufs von Tod und Geburt und des Buddhawerdens völlig auf eine ideale Haltung gegenüber dem gegenwärtigen Leben bezogen. Im zweiten Werk erscheint der Tod als ein endgültiges Phänomen, dem man sich mit Hilfe weiser Aussprüche von Zen-mönchen und der von ihnen vertretenen Meditation zu stellen hat.

Tanabes "Todesdialektik"

"Todesdialektik" ist ein Beitrag zur Festschrift für den siebzigjährigen Heidegger, dessen Vorlesungen Tanabe 1922/23 in Freiburg i.Br. besucht hatte. In der Einleitung sagt Tanabe, seinerzeit tief dadurch ergriffen gewesen zu sein, dass in Heideggers Denken endlich auch im Westen ein Sich-Besinnen auf den Tod zum Zentrum der Philosophie geworden sei. Das neuzeitlichen Denken habe er sonst als zusehr vom Gedanken der Erweiterung und Machtentfaltung des menschlichen Lebens durchherrschert erfahren. Hier habe sich ein Weg zu der von ihm gesuchten Philosophie aufgetan.

Zu den beeindruckenden Werken, die Tanabe dann schuf, trugen aber auch noch andere westliche Philosophen und die buddhistischen Traditionen des Zen und des Vertrauens in Amitäbha (japanisch: Amida) bei, und schliesslich auch das Studium der modernen Mathematik (die er in dem Satz zusammenfasst: "Die Analyse ist keine Analytik mehr." p.126). In "Todesdialektik" versucht er aus den wenigen Punkten in der europäischen Philosophie, in denen ihm der Tod wirklich ernstgenommen scheint, eine mit der buddhistischen Tradition des "sich opfernden Ertragens" verwandte Linie der Todesdialektik zu konstruieren, die von der Linie der Analytik des Aristoteles, einer Philosophie des Lebens, zu unterscheiden sei. Den Anfang dieser vorläufig bei Heidegger endenden Linie der Todesdialektik bildet Parmenides, in dessen Lehre das Ewige so aufgefasst sei, dass es sich vermittelt der zeitlichen Verwandlung verwirkliche. Eine überzeugende Fortsetzung habe er in Platons 'Parmenides', beim späten Schelling und bei Kierkegaard gefunden, wobei des letzteren Auffassung von der Wiederholung als einer religiösen Kategorie des Ewigen hervorzuheben sei. Sie gehöre zur handelnden Selbstgewahrnis des 'Sterbens qua Auferstehens'.

Diese Wiederholung wird (p.104-106) mit Nietzsches "Ewiger Wiederkehr des Gleichen" kontrastiert, die ein platter Kreislauf genannt wird, wo der Tod nur ein Begleitphänomen des Lebens sei. Das unmittelbare Leben werde ja erst durch seine Negation, d.h. vermittelt des Todes, zu einem alles gross bejahenden 'Willen zur Macht' gebracht. Entsprechend interpretiert kann aber auch Nietzsche in die Philosophie des Todes einbezogen werden. Der Willen zur Macht, wie er in Zarathustra (III. Teil) erscheine, sei eigentlich derjenige Wille, der alles, was als Schicksal gegen ihn stehe, als sein Gewolltes setze. Nur derjenige Wille, der sich willig und ständig entschlossen und bereit im Tode hält, vermöchte

als Wille des Nicht-Willens der zu sein, der alles wollen kann, weil er Nichts will. Das habe der japanische Zen-Meister Bunan (1603-1676) einmal in den Worten zum Ausdruck gebracht: "Erst dann, wenn einer inmitten des Lebens zu einem Toten geworden ist, ja diesen Toten selbst hat sterben lassen, ist alles, was er tut, schlechthin gut."

Dies genüge, um einen Eindruck von Tanabes Skizze einer Todesdialektik in der europäischen Philosophie zu geben. Zwischendurch und vor allem gegen Ende des Essays erscheint auch das Idealbild einer (für West und Ost gültigen) Todesdialektik, wobei zwei für Tanabe kennzeichnende, marxistischen und christlichen Einfluss verratende Kategorien ins Spiel kommen: Gemeinschaft und Reue.

Zunächst gilt für das Individuum (p.112): "Erst wenn das Leben sich darin gewahrt, dass seine unmittelbare Affirmation ständig seiner Negation, dem Tode, ausgesetzt werden muss, und wenn es dahin gelangt, den Tod willig in sich zu bejahen, lässt dieser das von ihm vermittelte, auferstandene Leben als Negation der Negation sich in sich beruhigen." So werde der Tod zur spannenden Bewegkraft für die jeweilige handelnde Selbstgewahnis des Lebens, und die Angst vor dem Tod werde zur Ruhe des Lebens gewandelt.

Gemeinschaft und aktives Handeln kommen wie folgt ins Bild (p.113): "Der tiefe Gedanke, dass es zum Wesensvermögen des Daseins gehöre, den Tod als Tod willig zu übernehmen, [...] muss, wie ich fürchte, vom Standpunkt des Idealismus der widerspruchslos-identischen Logik aus ein subjektives Postulat und eine blosser Idee bleiben. In der Selbstgewahnis des dialektischen, ideal-realistischen 'Sterbens qua Auferstehens' wird demgegenüber der Existierende, der als 'alter Mensch' gestorben ist und als 'neuer Mensch' auferstanden ist, als auferstandenes Subjekt zum Symbol des Ewigen und nimmt als Gottes Sohn, im Eckhartschen Sinne, an der Gemeinschaft der Existenz teil."

Das Sein dieses Menschen sei nun nicht mehr eine ästhetisch-idealistische Versenktheit ins schöne Spiel, sondern die religiöse Existenz als höchste Wirklichkeit des Menschen. In praktischem Handeln könne sich hier die christliche Liebe verwirklichen. In noch konkreterer Weise geschehe dies auf dem Wege des mahayana-buddhistischen Bodhi-sattva; denn seine Tat bestehe darin, das Erwachen und Retten der andern Menschen vor seinem eigenen Erwachen zu besorgen, während in der christlichen Liebe Durchführung des eigenen Glaubens und die Verkündigung für andere gleichzeitig verwirklicht würden. Als Bodhi-sattva verzichte der Mensch zunächst auf seine eigene Rettung, und zwar so entschieden, dass er nötigenfalls sogar das ethisch Böse, das sich später als Hindernis für sein eigenes Buddha-Werden auszuwirken scheint, als Mittel wagt, um an den irrenden Menschen teilnehmen zu können. So opfere er sich für das Buddha-Werden der andern Menschen auf, ertrage in sich den Schmerz und glaube — durch die Trauer über die Widervernünftigkeit des der menschlichen Wirklichkeit zugrunde liegenden Radikal-Bösen hindurch — an die Möglichkeit, durch eben dieses Böse gewandelt zu werden und dergestalt im gemeinschaftlichen Miteinanderwirken die Buddha-Natur verwirklichen zu können.

Zum gemeinschaftlichen Miteinanderwirken gehört auch die offen ausgesprochene Reue über falsche Entscheidungen. Die Form, in der sich Gemeinschaft realisiert, ist nichts statisch Ewiges; sie kann und sollte "durch den Umsturz und die Umkehr des bisherigen wesenden Gestells" (p.129), zu neuem Leben kommen. Dafür sollte das Individuum sein Leben aufs Spiel setzen. Es kann sich dabei aber auch falsch entscheiden. Daher hat man ständig Selbstkritik und Reue zu üben, was zu Busse und Bekehrung führt. Auch dieser

Vorgang hat die Struktur von Sterben und Auferstehen. Aus dem Bereuen heraus wagt man sich erneut an die todesbereite Tat der Erneuerung, bereut wiederum, und wiederholt diesen Prozess, der als Aufstieg zu verstehen ist, unendliche Male, solange man lebt (p.132).

Nishitanis "Was ist Religion"

Auch Nishitani hat in Freiburg bei Heidegger studiert (1937-39). Daneben ist auch bei ihm eine von Kierkegaard inspirierte Dialektik da. Es zeigen sich dagegen, anders als bei Tanabe, keine Spuren einer Beeinflussung durch Marx. Es geht ihm auch mehr um ein Lassen als um ein Handeln.

Uns interessieren hier seine Aussagen über den Tod, insofern dieser nicht bloss in abstrakter Weise als endgültig gilt, sondern auch wirklich als endgültig antizipiert wird und dadurch zum Vehikel einer befreienden Erfahrung werden kann. Die wichtigsten Stellen finden sich am Anfang von "Was ist Religion".

Beim Versuch zu bestimmen, was Religion ist, kommt Nishitani zu der Feststellung (p. 41), dass das religiöse Bedürfnis in uns dann aufsteigt, wenn wir dahin gelangen, den Sinn unserer Existenz zu bezweifeln. Die Situation, in der alles was bis dahin für unser gewöhnliches Leben nötig war, seine Bedeutung und seinen Wert verliert, trete dann ein, wenn der Tod, das Nichts, die Sünde etc. den Grund unserer Existenz untergraben und den Sinn des Lebens zweifelhaft werden lassen.

Dieser Abgrund liege aber eigentlich schon immer unserer Existenz zugrunde. Der Tod zum Beispiel sei nicht etwas, dem wir vielleicht in ferner Zukunft begegnen. Immer schon stehe unser Leben mit einem Fuss im Reich des Todes. Stets am Rande eines Abgrunds, könne es in einem Nu zunichte werden. Unser Dasein sei eigentlich zusammen mit Nicht-Sein entstandenes Sein.

Wenn aber der Horizont des Nichts sich vom Grunde unseres Lebens auftue, so sei dies die Gelegenheit zu radikaler Umkehr in unserem Leben (p. 43). Hier könne sich die selbstbezogene Haltung, die überall nach dem Nutzen fragt, in die Frage, wozu wir existieren, umwandeln.

Auf keinen Fall ist der aufgestiegene Zweifel am Sinn unserer Existenz mit Jenseitsvorstellungen zu beseitigen. Vielmehr hat man dem Tod ins Auge zu sehen und nicht von der Stelle zu weichen. Man soll den Zweifel weiter treiben, weiter als Descartes, bis zu dem Punkt wo das "ich bin" erlischt. Das wird zu einem Zustand, der mit dem altbuddhistischen Begriff der meditativen Konzentration, Samādhi, angedeutet wird. Dabei gehe es nicht um bloss Psychisches (p.63).

Als psychischer Zustand genommen braucht der Samādhi natürlich nicht genau das gleiche zu sein wie das, was der Buddha im Zusammenhang mit dem Erlangen des 'Todlosen' als letztes Stadium eines achtfachen Wegs verkündete, er könnte aber doch in dessen Nähe liegen. . Es geht bei Nishitani allerdings weniger um eine Überwindung der Angst vor dem Tod, als des Gefühls der Sinnlosigkeit.

Literatur

The Minor Anthologies of the Pali Canon, part IV. Vimānavatthu: Stories of the Mansions, New Translation of the Verses and Commentarial Excerpts by I.B. Horner, assisted by N.A. Jayawickrama. Petavathu: Stories of the Departed, Translated by H.S. Gehman. London: Pali Text Society. (1942) New edition 1974
Petavathu. Khuddakanikāya Vol. II. Nālandā-Devanāgarī-Pāli-series 1959.

C.W. Anbeek, *Denken over de dood. De boeddhist K.Nishitani en de christen W.Pannenberg vergeleken*. Kampen 1994

D.M. Back, *Eine buddhistische Jenseitsreise. Das sogenannte "Totenbuch der Tibeter" aus philologischer Sicht*. Wiesbaden 1979.

A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et les Vinayapīṭaka anciens: de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*. Paris 1963.

A. Bareau, "La jeunesse du Buddha dans les Sūtrapīṭaka et Vinayapīṭaka anciens", *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* LXI, 1974, 199-274.

F. Buri, *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst*. Die Religionsphilosophie der Kyoto-schule und das Christentum. Bern und Stuttgart 1982.

H. Dumoulin, ed., *Buddhismus der Gegenwart*. Freiburg i.Br. 1970.

E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*. Bd. I. Salzburg 1953.

H. Inagaki, *The Three Pure Land Sutras. A Study and Translation*. Kyoto 1994.

J. Laube, *Dialektik der absoluten Vermittlung*. Freiburg i.Br. 1984.

K. Nishitani, *Was ist Religion? Deutsche Übertragung* von D. Fischer Barnicol. Frankfurt 1982.

R.A. Ray, *Buddhist Saints in India*. Oxford University Press 1994.

A. v. Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness*. Stuttgart 1995.

K. Sagaster, "Grundgedanken des tibetischen Totenbuches", in: *Tod und Jenseits im Glauben der Völker* hrsg. von H.-J. Klimkeit. Wiesbaden 1978, 175-189.

D. Schlingloff, *Die Religion des Buddhismus*. II. Berlin 1963

L. Schmithausen, "On some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism", in: *Studien zum Jainismus und Buddhismus* hrsg. von K. Bruhn und A. Wezler. Wiesbaden 1981, 199-250.

L. Schmithausen, "Critical Response", in: *Karma and Rebirth: Postclassical Developments* ed. R.W. Neufeldt. Albany, N.Y. 1982, chapter 12 (über das Petavathu: 210-213).

L. Schmithausen, L., "An Attempt to Estimate the Distance in Time between Aśoka and the Buddha in Terms of Doctrinal History", in: *The Dating of the Historical Buddha* ed. H. Bechert. Part 2. AAWG Göttingen, 1992, 110-47.

W. Stede, *Über das Peta Vatthu*, mit einer Übersetzung der ersten zwei Bücher und einem Glossar. Inaugural-dissertation, Leipzig 1914.

J. Takakusu (transl.), *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago* by I-Tsing. (1896) Reprint Delhi 1966.

H. Tanabe, "Todesdialektik", in: *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*. Hrsg. von Günther Neske. Pfullingen 1959, 93-133.

B.J. Terwiel, *Monks and Magic: an analysis of religious ceremonies in Central Thailand*. (1975) 2nd revised edition: London 1979

U Ba Kyaw (transl.), *Elucidation of the Intrinsic Meaning*, so named the commentary on the Peta-Stories by Dhammapāla. Ed. and annotated by P. Masefield. London 1980.

T. Vetter, "Zum buddhistischen Hintergrund von K. Nishitanis Dialektik und zu F. Buris Vorschlag zum christlich-buddhistischen Dialog", in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 71,1 (1987) 1-24.

T. Vetter, "On the Origin of Mahāyāna Buddhism and the Subsequent Introduction of *Prajñāpāramitā*", in: *Asiatische Studien* XL VIII,4 (1994) 1241-1281.

T. Vetter, "Bei Lebzeiten das Todlose erreichen; zum Begriff AMATA im alten Buddhismus", in: *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst* hrsg. von G. Oberhammer. Wien 1995, 211-23.