

Mahayana historisch

Prof. Dr. Tilmann Vetter
Universität Leiden

Der Titel 'Mahāyāna historisch' soll andeuten, dass ich mich auf den Anfang dieser Bewegung richte. Einen Text jedoch, von dem wir sagen könnten: mit ihm begann sie, besitzen wir nicht. Auch die ältesten Dokumente setzen voraus, dass sie bereits besteht, und zwar schon eine zeitlang¹. Mit dem Vorausgesetzten kann man aber versuchen, Vorausgehendes zu rekonstruieren.

Mein vor sechs Jahren erschiener Versuch "On the Origin of Mahāyāna Buddhism ..." wurde Ihnen als vorbereitende Lektüre empfohlen. Die heutige Vorlesung will eine Einleitung in seine wichtigste These geben, nämlich dass Mahāyāna und Prajñāpāramitā nicht, wie man im allgemeinen annimmt, identisch sind, sondern in einem bestimmten Moment zusammenkamen und auch nicht immer und überall zusammenblieben. Dieser Einleitung sollte im allgemeinen auch der folgen können, der keine Gelegenheit hatte, den Origin-Aufsatz zu lesen. Wer ihn dagegen aufmerksam durchnehmen konnte, wird merken, dass die Argumente für diese Nichtidentitätsthese in einigen Punkten erweitert und verfeinert sind.

Die ältesten Dokumente des Mahāyāna sind neun chinesischen Übersetzungen, die mit einiger Sicherheit zwischen 160 und 180 n. Chr. unter der Leitung des sogenannten Lokakṣema verfertigt wurden². Sie bestehen zu einem grossen Teil aus merkwürdigen Transliterationen indischer Namen und Begriffe, welche sie für einen buddhologisch ungebildeten Chinesen oder reinen Sinologen praktisch unlesbar machen. Von diesen neun Übersetzungen sind zur Zeit drei mehr oder weniger zugänglich: (1) Das Sūtra vom Samādhi der Begegnung mit Buddhas der gegenwärtigen Zeit, das von Harrison ins Englische übersetzt ist, (2) der Kāśyapaparivarta, der von Weller ins Deutsche übersetzt wurde und (3) die Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā, hinfort Aṣṭa genannt, wovon das erste Kapitel durch Arbeiten von Schmitthausen und Verboom erschlossen ist.

In dieser Vorlesung richte ich mich vor allem auf das erste Kapitel der Aṣṭa, und den Kāśyapaparivarta. Beide Texte sind auch in einer breiteren Sanskritversion erhalten, der zweite allerdings mit grossen Lücken. Ich beziehe mich jedoch auf ihre alten chinesischen Übersetzungen, die meistens kürzer sind.

Was will ich mit diesen zwei Texten tun? Zuerst auf die ursprüngliche Bedeutung des Namens Mahāyāna eingehen. Dann die zwei wichtigsten Textstellen präsentieren, mit denen man meines Erachtens zeigen kann, dass Mahāyāna und Prajñāpāramitā einen verschiedenen Ursprung haben, nämlich

den Anfang der Aṣṭa, der Ihnen in Frauwallners Übersetzung der Sanskritversion³ auszugsweise vorliegt, und den Anhang des Kāśyapaparivarta. Danach will ich die Fragen erörtern, was mit Prajñāpāramitā ursprünglich gemeint war und wie Mahāyāna und Prajñāpāramitā zusammenkamen. Den Schluss der Vorlesung bildet ein kurzer Blick auf zwei etwas spätere Texte, wo sie wieder auseinander sind.

Zuerst also zur ursprünglichen Bedeutung des Namens Mahāyāna, den man oft mit 'grosses Fahrzeug' übersetzt. Diese Übersetzung ist möglich. *Mahā* bedeutet 'gross', und 'Fahrzeug' ist nach dem Petersburger Wörterbuch eine der drei Möglichkeiten, um *yāna* zu übersetzen. Die zwei anderen sind: sich Fortbewegen (gehend, fahrend, reitend, usw), und die Bahn, auf der man sich fortbewegt. Im ersten Kapitel der Aṣṭa gibt es eine Stelle, an der auf das Wort Mahāyāna eingegangen wird⁴: Subhūti fragt da den Buddha, wodurch man einer wird, der sich im Mahāyāna auf den Weg begeben hat, was das Mahāyāna sei, von wo es ausgehe und wo es ankomme. Mahāyāna ist im Chinesischen nicht übersetzt, sondern nur mit Hilfe dreier Zeichen lautlich wiedergegeben. Der Buddha antwortet, das Mahāyāna heisse so, weil es ohne Massstab sei und keine Grenze erreiche. Dabei lässt er es. 'Gross' (*mahā*) wird als unendlich aufgefasst und damit erübrigen sich anscheinend die andern Fragen. Das ist aber eher eine didaktische Operation als eine Erklärung des Begriffs, wie Subhūti ihn kennt, wobei man gewisse Fragen durchaus stellen darf. Subhūti begnügt sich damit auch nicht und will wenigstens wissen, wovon dieses *yāna* ausgehe. Der Buddha nimmt nun den vorausgesetzten Begriff ernst: das Mahāyāna geht von den drei Weltspähären aus. Und fügt hinzu: es kommt bei der Allwissendheit an. Danach geht er aber wieder zurück zum Fehlen eines Massstabs und sagt, dass in diesem *yāna* wie im leeren Raum unzählbar viele Lebewesen Platz haben.

Über die ursprüngliche und von Subhūti vorausgesetzte Bedeutung von Mahāyāna kann uns diese Stelle vielleicht soviel lehren: Das Wort *yāna* (im täglichen Leben: Sichfortbewegen, Bahn oder Fahrzeug) steht hier für eine Laufbahn, die von einer gewöhnlichen Existenz zur Allwissenheit eines Buddha führt. Diese Laufbahn könnte 'gross' genannt sein, weil sie zu einem grossen Ziel führt und den Einsatz grosser Mittel erfordert. Wenn man meint, der Nachdruck liege auf diesen Mitteln um von A nach B zu kommen, kann man mit 'grosses Fahrzeug' übersetzen. Dabei ist also nicht an ein Fahrzeug zu denken, in dem unendlich viele Lebewesen Platz haben. Doch kommt so etwas in der Weiterentwicklung des Begriffs durch den Bud-

dha vor. Er spricht zunächst von der Unermesslichkeit dieses *yāna*. Das könnte man noch als Anwendung einer Negation ansehen, die zur Vollkommenheit der Einsicht führen soll (worüber gleich mehr). Wo er aber darauf zurückkommt, nachdem er doch noch auf das Woher und Wohin dieses *yāna* eingegangen war, sagt er, dass darin wie im leeren Raum unzählbar viele Lebewesen Platz haben. Das ist ein entwickelter Begriff, der noch auf etwas angewendet wird, nämlich Lebewesen. Soll man dabei nun an einen Omnibus denken, in dem alle ohne Anstrengung mitfahren können? Diese Idee findet man in einer andern alten Strömung, welche die gläubige Verehrung eines Buddha als Erlösungsweg empfiehlt⁵. Davon ist aber im ersten Kapitel der Aṣṭa nichts zu merken. Näherliegend scheint mir daher zu sein, dass mit dem Hinweis darauf, dass Platz für unendlich viele Lebewesen besteht, die Teilnahme aller Lebewesen an dem Streben nach Buddhaschaft verteidigt wird. Das ist noch nicht dasselbe wie der Anspruch, jeder müsse schliesslich daran teilnehmen, den man in dem wahrscheinlich etwas später entstandenen Lotussūtra findet. Jetzt gilt: Jeder kann ein allwissender Buddha werden. Man braucht nicht zu fürchten, dass es in einem bestimmten Moment zuviel Buddhas gibt. Es gibt unendlich viele Welten, die Platz für unendlich viele Buddhas bieten.

Im ersten Kapitel der Aṣṭa folgt die angedeutete Erklärung von Mahāyāna einer Diskussion über Mahāsattvas, ‘grosse Lebewesen’, und diese einer Diskussion über Bodhisattvas. Auch bei diesen Diskussionen werden allerlei unerwartete Operationen mit vorausgesetzten Begriffen ausgeführt, zugrunde scheint aber zu liegen, dass man ein grosses Lebewesen oder ein Held, sein muss, um ein Bodhisattva zu sein, d. h. eine Person, die nach dem Erwachen eines Buddha strebt, das hier durch Allwissenheit gekennzeichnet ist. Damit kann man in einer der unendlich vielen Welten, die man seinerzeit annahm, eine Lehrtradition gründen und da auch über einen manchmal unermesslichen Zeitraum als geistlicher Führer herrschen.

Das Wort *bodhisattva*, Pāli: *bodhisatta* findet sich auch im Kanon konservativer Buddhisten, heutzutage vom Theravāda repräsentiert; es wird da aber nur für den historischen Buddha und einige mythologische Vorgänger vor ihrem Erwachen verwendet. Über *mahāyāna* im Sinne einer Empfehlung, dass soviel wie möglich Personen den Weg zur Buddhaschaft gehen sollen, wird dabei nicht gesprochen. Daran waren die konservativen Buddhisten nicht interessiert. Sie verkündeten nur, vom Mahāyāna aus formuliert, die Laufbahn eines *Śrāvaka*, eines ‘Hörers’, d. h. einer Person, die gestützt

auf das Wort eines Buddha ein Arhat werden, ihr eigenes Leiden überwinden will.

Die konservativen Buddhisten waren nicht nur uninteressiert, sie wiesen wahrscheinlich auch die Einladung, sich der mahāyānistische Zielsetzung anzuschließen, öffentlich ab, indem sie darauf hinwiesen, dass in dem ihnen bekannten Kanon eine solche Zielsetzung vom Buddha nicht empfohlen sei. Nur mit einer öffentlichen Ablehnung scheint mir zu erklären, warum die alten Mahāyāna Dokumente gegen die Śrāvakas oder Arhats manchmal sehr ausfällig sind, während sie bei der Prajñāpāramitā zeigen, dass man den Śrāvakas verpflichtet ist. An polemischen Stellen, an denen das Ressentiment eines Abgewiesenen zu dominieren scheint, wird der ursprünglich wohl aus Bewunderung 'gross' genannten Laufbahn des Bodhisattva die Laufbahn des Śrāvaka als ein *hīnayāna*, eine kleine und verächtliche Laufbahn gegenübergestellt. Im Kāśyapaparivarta⁶ wird *hīnayāna* dem Umgang mit schlechten Freunden gleichgestellt. Der Endpunkt dieser kleinen Laufbahn⁷, die Erkenntnis eines Arhat, wird mit einem Loch verglichen, das von einem Insekt in ein Senfkorn gefressen ist, und⁸ der Arhat selbst mit einem Sohn, der von der Hauptgemahlin eines Grosskönigs nach dem Verkehr mit einem Armenhäusler geboren ist; er ist nicht wie der Bodhisattva ein wirklicher Sohn des Buddha. Soviel zur ursprünglichen Bedeutung von Mahāyāna. Nun die zwei wichtigsten Textstellen für die Annahme, dass Mahāyāna und Prajñāpāramitā einen verschiedenen Ursprung haben: den Anfang des ersten Kapitels der Aṣṭa und den Anhang des Kāśyapaparivarta.

Am Anfang des ersten Kapitels der Aṣṭa⁹ wird der Mönch Subhūti vom Buddha gefragt, wie den Bodhisattvas die Prajñāpāramitā, die Vollkommenheit der Einsicht, beizubringen sei. Diese Frage setzt voraus, dass es schon Bodhisattvas gab und dass sie noch nichts von der Prajñāpāramitā wussten. Das kann auch Subhūtis Antwort¹⁰ entnommen werden. Da heisst es: ein Bodhisattva ist bezüglich der Prajñāpāramitā [weiter] zu unterrichten, wenn sein Geist beim Hinweis darauf, dass ein Bodhisattva ungreifbar sei, nicht niedersinke (das heisst wahrscheinlich: das Streben nach Buddhaschaft nicht aufgibt).

Ausserdem geht aus dieser Stelle hervor, dass diejenigen, welche die Prajñāpāramitā kannten und mit Frauwallner Mystiker genannt werden können¹¹ (ich gehe darauf noch ein), nicht nach der universalen Buddhaschaft strebten; gegen Frauwallner ist nämlich festzustellen, dass diese Mystik nicht zur Entstehung des Mahāyāna führte oder beitrug. Es ist ihr offensichtlich nicht

inhärent, dass sie dazu stimuliert. Subhūti, der Zugang zu ihr hat, fällt nämlich unter die am Anfang des Textes als Begleiter des Buddha erscheinenden Arhats. Von diesen gilt im allgemeinen, dass sie ihr Ziel schon erreicht haben¹² und kein allwissender Buddha werden wollen. Die Aṣṭa und verwandte Texte teilen auch nicht, wie schon gesagt, die etwas später vom Lotussūtra verkündete Idee, letztlich müsse jeder ein Buddha werden, ob er wolle oder nicht. Überdies rechnet sich Subhūti offensichtlich selbst in einem der folgenden Sätze¹³ zu den Śrāvakas, 'Hörern'. Er will also selbst keine Lehrtradition gründen.

Dies alles ist der Einleitung der Aṣṭa zu entnehmen, wenn man die inhaltlich relevanten Passagen ernst nimmt und vorsichtig mit der Inszenierung umgeht. Unter Inszenierung verstehe ich, dass der Buddha hier eine Frage über die Belehrung von Bodhisattvas an einen seiner Jünger richtet. Vorsichtig damit umgehen heisst: zwar nicht anerkennen, dass es sich in diesen Texten um authentische Aussagen des Buddha und seiner direkten Jünger handelt — das würde allerlei Beobachtungen und Argumenten moderner wissenschaftlicher Forschung widersprechen — aber doch von der Tatsache Gebrauch machen, dass hier ein Śrāvaka andern Śrāvaka zeigen soll, wie man den Bodhisattvas die Prajñāpāramitā beibringt. Dies kann ein von den Śrāvakas komponiertes Stück sein, das von den Bodhisattvas anerkannt wurde. Oder es ist von Bodhisattvas komponiert, die damit zum Ausdruck brachten, den Śrāvakas bei der Prajñāpāramitā verpflichtet zu sein. Da oft sehr verächtlich über die Śrāvakas gesprochen wird, kann der Text, wo er ein solches Abhängigkeitsverhältnis zeigt, schwerlich erfunden sein. Ich halte es sogar für möglich, dass die Prajñāpāramitā zum Teil auf spirituelle Praktiken zurückgeht, denen Subhūti und ein paar andere Jünger des Buddha zugetan waren. Subhūti wird in einer alten Liste (AN I 24) und im ersten Kapitel der Aṣṭa als der erste derer bezeichnet, die in Streitlosigkeit verweilen (*araṇavihārin*)¹⁴. Diese Bezeichnung bringt ihn in die Nähe von zum Teil wohl vorbudhistischen Ideen über das Vermeiden von Diskussionen, ja überhaupt aller begrifflicher Festlegungen, wie sie in Suttas des Aṭṭhakavagga des Suttanipāta zu finden sind. Dies kommt der Intention der Belehrungen über die Prajñāpāramitā sehr nahe. Neu in diesen Belehrungen und nirgends im Thera-vāda-Kanon zu finden, ist aber eine begriffliche Methode, um zu einem überbegrifflichen Zustand zu gelangen. Darüber gleich mehr.

Zuvor noch ein weiteres, nun auf den Kāśyapaparivarta gegründetes Argument, um zu zeigen, dass die Prajñāpāramitā ursprünglich eine Methode der

Śrāvakas war. Aus dem Kāśyapaparivarta habe ich schon zitiert, dass die Erkenntnis eines Arhat nichts Besseres sei als Insektenfrass in einem Senfkorn. Am Ende findet sich da aber unerwarteterweise ein längeres Stück (zwei Fünftel der ältesten chinesischen Version¹⁵), das zeigt, wie man die Erkenntnis eines Arhat erwerben kann. Dabei wird eine Methode empfohlen, welche in einigem der gleiche, die im ersten Kapitel der Aṣṭa den Bodhisattvas beigebracht werden soll. Hier erscheint auch Subhūti¹⁶ und die Aussage, dass es Aufgabe eines Mönchs sei, Diskussionen zu vermeiden¹⁷. Manches andere erscheint aber auch im Hauptteil als Aufgabe des Bodhisattva¹⁸. Da nach all dem Geschimpfe gegen die Arhats dieses grosse abschliessende Textstück über die Erkenntnis des Arhat kaum von denselben Autoren geschrieben sein kann, muss es sich um einen Anhang handeln, der eine ältere Quelle überliefert. Der Übergang zu diesem Anhang ist insofern unmerklich, als die davorliegenden Abschnitte die spirituelle Arznei der Bodhisattvas behandeln und die Arhat-Quelle mit einer Betrachtung über die spirituelle Arznei in der Lehre des Buddha anfängt. Jetzt erscheint aber kein Bodhisattva mehr. Das Stück behandelt neben der Methode für die Erkenntnis des Arhat auch Verhaltensregeln und spricht dabei von Mönchen, Asketen (*śramaṇa*) und Waldeinsiedlern. Das sind Personen, die in frühen Dokumenten nirgends klar mit dem Mahāyāna assoziiert sind. Es ist ferner festzustellen, dass in den zuvor im Kāśyapaparivarta behandelten Verhaltensregeln des Bodhisattva (die Lehrtexte ehren, nicht hochmütig sein und dergleichen) nichts vorkommt, das ausschliesslich an Klostermönche oder Waldeinsiedler zu denken zwingt. Dagegen findet sich eine Ermahnung zur Ehrlichkeit, die nur verstanden werden kann, wenn man an Menschen denkt, die mitten im Leben stehen¹⁹: “Verlöre er durch Wahrhaftigkeit sein Leben, oder sein Reich, oder sein Vermögen, er ist doch nicht doppelzüngig.”

Nun zu den Fragen, was mit Prajñāpāramitā ursprünglich gemeint war, und wie Mahāyāna und Prajñāpāramitā zusammenkamen. Was die ursprüngliche Bedeutung der Prajñāpāramitā betrifft, fragen wir aber am besten in erster Instanz nur nach dem Wie des Zugangs. Was dabei zugänglich wird, ist schwer zu sagen, man kann davon aber eine Ahnung bekommen, wenn man nach der Methode des Zugangs fragt. Diese wird übrigens oft auch Prajñāpāramitā genannt, sogar der materielle Text, in dem sie empfohlen wird. Es geht nun aber um die Intention dieses Textes.

Nehmen wir zunächst Subhūti's Antwort auf die Frage, wie man den Bodhi-

sattvas die Prajñāpāramitā beibringen kann. Er sagt in der ältesten Version 20: “Für welche Gegebenheit dient der Ausdruck Bodhisattva? Ich nehme keine reale Gegebenheit wahr, der ich die Vollkommenheit der Einsicht beibringen könnte. Was für einen Bodhisattva soll ich da bezüglich der Vollkommenheit der Einsicht unterrichten? Wenn aber bei einer solchen Rede der Geist eines Bodhisattva nicht niedersinkt, dann ist er bezüglich dieser Vollkommenheit der Einsicht [weiter] zu unterrichten.”

Soweit die Antwort Subhūti. Viel lässt sich ihr nicht entnehmen, aber vielleicht doch soviel, dass hier eine paradoxe Ausdrucksweise herrscht, welche einen Bodhisattva und einen sinnvollen Unterricht in der Prajñāpāramitā zu verneinen scheint, und doch das scheinbar Verneinte weiterhin ernstnimmt. Ein Bodhisattva kann in der Vollkommenheit der Einsicht unterrichtet werden, wenn sein Geist eine solche Art zu reden, die eine Kostprobe des Unterrichts in dieser Einsicht zu sein scheint, verträgt.

Man könnte nun sagen: es wird ja nur über Nichtwahrnehmen, nicht über Nichtexistenz gesprochen. Auf den folgenden Seiten verstärkt sich aber die Suggestion der Nichtexistenz einer Personen und auch noch der materiellen und geistigen Elemente, der sogenannten fünf Skandhas, in welche die Śrāvakas die Person aufzulösen pflegten: Körper, Gefühl, Vorstellung, Impulse und Perzeption. So wird zum Beispiel gesagt²¹, dass der Bodhisattva zwar denkt, er werde unzählige Lebewesen zur Erlösung führen, dass es aber gar keine Lebewesen gibt, die zu erlösen sind — sowenig wie ein Zauberer, der eine Menge Leute erscheinen lässt und ihnen dann die Köpfe abschlägt, irgend jemanden tötet. Trotzdem soll auch diese Feststellung nicht dazu führen, dass man das Ziel der Buddhaschaft aufgibt. Sie ist Teil einer Belehrung, die zu einem Samādhi, einer meditativen Konzentration, führen soll, von der gesagt wird²², sie lasse dieses Ziel schnell erreichen, also wohl schneller als der Bodhisattva bis jetzt hoffen durfte. Wie diese meditative Konzentration das tut, ist nicht gesagt. Da der Samādhi aber den Namen ‘Nichtaneignung aller Daseinsfaktoren’ hat, ist ziemlich klar, dass es nicht um die Auflösung einer Person in Daseinsfaktoren geht, sondern um das Loslassen auch dieser Analyse. Allerdings weist alles darauf hin, dass man durch diese Auflösung der Person in die Elemente Körper, Gefühl, Vorstellung, Impulse und Perzeption und deren Beurteilung als vergänglich, unbefriedigend und nicht das Selbst seiend hindurch muss. Diese Methode ist in Texten der älteren Tradition ein Mittel, um das Haften am Dasein zu überwinden. Jetzt hat man entdeckt, dass das Aufgeben der hierbei verwendeten

Begriffe, nachdem man sich durch diesen Prozess der Aufteilung und Beurteilung der Erscheinungswelt hindurchgearbeitet hat, zu einem Samādhi führt, ohne dass dafür traditionelle Meditationswege zu durchlaufen wären. Man darf aber, sobald dieser Samādhi in Sicht kommt, an nichts mehr festhalten, auch nicht an dem zur Distanzierung aller Einteilungen eingesetzten Begriff der Leerheit (*śūnyatā*), der das eigene Wesen jedes Dinges und damit auch jedes wahre Sein leugnet. Wer an dieser letzten begrifflichen Station festhält, erlangt nicht den Endpunkt der Prajñāpāramitā genannten Methode: den Samādhi der Nichtaneignung aller Daseinsfaktoren.

Ohne dieses Übersteigen aller Negationen wäre es unmöglich gewesen, den Bodhisattvas, die durch Gründung einer Lehrtradition unzählige Lebewesen zur Erlösung führen wollten, die Prajñāpāramitā als ein Mittel anzubieten, um die dafür nötige Allwissenheit schnell zu erreichen. Sobald ein Bodhisattva merkt, dass die negativen Formulierungen nicht absolut gemeint sind, wird sein Geist zwar nicht mehr niedersinken, es entsteht aber ein anderes Problem. Diese Methode ist entwickelt, um schon hier und jetzt das Nirvāṇa zu erfahren. Wenn man sich dieser Erfahrung zu sehr überlässt — sie nicht nur als einen Ruhepunkt oder eine Kraftquelle nimmt, wofür sie den Bodhisattvas angeboten sein könnte — besteht die Gefahr, dass die Zielsetzung der Gründung einer Lehrtradition verloren geht. Den Bodhisattvas wird daher empfohlen, mit diesem Mittel vorsichtig umzugehen, es nicht zu ausgiebig zu gebrauchen, ‘Geschicklichkeit im [Umgang mit dem] Mittel’ (*upāyakaūśalya*) zu üben.

Zu der Methode, um hier und jetzt schon eine Erfahrung des Nirvāṇa zu erreichen, die offenbar nicht vom historischen Buddha gefunden, sondern von einigen Śrāvakas aus seiner Skandha-Analyse entwickelt wurde, noch kurz eine Stelle aus dem Anhang des Kāśyapaparivarta, der von der Erkenntnis des Arhat handelt. Sie lautet²³: “Sie kleben auch nicht an der Lehre Buddhas fest, ... Für sie gibt es weder Bindung noch Erlösung; ... nichts, das sie seinem Wesen nach nicht als Nirvāṇa erschauten. Weder sterben sie und werden sie geboren, noch erlöschen sie. Das sind die wahren Śrāmaṇas.”²⁴ Zusammenfassend lässt sich zu dieser Methode das folgende sagen: Das Negieren der täglichen und der im religiösen Leben geltenden Wirklichkeiten, ohne sie wirklich in Gefahr zu bringen, und das Negieren dieses Negierens, das nicht den alten Zustand zurückbringen soll, sondern etwas Neues, auf andere Weise nicht Zugängliches, kann ohne weiteres als Mystik bezeichnet werden. Texte anderer religiöser Traditionen, die mit dem Namen

Mystik versehen werden, zeichnen sich auch durch solche Negationen aus. Sie vermitteln damit eine Ahnung von einer jederman zugänglichen wahren Natur seiner selbst und aller Dinge, die, wie es scheint, auf verschiedenen Wegen erfahren werden kann, nicht zuletzt durch intensive Anwendung solcher Negationen. Die genannte meditative Konzentration, der Nichtaneignung aller Dinge genannte Samādhi, dürfte auf eine solche Erfahrung hinweisen.

Nun zur Frage, wie Mahāyāna und Prajñāpāramitā, wenn sie ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten, zusammenkamen? Die Prajñāpāramitā soll denjenigen Bodhisattvas angeboten werden, welche sie vertragen, und die meisten, denen sie angeboten wurde, sind offensichtlich auf das Angebot eingegangen. Zuvor wurde schon gesagt: Ohne Übersteigen aller Negationen wäre das nicht möglich gewesen. Aber warum wird sie angeboten, und warum wird sie akzeptiert, trotz des Risikos, dass man bei unvorsichtiger Anwendung dieser Methode die Zielsetzung verliert?

Warum ein Śrāvaka einem Bodhisattva die Prajñāpāramitā anbietet soll, wird im ersten Kapitel der Aṣṭa nicht gesagt. Gleich am Anfang des zweiten Kapitels findet sich dazu aber eine Stelle, welche Dankbarkeit als Motiv nennt²⁵, und zwar offensichtlich für das Geschenk der Lehre. Der Buddha hat für die Śrāvakas gesorgt, also müssen sie für die zukünftigen Buddhas sorgen, indem sie ihnen die Prajñāpāramitā beibringen, wovon man erwartet, dass sie den, der trotz ihrer Anwendung an seiner Zielsetzung festhalten kann, schnell zur Buddhaschaft führt. Warum es nun schnell gehen soll, bleibt wiederum unklar. Man könnte den aus der Belehrung resultierenden Samādhi als einen Ruhepunkt und eine Kraftquelle angesehen haben.

Möglich ist aber auch, dass man mit der angebotenen Belehrung die Zielsetzung relativieren wollte. Allwissenheit bedeutet dann nicht mehr das Wissen aller möglicher Details, sondern das Wissen, dass alle Details ohne Wesen und wirkliches Sein ist. Ein Samādhi, der diese Haltung bestätigt, ist leichter zu erreichen und schliesst eine darauffolgende Belehrung einer beschränkten Anzahl von Personen, die Ähnliches wollen, nicht aus. Beide Möglichkeiten kommen in späteren Texten vor.

Als Motiv für dieses Angebot wurde Dankbarkeit genannt. Man kann natürlich noch mehr dahinter vermuten. Es ist nicht gänzlich auszuschliessen, dass die Śrāvakas mit diesem Angebot Einfluss auf die Bewegung der Bodhisattvas bekommen wollten. Die Bodhisattvas waren im allgemeinen wohl vague über die Heilswege informiert, von denen die Śrāvakas Gebrauch

machten, aber noch nicht über diese wahrscheinlich erst vor kurzem entdeckte Methode. Das Faszinierende dieser Methode liess hoffen, damit Einfluss auf die Bodhisattvas gewinnen zu können.

Was könnte andererseits Bodhisattvas dazu bewogen haben, auf das Angebot einzugehen? Dazu kenne ich keine direkte Textstelle. Ich glaube aber, dass hier nur das Motiv des Ruhepunkts und der Kraftquelle genannt werden kann. Ausgeruht und mit neuer Kraft versehen kann man intensiver die Mittel anwenden, von denen man hofft, dass sie zu einer richtigen Allwissenheit führen. So kommt man schneller, wenn auch nicht gleich, zum Ziel. Um welche Mittel ging es dabei? Im ersten Kapitel der Aṣṭa²⁶ werden nur unangenehme Anstrengungen genannt. Damit sind, so vermute ich, heroische Taten gemeint, mit denen man die Taten nachahmen will, die vom Buddha in den Geschichten über seine früheren Existenzen erzählt werden: um gewisser Grundsätze willen seine Güter und sein Leben aufgeben und alles geduldig ertragen. Dadurch entsteht, so meint man, grosses 'karmisches' Verdienst, das durch den Wunsch, ein Buddha zu werden, ausschliesslich in diesem Ziel zur Reifung kommt. Das Festhalten an dieser alten Denkweise, welche durch das Akzeptieren der Prajñāpāramitā nur modifiziert wurde, scheint mit auch der Grund zu sein, warum in späteren Kapiteln der Aṣṭa weitere Vollkommenheiten neben der der Einsicht auftauchen. Sie dürften die alte Praxis der Bodhisattva repräsentieren, bevor ihnen, wie das erste Kapitel der Aṣṭa nahelegt, die Vollkommenheit der Einsicht als die einzig relevante Disziplin angeboten wurde. Die im dritten Kapitel auftauchenden fünf Vollkommenheiten der Freigebigkeit, des einwandfreien Verhaltens, des geduldigen Ertragens, des unablässigen Strebens und der Meditation dürften der Zeit vor dem Angebot der Prajñāpāramitā angehören, mit Ausnahme der Vollkommenheit der Meditation (*dhyāna*). Dhyāna kann nicht zu den unangenehmen Anstrengungen gehören, auf welche das erste Kapitel der Aṣṭa hinweist. Meditationswege müssen sowieso ein schwacher Punkt bei den Bodhisattvas gewesen sein, sonst hätte das Angebot einer begrifflichen Methode, die zu einem Samādhi führt, kaum soviel Eindruck gemacht. Meditationsmethoden dürften den Bodhisattvas auch von den Śrāvakas angeboten sein, aber erst nach dem Angebot der Prajñāpāramitā. In der auf die Aṣṭa folgenden Prajñāpāramitāliteratur werden sie jedenfalls sichtbar.

Zum Abschluss ein kurzer Blick auf zwei etwas spätere Texte, die zeigen, dass Mahāyāna und Prajñāpāramitā nicht immer zusammenblieben. Die dem Nāgārjuna zugeschriebenen Merkverse, die um 200 n. Chr. geschrieben sein könnten, erwähnen einmal (24.32) das Ideal eines zur Buddhaschaft führenden Bodhisattvawegs, empfehlen es aber nicht, sondern nur die Prajñāpāramitā, übrigens nicht unter diesem Namen, und diese dient nur dazu, ein Zurruhekommen aller Vielfalt (25.24), also eine Erfahrung des Nirvāṇa hier und jetzt (24.10) zu erreichen. Es finden sich Hinweise auf den Kāśyapapari-varta (13.8) und die Prajñāpāramitā-Literatur (24.8), aber eben nur insofern sie die alte vom Mahāyāna unabhängige Methode der Aufreißung aller Begriffe überliefern. Zu dieser Prajñāpāramitā ohne Mahāyāna kann man auch spätere Traditionen der Realisierung der Buddhaschaft in uns selbst rechnen, sobald das nicht mehr ist als ein Samādhi, der alle Vielheit übersteigt oder umfasst, wenn also, trotz Gebrauchs des Wortes Mahāyāna, nichts von dem alten Streben, um ein Weltlehrer zu werden zu sehen ist.

Nun zur andern Seite. Das alte Ideal der Realisierung wirklicher Buddhaschaft ohne die Prajñāpāramitā ist schon wieder im Lotussūtra zu finden, das im dritten Jahrhundert n. Chr. zum ersten Mal ins Chinesische übersetzt wurde. Das Lotussūtra ist ein extremer Mahāyāna-text, der behauptet, dass jeder schliesslich die Laufbahn eines Bodhisattva einzuschlagen habe, um ein Buddha zu werden. Zur Anerkennung dieser Idee eines einzigen Weges wird selbst mit Höllenstrafen gedroht. Es zeigt aber auch den tröstlichen Aspekt, dass selbst der grösste Missetäter nach Verbüßung seiner Strafe und unendlichen langen Zeiträumen ein Buddha wird. In den heute überlieferten Sanskritversionen erscheint die Prajñāpāramitā marginal an drei Stellen, ist also nicht völlig unbekannt, sie spielt aber, soweit ich sehe, nirgends eine Rolle. Die drei Stellen, wo der Name erscheint sind: Am Anfang²⁷ bei Beschreibung der Eigenschaften der bei der Predigt anwesenden grossen Bodhisattvas, wie Mañjuśrī, Avalokiteśvara, usw., und zwar gegen Ende dieser Beschreibung. Dann im 16. Kapitel²⁸. Da steht, dass das Anhören der Abhandlung über die unermessliche Lebensdauer des Tathāgata mehr für die Buddhaschaft zu erwerbendes Verdienst einbringt, als die fünf Vollkommenheiten ohne die Prajñāpāramitā. Man hat offenbar von der im dritten Kapitel der Aṣṭa zu findenden Behauptung gehört, dass die fünf Vollkommenheiten zusammen mit der Prajñāpāramitā ungeheuer viel Verdienst erbringen, will diese Behauptung auch nicht widerlegen, tut aber nichts damit, sondern setzt das gläubige Anhören der Abhandlung über die unermessliche Lebensdauer

des Buddha an die Stelle der Prajñāpāramitā. Dann kommt Prajñāpāramitā noch im 25. Kapitel vor²⁹, das anfänglich gar nicht zum Lotussūtra gehört haben dürfte. Da ist sie mit den fünf andern Vollkommenheiten Teil der Eigenschaften von zwei Königsöhnen aus grauer Vorzeit. Kommt dann wenigstens die Methode vor ohne den Namen Prajñāpāramitā, wie etwa im Kāśyapaparivarta? Oder deutet das etwas öfter vorkommende Wort *prajñā* ohne *pāramitā* darauf hin? Davon habe ich bis jetzt noch nichts gemerkt. Vielleicht kann hier noch etwas entdeckt werden. Dem würde aber noch immer gegenüberstehen, was in diesem Sūtra als Weg zum Buddhaschaft wirklich eine Rolle spielt: das Erwerben von Verdienst mittels Glauben an die im Lotussūtra verkündete Botschaft, Verehrung des Sūtra, unbeirrbares Predigen seiner Botschaft, und dergleichen. Das Lotussūtra, obwohl als solches wohl zur zweiten Generation von Dokumenten gehörend, setzt dabei in meinen Augen die älteste Tradition des Mahāyāna fort. In der späteren Geschichte dieser Lotusströmung kommt es bei Gelehrten etwa der T'ien-t'ai Schule³⁰ zu einer wirklichen Verbindung mit Prajñāpāramitā. In modernen Lotussekten in Japan, besonders wenn die das Sūtra nicht nur verehren und rezitieren, sondern auch lesen, ist von einem Bezug zur Prajñāpāramitā aber wieder nichts mehr zu merken.

Texte und Abkürzungen

AN = Aṅguttara-Nikāya (ed. Pāli Text Society)

Aṣṭa = *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, T. 224; vgl. ed. P. L. Vaidya, Darbhanga 1960 (= V.).

Kāśyapaparivarta, T. 350; vier chinesische Übersetzungen und der Sanskrittext in: *The Kāśyapaparivarta, A Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa Class*, ed. Baron A. von Staël-Holstein, 1926.

Nāgārjunas Merkverse = Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakārikāḥ*, ed. J. W. de Jong, Madras 1977.

Lotussūtra = *Saddharmapuṇḍarikasūtra*, ed. Kern & Nanjio, St. Petersburg 1908-1912 (= K.)

T. = Taisho shinshu daizokyo (the Tripiṭaka in Chinese), ed. J. Takakusu & K. Watanabe, Tokyo 1924-1932

Übersetzungen und historische Beiträge

Frauwaller, E., *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin 1956 (= F.)

Harrison, P., "The Earliest Chinese Translations of Mahāyāna Buddhist Sūtras: Some Notes on the Works of Lokakṣema", in: *Buddhist Studies Review* 10,2 (1993) 135-177.

Tilman Vetter, Mahāyāna historisch (Vorlesung Hamburg 31. Mai 2000)

- Harrison, P., *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*. Tokyo 1990.
- Schmithausen, L. "Textgeschichtliche Beobachtungen zum ersten Kapitel der Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā", in: *Prajñāpāramitā and Related Systems*, ed. L. Lancaster, Berkeley 1977, 35-80.
- Verboom, A., *A Text-comparative Research on 'the Perfection of Discriminating Insight in Eight Thousand Lines, Chapter I'*, Dissertation Leiden 1998.
- Vetter, T., "On the Origin of Mahāyāna Buddhism and the Subsequent Introduction of Prajñāpāramitā", in: *Asiatische Studien* 48.4 (1994) 1241-1281.
- Vetter, T., "Der Mahāyāna-Buddhismus (Anfänge, Wesen)", in: *Der Buddhismus als Anfrage an Christliche Theologie und Philosophie*, ed. A. Bsteh, Mödling 2000, 373-380.
- Weller, F., "Kāśyapaparivarta nach der Han-Fassung verdeutscht" *Buddhist Yearly* (Halle / Saale) 1968/69, [erschienen 1970, 57-221; auch in *Kleine Schriften* ed. W. Rau, Band II 1987, 1136-1304] (= W.)

Endnoten

1. Harrison 1993, 140.
2. Beschrieben in Harrison 1993.
3. F. 151 ff.
4. T.224.427c27 ff, vgl. V. 11,30
5. Zu deren möglichem Ursprung siehe T. Vetter, "Raum-zeitliche Vermittlung der Transzendenz im ältesten Buddhismus?", in: *Raum-zeitliche Vermittlung der Transzendenz*, ed. G. Oberhammer, Wien 1999, 207-227, besonders 217 ff.
6. W. § 22
7. W. § 62.
8. W. § 66.
9. T.224.425c7; vgl. V. 2,1; 3,10; 3,15.
10. T.224.425c18-22.
11. F. 144.
12. Z.B. V 1,6: *anuprāptasvakārthaiḥ*; am Anfang von T.224 werden die Arhats aber nicht weiter beschrieben.
13. T.224.425c11: 佛子; vgl. V. 2,9.

14. Wenn man 空身慧 (T.224.426a4) als seine Übersetzung ansehen darf.
15. W § 79-128.
16. W. § 119 ff.
17. W. § 120.
18. Siehe F. 164-170.
19. W § 8,2.
20. T.224.425c18, zusammengefasst; vgl. V. 3,5, F. 152, Verboom 255.
21. T.224.427c5, vgl. V. 10,24.
22. T.224.426c20, vgl. V. 7,12.
23. W. § 104.
24. Eine andere Stelle lautet (W. § 90): "Wie wenn ein Mensch an einem Kehlleiden erkrankte und sein gesamter Körper deshalb krank ist, so verhält es sich auch mit dem Gedanken des Menschen an Selbsthaftes und Nichtselbsthaftes ...".
Im Hauptteil des Kāśyapaparivarta, der den Bodhisattvas gewidmet ist, erscheint diese Methode in etwas entwickelterer Form (vgl. W. § 42) "Ewig ist ein Extrem, Nichtewig ist ein Extrem. Was sich zwischen ihnen befindet, das Gestaltlose, Unsichtbare, Unerkennbare, das ist die Wurzel; die Mitte erkennend sieht man richtig." Und (vgl. W. § 46): "Sein ist ein Extrem, Nichtsein ist ein Extrem. Was sich zwischen ihnen befindet, das ist die Wurzel; die Mitte erkennend sieht man richtig." Und (vgl. W. § 49-50): "Die Leerheit ist ihrer Natur nach selbst leer. ... Ist da ein Mensch, welcher der Leerheit anhängt und sagt, die Leerheit gibt es, dessen Fehler ist allzu gross. ... Es ist gerade, wie wenn ein Mensch krank ist, ..., und die Arznei, in seine Eingeweide eingedrungen, nicht abgeht. ..."
25. T.224.429 a26 , vgl. V. 17,21. Die in meinem Beitrag zu *Buddhismus als Anfrage* ... (p. 375, n 10) erscheinende Idee, dass dem Buddha selbst diese Methode vor seinem Erwachen von Śrāvakas beigebracht sei, lässt sich nicht auf T.224 gründen.
26. T.224.428b16, vgl. V. 14,10.
27. K. 3,2.
28. K. 333,1.
29. K. 457,12.
30. Siehe Swanson, P. L. *Foundations of T'ien-t'ai Philosophy*, Berkeley 1989.