

Tathagatagarbha

Michael Zimmermann, M.A.
Universität Hamburg

**Vortrag am 5.7.2000 an der Uni HH in der Reihe
„Buddhismus in Geschichte und Gegenwart“**

Michael Zimmermann

(Hamburg)

Tathāgatagarbha

Nachdem Sie in den vergangenen Wochen bereits Einblicke in die Entwicklung und die Philosophie des Buddhismus des Großen Fahrzeugs (Mahāyāna) vermittelt bekommen haben, darf ich Ihnen heute einen weiteren Ausschnitt aus der Vielfalt der Lehren dieses Großen Fahrzeugs vorstellen. Hinter dem nicht gerade vielsagenden und wenig spektakulären Titel meines Referats, nämlich „*Tathāgatagarbha*“, verbirgt sich die Lehre von der Buddhanatur aller Lebewesen bzw. von dem Buddha-Keim in allen Lebewesen. In den folgenden 45 Minuten möchte ich versuchen, Ihnen zentrale Punkte der Entwicklung, des Inhalts und der Problematik dieser Lehre von der Buddhanatur näherzubringen. Zur Verdeutlichung werde ich meine Betrachtungen der Reihe nach unter dem Gesichtspunkt von 3 Fragen angehen:

1. Wie kam es zur Formulierung der Lehre von der Buddhanatur?
2. Was genau besagt die Lehre?
3. Ist diese Lehre von der Buddhanatur aller Lebewesen unbuddhistisch?

1. Zum ersten Punkt, der Frage nach dem Zustandekommen der Lehre von der Buddhanatur:

Es ist kaum vorstellbar, daß neue philosophische bzw. spirituelle Lehren ohne jegliche Vorgeschichte, die Tendenzen in diese Richtung zumindest andeuten, sozusagen aus luftleerem Raum, geboren werden. Vernünftiger ist wohl die Annahme, daß eine solche neue Denkrichtung eine Entwicklung darstellt, die gewisse Mankos bzw. offen gebliebene Fragen auszugleichen bzw. zu beantworten versucht. Selbst wenn wir davon ausgehen, daß neuartige spirituelle Erfahrungen hinter der Formulierung einer neuen Lehre stehen, so kann man doch annehmen, daß diese Erfahrungen in Worte gekleidet werden müssen, die dem religiös-kulturellen Kontext, in dem sich der Verkünder bewegt, entstammen. Nur dann ist auch die Vermittelbarkeit seiner Erfahrung gewährleistet. Daß die Formulierung einer neuen philosophisch-spirituellen Anschauung natürlich auch durch Umstände angeregt werden kann, die in der sozio-materiellen Lebenswelt und deren Problematiken bestehen, soll dabei keineswegs in Frage gestellt werden. Nur ist es für das alte Indien aufgrund der sehr spärlichen und unsicheren Informationslage über historische Ereignisse und Entwicklungen in ganz besonderem Maße schwierig, einen solchen Zusammenhang zwischen dem Hervortreten neuer philosophischer Anschauungen und deren begleitenden oder sie sogar auslösenden realgeschichtlichen Umständen herzustellen. Ich muß mich bei der Beschreibung der Vorgeschichte im folgenden also auf literargeschichtliche Fakten stützen.

In den vergangenen Wochen haben Sie davon gehört, wie um die Zeitenwende eine deutlich neue Denkweise beginnt, literarisch in Erscheinung zu treten. Es handelt sich um den Buddhismus der Richtung des sog. Großen Fahrzeugs. Wenn auch der Grad der

tatsächlichen Verbreitung und Popularität dieser Bewegung in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten umstritten ist, so kann zumindest in einem wesentlichen Punkt kein Zweifel bestehen: Im Großen Fahrzeug war die Buddhaschaft nun nicht mehr eine dem historischen Buddha Gautama und seinen wenigen Vorgängern vorbehaltenen Errungenschaft. Von nun ab sollte sie allen Lebewesen offenstehen und wurde entsprechend als allgemeines Heilsziel formuliert – ein riesiger Schritt, wenn man bedenkt, daß das Erlangen der Buddhaschaft bisher als ein Ereignis angesehen worden war, daß nur einmal in Jahrmillionen stattfinden konnte. Das bisherige Heilsziel bestand allein in dem Erlangen der höchsten Heiligkeitsstufe (Arhatschaft), aber keineswegs in der Buddhaschaft, und es war zudem faktisch einem spirituell elitären Mönchsorden vorbehalten.

Bereits der allerersten Phase des Inerscheinungtretens des Großen Fahrzeugs dürften ein Text bzw. große Teile eines Textes angehören, der für sich in Anspruch nimmt, die Lehren des historischen Buddha Gautama zu beinhalten, und der durch seine enorme Bedeutsamkeit, die er in den späteren fernöstlichen Traditionen des Buddhismus erlangte, zumindest vom Namen her Ihnen allen bekannt sein dürfte. Es handelt sich um das sog. Lotossūtra (*Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*), d.h. die Lehrrede vom Lotus der rechten Lehre. Vor einigen Wochen haben Sie von einer weiteren frühen Gruppe von das Große Fahrzeug bekundenden Texten gehört, nämlich die Lehrreden von der Vollkommenheit der Weisheit (*Prajñāpāramitā*), deren Systematisierung und Weiterentwicklung dann zu den Hauptlehren des Madhyamaka führten. Mit dem Lotossūtra tritt uns jedoch eine Richtung innerhalb des gerade sich erst etablierenden Großen Fahrzeugs entgegen, für die offensichtlich andere Elemente zentrale Bedeutung hatten als die, die in den Lehrreden der Vollkommenheit der Weisheit grundlegend waren.

Das, was die im Lotossūtra zu Tage tretende Denkrichtung unterscheidet, ist die Vehemenz, mit der der Text immer wieder betont, daß es zum Erlösungsziel der Buddhaschaft keine weitere letztendliche Alternative gibt. Das bisherige Heilsziel der Heiligkeit wird unmißverständlich auf eine untergeordnete Stufe verwiesen, ja, in einem eindrucksvollen Gleichnis von einer Karawane, die eine große Wildnis zu durchwandern hat, wird dieses Heilsziel des konservativen Buddhismus sogar mit einem Zaubertrug verglichen, den der Karawanenführer, in dem Gleichnis stellvertretend für den Buddha, geschaffen hat, um die von ihm geführten Lebewesen vom umkehren abzuhalten, als ihnen das Erreichen der anderen Seite der Wildnis als zu anstrengend und nicht bewältigbar erscheint.

Die Vorstellung, daß alle Lebewesen, ausnahmslos, nach der Buddhaschaft streben sollten, ist im Sūtra selbst in der konkret-lebendigen Erzählung von dem Bodhisattva „Niemals-Verachtet“ (*Sadāparibhūta*) auf den Punkt gebracht. Niemals-Verachtet macht es sich zur Aufgabe, allen dem Buddhismus zugeneigten Menschen, ob Mönchen, Nonnen, Laienanhängern und –anhängerinnen, zu entgegnen, daß sie früher oder später Buddhas würden (und daß sie eben deshalb niemals verachtet wären). Für einige der Angesprochenen muß dies wie eine Art von Provokation gewirkt haben, denn der Text fügt hinzu, daß der Bodhisattva dafür oft verbale Gegenreaktionen und sogar Schläge über sich ergehen lassen mußte, die er allerdings geduldig auf sich nahm.

Das Lotossūtra ist reich an solch konkreten Erzählungen und Gleichnissen und wahrscheinlich waren gerade sie es, die zu der Popularität des Textes beitrugen. In vielen

Fällen haben wir es in den Gleichnissen mit einer übermächtigen Vaterfigur zu tun, die dann auf der anderen Gleichnisebene mit dem Buddha verglichen wird. Er nimmt sich seiner Kinder an, ist um sie besorgt und bringt sie mit allerlei klugen Tricks auf heilvolle Bahnen. Als ein persönlich höchst engagierter, fürsorglicher Vater tritt uns der Buddha hier entgegen.

Das Sūtra an sich wirkt ganz und gar nicht wie eine philosophisch spekulative Abhandlung. Ganz im Gegenteil! Konkret und lebendig scheint es den Geist der einfachen, philosophisch ungebildeten Leute zu atmen. Dies gilt auch für die Stellung der Leerheit (*sūnyatā*), die in anderen Lehrreden des frühen Großen Fahrzeugs eine solch überragende Position einnimmt. Nicht organisch scheint der Begriff der Leerheit dem Sūtra zu unterliegen. In vielen die Leerheit erwähnenden Passagen drängt sich der Eindruck auf, daß es sich dabei nur um phraseologische Wendungen handelt oder die betreffende Stelle gar erst später in den Text eingefügt wurde. Die Lehren des Lotossūtras, zumindest in seiner frühesten Gestalt, kommen gut ohne Hinzuziehung der Leerheit aus.

Nun, Sie werden fragen, was das alles mit der Buddhanatur zu tun hat, und Sie haben natürlich recht. Die Buddhanatur kommt in dem gesamten Werk nicht vor; nichts weist darauf hin, daß eine solche Lehre zur Entstehungszeit des Lotossūtras schon existiert hätte. Was jedoch, neben der allgemeinen Ausrichtung, der das Sūtra folgt, für unsere Vorbetrachtungen Relevanz hat, ist ein weiteres Gleichnis im Lotossūtra, das ich Ihnen nicht vorenthalten möchte.

Dort geht es um einen kostbaren Juwel, der einst, ohne das Wissen des Trägers, von einem reichen Freund, bei dem er zu einem Gastmahl geladen ist, in den Saum seines Gewandes eingenäht wurde. Der Gast geht dann auf eine lange Reise, gerät in Armut und muß in erbärmlichen Umständen sein Dasein fristen, was er allerdings, so der Text, ohne Aufbegehren und mit Zufriedenheit tut. Er weiß ja nicht von dem Juwel in seinem Gewand. Erst als er nach vielen Jahren der Not wieder den Wohltäter von damals trifft, macht ihn dieser, erstaunt über den in Wahrheit unnötig leidvollen Lebenswandel, den sein Freund führt, auf den eingenähten Juwel aufmerksam und weist ihn an, den Juwel in der nächsten großen Stadt gegen Geld einzulösen, um damit all seine Wünsche zu erfüllen.

Die Sachebene des Gleichnisses wird dann folgendermaßen beschrieben: Der reiche Freund entspricht dem Buddha, der in uns allen einst den Wunsch nach Allwissenheit (*sarvajñacitta*), d.h. nach der vollkommenen Buddhaschaft, und unser Gelöbnis, danach zu streben, geweckt hat. So wie der Reisende jedoch dessen nicht mehr gewahr ist, so können auch die Lebewesen sich nicht an dieses Gelöbnis erinnern und geben sich, anstatt nach der vollkommenen Erlösung zu streben, mit der minderwertigen Erlösungsstufe der Heiligschaft zufrieden. Es bedarf erneut des Buddhas, der ihnen dies und die Erbärmlichkeit ihrer spirituellen Lebensumstände in Erinnerung ruft, so daß sie schließlich das Ziel der Buddhaschaft wieder als ihre eigentliche Bestimmung anerkennen. Ich hoffe, daß im Rahmen meiner zweiten Frage deutlich werden wird, warum ich gerade dieses Gleichnis des Lotossūtras für ein bedeutsames Moment im Herausbilden der Idee von der Buddhanatur halte.

2. Somit zum zweiten Punkt der drei, die ich vorhin erwähnt habe, nämlich der Frage was genau die Lehre von der Buddhanatur besagt

Lassen Sie mich voranstellen, daß es die eine Lehre von der Buddhanatur gar nicht gibt. Philosophiegeschichte besteht in dem Versuch, Lehren in bestimmten Stadien ihrer Entwicklung zu beschreiben – Stadien, die Schritt für Schritt dokumentieren, wie sich bestimmte Positionen herausbilden, neue Elemente in den Denkstrang integriert werden, und eine Reflexion zur Modifikation ursprünglich vertretener Thesen einsetzt. Auch eine ideengeschichtliche Analyse im Falle der Buddhanatur-Lehre sieht sich einer solchen Aufgabe gegenüber. Zum einen ist es wohl nicht nur ein einziger Strang, der in die Ausformung dieser Lehre miteinflöß, zum anderen hat sie in den Jahrhunderten ihrer Entwicklung in Indien, Tibet und Ostasien zum Teil ein recht neues Gepräge erfahren. Da es hier unmöglich das Ziel sein kann, einen Abriss der Lehre in ihrer Gesamtheit zu geben, möchte ich mich im folgenden auf das früheste Stadium ihres Hervortretens und vor allem auf die Aspekte ihrer Systematisierung auf indischen Boden beschränken, die für die unter Punkt 3 zu diskutierende Frage relevant sind. Ohnehin dokumentiert diese früheste Stufe wohl die eindringlichste und an Ungestüm kaum zu überbietende Phase der Buddhanatur-Lehre.

Kehren wir also in das Indien des ungefähr dritten nachchristlichen Jahrhunderts zurück. Hier ist das Sūtra anzusiedeln, das zum ersten Mal den Begriff *tathāgata-garbha* verwendet, und von ihm ausgehend mit 9 Gleichnissen postuliert, daß alle Lebewesen die Buddhanatur hätten. Es handelt sich um das sog. *Tathāgatagarbha-Sūtra*. Das Sūtra hat folgenden Handlungsverlauf:

Der Buddha selbst hatte, umgeben von Tausenden von Anhängern, mit seinen übernatürlichen Kräften Lotosblumen am Himmel erscheinen lassen. In der jeweiligen Mitte dieser prachtvoll erblühten Blumen sitzen Buddhas, regungslos und strahlend, allseits sichtbar. Plötzlich aber, wiederum durch die übernatürlichen Kräfte des Buddhas, verwelken die Lotosblumen, nehmen abstoßende Farben an und beginnen übel zu riechen. Nur die Buddhas in ihren Mitten bleiben völlig unverändert und unberührt von den äußeren Geschehnissen, jetzt allerdings verhüllt von den widerlichen Blättern der Lotosblumen. Was war geschehen? An dieser Stelle setzt der Buddha mit der Darlegung seiner Lehre an, um der irritierten Zuhörerschaft Aufschluß zu geben. Die vorangegangenen Ereignisse hätte er nur deshalb bewirkt, damit er nun, diese Szenerie als Gleichnis nutzend, die Lehre von der Buddhanatur verkünden könne.

Ich zitiere aus dem Sūtra:

“Wie wenn da zum Beispiel irgendeine mit dem göttlichem Auge versehene Person diese häßlichen und stinkenden Lotusblumen ... betrachtete und wüßte, daß in ihrer Mitte, im Kelch der Lotusblumen, ein Tathāgata (= ein Buddha) mit übereinandergeschlagenen Beinen säße, und daraufhin die Gestalt dieses Tathāgatas zu erblicken wünschte; und [diese Person] dann die häßlichen, stinkenden und verachtenswerten Blütenblätter der Lotosblumen aufbrechen und beseitigen würde, um [dadurch] die Gestalt des Tathāgata in rechter Weise zu reinigen.

Genauso sieht auch der Tathāgata mit [seinem] Buddha-Auge, wie alle Lebewesen einen Tathāgata in sich haben (*tathāgata-garbha*) und verkündet daraufhin die Lehre, um die Hüllen der Lebewesen, [nämlich] Befleckungen [wie]

Begehren, Abneigung, Fehlorientiertheit, Verlangen und Unwissenheit, aufzubrechen ...

Dies ist die Wahre Natur aller Dinge: Ob die Tathāgatas in der Welt erscheinen oder nicht, [unabhängig davon] haben die Lebewesen hier immer einen Tathāgata in sich (*tathāgata-garbha*).

Angesichts [dieses Sachverhalts und,] da [die Lebewesen] von verachtenswerten Hüllen der Befleckungen bedeckt werden, verkündet der Tathāgata, Heilige und Vollkommen Erwachte, um [diese] Hüllen der Befleckungen zu zerstören und [dadurch] auch das [in allen Lebewesen ruhende] Wissen (*jñāna*) eines Erwachten gänzlich zu reinigen, den Bodhisattvas die Lehre [vom Tathāgata in allen Lebewesen] und läßt [sie] Vertrauen ... [in diese Lehre] haben.

Wenn sich dann die Bodhisattvas dauernd um [die Verwirklichung] dieser Lehr[darlegung] bemühen, werden sie völlig frei von allen Befleckungen und Verunreinigungen und [deshalb von] diesem Zeitpunkt [an] 'Tathāgata, Heiliger und Vollkommen Erwachter' genannt; sie verrichten dann auch alle Werke eines Tathāgatas.“

Vor der inhaltlichen Analyse dieser zentralen Passage kurz einige Anmerkungen zu vorkommenden Begriffen: Zum einen ist da vom göttlichen Auge einer Person die Rede, durch das sie die von den verwelkten Blättern umhüllten Buddhas überhaupt erst erkennen kann. Ein solches Auge ist Bestandteil der indischen Vorstellungswelt und beinhaltet übernatürliche Fähigkeiten, wie zum Beispiel die, durch Wände zu sehen oder Dinge in riesigen Entfernungen wahrzunehmen. Im Falle des Buddha-Auges ist diese Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit praktisch auf alle Sachverhalte ausgedehnt. Ein Buddha kann damit auch Gedanken und sogar das wahre Wesen aller Dinge erkennen.

Der Begriff des Buddha-Auges grenzt an den des Wissens eines Erwachten, der ebenfalls in dem Zitat vorkommt. Von diesem Wissen (*jñāna*) hieß es, daß es in allen Lebewesen ruhe und im folgenden einer Reinigung zu unterziehen sei. Dieses Wissen eines Erwachten ist in herkömmlich buddhistischer Denkweise natürlich das Charakteristikum eines Buddhas, das seine Allwissenheit dokumentiert und allein ihm vorbehalten ist.

Als letztes sehen wir uns nun noch dem zentralen Terminus *tathāgata-garbha* gegenüber. Auf dieser allerersten Stufe der Lehre von der Buddhanatur fungiert er als ein die Lebewesen charakterisierendes Adjektiv im Sinne von „einen-tathāgata-(=buddha)-in-sich-habend“. Ich werde später darauf zurückkommen, daß eine weitere Bedeutung des als zweiter Teil in dem zusammengesetzten Wort *tathāgata-garbha* vorkommenden *garbha* auch die von „Embryo“ oder „Keim“ sein kann. Dies ist jedoch für die hier behandelte frühe Stufe der Lehre nicht von Relevanz.

Soweit einige terminologische Bemerkungen. Inhaltlich sind in dem Zitat alle wesentlichen Punkte der Lehre enthalten: Alle Lebewesen tragen einen Buddha in sich, erkennen es jedoch nicht, da sie im Normalfall nicht über ein göttliches Auge verfügen. Unmittelbar ist dieser Buddha ja auch nicht zu sehen, denn er ist eingehüllt von den Befleckungen emotionaler und intellektueller Natur der Lebewesen. Deshalb erscheint der Buddha, der mit seinem Allwissen natürlich über die wahren Verhältnisse im Bilde ist, hier in der Welt und belehrt die Lebewesen über diese ihre Buddhanatur. Erst dann, wenn die Lebewesen Glaube und Vertrauen in ihn und seine Lehre gefunden haben,

beginnen sie, entsprechend seinen Darlegungen zu leben und erlangen schließlich das volle Erwachen. Wenn sie auf diese Weise dann selbst zu einem Buddha geworden sind, wenden sie sich – mehr oder weniger automatisch – dem Ausführen der Buddhataten zu, womit im wesentlichen das Verkünden der Lehre zum Heile wieder anderer Lebewesen gemeint sein dürfte.

Es ist zweifelsohne das Ziel des *Tathāgatagarbha-Sūtras*, diese Grundlehre in möglichst einfacher und eindringlicher Terminologie bekanntzumachen. Dazu greift es auf weitere acht Gleichnisse zurück, die ich Ihnen wegen ihrer unmittelbaren und bildhaften Ausdruckskraft zusammenfassend vorstellen möchte.

Es ist da zunächst von einem Honigwabenbau die Rede, der von Bienen bedeckt ist. Nur ein Spezialist ist dazu in der Lage, die Bienen zu vertreiben, den im Innern des Baus vorhandenen Honig zu gewinnen und ihn schließlich nutzbringend zu verwenden. Selbstredend entspricht der Honig hierbei den in den Lebewesen vorhandenen Tathāgatas; der Spezialist steht für den Buddha.

Im folgenden Gleichnis geht es um ein Getreidekorn in Spelzen. Zunächst ist es als Nahrung nutzlos, da die harten Spelzen um den nahrhaften Kern herum eine unmittelbare Verwertung nicht zulassen. Erst wenn der Kern aus den Hüllen herausgelöst wird, kann das Korn auch als Nahrungsmittel seine Funktion erfüllen. Ähnlich diesem Sachverhalt muß auch erst die Buddhanatur der Lebewesen aus den sie verhüllenden Befleckungen herausgelöst werden, damit sie ihre Wirkung entfalten kann.

Es wird da ein massiver Goldklumpen beschrieben, der einem Reisenden unbemerkt in eine Art von Kotgrube gefallen ist. Dort bleibt der Klumpen die nächsten 1000 Jahre lang liegen – versteckt, so daß ihn niemand an dieser Stelle vermuten könnte. Erst eine Gottheit, nachdem sie den Goldklumpen inmitten der Exkremente mit ihrem göttlichen Auge entdeckt hat, weist andere Reisende auf ihn hin, die ihn daraufhin herausholen und reinigen. Die Betonung liegt in diesem Fall darauf, daß das Gold auch nach 1000 Jahren völlig unverändert geblieben ist. Obwohl umgeben von widrigen Materialien, ist seine Natur, das Goldsein, natürlich keineswegs davon beeinträchtigt worden und strahlt nach einer kurzen Oberflächenpolitur wieder wie einst.

Im folgenden Gleichnis steht ein verarmter Edelmann im Mittelpunkt, der – ratlos – in seinem Hause auf und ab geht. Er kann nicht ahnen, daß sich direkt unter seinem Haus ein Schatz mit unermeßlichen Reichtümern befindet, genug, um all seine Probleme zu lösen. Und da weder der Schatz selbst auf sich aufmerksam machen kann, und es auch keinen anderen gibt, der ihm darüber berichtet, bleibt dieser Edelmann in dem Glauben, daß er arm sei. Diese Situation wird dann mit der der Lebewesen verglichen, die sich ganz wie der Edelmann zwar für arm halten (wohl spirituell?), in Wahrheit jedoch unterhalb ihrer gedanklichen Aktivitäten einen großen Schatz in sich trügen, nämlich all die vorzüglichen Eigenschaften eines Buddhas. Um den Lebewesen von diesem Schatz in ihnen zu erzählen, so heißt es, erscheint der Buddha in der Welt.

Dann ist von dem Samen eines Fruchtbaumes die Rede, in dem sich der Sproß des zukünftigen Baumes und – in den Worten des Sūtras – irgendwie sogar schon der gesamte Baum befindet. Wenn der Samen dann mit Erde und Wasser in Verbindung kommt, wird er tatsächlich zu einem großen Fruchtbaum. Am Ende des Gleichnisses wird die essentielle Gleichheit zwischen Samen und fertigem Baum betont. Ihr Wesen

unterscheidet sich nicht, unabhängig davon, ob wir es mit einem Samen oder dem ausgewachsenen und erneut samenden Baum zu tun haben.

In einem weiteren Gleichnis wird uns dann die Geschichte eines Mannes erzählt, der eine gefährliche Wildnis zu durchqueren hat und aus Angst vor Räubern seine aus Juwelen gefertigte handgroße Buddhastatue in dreckige Lumpen verpackt, so daß sie unerkannt bleibt. Durch eine Krankheit kommt der Mann in der Wildnis ums Leben und die Statue liegt, eingehüllt in Lumpen, auf dem Weg herum. Andere Reisende, ja ganze Karawanen steigen später voller Verachtung über das Lumpenknäuel hinweg, das sie natürlich nicht für wert halten näher betrachtet zu werden. Erst eine Gottheit weist dann eine Gruppe von Reisenden auf den wertvollen Inhalt des Knäuels hin, worauf es geöffnet wird, um die darin befindliche Statue zu verehren. Ähnlich verhält es sich auch mit dem Buddha in allen Lebewesen: Kaum würde man bei ihnen allen einen so wertvollen und verehrungswürdigen Kern – deren Buddhanatur – vermuten.

Im folgenden geht es um eine, ich zitiere, „schutzlose (d.h. verwandtschaftslose) Frau von schlechtem Aussehen, unangenehm riechend, verachtenswert, Furcht einflößend, häßlich anzusehen und einer Dämonin gleich, die sich in einem Armenhaus einquartiert hat.“ Dort fristet sie verzweifelt und niedergeschlagen ihr Dasein, wartet auf das Vergehen der Zeit. Sie weiß nichts davon, daß sie in Wahrheit den zukünftigen Herrscher der gesamten Welt in ihrem Schoße trägt, eine Perspektive, die sie wahrlich nicht in Niedergeschlagenheit zu versetzen bräuchte. Diese Situation wird dann auf der Sachebene auf alle Lebewesen übertragen. Ich zitiere die in der Passage dem Buddha in den Mund gelegten Worte:

„Genauso [halten sich] auch alle Lebewesen [für] schutzlos und sind vom Leid des Samsāra gequält. [Auch sie] verweilen in einem Armenhaus, [nämlich] den [Wieder]geburtstätten ihrer Existenzen. Obwohl doch nun das Wesen eines Tathāgata in die Lebewesen eingegangen und in [ihrem] Schoße vorhanden ist, wissen die Lebewesen nichts davon ... Baut standhaft Energie auf, ohne Euch selbst der Mutlosigkeit zu überlassen! Es wird dazu kommen, daß das Vorhandensein des in Euch eingetretenen Tathāgata zum Vorschein kommt.“

Im letzten Gleichnis schließlich geht es um das Herstellen von Goldfiguren nach der sog. „Methode des verlorenen Wachses“. Die gebrannten Figuren befinden sich in einer häßlich-schwarzen Ummantelung aus Ton, die im richtigen Augenblick mit einem Werkzeug abgeschlagen werden muß, so daß die goldene Figur im Innern der Ummantelung in voller Schönheit zum Vorschein kommen kann. Der Goldschmied kennt diesen Zeitpunkt des Erkaltes aus Erfahrung. Ganz so beseitigt auch der Buddha mittels seiner Lehرداریungen – im Text metaphorisch als „Hammer der Lehre“ bezeichnet – die äußerlichen Befleckungen der Lebewesen, so daß sich schließlich ihr eigentlicher innerer Kern, ihre Buddhanatur, in voller Pracht manifestieren kann.

Dieser kurze Überblick über die Gleichnisse des *Tathāgatarbha-Sūtras* sollte die Eindringlichkeit und Lebendigkeit der ältesten Gestalt der Buddhanatur-Lehre dokumentieren. Die einzelnen Gleichnisse scheinen jeweils unterschiedliche Elemente zu betonen: zum einen natürlich das Verstecktsein der Buddhaschaft in den Lebewesen, das Unwissen darüber und das irrümliche Gefühl der Lebewesen dem Treiben des Samsāra schutzlos ausgesetzt zu sein sowie das völlig überraschende Zu-Tage-Treten der Buddhanatur, zum anderen aber auch die Wesensgleichheit zwischen Lebewesen und den

Buddhas, die Unveränderlichkeit dieses Wesens obwohl eingebettet in allerlei widrige äußere Umstände, das Angewiesensein auf einen die versteckte Natur der Lebewesen erkennenden, übermächtigen „Helfer“ und schließlich die direkte Aufforderung des Buddhas, den Kopf nicht hängen zu lassen und (weiter) nach der Vervollkommnung zu streben.

An dieser Stelle möchte ich nun auf die Ausführungen im ersten Teil meines Vortrags zurückkommen. Dort hatte ich über die Vorstufen der Buddhanatur-Lehre gesprochen. Sie erinnern sich an die Erzählung im Lotossūtra von dem Mann, der mit einem in den Saum seines Gewandes eingenähten Juwel loszog und dann in große Not geriet. Die Parallelen zwischen diesem Gleichnis und den eben geschilderten Gleichnissen springen förmlich ins Auge: In beiden Fällen sind sich die Träger des kostbaren Elementes nicht bewußt, daß sie es mit sich führen. In beiden Fällen ist dieses kostbare Element versteckt und kann nur durch das Auftreten und die Belehrung eines übermächtigen Helfers zum Vorschein gebracht werden. Die Freisetzung dieses Elements führt zur Überwindung der bestehenden Schwierigkeiten und versetzt den Träger in eine völlig neue, die bisherigen Lebensumstände förmlich transzendierende Situation.

Der Unterschied zwischen beiden ist allerdings ebenso deutlich: Während das *Tathāgatarbha-Sūtra* dieses wertvolle Element als die Buddhanatur der Lebewesen bestimmt, liegt zwar eine solche Deutung auch im Falle des Lotossūtras in der Luft, wird dort jedoch letztlich anders interpretiert, nämlich als der einst vom Buddha in die Lebewesen gelegte Wunsch nach dem Erlangen der Buddhaschaft. Obwohl eine Deutung des Jewels im Sinne der Buddhanatur aller Lebewesen doch so naheliegend gewesen wäre, war die Zeit dafür offensichtlich noch nicht reif. Der kleine Juwel im Saum des Gewandes mußte erst noch, so könnte man es beschreiben, auf die Stunde warten, in der er zu einem massiven Tathāgata im Zentrum der Lotosblumen werden konnte.

Ich hoffe, daß aus der kurzen Gegenüberstellung klar geworden ist, inwieweit das Lotossūtra eine Art von Vorgänger für die Buddhanatur-Lehre darstellt. Das aufgegriffene Gleichnis ist dafür geradezu exemplarisch. Das *Tathāgatarbha-Sūtra* scheint darüber hinaus phraseologische Wendungen vom Lotossūtra übernommen zu haben; überhaupt zeigen beide Texte einen ähnlichen Duktus, die gleiche detaillierte Bildhaftigkeit, eine Vorliebe für gleichnishafte Erzählungen und beide betonen die immense Bedeutung eines väterlich-übermächtigen Buddha, der mit seinen Belehrungen in das Weltgeschehen eingreift, um allen Lebewesen zu helfen.

Ideengeschichtlich gesprochen kommt das Lotossūtra nicht über die Behauptung hinaus, daß allen Lebewesen die Buddhaschaft offensteht. Begründungen, warum dies nun allen möglich sein sollte, kann es nicht anführen. Dies mag eine der Ursachen dafür sein, daß es dem Bodhisattva Niemals-Verachtet so schlecht erging, als er allen ihm Begegnenden prophezeite, daß irgendwann auch sie Buddhas werden würden. Eine philosophisch-dogmatische Grundlage für eine solche Behauptung gab es noch nicht! Die Entstehung des *Tathāgatarbha-Sūtras* könnte von diesem unbefriedigendem Punkt seinen Ausgang genommen haben. Und wie sollte man besser eine Begründung dafür schaffen, daß letztlich alle Lebewesen zum vollen Erwachen gelangen können, wenn nicht mit der Lehre, daß sie seit jeher schon die Buddhaschaft in verhüllter Form in sich tragen? Ich halte es gut für möglich, daß es das primäre Ziel der Autoren des *Tathāgatarbha-Sūtras* war, die axiomatische Behauptung des Lotossūtras

insbesondere, und die dem gesamten Großen Fahrzeug ja allgemein unterliegende Idee einer „Buddhaschaft für alle“ auf eine philosophische Basis zu stellen. Vielleicht wären dem Bodhisattva Niemals-Verachtet, hätte er die Lehre von der Buddhanatur damals schon zur Hand gehabt und sie argumentativ als Beweis seiner Aussage zur Geltung gebracht, ja einige Unannehmlichkeiten und Schläge erspart geblieben. Freilich, so möchte ich hinzusetzen, ist die Begründung, nämlich daß alle Lebewesen die Buddhanatur hätten, letztlich auch nur eine weitere dem Buddha in den Mund gelegte axiomatische Behauptung, deren Gültigkeit nicht einmal von anderen Schulen des Großen Fahrzeugs ernst genommen worden zu sein scheint.

Bevor wir gleich zum letzten der drei Fragenkomplexe kommen, möchte ich in aller Kürze noch auf die philosophische Grundstruktur der im *Tathāgatagarbha-Sūtra* formulierten Anschauung eingehen und einen Ausblick auf die spätere Entwicklung der Lehre geben.

Die Besonderheit dieser frühen Phase der Buddhanatur-Lehre liegt sicherlich in dem Faktum, daß die Buddhaschaft, das Allwissen eines Buddhas und generell sämtliche Buddhaeigenschaften schon von Anfang an in allen Lebewesen, und dazu rechnet das Sūtra auch **explizit** alle Tiere, als vorhanden gedacht ist. Von ihrem Wesen her besteht zwischen dem Lebewesen und einem Buddha also nicht der geringste Unterschied. Allerdings ist diese buddhagleiche Natur der Lebewesen von äußerlichen Befleckungen bedeckt und kann, so lange sie von ihnen nicht gereinigt worden ist, auch nicht wirksam werden. In anderen Worten, wir haben es mit einem sehr bildhaft und substantiell gedachten Verhältnis von Latenz und Aktualität zu tun, wobei das, was später seine Funktion erfüllen wird, als von Anfang an schon in vollkommener Ausformung vorhanden vorgestellt wird. Das Verwirklichen der Buddhaschaft erfolgt dann letztlich eben auch nicht durch das **Hinzuerzeugen** von buddhakonstituierenden Eigenschaften oder durch eine essentielle Veränderung des Bewußtseinsstromes auf eine höhere Ebene, wie es uns in anderen Schulrichtungen des Großen Fahrzeugs entgegentritt. Dementsprechend kann es auch keine essentielle Verschiedenheit zwischen dem noch unerwachten Zustand eines gewöhnlichen Lebewesens und dem eines voll erwachten Buddhas geben. Streng genommen ist damit auch nicht mehr im Rahmen eines Verhältnisses von Ursache-Wirkung zu denken, da die Buddhanatur vor und nach dem Erwachen ja wesenhaft keine Veränderung erfährt. Man könnte die zugrundeliegende Anschauung besser als eine Art von Manifestationstheorie beschreiben, bei der nicht das Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern eher das von Latenz und Wirksamkeit im Vordergrund steht.

Freilich war es keinesfalls die Absicht des Sūtras, den Unterschied zwischen Buddhas und gewöhnlichen Lebewesen zu verwaschen oder gar spirituelles und ethisches Training überflüssig zu machen. Der Schwerpunkt dieser ersten Phase der Buddhanatur-Lehre liegt zweifelsohne auf dem Kundtun, daß alle Lebewesen eine buddhagleiche Natur haben, so daß wenig Raum für die Darstellung der Notwendigkeit des Übens an sich verwendet wurde. Allerdings bürgt die Mitaufnahme der Beseitigung der verschiedenartigen Befleckungen der Lebewesen in den Emanzipationsprozeß dafür, daß doch eine Grenze zwischen gewöhnlichen Lebewesen und Buddhas gezogen wird. Diese Grenze jedoch betrifft das wahre Wesen aller Beteiligten eigentlich nicht, denn die Befleckungen haften der Buddhanatur, so wie die dreckigen Lumpen die wertvolle Buddhastatue verhüllten,

nur vorübergehend und ohne irgendeinen Einfluß auf sie an. Dennoch muß sie zunächst von diesen Umhüllungen befreit werden, bevor sie für andere Lebewesen wirksam werden kann.

Auf das *Tathāgatagarbha-Sūtra* folgten dann bald andere Lehrtexte und systematisierende Werke, die versuchten, die Lehre von der Buddhanatur von anderen Blickwinkeln zu beleuchten und schließlich den Begriff *tathāgata-garbha* nicht mehr als ein Adjektiv i.S. von „einen Tathāgata beinhaltend“, sondern eher als eine in den Lebewesen weilende Entität, nämlich den Buddha-Keim oder Buddha-Embryo, verstanden. Ich hatte vorhin bereits darauf hingewiesen, daß das Wort *garbha* auch die Bedeutung von „Keim“ oder „Embryo“ haben kann. Im Vergleich zu der frühesten Erscheinungsform der Lehre, wo die Lebewesen kompromißlos mit einem ausgereiften, erwachten Buddha versehen vorgestellt worden waren, deutet diese Entwicklung bereits einen Schritt in Richtung Abschwächung an. Eine solche Deutung des Kompositums öffnete naturgemäß Interpretationsmodellen die Tür, die das in den Lebewesen vorhandene Buddha-Element nur als eine Ursache fassen, durch die das Erwachen ermöglicht wird.

Gleichzeitig kam es, ausgehend von weiteren Sūtras der Buddhanatur-Lehre zu einer sehr positiven Bestimmung des Höchsten Seins. Der *tathāgata-garbha* wurde mit diesem Höchsten Sein in seiner äußerlich verunreinigten Form gleichgesetzt und alle Lebewesen wurden letztlich als von diesem Absoluten Wesen durchdrungen vorgestellt. Die klassische Buddhanatur-Lehre scheut sich dann auch nicht, dieses Höchste Sein (*tathatā*, *buddhadhātu*, *dharmakāya*) mit vier sehr positiven Begriffen zu charakterisieren: „beständig“ (*nitya*), „freudvoll“ (*sukha*), „Selbst“ (*ātman*) und „rein“ (*śubha*, *śuci*)“. Für die sonst so einflußreiche Lehre von der Leerheit (*śūnyatā*) blieb bei dieser positivangereicherten Bestimmung des Höchsten Wesens verständlicherweise nur sehr beschränkter Raum. Während die Leerheit, wie wir gesehen haben, im Lotossūtra und dem *Tathāgatagarbha-Sūtra* überhaupt keine Rolle spielt, wurde im klassischen System der Buddhanatur-Lehre zwar immerhin versucht, sie miteinzubauen. Allerdings wies man ihr dabei eine klar untergeordnete Position zu, indem man hervorhob, daß das mit allen positiven Eigenschaften versehene Höchste Sein vollkommen leer (*śūnya*) von Verunreinigungen sei.

3. In den letzten Minuten nun noch einige Anmerkungen zum dritten Punkt, nämlich der auf den ersten Blick ein wenig absurd erscheinenden Frage, ob die Lehre von der Buddhanatur aller Lebewesen im Grunde unbuddhistisch sei.

Literargeschichtlich gesehen scheint der philosophische Einfluß der Buddhanatur-Lehre in Indien recht beschränkt gewesen zu sein. Die Lehre an sich spielt von einem bestimmten Zeitpunkt an philosophisch kaum noch eine Rolle und wird mehr und mehr von den anderen beiden großen Richtungen im Mahāyāna, nämlich der des Mittleren Weges und der Nur-Geist-Schule überlagert. Wenn auch nirgendwo von den anderen Schulrichtungen kritisiert oder gar als unbuddhistisch in Frage gestellt, so sieht es dennoch so aus, als ob die Lehre von der Buddhanatur in Indien eher mit Zurückhaltung aufgenommen wurde.

Die Behauptung, daß es sich bei dieser Lehre keinesfalls um eine buddhistische Anschauung handeln kann, wurde letztlich dann von buddhistisch-buddhologischer Seite

in den 80er und 90er Jahren des 20. Jahrhunderts in voller Schärfe formuliert. Es ist dabei bezeichnend, daß die Kritik in Japan ihren Ausgang nahm, einem Land, in dem die Lehre von der Buddhanatur in den Jahrhunderten nach ihrem Import über Korea und China eine enorme Bedeutung in Spiritualität und politischer Praxis erlangen konnte. Die dadurch ausgelöste Diskussion ist insofern von Interesse, da sie zum einen die Kernpunkte der Lehre einer philosophischen Analyse unterwirft und sie mit ihren Konsequenzen deutlich formuliert. Zum anderen regt der Angriff auch zum Nachdenken an über das charakteristische Wesen des Buddhismus sowie Sinn und Unsinn einer dieses Wesen bestimmenden, normativen Festlegung, wie sie von Vertretern der nordamerikanischen Buddhisten öfters gefordert wird.

Einen der Hauptkritikpunkte an der Buddhanatur-Lehre bildet dabei die Tatsache, daß sie eine letzten Endes monistische Konzeption darstellt. Alle Lebewesen sind vom Höchsten Sein durchdrungen. In einigen Texten der Schule heißt es sogar, daß alle Erscheinungen dieses Höchsten Seins zur Grundlage haben und selbst die äußerlichen Befleckungen auf ihm basieren. Für die Kritiker ist dies ein völlig inakzeptabler Standpunkt. Denn, so argumentieren sie, das monistische Konzept eines allem unterliegenden, positiv besetzten Höchsten Seins steht im klaren Widerspruch zu den beiden Elementen, an denen sich alles, was als buddhistisch bezeichnet werden soll, messen lassen müsse, nämlich dem Gesetz vom Entstehen in Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) und der Lehre vom Nicht-Ich (*anātman*). Ihrer Meinung nach ist es insbesondere die Ablehnung eines beständigen Ichs und eines positiv gefaßten Höchsten Seins, was die ursprüngliche buddhistische Lehre kennzeichnete und sie damit von anderen, brahmanischen Lehren in Indien unterschied. Allein auf dieser Basis sei es möglich, wahrhaft selbstlos für andere Lebewesen einzutreten.

Die monistische Vorstellung von der eigentlichen Wesensgleichheit einer phänomenalen Erscheinungsvielfalt würde darüber hinaus automatisch, ich zitiere, „die grundlegende Ideologie für das Entstehen und das Verabsolutieren sozialer Diskriminierung und Ständisierung liefern.“ Offensichtlich spielte bei der Formulierung dieser Kritik die geschichtliche Realität einer rigiden Ständegesellschaft in Indien und im Japan der Edozeit, also vom 17. bis in die Mitte des 19. Jh. eine Rolle. Aber, so muß unmittelbar entgegnet werden, wenn dafür allein die Lehre von der Buddhanatur verantwortlich sein soll, warum kam es dann nicht auch in anderen von dieser Lehre beeinflußten Regionen, wie z.B. China, zu ähnlichen Phänomenen?

Wichtiger in der Diskussion erscheinen mir jedoch die Kriterien, die die Kritiker anführen, um entscheiden zu können ob eine Lehre buddhistisch zu nennen sei oder nicht. Zum einen argumentieren sie dabei mit der Lehre des Nicht-Ichs (*anātman*). Eine solche Lehre würde weder die Annahme eines positiv gefaßten Höchsten Seins, noch das eines beständigen Wesenskerns der Lebewesen erlauben. Doch genau diese Anschauungen müssen wir bei der ausgeformten Buddhanatur-Lehre konstatieren, wenn der *tathāgata-garbha* mit den Prädikaten „ewig“, „freudvoll“, „rein“ und „Selbst“ beschrieben wird. Ist diese Lehre deshalb also nicht mehr dem Buddhismus zuzuordnen?

Ich glaube, daß man das Argument ein wenig kritisch beleuchten muß. Zweifelsohne haben wir mit der Lehre vom Nicht-Ich eine für den allergrößten Teil der buddhistischen Traditionen zutreffende Charakteristik vor uns. Wie Sie in dem Vortrag von Herrn Professor Schmithausen hören konnten, tendierte die Mehrzahl der scholastischen

Systeme alsbald dazu, die vom Buddha vollzogene Nichtgleichsetzung des Ichs mit den 5 Persönlichkeitskonstituenten (*skandha*) im Sinne der Leugnung eines Ich an sich zu interpretieren, um in einem weiteren Schritt schließlich zu postulieren, daß der Buddha selbst die Existenz eines Ichs abgelehnt hätte. Diese einseitige Anschauung späterer Kommentatoren, daß der Buddha ein Ich kategorisch abgelehnt hätte, fand so auch Eingang in weite Teile der buddhologischen Forschung. Die Kritiker der Buddhanatur-Lehre sehen nun gerade diesen aus der späteren Kommentarliteratur entnommenen dogmatischen Standpunkt als bestimmend an, und treffen auf dieser Grundlage Entscheidungen über die Zugehörigkeit einer Anschauung zum Buddhismus.

Mir erscheint ein solches Vorgehen als ein mehr oder weniger willkürlicher Akt. Zum einen hat der Buddha selbst eben nie gelehrt, daß es kein Selbst gäbe und tatsächlich finden sich in den Schriften des Kleinen Fahrzeugs immer wieder Hinweise darauf, daß auch in der frühen buddhistischen Tradition Schulen existierten, die von der Existenz eines Ichs, wie auch immer gefaßt, ausgingen.

Zum anderen sind die Kritiker durch ihre Festlegung dazu gezwungen, nicht nur den Strang der Buddhanatur-Lehre, wie er im Indien des dritte nachchristlichen Jahrhunderts erstmals zu Tage trat, zu stigmatisieren, sondern sie müssen auch alle in Tibet, China und Japan, bis in die heutige Zeit ihre Wirkung entfaltenden, tief von dieser Buddhanatur-Lehre geprägten Traditionen als unbuddhistisch ablehnen. Und darunter fällt beispielsweise im Falle von Japan heute ein ganz beträchtlicher Teil.

In diesem Zusammenhang ist auch noch eine andere in Wissenschaftskreisen häufig anzutreffende Verallgemeinerung anzusprechen. Es ist dies die Behauptung, daß die gesamte Tradition des Mahāyāna auf der einheitlichen Lehre von der Leerheit (*sūnyatā*) beruhe. Auch dafür sind die Ursachen zumindest teilweise in der späteren buddhistischen Mönchs-Gelehrten-Tradition zu suchen. Denn dort hatte man begonnen, die verschiedenen, z.T. widersprüchlichen Anschauungen des Buddhismus vieler Jahrhunderte, wie sie sich in den literarischen Werken manifestieren, zu sichten, miteinander zu vergleichen und zu systematisieren. Daß man dabei nicht immer an der Bewahrung und Dokumentation von in der Tradition auftretenden Spannungen und Widersprüchen interessiert war, ist selbstredend. Vielmehr stand der Versuch, die Tradition als möglichst schlüssig und harmonisch darzustellen, im Vordergrund. Als ein solch harmonisierendes und mehr oder weniger dem gesamten Mahāyāna unterliegendes Element wurde dann die Leerheit (*sūnyatā*) aufgefaßt. Und so findet sich in Teilen der späteren tibetischen Tradition sogar die Behauptung, daß der, wie wir gesehen haben, so positiv und zunächst sehr substantiell vorgestellte *tathāgata-garbha* gleichzusetzen sei mit der Leerheit. Die historische Unvereinbarkeit ist hier besonders leicht ersichtlich, war doch die Leerheit im Grunde zunächst als ein bloßes, nüchternes „Abstraktionsallgemeines“ hervorgetreten.

Als Wissenschaftler hat man, so denke ich, die Aufgabe, die Texte zunächst einmal für sich selbst sprechen zu lassen, ganz unabhängig von späteren Versuchen der Tradition sie einzuordnen. Wenn man das im Falle der Lehre von der Buddhanatur (und zum Teil auch ihres Vorgängers, des Lotossūtras) tut, so wird man wohl nicht umhinkommen, zuzugeben, daß ihr eine Weltsicht zugrundeliegt, die das Absolute unverhohlen mit positiven Prädikaten beschreibt. Als Ideengeschichtler sollte man des Kontrasts zu den Texten, die das Absolute mit negativen Definitionen zu erfassen suchen, gewahr werden.

Die Texte der Buddhanatur-Lehre verstehen sich selbst als Offenbarungen des historischen Buddhas und es ließen sich leicht Kriterien finden, die ihr mit anderen Schulen des Großen Fahrzeugs gemeinsam sind. Ich denke da zum Beispiel an das mitleidvolle Lehren in der Welt selbst nach dem Erwachen oder die dynamisch wohlwollende Funktion des *tathāgata-garbhas*, das Streben nach dem Erwachen in den Lebewesen anzuregen, eine Funktion, die die Buddhanatur-Lehre übrigens von ähnlichen Denkrichtungen des Brahmanismus grundlegend unterscheidet.

Ob es sinnvoll ist, überhaupt nach Kriterien zu suchen, die den Buddhismus in der Gesamtheit seiner Ausformungen treffen oder gar normativ bestimmen können, was als Buddhismus gelten kann und was nicht, sei dahingestellt. Ich halte es für sehr schwierig nach Gemeinsamkeiten Ausschau zu halten, die sich in allen Erscheinungsformen des Buddhismus wiederfinden lassen. Schließlich ist es auch Teil einer Religion, und für den Buddhismus in ganz besonderem Maße, sich in einer anderen kulturellen Umwelt in einem neuem Gewande zu entfalten und andersgeartete philosophische Bausteine dynamisch in sich zu integrieren. Man müßte, wollte man diesem Aspekt des Wandlungspotentials ausreichend Rechnung tragen, schon auf sehr allgemeine Kriterien zurückgreifen, die ihrerseits wiederum auch anderen, nicht-buddhistischen Strömungen gemein wären.

Eine zu enge Abgrenzung auf der anderen Seite könnte allerdings auch schnell zu dem Postulat eines „Wahren, Richtigen Buddhismus“ führen, der, eher als den Geist des Buddhismus wirklich zu treffen, nur allzu leicht den heutigen subjektiven Vorstellungen der Beurteiler entsprechen könnte. Ebenso birgt die Betonung abstrakt-philosophischer oder gar strikt logischer Kriterien die Gefahr in sich, bestimmte volkstümliche Praktiken, Riten und Glaubensvorstellungen auszuschließen.

Bleibt also nur die Methode, rein deskriptiv alle alten und neuen Erscheinungsformen, die sich selbst als buddhistisch verstanden oder verstehen, als solche auch ernst zu nehmen, so wie es bisher dem Ideal und Selbstbild des nicht wertenden Philosophiegeschichtlers entsprach? In diesem Fall würde man, so wäre wohl einzuwenden, Gruppierungen wie der um Asahara Shōkō wenig entgegenhalten können. Dieser nämlich erlangte durch die mörderischen Giftgasattentate in japanischen U-Bahn-Stationen traurige Berühmtheit, sieht sich jedoch selbst in seiner Funktion als Führer der Sekte Aum Shinrikyō als ein authentischer Nachfolger des historischen Buddha.