

*Sonderdruck aus*

Karl Baier / Markus Riedenauer (Hg.)

## **Die Spannweite des Daseins**

Philosophie, Theologie, Psychotherapie  
und Religionswissenschaft im Gespräch

Für Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld O. Praem

V&R unipress

Vienna University Press

ISBN 978-3-89971-908-6

ISBN 978-3-86234-908-1 (E-Book)



---

# Inhalt

Einleitung . . . . .	11
----------------------	----

## I. Existenzdenken, Ontologie und Theologie

Rainer Thurnher Existenzdenken und Ontologie – Rekonstruktion eines Paradigmenwechsels . . . . .	29
--	----

Friedrich-Wilhelm von Herrmann Fundamentalontologie und Gottesfrage . . . . .	43
--	----

Günther Pöltner Sein als Ereignis . . . . .	57
--	----

Bernhard Dolna Salomo ben Jehuda Ibn Gabirol: Materie und Form im Wechselspiel . . .	73
---	----

Hubert Philipp Weber Person als theologischer Begriff. Beiträge aus der Theologiegeschichte zur Entwicklung des modernen Menschenbilds . . . . .	97
--	----

Wilfried Grieser Kreuz und Freiheit. Überlegungen zu Hegels »spekulativem Karfreitag« .	125
--	-----

## II. Ethik und Befreiung

Arno Böhler Das Gedächtnis der Zukunft. Von der Arché zum Archiv . . . . .	145
---	-----

Branko Klun Anderssein. Ontologische Überlegungen zu Lévinas' Ethik . . . . .	163
--	-----

Hans Schelkshorn	
Eine Moral der Befreiung? Skizzen zu einem Projekt Jean-Paul Sartres . .	179
Ingeborg Gabriel	
Wozu taugt die Tugend? Überlegungen zur Aktualität der Tugendethik . .	199
Günter Virt	
Menschenwürde schon vor der Geburt? . . . . .	221
<b>III. Erkenntnistheorie und Sprachphilosophie</b>	
Markus Riedenauer	
Dazwischensein: Kritik der Neugier und Rehabilitation des Interesses . .	237
Reinhold Esterbauer	
Naturgeschichten. Bemerkungen zu Wilhelm Schapps phänomenologischer Fundierung der Naturwissenschaften . . . . .	255
Franz Lackner OFM	
Ausloten. Mit Johannes Duns Scotus bis an die Grenzen des Denkens und dann ... . . . . .	271
Silvano Zucal	
Zwei Denker des Wortes: Max Picard und Ferdinand Ebner . . . . .	285
Gerd Haeffner SJ	
»Wort Gottes« . . . . .	303
<b>IV. Therapie, Ästhetik, Philosophie der Schönheit</b>	
Andrea Moldzio	
Das Cogito als Krankheit . . . . .	321
Gerlinde Angelika Schopf	
Augustinus Wucherer-Huldenfelds Beiträge zur daseinsanalytischen Theorie der Lebensalter . . . . .	331
Hansjörg Reck	
Schönheit und Kunst, Glaube und Gebet. Zur daseinsgemäßen Bedeutung von Kunst, Therapie und Religion . . . . .	347

---

Hans Gerald Hödl	
Die antiästhetische Pointe von Schopenhauers Ästhetik . . . . .	361
<b>V. Religionswissenschaft, Atheismus- und Spiritualitätsforschung</b>	
Johann Figl	
Einheitsreligion oder Vielfalt der Religionen? Eine religionswissenschaftliche und -philosophische Analyse . . . . .	379
Karl Baier	
Buddhistische Entsprechungen zum christlichen Auferstehungsglauben .	391
Regina Polak	
Atheismus und Spiritualität. Zwischentöne in der religiösen Landschaft .	409
Karl Obermayer	
U JI . . . . .	439
Bibliografie Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld . . . . .	445
Autorinnen und Autoren . . . . .	455
Personenregister . . . . .	465



## Buddhistische Entsprechungen zum christlichen Auferstehungsglauben

### I. Die Frage nach dem buddhistischen Korrelat zum christlichen Auferstehungsglauben

Nach Karl Rahner ist Auferstehung christlich verstanden »nicht eine heilsneutrale Bleibendheit der menschlichen Existenz, sondern ihre Angenommenheit und ihr Gerettetsein durch Gott«. <sup>1</sup> Auferstehen bedeutet kein bloßes Fortbestehen jenseits der Todesgrenze, sondern in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen zu werden und nie wieder sterben zu müssen. Fragt man von diesem Vorverständnis ausgehend nach Parallelen im Buddhismus, dann fällt auf, dass die oft in der Literatur zu findende Gegenüberstellung von Auferstehung und Wiedergeburt an der Sache vorbeigeht. Darauf hat bereits Aloysius Pieris, der Pionier des buddhistisch-christlichen Dialogs in Sri Lanka, mit aller Deutlichkeit hingewiesen:

»Offensichtlich gehören die ›Auferstehung von den Toten‹ und die Reinkarnation nicht derselben soteriologischen Ordnung an. Die Auferstehung meint die endgültige und vollkommene Erlösung, die ultimative Verwirklichung des Reiches Gottes; die Wiederwerdung dagegen verweist auf das tatsächliche Fehlen einer ›endgültigen Erlösung‹. Denn das Nirvāṇa ist das Ende sowohl des Todes als auch der Wiedergeburt; es bedeutet Befreiung vom Wieder-Werden.« <sup>2</sup>

Im Kontext buddhistischer Soteriologie gibt die Lehre von Saṃsāra, dem Kreislauf der Wiedergeburt, im Grunde keine Antwort auf die Frage, was jenseits des Todes liegt. Der Saṃsāra ist nur die Verlängerung leidbehafteter Vergänglichkeit, nicht die Erlösung davon.

Was im Christentum Auferstehung heißt, hat, wenn überhaupt, eine Parallele in der buddhistischen Rede vom endgültigen »Eingehen in das Nirvāṇa«. Die Wiedergeburtstheorie dagegen erfüllt im buddhistischen Kontext eine vergleich-

---

1 RAHNER: Grundkurs, 262.

2 PIERIS: Reinkarnation im Buddhismus, 389.

bare Funktion wie im Christentum die Lehre vom Purgatorium, d.h. einer nachtodlichen Läuterungsmöglichkeit des Menschen. Sie steht darüber hinaus für die Möglichkeit der Prolongation des Leidens jenseits der Todesschwelle und einer weiteren Vertiefung der Verstricktheit menschlicher Existenz in die Übel und das Böse.

Das bedeutet für uns, dass zuerst der Begriff des Nirvāṇa untersucht werden muss. Gibt es Gründe dafür, anzunehmen, dass das buddhistische Verständnis von Nirvāṇa eine Kenntnis jener Wirklichkeit bezeugt, die Christen Gott nennen? Und hat das Nirvāṇa eine soteriologische Qualität, die man mit jenem endgültigen Gerettetsein durch Gott vergleichen kann, das nach Rahners Formel die christliche Auferstehung ausmacht? Da in der christlichen Auferstehungsthematik die Auferstehung Christi eine zentrale Rolle spielt, ist weiters nach der Bedeutung zu fragen, die Buddhas endgültiges Eingehen ins Nirvāṇa nach seinem Tod im Buddhismus hat. Danach gehe ich auf die buddhistische Zurückhaltung mit Aussagen über das nachtodliche Sein ein und stelle zum Abschluss Überlegungen zum Zusammenhang von Nirvāṇa und Ānatta-Lehre an. Ich beschränke mich weitgehend auf die Behandlung dieser Themen im Palikanon und gehe auf spätere Entwicklungen nur in kurzen Ausblicken ein.

## II. Charakterisierung von Nirvāṇa nach den frühbuddhistischen Quellen

Nirvāṇa ist zunächst etwas, was nach buddhistischem Verständnis in diesem Leben angestrebt und auch erreicht werden kann. Aber wir werden sehen, dass das diesseitige Eingehen ins Nirvāṇa als eine Vorwegnahme dessen gilt, was nach dem Tod mit denen geschieht, die es zu Lebzeiten erfahren.

Nirvāṇa bedeutet wörtlich »Verlöschen, Verwehen«, was sich zunächst auf das Erlöschen des Feuers der Begierde, des Hasses und der Verblendung bezieht, die den Menschen in der mit Leid (*dukkha*) behafteten endlichen Welt fesseln. Dieses Erlöschen ist verbunden mit dem Aufhören der Identifikation mit den endlichen Faktoren menschlichen Lebens, die nun nicht mehr für das Selbst gehalten werden. Die Folge davon ist Befreiung vom Leiden und vom dauernden Wiedergeborenwerden in die vergängliche Existenz des Saṃsāra.

Nirvāṇa meint aber nicht bloß einen luziden Gemütszustand, der von Gier, Hass und Verblendung befreit ist, sondern eine unbedingte Wirklichkeit. Es gilt als das Todlose (*amatā*) bzw. die Sphäre des Todlosen (*amatā dhātu*), ein Bereich, der mit der Loslösung von Gier, Hass und Verblendung nicht identisch ist, sondern durch sie gefunden wird. Nachdem er die Erleuchtung erreicht hatte,



verkündete der Buddha in der berühmten Predigt von Benares sein Erreichen des Nirvāṇa mit den Worten: »Das Todlose ist gefunden (*amatam adhigatam*).«<sup>3</sup>

Nur insofern es eine unbedingte Wirklichkeit gibt, die der Vergänglichkeit entrückt ist, ist nach buddhistischer Lehre eine Befreiung von der bedingten Existenz im Samsāra überhaupt möglich. Sie ist die metaphysische Bedingung der Möglichkeit der Erlösung. Dieser Gedanke liegt der folgenden berühmten Passage aus dem Udāna Sutta zugrunde:

»Es gibt, ihr Mönche, ein nicht Geborenes [*ajātam*], nicht Gewordenes [*abhūtam*], nicht Geschaffenes [*akataṃ*], nicht Gestaltetes [*asankhataṃ*]. Wenn es, ihr Mönche, dieses nicht Geborene, nicht Gewordene, nicht Geschaffene, nicht Gestaltete nicht gäbe, dann wäre hier ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten nicht zu erkennen. Weil es nun aber, ihr Mönche, ein nicht Geborenes, nicht Gewordenes, nicht Geschaffenes, nicht Gestaltetes gibt, darum läßt sich ein Entrinnen aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, Gestalteten erkennen.«<sup>4</sup>

Zwei frühbuddhistische Klassiker, das Milindapañha und Visuddhimagga, argumentieren vor diesem Hintergrund, dass das Nirvāṇa nicht bloß der geistige Zustand einer erleuchteten Person sein kann. Denn als solcher wäre es eine Wirklichkeit, die erst unter bestimmten Bedingungen entsteht, und eben nicht das Unbedingte, Ungewordene. Die von den Wurzeln befreite, beruhigte Klarsicht des Geistes muss also zugleich als Offenheit für eine unabhängig vom menschlichen Geist existierende unbedingte Wirklichkeit gedacht werden.

Das Nirvāṇa selbst gilt als unbegreiflich und unbeschreibbar. Aber man findet in der Literatur eine Reihe von eindrücklichen Metaphern, die es etwa als »leidfreie, angenehm kühle Stätte« bezeichnen oder als Nahrung der Lebewesen wie in dieser schönen Stelle aus dem Milindapañha:

»Gleichwie, o König, die Nahrung alle Lebewesen am Leben erhält, so ist das Nibbāna, einmal verwirklicht, der Erhalter des Lebens, indem es Alter und Tod ein Ende setzt. Dies ist das erste Merkmal. Wie fernerhin die Nahrung allen Wesen Kraft verleiht, so bringt das Nibbāna, einmal verwirklicht, in allen Menschen höhere Kräfte zur Entfaltung. Wie fernerhin die Nahrung allen Wesen Schönheit verleiht, so verleiht das Nibbāna, einmal verwirklicht, allen Wesen Tugendschönheit. Dies ist das dritte Merkmal. Wie fernerhin die Nahrung aller Wesen Qual lindert, so stillt das Nibbāna, einmal verwirklicht, in allen Wesen die Qual der Leidenschaften. Dies ist das vierte Merkmal. Wie fernerhin die Nahrung in allen Wesen den Hunger und Durst vertreibt, so vertreibt das Nibbāna, einmal verwirklicht, in allen Wesen des ganzen Leidens Hunger und Schwäche. Dies ist das fünfte Merkmal.«<sup>5</sup>

3 Vinaya I, 9; vgl. VETTER: The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, 8 f.

4 Udāna 8, 3; Itivuttaka 43, zit. nach der Übersetzung von ITIVUTTAKA, 27.

5 Milindapañha 4, 8. Zit. nach MILINDAPANHA, 289.

Diese und andere Umschreibungen stützen sich auf die Erfahrung erleuchteter Mönche und Nonnen. Woher man denn wissen könne, dass Nirvāṇa wirklich Seligkeit bedeute, fragt der griechische König Menandros, und der Mönch Nagasena antwortet ihm: Indem man auf die preisenden Worte derer höre, die es erfahren.<sup>6</sup> Das Nirvāṇa ist also zu Lebzeiten erfahrbar und seine erlösende Qualität wird sprachlich primär im Lobpreis artikuliert.

Die Predigt des Buddha legt Nachdruck darauf, dass das Eingehen ins Nirvāṇa eine Befreiung (*vimutti*) des Menschen darstellt. »In der Enge hat freie Bahn gefunden, der hochweise, der Buddha!«<sup>7</sup> Wovon und wozu befreit das Nirvāṇa? Die Befreiung bezieht sich zuerst auf das begehrlche Anhaften an den Dingen und die daraus entstehenden Bindungen und Zwänge. Es ist als Innwerden des Todlosen zugleich eine Befreiung von Todesfurcht. Und das Nirvāṇa zu Lebzeiten ist schließlich auch Befreiung aus der Verblendung (*avidya*), worunter vor allem die Verdrängung der eigenen Vergänglichkeit und eine durch egozentrische Selbstbezogenheit (*asmimāna*) verzerrte Sicht der Dinge zu verstehen ist.

Die positive Seite der Freiheit, das, wozu man befreit wird, ist innerer Frieden. Die Erwachten »sind in das Todlose untergetaucht, haben es vollkommen erreicht, haben es umsonst genommen und genießen den höchsten Frieden.«<sup>8</sup> Dieser Friede beruht darauf, dass die den Menschen umtreibende Sehnsucht nach der todlosen, unbedingten Wirklichkeit nun gestillt ist und man den endlichen Dingen gegenüber Gleichmut entwickeln kann.

Das Nirvāṇa ist nicht bloß jene die Welt übersteigende transzendente Wirklichkeit, auf die alles zustrebt<sup>9</sup>, sondern auch schon im frühen Buddhismus dem Samsāra immanent. Es wird sichtbar gegenwärtig durch das von Mitgefühl getragene, selbstlose Verhalten des Menschen.

Im Milindapañha wird auf die Frage, wo sich das Nirvāṇa befindet, zunächst eine abschlägige Antwort gegeben. Es gebe keinen Ort, wo es anzutreffen sei. Aber dann wird ausgeführt, dass es sich im Lebenswandel der vollkommen Erwachten ereignet. Der Ort des Nirvāṇa ist der Mensch und seine Lebensführung, sein Ethos (*sila*): »Denn in der Sittlichkeit fest verharrend verwirklicht durch weises Erwägen der im Wandel Vollkommene das Nibbāna, ganz gleich wo er sich befindet [...].«<sup>10</sup> Im höchsten Maße gilt das für Gautama Buddha, der deshalb in den ältesten buddhistischen Zeugnissen als einzigartige Person be-

6 Vgl. SCHMIDT-LEUKEL: Understanding Buddhism, 50, mit Bezugnahme auf Milindapañha 3, 4, 8.

7 Saṃyutta Nikāya II, 7, zit. nach DIE REDEN DES BUDDHA. SAṂYUTTA NIKĀYA, 77.

8 Khuddaka Pāṭha VI, 7, zit. nach KHUDDAKA-PĀṬHO, 16.

9 Nach Aṅguttara-Nikāya 10, 58 strebt alles Innerweltliche auf das Nirvāṇa zu. Das Erreichen des Todlosen wird an dieser Stelle als der »wahre Zweck aller Erscheinungen« bezeichnet. Vgl. dazu SCHMIDT-LEUKEL: Die Wahrheit des Buddhismus, 67.

10 Milindapañha 4, 8, zit. nach MILINDAPANHA, 293.

geschrieben wird, die göttliche Züge trägt.<sup>11</sup> Im Pāli-Kanon wird die Geschichte erzählt, dass der Brahmane Doṇa die Fußspuren Buddhas entdeckt, die den Abdruck eines tausendspeichigen Rades unter den Fußsohlen zeigen. Der Brahmane denkt, dies könne nicht die Spur eines menschlichen Wesens sein. Als er später dem Buddha selbst begegnet, fragt er ihn, was für eine Art von Wesen er sei, und erhält zur Antwort, dass sämtliche Kategorien samsārischer Existenz auf ihn nicht zutreffen. Er ist weder ein normaler Mensch noch eine der vielen Gottheiten noch ein Bewohner der Geisterwelt. Schließlich heißt es: »Für einen Erwachten (*buddha*) halte mich, Brahmane.«<sup>12</sup> Die Bezeichnung Buddha ist nach dieser Stelle ein Hoheitstitel, der besagt, dass der erwachte Gautama jemand ist, der über allen bekannten Lebensformen steht. Neben Buddha werden ihm noch andere in langen Listen zusammengestellte Hoheitstitel verliehen, wie etwa *mahapurisa*, höchste Person oder *lokānatha* (Herr des Universums).

Seine ganze Existenz ist leibhafter Dharma, so sehr ist er eins geworden mit der von ihm geschauten unbedingten Wahrheit: »Wer den Dharma sieht, sieht mich; wer mich sieht, sieht den Dharma.«<sup>13</sup> Sein Verhalten ist getragen von vollendetem Mitgefühl mit den leidenden Wesen. Ein solches Leben ist das »sichtbare Nirvāṇa«.<sup>14</sup>

Worin das »sichtbare Nirvāṇa« besteht, führt der Pāli-Kanon anhand von Gautama Buddhas Taten eindrucksvoll vor Augen. Er kritisiert die Ungerechtigkeiten des Kastensystems und richtet sich mit seiner Predigt ohne Unterschied an Vertreter aller gesellschaftlichen Gruppierungen. Er verurteilt die blutigen Tieropfer der brahmanischen Religion. Er tröstet Trauernde, die Familienangehörige verloren haben. Er nimmt trotz Interventionen des örtlichen Adels eine Einladung zum Mahl mit der Hetāre Ambapallī an. Er sucht die Begegnung mit dem Massenmörder Angulimāla und nimmt ihn nach dessen Bekehrung in den Orden auf. Er erkennt, wenn auch mit einigem Widerstreben, die grundsätzliche religiöse Gleichwertigkeit der Frauen an und gründet einen Nonnenorden. Er pflegt eigenhändig einen an einer tödlichen Durchfallerkrankung leidenden und von seinen Mitbrüdern vernachlässigten Mönch und mahnt die anderen Mönche: »Wer mich pflegen würde, der pflege die Kran-

11 Vgl. zum Folgenden SCHMIDT-LEUKEL: Buddha und Christus als Inkarnationen.

12 Aṅguttara-Nikāya 4, 36, zit. nach SCHMIDT-LEUKEL: Buddha und Christus als Inkarnationen, 203.

13 Saṃyutta Nikāya 22, 87, Itivuttaka 92, zit. nach SCHMIDT-LEUKEL: Buddha und Christus als Inkarnationen, 205.

14 Aṅguttara-Nikāya 3, 54–56, zit. nach SCHMIDT-LEUKEL: Buddha und Christus als Inkarnationen, 205.

ken.«<sup>15</sup> Er verhindert als Berater von Fürsten den Ausbruch von Kriegshandlungen etc. ...<sup>16</sup>

Es dürfte sich erübrigen, die offensichtlichen Parallelen zum Christentum auszuführen. Die dargestellte Bedeutung des Nirvāṇa als Heil gewährende unbedingte Wirklichkeit und das Verhalten des »nirvāṇisierten«<sup>17</sup> Menschen in der Welt sind meiner Meinung nach Grund genug, um davon auszugehen, dass mit »Nirvāṇa« aus buddhistischer Sicht auf dieselbe Wirklichkeit verwiesen wird, die aus christlicher Sicht mit dem Namen »Gott« genannt wird.<sup>18</sup>

### III. Die Erzählungen von Buddhas Tod und Hinübergang ins endgültige Nirvāṇa

Von Buddhas Sterben und Tod sind mehrere komponierte Erzählungen überliefert. Die wichtigste ist das in Pāli verfasste Mahāparinibbāna Sutta und seine Sanskrit-Version, die in Zentralasien aufgefunden wurde. Letztere ist auch in mehreren chinesischen Übersetzungen (bis zurück ins 3. Jh. u. Z.) sowie im tibetischen Kanjur überliefert. »Parinibbāna« wird im Pāli-Kanon teilweise als Synonym für Nibbāna gebraucht, teilweise als Ausdruck für den Tod dessen, der schon zu Lebzeiten das Nibbāna erlangte. In der späteren Tradition hat sich die letzte Bedeutung durchgesetzt.

Der Text will zeigen, dass nach dem vorbildlichen Leben Buddhas jetzt auch sein Sterben fleischgewordene Lehre ist.<sup>19</sup> Die Ereignisse dürften im Kern historisch sein. Der bereits altersschwache Gautama war nach 45-jähriger Lehrtätigkeit mit einer Gruppe von Mönchen auf Wanderschaft, vermutlich unterwegs in das Gebiet der Sākyas, also in seine Heimat. Nach einem Mahl bei dem Schmied Cunda wird der 80-jährige schwer krank. Er lässt sich von seinem Lieblingsschüler Ānanda in einem Hain bei Kushinagara das Sterbelager bereiten.

Auf Ānandas Frage, wie man mit seinem Leichnam verfahren solle, gibt er die Antwort: wie es mit dem Leichnam eines Weltenherrschers (*cakravartin*) üblich ist. Diese Stelle nimmt Bezug auf die Geburtslegende. Eine Prophezeiung anlässlich der Geburt Gautamas besagte, er werde entweder ein Weltenherrscher

15 Mahāvagga VIII, 26, 1–4, zit. nach SCHMIDT-LEUKEL: Buddha und Christus als Inkarnationen, 208.

16 Vgl. dazu die Zusammenfassung des Bildes, das der Pāli-Kanon vom Verhalten des Buddha zeichnet, bei SCHMIDT-LEUKEL: Buddha und Christus als Inkarnationen, 208.

17 Es existiert die Verbalform »nibbā(ya)ti«, die man mit »nirvāṇisiert« übersetzen kann. Vgl. SCHLIETER: Buddhismus, 75.

18 Vgl. dazu auch SCHMIDT-LEUKEL: Die Wahrheit des Buddhismus, 63.

19 Zur Auslegung des Mahāparinibbāna Sutta vgl. KLIMKEIT: Der Buddha, 130–160.

oder ein Erwachter werden. Der diese Prophezeiung aussprechende Weise wusste aber nicht, dass der Buddha schon in einem früheren Äon Weltenherrscher gewesen war und die Herrschaft über die materielle Welt in dem Leben, das vor ihm liegt, keine Attraktivität mehr für ihn haben würde.

Gautama hält mehrere Abschiedsreden, durch die er seiner Gemeinde Trost spendet, sie auf die Zeit nach seinem Tod vorbereitet und sie zur Fortsetzung der von ihm gelehrt, befreienden Praxis ermahnt.

»Ānanda, es könnte euch vielleicht der Gedanke kommen: ›Der Lehrer, (der uns) das Wort (verkündete) ist dahingegangen, wir (können uns nun auf) keinen Lehrer mehr (berufen).‹ Aber so dürft ihr die Sache nicht ansehen, Ānanda. Die Lehre und die Regel, die ich euch gepredigt und vorgezeichnet habe, die sind euer Lehrer nach meinem Ende.«<sup>20</sup>

Er fragt sie schließlich, ob es noch irgendeinen Zweifel oder ein Bedenken in Bezug auf ihn, den von ihm gewiesenen Weg oder die Gemeinde gebe. Nachdem sie schweigen, äußert er die Heilszusage, er wisse, dass von den Versammelten keiner mehr zweifle. Alle hätten den Weg des Heils betreten und würden die befreiende Erkenntnis erlangen. Als letztes Wort des Buddha ist überliefert: »Wohlan, Bikkhu's, (höret) jetzt, (was) ich euch (noch) zu sagen habe: Die Seinserscheinungen sind ihrem Wesen nach vergänglich. Rüstet euch aus mit Wachsamkeit!«<sup>21</sup>

Dann durchläuft er die verschiedenen Stufen der Meditation und geht schließlich im Tod unmittelbar ins Nirvāṇa ein. Der enge Zusammenhang zwischen der Erleuchtungserfahrung bzw. der zu ihr führenden Meditation und dem Sterben bzw. dem Tod Buddhas wird nicht nur an dieser, sondern an mehreren Stellen des Mahāparinibbāna Sutta angesprochen. Etwa in 4, 37, wo von einer Verklärung des Buddhas kurz vor seinem Tod die Rede ist. Als Ānanda ihm ein goldenes Gewand anlegt, wird dieses plötzlich durch ein vom Buddha ausgehendes Strahlen überglänzt. Dazu erklärt der Buddha:

»Bei zwei Gelegenheiten, Ānanda, wird eines Thatāgatas Hautfarbe überaus rein und strahlend. Bei welchen zwei? In der Nacht, in der der Thatāgata zur höchsten vollkommenen Erkenntnis durchdringt, und in der Nacht, in der er in's Nibbāna restloser Erlösung eingeht.«<sup>22</sup>

Diese und ähnliche Stellen zeigen, dass die Erfahrung des Nirvāṇa zu Lebzeiten als Vorwegnahme des Eingehens ins Nirvāṇa nach dem Tod verstanden wurde bzw. dass die Aussagen über das Schicksal des Vollendeten nach dem Tod Extrapolationen der Heilerfahrung zu Lebzeiten darstellen. Die buddhistischen

20 Mahāparinibbāna Sutta 6, 1, zit. nach DIGHANIKĀYA, 242.

21 Zit. nach DIGHANIKĀYA, 244.

22 Zit. nach DIGHANIKĀYA, 228.

Texte folgen damit implizit einem Prinzip, das der eingangs schon zitierte Karl Rahner als Grundprinzip der Hermeneutik eschatologischer Aussagen herausgearbeitet hat.<sup>23</sup> Eschatologie ist demnach keine »antizipierende Reportage später erfolgender Ereignisse«, sondern stellt die Artikulation eines Vorblicks auf die endgültige Vollendung aus der bereits in der Gegenwart zugänglichen Heilssituation dar.

Im Moment von Buddhas Ableben bebt die Erde und Donner ertönt. Götter und Menschen brechen einerseits in Klage, andererseits in Lobeshymnen aus. Erst nach sieben Tagen wird sein Leichnam verbrannt, vermutlich weil der Hauptschüler Kassapa mit einer Gruppe von 500 Mönchen noch nicht eingetroffen war. Auch die Verbrennung des Leichnams wird in der Legende von Wundern begleitet. So etwa entzündet sich das Feuer von selbst. Nach dem Verbrennen der Leiche gab es Streit, weil die Delegationen der verschiedenen indischen Staaten, in denen Buddha gewirkt hatte, auf die Reliquien Anspruch erhoben. Schließlich einigte man sich – ausgerechnet durch die Vermittlung eines Brahmanen – auf eine friedliche Aufteilung.

Das Sutta endet mit einem Hymnus auf die Buddha-Reliquien, die die Welt erglänzen lassen und mit Opfern verehrt werden. Damit wird auf die Verehrung des Buddha nach dessen Tod hingewiesen, die durch die Geschichte von der Reliquienverteilung in die Erzählung vom Tod des Buddha integriert wurde. Nach den Regeln für den Orden und die Lebensführung der Laienanhänger und nach der in den Sütren niedergelegten Lehre des Buddha wird der Stupa, also das Reliquien-Heiligtum, als weiterer Ort der gleichsam sakramentalen Gegenwart des ins Nirvāṇa eingegangenen Buddha hervorgehoben. Der Hymnus schließt mit dem Vers:

»Dem Buddha Könige von allen Dreien –  
 Von Göttern, Nāga's, Menschen – Ehre weihen.  
 Die Hände faltend bringt ihm Ovationen!  
 Ein Buddha kommt nicht wieder in Aeonen.«<sup>24</sup>

Im Buddhismus wird wie im Christentum angenommen, dass der Stifter nach seinem Tod das endgültige Heilsziel erreichte. Sein nun definitives Eingehen in das Nirvāṇa wird als Bestätigung seines Lebens und Lehrens erfahren. Die Umstände des Todes Buddhas sind weit weniger dramatisch als das Sterben Jesu Christi. Sie geben keinen Anlass, am Buddha und seiner Botschaft zu zweifeln. Es ist in der buddhistischen Tradition weder von einer grundlegenden Krise der Anhängerschaft nach Buddhas Tod die Rede noch von Erscheinungen des Verstorbenen. Vor dem Hintergrund der Wiedergeburtstheorie hätten solche Er-

23 Vgl. dazu RAHNER: Theologische Prinzipien.

24 Zit. nach DIGHANIKĀYA, 255.

scheinungen bzw. Berichte darüber auch eher den Effekt gehabt, das Eingangensein des Buddha ins Nirvāṇa in Frage zu stellen.

Der diesbezügliche Verständnishorizont spiegelt sich noch in der Antwort wider, die der Mönch Ānanda, einer von den Theravada-Mönchen, die Horst Georg Pöhlmann Ende des 20. Jahrhunderts über das Christentum interviewte, auf die Frage, wer Jesus aus buddhistischer Sicht sei, gibt:

»Er ist ein göttliches Wesen und einer der Götter und Devas, die der Reinkarnation unterworfen sind. Das zeigt seine Auferstehung. Er erschien als Auferstandener nach seinem Tod, weil er in seinem nächsten Leben als Gott wiedergeboren wurde, während er in seinem vorigen Leben ein gewöhnlicher Mensch war. Da er euch Christen heute immer noch erscheint, ist er offenbar noch nicht befreit vom Schicksal der Wiedergeburt und noch nicht im Nirvāṇa, dem Ort der Freiheit.«<sup>25</sup>

Für den frühen Buddhismus war gerade die Entzogenheit Buddhas, sein Nicht-Erscheinen, ein Zeichen seines Lebens im Nirvāṇa und damit ein Heilszeichen. Das spiegelt sich auch in der buddhistischen Kunst. Es dauerte lange, bis man die Person des Buddha darstellte. Zunächst wird immer nur seine Umgebung gezeigt, Menschen und himmlische Wesen, die ihm huldigen, aber der Platz Buddhas bleibt leer. Nur seine Fußabdrücke werden abgebildet, oder auch ein Stupa.<sup>26</sup> Gegenwärtig bleibt der Buddha in der Gemeinde, die nach seinen Regeln lebt und ihn verehrt, in seiner Lehre, die von Generation zu Generation weitergegeben wird, und in den Stupas, durch deren Besuch man sich mit dem Buddha und seiner Wahrheit in Verehrung verbindet.

In späteren Zeiten sind jedoch Geschichten vom leibhaftigen Erscheinen des verstorbenen Buddha entstanden. Eine chinesische Version des Mahāmāyā Sūtra aus dem 5. Jh. u. Z. erzählt etwa, dass Māyā, die bereits vor ihrem Sohn verstorbene Mutter Buddhas, nachdem sie von seinem Tod erfahren hat, vom Himmel herabsteigt. Sie trauert am Sarg des Verstorbenen und bringt ihm Verehrung dar. Daraufhin befiehlt der Buddha dem Sarg, sich zu öffnen, und erhebt sich in verherrlichter Gestalt aus ihm. Aus jeder Pore seines Körpers dringen tausend Lichtstrahlen, ein jeder angefüllt mit tausend Buddhas.<sup>27</sup>

---

25 PÖHLMANN: Begegnung mit dem Buddhismus, 81.

26 Siehe dazu ZIN: Der Wandel des Buddha-Bildes.

27 Vgl. dazu KLIMKEIT: Der Buddha, 153.

#### IV. Zurückhaltung in Bezug auf Aussagen über das Leben im nachtodlichen Nirvāṇa

Das Eingehen ins Nirvāṇa mit dem Tod ist nach buddhistischer Lehre nicht mehr und nicht weniger als die endgültige Besiegelung des schon vor dem Tod erfahrbaren Nirvāṇa. Der Buddha betont die Unsagbarkeit und Geheimnishaftigkeit der nachtodlichen Existenz. Er hält Spekulationen über das Leben nach dem Tod in der Sphäre der Todlosigkeit und unbedingten Wirklichkeit für nicht heilsförderlich. Sein beharrliches Schweigen auf diesbezügliche Fragen erläutert er in dem berühmten Pfeilgleichnis in Majjhima Nikāya 63, das vor dem Hintergrund der heftigen Diskussionen zwischen damaligen indischen Philosophen-Schulen zu lesen ist, denen der Buddha kritisch gegenüberstand. Der Mönch Mālunkyaṇaputta ärgert sich in dieser Lehrrede darüber, dass der Buddha auf verschiedene Fragen keine Auskunft gibt, zu denen auch die Frage gehört, ob ein Vollendeter nach dem Tod lebt oder nicht lebt oder beides oder keines von beidem. Mālunkyaṇaputta droht damit, sein Asketenleben aufzugeben, wenn ihm der Buddha keine Auflösung dieser Probleme geben kann. Gautama antwortet mit folgendem Gleichnis: Wenn ein Mann, der von einem vergifteten Pfeil getroffen wurde, ihn erst dann entfernen lassen würde, wenn feststeht, wer auf ihn schoss, mit welchem Bogen geschossen wurde, welche Federn für die Pfeile verwendet wurden etc., würde er sterben, bevor der Pfeil entfernt werden könnte.

Das Sūtra deutet das Gleichnis auf zweifache Weise:<sup>28</sup>

1. Im Sinn eines Primats der Praxis: Es gilt jetzt mit der heilbringenden buddhistischen Lebensführung zu beginnen, anstatt zu warten, bis die vorgebrachten Fragen befriedigend beantwortet sind, denn sonst stirbt man am Ende vor dem Erlangen der Befreiung.
2. Die Beantwortung dieser Fragen ist für das Heilsstreben irrelevant. Der Buddha habe die Fragen nicht geklärt, weil sie den reinen Lebenswandel nicht begründen können und nicht zum Erwachen, zum Nirvāṇa, führen. Man soll sich an das halten, was der Buddha erklärte, denn unabhängig davon, wie die Antwort auf die Fragen ausfalle, gebe es die verschiedenen Formen des Leidens, die Buddha beschrieb, die Gründe, aus denen es zum Leiden kommt, und den Weg der Überwindung des Leidens.

Der Buddha lässt also die Frage nach der Verfassung des Vollendeten nach dem Tod offen. Man kann nur sagen, dass die psychophysischen Kennzeichen, die ihm während der irdischen Existenz zukamen, vernichtet werden. »Von der

---

<sup>28</sup> Siehe dazu SCHMIDT-LEUKEL: Die Bedeutung des Todes, 32.



Kennzeichnung durch die Körperlichkeit befreit ist ein Vollendeter, er ist tief, unermesslich, nicht zu erfassen wie das große Meer.«<sup>29</sup> Da der alte Leib zerstört ist und ein neuer nicht wieder ins Dasein tritt, weil das Verlangen nach neuem Leben in den vollkommen Erwachten nicht mehr am Werk ist, deshalb werden sie unwahrnehmbar, entziehen sich der Erscheinungswelt und können durch nichts mehr bezeichnet werden. So sieht es auch Sutta Nipāta 1076: »Kein Maß gibt es für ihn, der hin zum Ende ging. Nicht gibt's ein Wort, durch das man ihn erfaßt. Wenn alle Dinge völlig abgetan, sind abgetan auch aller Rede Pfade.«<sup>30</sup> Die nachtodliche Existenz im Nirvāṇa ist genauso unsagbar wie dieses selbst.

Damit soll aber nicht gesagt werden, dass der Vollendete nach dem Tod völlig vernichtet wird. Man darf die negative Sprache des Buddhismus in dieser Hinsicht nicht dahingehend missverstehen, als würde sie das Nichtsein als Heilsziel propagieren. Das Streben nach dem Nichtsein wird genauso entschieden zurückgewiesen wie das Anhaften an der sich beständig wandelnden Welt. So z. B. in Itivuttaka 49:

»Unter Göttern und Menschen, die von zwei irrigen Ansichten besessen sind, bleiben die einen unten hängen, die anderen laufen [am Ziel] vorbei [...]. Und wie bleiben die einen unten hängen? Götter und Menschen haben Freude am Werden, sind des Werdens froh, sind durch das Werden ergötzt; wenn ihnen die Lehre zur Aufhebung des Werdens verkündet wird, so schnellt ihr Geist nicht empor, wird nicht ruhig, nicht fest, nicht geneigt [...]. Und wie laufen die andern [am Ziel] vorbei? Einige nun, die im Gegenteil über eben das Werden niedergeschlagen sind, Unbehagen darüber empfinden, von Abneigung erfüllt sind, haben ihr Wohlgefallen an der Vernichtung. Da nun, wie sie sagen, dieses Ziel darin besteht, daß man bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes ausgerettet, vernichtet wird, jenseits des Todes nicht mehr ist, so wähnen sie: ›Dies ist das Friedvolle, dies das Hoherhabene, dies das Gewisse.‹ So nun, ihr Jünger, laufen die anderen [am Ziel] vorbei.«<sup>31</sup>

Viele Lehrreden weisen die von den materialistischen Schulen zu Buddhas Zeit vertretene Auffassung vom Tod als endgültigem Ende des Menschen zurück. Die Sūtras berichten von einem Ajita Kesakambali, der aus seiner materialistischen Lehre, die ein Leben nach dem Tod ablehnte, den Schluss zog, dass deshalb jede Moral und Sittlichkeit absurd und überflüssig sei. Diese Position wird in dem in den Sūtras oft wiederholten Text vom zehnfachen unheilvollen Wandel als eine der abzulehnenden »falschen Auffassungen« zurückgewiesen. Die Existenz einer »anderen Welt außer dieser«, also die Existenz eines Jenseits, wird dagegen zusammen mit der Lehre von der Vergeltung der guten und bösen Werke bejaht

29 Majjhima Nikāya 72, zit. nach der Übersetzung von Kurt Schmidt in BUDDHAS REDEN, 205.

30 In der Übersetzung von Nyanaponika.

31 Zit. nach ITIVUTTAKA, 31.

und gegen libertinistische Konsequenzen eines sie leugnenden materialistischen Denkens verteidigt.

Wir können zusammenfassend festhalten, dass die frühbuddhistischen Aussagen über das nachtodliche Leben im Nirvāṇa äußerst zurückhaltend sind. Die Vernichtung im Tod wird ausdrücklich abgelehnt und das nachtodliche Nirvāṇa als Vollendung der erlösten Existenz gedacht, die schon vor dem Tod angebrochen ist. Als eine Überwindung des Todes in der und durch die Beziehung zur unbedingten Wirklichkeit ist das nachtodliche Eingehen ins Nirvāṇa als Entsprechung zum christlichen Auferstehungsglauben zu betrachten. So etwas wie eine leibliche Auferweckung lässt sich jedoch im frühbuddhistischen Kontext nicht ausmachen. Außerdem werden im Buddhismus keine personalen Kategorien verwendet, die in christlichen Auferstehungsaussagen üblich sind (Eingehen zum Vater, Schau von »Angesicht zu Angesicht« etc.).

## V. Der Zusammenhang von Nirvāṇa und Anattā-Lehre

Die Unaussagbarkeit des nachtodlichen Seins des Erwachten hat eine genaue Entsprechung in einem zentralen buddhistischen Gedanken in Bezug auf das diesseitige Sein. Ich meine die Anattā-Lehre, die Lehre vom Nicht-Selbst. Udāna 8, 2 identifiziert die Verwirklichung des Nirvāṇa geradezu mit der Verwirklichung dieser Lehre. Worum handelt es sich dabei?

Nach frühbuddhistischer Auffassung bilden fünf sogenannte Khandhas (Gruppen, Zweige, Komplexe) die Konstituentien des Menschen:

1. *rūpa*: körperliche Form,
2. *vedanā*: Empfindungen von Lust und Schmerz, Freude und Leid,
3. *sañjñā*: das bewusste Erfassen von etwas als etwas und seine sprachliche Artikulation,
4. *samskārah*: Willensakte, Absichten und
5. *vijñāna*: Wahrnehmung, Sinnesempfindung und Wahrnehmung geistiger Objekte.

Das sind die Momente, die der Mensch von sich selbst erkennen kann und mit denen er sich für gewöhnlich identifiziert. An sie hält man sich, man haftet an ihnen als an dem, was das eigene Ich ausmacht.

Die sogenannte Nicht-Selbst-Lehre besagt in erster Linie, dass all diese Bestandteile der Person nicht das Selbst sind. Zugrunde liegt hierbei ein Selbstbegriff, wie er in der Zeit Buddhas im spätvedischen Schrifttum, namentlich in bestimmten Brāhmana-Texten und in den Upaniṣaden, vertreten wurde. Danach kann als *ātman*, »Selbst«, nur betrachtet werden, was unsterblich und selig ist.

»Und dieser ›Selbst‹-Begriff der frühen Upanisaden oder ein diesem nahestehender Begriff ist deutlich jener Wertmaßstab, an dem die erkennbaren Konstituenten der Person gemessen werden. Das bedeutet, sie sind es nicht wert, daß man sich mit ihnen identifiziere, weil sie nicht das Selbst, der wahre *ātman* sind. Denn dieses Eigentliche, das Wesen der Person könne nur sein, was seiner Natur nach freudvoll, befriedigend ist. Diesen Begriff der spätvedischen Zeit, das Selbst, wie es die Upanisaden als absolut freudvoll annehmen, setzt der Buddha voraus, wenn er die faßbaren ›Zweige‹ der Person als ›nicht das Selbst seiend‹ bezeichnet.«<sup>32</sup>

Die Nicht-Selbst-Lehre hat ursprünglich nicht den Sinn einer Theorie von der Nicht-Existenz des Selbst, sondern ist auf einen praktischen Zweck ausgerichtet. Sie ist in einen meditativen Einübungsvorgang eingebettet. Es geht immer um die Auflösung der Identifikation mit den Konstituenten, die für das Selbst gehalten werden. Dies gilt als einer der besten Wege zum Erlangen des Nirvāṇa.

Die Kritik an der Identifizierung der Khandas mit dem Selbst ist eines, wie aber steht es mit der Existenz dieses Selbst? Hat der frühe Buddhismus sie ebenfalls abgelehnt? In *Samyutta Nikāya* IV schweigt der Buddha sowohl auf die Frage, ob es ein Selbst im beschriebenen Sinn gebe, als auch auf die Frage, ob es also kein Selbst gebe. Im Hintergrund steht die Frage nach der Vernichtung des Selbst im Tod bzw. seinem ewigen Bestand. Mit dem Schweigen zu beiden Fragen weist er nach einem damals in Disputationen üblichen Brauch die ganze Fragestellung als irreführend zurück. Dabei leiten ihn weniger theoretische Vorbehalte als vielmehr praktisch-soteriologische Erwägungen. Wer so fragt und denkt, kommt nicht zum Heil. Nach der Formulierung von Jens Schlieter: »Es geht nicht darum, darüber zu streiten, ob es einen Atman gibt, sondern darum, eine bestimmte [...] Selbstsicht, die zur ›Selbstsucht‹ führt, abzubauen.«<sup>33</sup> Der Buddha lehnt es ab, in metaphysischen Prinzipien oder bestimmten Daseinserscheinungen einen Garanten für die Erlösung zu sehen. »Dies wäre nach der Ansicht Buddhas nur trügerische Illusion und eine weitere Form des Anhaftens. Die Erlösung muß errungen werden, sie ist nicht metaphysisch vorgegeben.«<sup>34</sup>

In *Samyutta Nikāya* 22, 85 besucht der Mönch Sariputta einen anderen

32 STEINKELLNER: Zur Lehre vom Nicht-Selbst, 178.

33 Bikkhuni *Samyutta* 10. SCHLIEFER: Buddhismus, 42. Ähnlich vertrat schon SCHMITHAUSEN die Ansicht, die Intention Buddhas sei es gewesen, die Wurzel der Leidenschaften, die dieser in der Vorstellung eines mit Körper, Gefühl etc. identifizierten Ichs sieht, zu bekämpfen, indem er darauf hinwies, dass diese Daseinsmöglichkeiten nicht das wahre Selbst sein könnten, das nach indischer Auffassung unvergänglich sei. »Ein Hinweis auf die Existenz eines unfassbaren Atman jenseits der in der Erfahrung gegebenen Persönlichkeitskonstituenten ist aber, wenn es nur um die Ausrottung der Leidenschaften geht, überflüssig; ja er wäre sogar gefährlich, da er leicht mißverstanden werden und dann gerade zu einer Stärkung des Egoismus und der Leidenschaften führen könnte.« (Ich und Erlösung im Buddhismus, 161)

34 SCHMIDT-LEUKEL: Die Bedeutung des Todes, 103.

Mönch, Yamaka, der die Ansicht vertritt, der Buddha werde nach dem Tod vernichtet. Sariputta legt ihm die Anattā-Lehre dar und fragt ihn anschließend, ob er glaube, der Vollendete sei mit den fünf Khandas identisch. Das verneint Yamaka. Als er weiter gefragt wird, ob Buddha in den Khandas enthalten sei, außerhalb ihrer existiere oder jemand sei, der die Khandas gar nicht besitze, muss er auf alle diese Fragen wiederum negative Antworten geben. Darauf fasst Sariputta zusammen, dass in dieser Erscheinungswelt der Tathāgata nicht ausfindig zu machen ist. Wenn dies aber wahr ist, dann könne man erst recht nichts über das Schicksal des Vollendeten nach dem Tod aussagen.

Auch diesem Gespräch zufolge ist weder die Affirmation noch die Negation der Existenz eines ewigen Selbst zutreffend. Vielleicht kann man sagen, dass die im Nirvāṇa erreichte Freiheit vom Anhaften an das Endliche und Offenheit für das Todlose das Zentrum der Identität des Vollendeten ausmacht und die Scheu, dies wiederum zu einem unsterblichen Etwas im Menschen zu verdinglichen, zu den referierten apophatischen Denkfiguren führte.

Von den dargestellten frühbuddhistischen Ausführungen zur Anattā-Lehre ist die spätere Lehre von der Nicht-Existenz des Selbst, *anātmavāda*, zu unterscheiden. Sie tritt zuerst in Versen zu Tage, die der Nonne Vajirā zugeschrieben werden:

»Dies ist nur ein Haufen von Gebilden, ein Wesen ist hier nicht zu finden. Denn wie beim Vorhandensein der Bestandteile der Name ›Wagen‹ besteht, so besteht, wenn die Gruppen vorhanden sind, der übliche Ausdruck ›Wesen‹.«<sup>35</sup>

Hier wird die Person als Ganzes erstmals mit einem Wagen verglichen, dem über die Einzelteile hinaus, aus denen er besteht, keinerlei eigene Wirklichkeit zukommen soll. Das Wagengleichnis wird später im Milindapaṇha im Rahmen einer ausgefeilteren Argumentation erneut herangezogen, wobei wiederum gezeigt werden soll, dass die Person aus Teilen zusammengesetzt ist, die allein wirklich sind. Als ganze existiert sie nach strengen Kriterien überhaupt nicht. Heute besteht weitgehend Übereinkunft darüber, dass diese Interpretation in den alten Schichten des Kanons nicht nachweisbar ist. Auch später ist sie nicht gänzlich vorherrschend geblieben. Nāgārjuna etwa nähert sich wieder der alten Auffassung von Anattā, und die Lehre vom Tathāgatarbha, auf die ich gleich noch eingehen werde, ist ebenfalls kein *anātmavāda* nach Art des Wagengleichnisses.

---

35 Bikkhūṇī Saṃyutta 10. Der Ausdruck »Wesen« (*satta*) meint im Kontext so viel wie »Lebewesen«, die einzelne Person eingeschlossen.

## VI. Spätere Entwicklungen

In den verschiedenen Erzählschichten des Parinibbāna-Sutta werden bereits unterschiedliche buddhalogische Konzepte sichtbar, die später ausgearbeitet wurden.<sup>36</sup> Das Spektrum reicht von einer Sichtweise, die die Menschlichkeit des Buddha betont, bis zu ersten Ansätzen einer »Erhöhungs-Buddhalogie«. Diese zeigt sich, wenn – anders als im Pāli-Text – in den Sanskritversionen nicht mehr der Mönch Kassapa vor der Verbrennung von Buddhas Leichnam dessen Füße enthüllt, sondern der gestorbene Buddha selbst seine Füße hervorstreckt. Schon bald kamen doketistische Interpretationen des Buddha auf, die sich aber auf die Dauer ebenso wenig durchsetzen konnten wie im Christentum.

Im Lotos-Sūtra wird die heilsgewährende Gegenwart des erhöhten Buddha hervorgehoben: »Aber in Wahrheit bin ich nicht erloschen und hinübergegangen, beständig bin ich hier und predige den dharma.«<sup>37</sup> Dieses berühmte Sūtra des Mahāyāna, dessen Urform etwa 100 u. Z. entstanden sein dürfte, betont das göttliche Wesen Buddhas als unvergängliches, ewiges Leben, ein Leben, das aus unermesslicher Vergangenheit kommt, die Gegenwart erfüllt und in unermessliche Zukunft reicht. Gautama Buddha ist in diesem Sinn Buddha von Ewigkeit her, der, um die Menschen zu retten, auf Erden in Erscheinung tritt, geboren wird und stirbt. Daraus entsteht die Frage: Warum musste der Buddha ins Parinirvāṇa eingehen und vor den Augen der Welt verlöschen? Warum ist er nicht bei den Menschen geblieben? Von sich aus hätte er ja nicht sterben müssen.

»Das Leben, unermesslich, unzählige Weltzeitalter: beständig bleibt es, nicht erlischt es. [...] das Leben, seit ich ursprünglich den Bodhisattva-Weg ging und vollendete, ist heute noch nicht erschöpft. Obwohl jetzt also in Wahrheit das Erlöschen und Hinübergehen nicht stattfinden, verkündige ich und sage ich mit dem geschickten Mittel (*upāya*), daß ich das Erlöschen und Hinübergehen ergreifen müsse.«<sup>38</sup>

Wenn der Erwachte den Menschen immer greifbar und sichtbar wäre, würden sie bequem und träge werden und sich nicht genug um ein tugendhaftes Leben bemühen. Aber, heißt es weiter, weil er in ein anderes Reich entschwunden ist, »hegen sie in ihrem Herzen Liebe und Verbundenheit und Sehnsucht für Buddha, sie pflanzen die guten Wurzeln der Tugenden (skt. *pārāmitas*)«. Die Entzogenheit Buddhas im Jenseits des Parinirvāṇa geschieht also um der Rettung der Menschen willen. Ein Ent-Zug, der anzieht und mitzieht, wenn man so will.

36 Ich verwende die Ausdrücke »buddhalogisch« und »Buddhalogie«, um damit buddhistische Theorien über den Buddha, die der Christologie im Rahmen christlicher Theologie vergleichbar sind, von Buddhalogie im Sinn akademischer Buddhismuskunde zu unterscheiden.

37 Lotos-Sūtra: XVI zit. nach VON BRÜCK: Buddhismus, 80.

38 Lotos-Sūtra: XVI zit. nach VON BORSIG: Das Buddha-Bild im Lotos-Sutra, 89.

Als Antwort auf die Frage, wie es überhaupt möglich ist, dass jemand, der seit anfangloser Zeit in Gier und Hass befangen ist, das andere Ufer des Erwachens zum Todlosen erreichen kann, wird im späteren Buddhismus die Lehre vom Tathāgatagarbha, der Buddha-Natur oder dem Buddha-Keim, entwickelt. Darunter ist eine in jedem Menschen angelegte Potenzialität zu verstehen, die in der vorgängigen Präsenz der unbedingten Wirklichkeit im Menschen gründet. Dieser Keim wird als beständig, unbewegt und glücklich beschrieben, also mit Attributen des brahmanischen *ātman*. Im mahāyānistischen Parinirvāṇa Sūtra heißt es: »Ich habe nicht gesagt, dass es in den Lebewesen kein Selbst gibt. Ich habe immer gesagt, daß die Buddhanatur in allen Lebewesen existiert. Ist diese Buddhanatur nicht das Selbst?«<sup>39</sup> Aber auch in diesem Sūtra wird nicht einfach die Unendlichkeit und Ewigkeit des Selbst gedacht, sondern die Buddha-Natur als Weg der Mitte zwischen den Extremen von Selbst und Nicht-Selbst vertreten, um ihrer unauslotbaren Wirklichkeit und Weite zu entsprechen.

## Quellen

- BUDDHAS REDEN. MAJJHIMANIKĀYA. Die Sammlung der mittleren Texte des buddhistischen Pali-Kanons, in kritischer, kommentierter Neuübertragung von Kurt Schmidt, Heidelberg (Kristkeitz) 1989.
- DIE REDEN DES BUDDHA. SAMYUTTA NIKĀYA. Gruppierte Sammlung, übers. von Wilhelm Geiger, Nyānaponika Mahāthera, Hellmuth Hecker, Konstanz 2003, 77.
- DIGHANIKĀYA. Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons, in Auswahl übers. von Otto Franke, Göttingen (Vandenhoeck und Ruprecht) 1913.
- ITIVUTTAKA. Das Buch der Herrenworte. Eine kanonische Schrift des Pāli-Buddhismus, ins Dt. übers. aus dem Urtext von Karl Seidenstücker, Leipzig (Altmann) 1922.
- KHUDDAKA-PĀṬHO. Kurze Texte. Eine kanonische Schrift des Pāli-Kanons, aus dem Pāli übers. von Karl Seidenstücker, Breslau (Walter Markgraf) 1910.
- MILINDAPANHA. Die Fragen des Königs Milinda, aus dem Pali übers. von Nyantiloka, hg. und teilw. neu übers. von Nyanaponika, Interlaken (Ansata) 1985.

## Sonstige Literatur

- VON BORSIG, Margareta: Das Buddha-Bild im Lotos-Sutra, in: SCHMIDT-LEUKEL, Perry (Hg.): Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit, München (Diederichs) 1998, 75 – 92.
- VON BRÜCK, Michael: Buddhismus: Grundlagen – Geschichte – Praxis, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1998.
- KLIMKEIT, Hans-Joachim: Der Buddha. Leben und Lehre, Stuttgart (Kohlhammer) 1990.

---

39 Zit. nach TAUSCHER: Die Buddha-Wirklichkeit, 113.

- PIERIS, Aloysius: Reinkarnation im Buddhismus. Eine christliche Bewertung, in: Concilium 29 (1993), 389–393.
- PÖHLMANN, Horst Georg: Begegnung mit dem Buddhismus. Dialoge, Erfahrungen und Grundsatzüberlegungen. Ein Beitrag zum interreligiösen Gespräch, Frankfurt/M. (Lembeck) 1998.
- RAHNER, Karl: Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: DERS.: Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln u. a. (Benziger) 1960, 401–428.
- DERS.: Grundkurs des Glaubens. Eine Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. (Herder) 1976.
- SCHLIETER, Jens: Buddhismus zur Einführung, Hamburg (Junius) 1997.
- SCHMIDT-LEUKEL, Perry: Die Bedeutung des Todes für das menschliche Selbstverständnis im Pali-Buddhismus, St. Ottilien (EOS) 1984.
- DERS.: Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht – ein dialogisches Zwischenresümee, in: SaThZ 3 (1999), 52–69.
- DERS.: Buddha und Christus als Inkarnationen, in: NITSCHKE, Bernhard (Hg.): Gottesdenken in interreligiöser Perspektive. Raimon Panikkar's Trinitätstheologie in der Diskussion, Paderborn (Lembeck/Bonifatius) 2005, 202–219.
- DERS.: Understanding Buddhism, Edinburgh (Dunedin Academic Press) 2006.
- SCHMITHAUSEN, Lambert: Ich und Erlösung im Buddhismus, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 53 (1969), 157–170.
- STEINKELLNER, Ernst: Zur Lehre vom Nicht-Selbst (anātman) im frühen Buddhismus, in: FIGL, Johann, KLEIN, Hans-Dieter: Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft, Würzburg (Königshausen und Neumann) 2002, 171–186.
- TAUSCHER, Helmut: Die Buddha-Wirklichkeit in den späteren Formen des mahāyanistischen Buddhismus, in: SCHMIDT-LEUKEL, Perry (Hg.): Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit, München (Diederichs) 1998, 93–118.
- VETTER, Tilmann: The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, Leiden u. a. (Brill) 1988.
- ZIN, Monika: Der Wandel des Buddha-Bildes im Buddha-Bildnis. Zu den Anfängen der Buddha-Darstellung, in: SCHMIDT-LEUKEL, Perry (Hg.): Wer ist Buddha? Eine Gestalt und ihre Bedeutung für die Menschheit, München (Diederichs) 1998, 50–74.

