

Eine konstruktive historische Betrachtung des Mahāyāna

Wissenschaftler untersuchen den historischen und sozialen Hintergrund von buddhistischen Texten und Institutionen. Praktizierende Buddhisten klammern den historischen Kontext ihrer Religion meistens aus. John Makransky, Wissenschaftler und Buddhist, wagt eine historisch-kritische Reflexion seiner eigenen Tradition.

von John Makransky

In der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Buddhismus wird kritisch untersucht, wie buddhistische Glaubensüberzeugungen, Institutionen und Praktiken mit historischen, kulturellen und sozialen Entwicklungen verbunden sind. Die wissenschaftlichen Untersuchungen werfen ein neues Licht auf den historisch und kulturell geprägten Buddhismus in Asien und räumen mit einigen Glaubensüberzeugungen auf, die Buddhisten hinsichtlich ihrer eigenen Traditionen lange hegten.

Theravāda-Buddhisten beispielsweise glauben an die kulturellen Mythen, die ihren Kanon [den Pāli-Kanon, Anm. der Red.] als die perfekte Bewahrung von Buddhas Worten darstellen. Doch kritische Nachforschungen im Rahmen moderner buddhistischer Studien zeigen, dass diese Schriften das Produkt einer Jahrhunderte langen Entwicklung und Bearbeitung sind, zu denen noch die Abhidharma-Texte aus der Zeit nach Buddha hinzukommen.

Mahāyāna-Buddhisten sehen ohne jeden Vorbehalt Buddha Śākyamuni als Lehrer der Mahāyāna-Sūtras an, während historische Forschungen belegen, dass diese Schriften erst lange nach dem Buddha nach und nach in buddhistischen Gemeinden entstanden sind. Śākyamuni wird als literarische Figur in

„Wissenschaftliche Untersuchungen räumen mit einigen Glaubensüberzeugungen auf, die Buddhisten hinsichtlich ihrer eigenen Traditionen hegten.“

diese Texte eingefügt, um sie nach indisch-buddhistischen Standards mit Autorität auszustatten. Historisch gesehen sind die Mahāyānasūtras als Versuch verschiedener buddhistischer Bewegungen anzusehen, den Entwicklungen im Denken und der Praxis unterschiedlicher buddhistischer Kulturen in den Jahrhunderten nach dem Buddha Rechnung zu tragen. Auch Zen-Buddhisten legitimieren ihre Traditionen

damit, dass sie die Übertragungslinien bis auf Buddha Śākyamuni zurückverfolgen. Doch kritische Analysen zeigen, dass es sich auch hier um spätere Konstrukte handelt.

Im Großen und Ganzen lässt sich feststellen, dass Veränderungen, also historische Entwicklungen des Denkens und der Praxis in neuen kulturellen Kontexten, in asiatisch-buddhistischen Traditionen nicht geschätzt wurden. Man hielt das für ein Zeichen dafür, dass sie vom reinen Ursprung – den „authentischen“ Lehren des Śākyamuni – abgefallen waren.

Aufgrund ihrer ahistorischen Vorstellungen haben Buddhisten verschiedene Strategien entwickelt, um neuen Entwicklungen Legitimität zu verleihen, während sie gleichzeitig das Neue daran verbargen. So wurden oftmals Ursprungsmythen konstruiert: Buddha Śākyamuni als Lehrer des Abhidharma, als Bestätiger der Mahāyāna-Sūtras, als tantrischer Meister, als Zen-Lehrer, als Offenbarer von Amitābhas Reinem Land. Es sollte so aussehen, als ob Bewegungen, die sich erst viele Jahrhunderte nach Śākyamuni in buddhistischen Kulturen entwickelt hatten, schon in den Belehrungen, die er zu Lebzeiten gab, vollständig präsent waren – denn damit war ihre Autorität unumstritten.



Naive Vorstellungen von Mahāyāna-Kommentatoren

Ich werde mich im Folgenden auf Traditionen des Mahāyāna-Buddhismus konzentrieren. Diese Traditionen sind sich der großen Vielfalt der Aussagen in den Schriftsammlungen bewusst. So gibt es beispielsweise Texte, in denen der Buddha die unbeständige, abhängig entstehende Natur der Dinge als die endgültige Sichtweise lehrt. In anderen wiederum (historisch späteren), kritisiert der Buddha dies als eine geringere Sichtweise und behauptet, dass es die leere, nicht-entstehende Natur der Dinge sei, die endgültig zutreffe. Solche scheinbar widersprüchlichen Behauptungen charakterisieren nach Meinung moderner Wissenschaftler die Sichtweisen verschiedener buddhistischer Schulen, die sich historisch in Konkurrenz zueinander entwickelten, wie die Sarvāstivādin-Abhidharma-Traditionen einerseits und die Mahāyāna-Prajñāpāramitā-Traditionen andererseits.

Frühe Anhänger des Mahāyāna verstanden diese scheinbaren Widersprüche nicht als konkurrierende Aussagen unterschiedlicher buddhistischer Gemeinschaften, wurden doch alle diese Aussagen Buddha Śākyamuni zugeschrieben. So mussten ahistorische Erklärungen für die Widersprüche gefunden werden. Eine weit verbreitete Erklärung ist die Intention des Buddha und seine „geschickten Mittel“.

Danach besaßen die verschiedenen Menschen, mit denen der Buddha zu seinen Lebzeiten sprach, unterschiedliche spirituelle und intellektuelle Fähigkeiten. Da der Buddha dies erkannte, bot er ihnen aus Mitgefühl verschiedene Ebenen der Unterweisungen an. Dadurch sollte jeder in die Lage versetzt werden, sich auf die endgültige Sichtweise des Buddha hinauszuentwickeln. Für jene mit geringeren Fähigkeiten lehrte er eine niedrigere Verständnisebene – die unbeständige, selbstidentische, abhängig entstandene Natur der Phänomene; für jene mit größeren Fähigkeiten lehrte er ein höheres Verständnis – die Leerheit des Selbst und die Leerheit der Phänomene von Eigenexistenz.

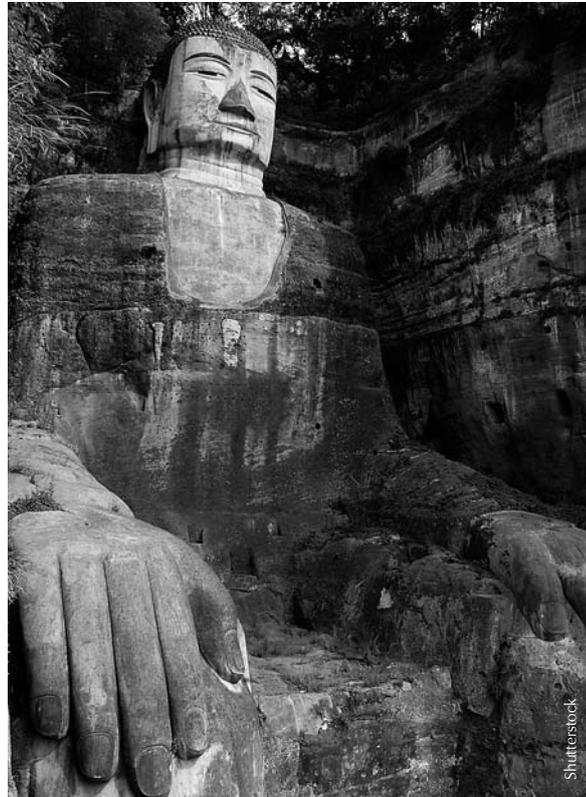
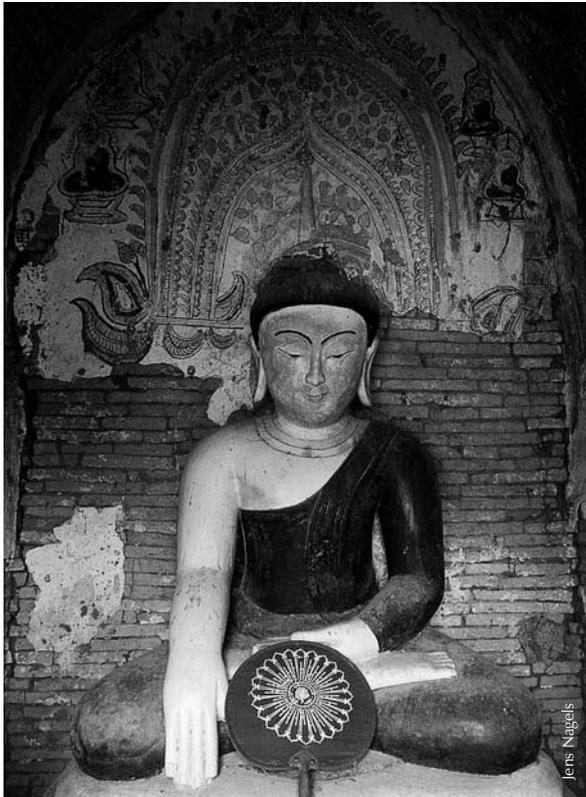


Wie geht ein Wissenschaftler, der sich mit buddhistischen Studien befasst, damit um? Nehmen wir als Beispiel den von Donald Lopez verfassten Essay „Über die Interpretation der Mahāyāna-Sūtras“. Darin erklärt Lopez, wie Candrakīrti (und andere buddhistische Interpreten) bei der Auslegung die Doktrin der geschickten Mittel einsetzte, um Kontrolle über alle vorhergehenden buddhistischen Schriften und Traditionen zu gewinnen: Er stellte diese als vorbereitende Stufen zur Realisierung seiner eigenen Mahāyāna-Sichtweise dar. Dabei setzte Candrakīrti seine Sicht der Mahāyāna-Schriften aus dem 7. Jahrhundert n. Chr. mit der Sicht des Buddha Śākyamuni aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. gleich.

Historisch gesehen ist eine solche Sichtweise naiv, da die Mahāyāna-Schriften zu Lebzeiten des Buddha überhaupt noch nicht existierten. Das Mahāyāna-Saṃdhinirmocana-Sūtra, das mehrere Jahrhunderte vor Candrakīrti

entstand, hatte bereits ein ähnliches hermeneutisches Paradigma eingeführt, indem es Śākyamuni „das dreimalige Drehen des Dharmarades“ zuschrieb und damit die frühen Lehren mit den späteren Mahāyāna-Lehren zusammenführte.

Welche Schlussfolgerungen zieht nun Lopez daraus? Er bezieht sich auf Gadamer und kritisiert die Mahāyāna-Kommentatoren, die behaupten, sie könnten die Absicht des Buddha hinter einer Schrift wiedergeben, als „romantisch“ und „unangemessen“. Denn es sei das Vorwissen des Interpreten über den Text, das dessen Bedeutung für ihn festlegt – er sei sich jedoch weder der historischen Natur des Textes bewusst, noch merke er, wie sehr sein eigener Standpunkt die Interpretation beeinflusst. Diese ist, so Lopez, nichts anderes als die Projektion von Vorurteilen eines buddhistischen Exegeten auf einen empfangenen Text.



Wie die Darstellungen des Buddha haben sich die Lehren über die Jahrhunderte gewandelt. Der konstruktive historische Ansatz sieht in dem Wandel eine notwendige Anpassung an die verschiedenen Kulturen und Zeiten.

Anpassung des Buddhismus an Zeiten und Kulturen

Zum ersten Mal las ich den Artikel von Lopez als Doktorand der Buddhismuskunde. Ich fand seine Schlussfolgerungen zwar erkenntnisreich, aber auch einigermaßen enttäuschend. Lopez, der Wissenschaftler in buddhistischen Studien, fungiert als Außenseiter in Bezug auf den Buddhismus und kritisiert die hegemoniale Herangehensweise früherer buddhistischer Interpreten.

Als Wissenschaftler, der in kritischer Analyse ausgebildet wurde, wusste ich die Scharfsinnigkeit seiner Erkenntnisse durchaus zu schätzen. Als Insider jedoch, der in buddhistischen Gemeinschaften praktiziert und an ihnen teilhat, konnte ich seine Schlussfolgerungen lediglich als vorläufig ansehen im Hinblick auf weitergehende Fragen, die er niemals gestellt hat: Was bedeuten diese historischen Erkenntnisse für heutige buddhistische Traditionen, die

sich bei der Interpretation ihrer Texte sehr stark auf Exegeten wie Candrakīrti stützen? Wie können die allem Anschein nach negativen Erkenntnisse in Lopez' Essay etwas Positives zu diesen Traditionen beitragen? Wie können sie deren Fähigkeit stärken, dem historischen Bewusstsein der modernen Welt zu entsprechen, indem sie ihr Verständnis der historischen Natur ihrer eigenen Texte und Institutionen auf den neuesten Stand bringen?

Geschult in wissenschaftlichen Methoden, war Lopez darin ausgebildet, das dekonstruktive Verfahren der historischen und literarischen Analyse anzuwenden. Aber als Mitglied einer Fakultät für Religionswissenschaften, die sich mit Wertungen zurückhalten muss, hat Lopez die Auswirkungen seiner Analyse auf das heutige Verständnis des Buddhismus nicht bedacht. Ein Ziel der buddhistischen kritisch-konstruktiven Reflexion ist es zu untersuchen, wie die kritischen Erkenntnisse der religionswis-

senschaftlichen Forschung konstruktiv genutzt werden können, um zeitgenössischem buddhistischen Denken und der Praxis neue Impulse zu geben. Es bereichert auch das Wissen dieser Lehrstühle, indem es die mögliche Bedeutung dieser Erkenntnisse für die untersuchten religiösen Traditionen aufzeigt. Das kritische Herangehen des Außenseiters und das konstruktive Herangehen des Insiders müssen dabei nicht im Widerstreit liegen.

Was kann eine konstruktive Herangehensweise zu unserem Verständnis dessen beitragen, was Lopez dekonstruktiver religionswissenschaftlicher Ansatz ausgelassen hat? Die Mahāyāna-Doktrin der geschickten Mittel hat nicht nur ein Instrument zur Verfügung gestellt, mit dem buddhistische Interpreten ihre späteren Sichtweisen auf Buddha Śākyamuni projizieren und (wie Lopez richtig feststellt) ihre Kontrolle über andere buddhistische Traditionen behaupten konnten.



Wichtiger noch ist, dass sie dadurch der Entwicklung von neuen Denkweisen und Übungen im ahistorischen Bewusstsein der asiatisch-buddhistischen Kulturen Authentizität verschafften. Dies war unabdingbar, um der Reaktionen konservativer buddhistischer Institutionen zu trotzen, die dazu neigten, solche Entwicklungen zu unterdrücken.

Die Verfasser der Mahāyānasūtras waren brillante Gelehrte, Praktizierende und Prediger des Dharma, die in ihren Schriften tiefe Erfahrungen der nicht-dualen Weisheit, der Liebe, des Mitgefühls, der Kraft des Rituals und der Hingabe vermittelten. Durch innovative literarische Bilder, durch eine neue Art des Schreibens und frische, unverbrauchte Begriffe für Lehre und Rituale gaben Sūtras den unterschiedlichen

und den Geist der Praktizierenden in Asien anzusprechen. Und nur weil sie solche außergewöhnlichen Persönlichkeiten waren, konnten diese geschickten Mittel so überzeugen. Sie sind also ein historisch entstandenes Phänomen und nicht allein das Werk einer einzigen Person aus dem fünften Jahrhundert v. Chr. in Indien.

Statt also die Mahāyāna-Schriften als Lehren aus verschiedenen Lebensabschnitten Śākyamunis anzusehen, verstehen wir sie heute als Ausdruck einer Vielfalt von Sichtweisen aus vorangegangenen buddhistischen Kulturen – als unterschiedliche Wege, um die letztendliche Unteilbarkeit von Nirvāṇa und Saṃsāra, von Mitgefühl, vom angeborenen Erleuchtungspotenzial, von rituellen Kräften und ehrfürchtiger Hingabe auszudrücken.

„Das kritische Herangehen des Außenseiters, sprich Wissenschaftlers, und das konstruktive Herangehen des Insiders, der den Buddhismus praktiziert, müssen nicht im Widerstreit liegen.“

Kulturen, in denen sich buddhistisches Denken und Praxis über Jahrhunderte hinweg weiterentwickelt hatte, eine neue Stimme. Eine Stimme, die nun auch bei den klösterlichen Institutionen außerhalb des Mahāyāna mit ihren konservativen Schriftnormen gehört werden konnte. Damit aber diese Lehren formell akzeptiert werden konnten, musste Śākyamuni in die Texte eingebunden und als ihr ursprünglicher Lehrer oder Garant dargestellt werden.

So waren es eigentlich fortgeschrittene Praktizierende, einschließlich der Verfasser der Mahāyānasūtras, die „das Rad der Dharma-Lehre“ drehten, was traditionell allein Śākyamuni zugeschrieben wurde. Die Verkündung von „Buddhas geschickten Mitteln“ zeigt ihre Fähigkeit, auf neue Art die Herzen

Sie zeugen von den vielfältigen kulturellen Anpassungen des Buddha-Dharma und sind eine historische Quelle, aus der heutige buddhistische Gemeinschaften schöpfen können, um Anregungen zu bekommen für die erforderliche Anpassung des Dharma an unsere Zeit.

Es geht nicht darum, wer den Buddha am besten verstanden hat

Tibetische Schulen berichten von einem Konzil während der Herrschaft des tibetischen Königs Trisong Detsen (8. Jh.). Die Teilnehmer kamen zusammen um festzulegen, welche Form des Buddhis-

mus in Tibet offiziell eingeführt werden sollte: die ‚graduelle‘ Herangehensweise, wonach der Weg zur Erleuchtung nur allmählich, in kleinen Schritten möglich sei, wie von dem indischen Gelehrten Kamalaśīla vertreten, oder die spontane Herangehensweise vom unmittelbaren, plötzlichen Erwachen, wie vom chinesischen Ch’an Meister Hva-shang Mahāyāna verfochten. Beide Gruppen waren überzeugt, die einzige, letztendliche Sichtweise von Buddha Śākyamuni zu verteidigen.

In tibetischen Schriften kam wiederholt die Besorgnis zum Ausdruck, sich ausschließlich für eine Sichtweise und damit gegen die andere entscheiden zu müssen. Diese Bedenken gingen auf die Überzeugung zurück, dass Buddha Śākyamuni selbst alle Mahāyānasūtras mit ihrer verwirrenden Vielfalt von Aussagen sowohl zur graduellen wie zur spontanen Erleuchtung gelehrt habe. Wenn aber verschiedene Lehren der Mahāyānasūtras über den graduellen bzw. den spontanen Weg Ausdruck unterschiedlich praktizierender Gemeinschaften sind, dann geben sie nicht die Lehrmeinung einer einzigen Person aus Nordindien – Śākyamuni – wieder, sondern verschiedene Erkenntnisse darüber, was zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten als überzeugend und bereichernd angesehen wurde.

Daher muss der „Disput“ zwischen Kamalaśīla und Hva-shang Mahāyāna für uns heute eine andere Bedeutung haben als für buddhistische Interpreten früher. Es geht nicht länger um die Frage, wer Śākyamunis Botschaft in ihrer Gesamtheit besser verstanden hat oder wer sie falsch verstanden hat und geächtet werden muss, um die Reinheit des Dharma zu erhalten. Die Frage ist vielmehr, welche Elemente in Denken und Praxis, die schon verschiedene Gemeinschaften in der Vergangenheit bereichert haben, uns heute und in Zukunft werden inspirieren können. Wir sind nicht länger darauf bedacht, Buddha Śākyamunis einzige, endgültige Absicht eines exklusiven, absolut gesetzten Paradigmas zu ermitteln, sondern alternative Modelle einer systemati-



schen Praxis und Denkweise aufzudecken, die bereits von anderen als hilfreich erfahren wurden.

Viele Westler, die, ebenso wie ich, die Dharmapraxis aufnehmen, leiden einerseits unter Gefühlen von Selbstzweifeln und andererseits unter der naiven Erwartungshaltung, sofort spirituelle Erfahrungen zu erleben. Daher kann es angebracht sein, dass wir uns sowohl auf die graduellen als auch auf die spontanen Elemente buddhistischer Traditionen beziehen müssen. Nur wenn wir hier und jetzt den unmittelbaren Zugang zur Kraft der Erleuchtung spüren, können wir die Freude erfahren, die entsteht, wenn wir diese Kraft immer wieder in vielen Momenten einer graduellen lebenslangen Disziplin neu entdecken.

Jede buddhistische Schule versteht sich als Bewahrerin von Śākyamunis ursprünglichen Lehren und wiederholt die Thesen, die er lehrte, ohne zu merken, dass die laufende Entwicklung und die wiederholte Anpassung der Dharmalehre an neue Umgebungen genauso wesentlich dafür waren, die befreiende Kraft des Dharma zu bewahren wie das ständige Wiederholen der Grundprinzipien.

Wenn wir zurückblicken, dann können wir den Genius der buddhistischen Gemeinschaften würdigen, mit dem sie in ganz unterschiedlichen Kulturen solch vielfältige Mittel von befreiender Transformation entwickelt haben. Und wir stellen mit Erstaunen fest, wie geschickt es buddhistischen Schulen gelungen ist, zwei wesentliche Erfordernisse zu erfüllen, um ihr Überleben zu sichern: die Notwendigkeit, die grundlegenden buddhistischen Lehrsätze zu bewahren (wie etwa die Vier Edlen Wahrheiten), und die Notwendigkeit, diese Lehrsätze auf überraschend neue Art und Weise zu formulieren, um Herz und Denken der Menschen in neuer Zeit und an neuen Orten anzusprechen. Auch uns drängen sich heute, wo der Dharma Teil der zeitgenössischen Kulturen wird, wieder diese beiden Erfordernisse auf.

Lopez' Vorgehen war typisch für einen Religionswissenschaftler, nicht für

einen kritisch-konstruktiven Theoretiker. Durch die Methodologie seiner buddhistischen Studien beschränkt, ist ihm entgangen, dass die gleiche historische Sicht auf den Buddhismus auch als Grundlage für die Konstruktion eines neuen, historisch bewussten zeitgenössischen buddhistischen Verständnisses dienen kann. Dass solche konstruktiven Möglichkeiten ignoriert werden, ist jedoch nicht nur ein universitäres Problem. Viele heutige Buddhisten, die in traditionellen Klöstern und Dharmazentren ausgebildet wurden, kennen die moderne historische Sichtweise in Bezug auf ihre Texte und Traditionen nicht.

Vor einigen Jahren nahm ich an einem Treffen westlicher Dharmaaübersetzer und -lehrer teil, von denen die meisten eine langjährige Ausbildung in asiatisch-buddhistischen klösterlichen Institutionen durchlaufen hatten. Nach der Vielfalt befragt, auf die sich der Dharma heute im Westen präsentiert, erklärte eine Übersetzerin: „Der Buddha selbst hat 84.000 Dharmabelehrungen gegeben. Warum schöpfen moderne Dharmalehrer nicht einfach daraus? Warum meinen sie, sich etwas Neues ausdenken zu müssen, was der Buddha niemals gelehrt hat?“ Sie war sich überhaupt nicht bewusst, dass Mahāyānasūtras und Tantras historische Dokumente sind, verfasst von buddhistischen Meisterinnen und Meistern, die den Dharma viele Jahrhunderte nach Lebzeiten Śākyamunis an neue Umgebungen und Kulturen anpassten. Und da sie sich nicht bewusst war, wie groß die kulturelle Anpassung war, die in ihrer Tradition zu einem früheren Zeitpunkt schon stattgefunden hatte, konnte sie keinen Grund dafür sehen, dass eine solche Anpassung heute stattfinden sollte.

Ich habe ähnliche Aussagen sowohl von Mönchen gehört, die in tibetischen Klöstern ausgebildet wurden, wie von westlichen Buddhisten, die den Dharma ausschließlich bei solchen Mönchen studierten. Asiatisch-buddhistische Traditionen verliehen dem religiösen Wandel in Kulturen Legitimität, die einem solchen Wandel ablehnend gegenüber-

standen. Dazu schufen sie Ursprungsmymen, die ahistorische vormoderne Formen der Legitimation darstellten. Auch die meisten Menschen heutzutage neigen dazu, Anpassungen in buddhistischen Lehren die Legitimität abzusprechen. Alte Methoden der Legitimierung werden noch immer gegen neue Entwicklungen ins Feld geführt, ungeachtet dessen, dass solche Entwicklungen schon immer von essenzieller Bedeutung waren für das Überleben buddhistischer Traditionen.

Die tibetischen Lamas, denen es offensichtlich am besten gelungen ist, den Dharma an die heutige Zeit anzupassen und die dadurch am erfolgreichsten mit Menschen aus ganz verschiedenen Kulturkreisen kommunizieren – so wie der 14. Dalai Lama, Lama Thubten Yeshe, Chögyam Trungpa Rinpoche, Chökyi Nyima Rinpoche, Tulku Thondup, Sogyal Rinpoche, Chagdud Tulku –, haben dies durch intensiven Dialog mit vielen ihrer heutigen Schüler gelernt. In den Klöstern, in denen sie studierten, dominieren noch immer ahistorische Sichtweisen. Diese außergewöhnlichen Lehrer mussten fast alle ganz allein lernen, wie sie die Lehren an neue Umgebungen und Kulturen anpassen konnten. ▀

*Aus dem Englischen übersetzt
von Antje Becker, bearbeitet
von Monika Deimann-Clemens*

John Makransky
ist Dozent für Buddhismus
und Vergleichende Religions-
wissenschaften am Boston College
und Meditationslehrer in der
Nyingma-Tradition. Er studiert den
tibetischen Buddhismus seit 1978
bei Lehrern verschiedener Schulen.
Er ist Autor und Publizist und leitet
Meditationsworkshops und Klausuren,
auch für Sozialarbeiter, Lehrer und
Therapeuten. Weitere Informationen
unter www.johnmakransky.org/