

# Übersetzer für den Buddha

## Ein Interview mit Bhikkhu Bodhi

In den letzten 25 Jahren hat sich der in Amerika geborene Mönch Bhikkhu Bodhi in den Pāli-Kanon vertieft und ist heute ein anerkannter Interpret in Bezug auf Inhalt und Bedeutung desselben. Seine englischen Übersetzungen des *Majjhima Nikāya* und des *Samyutta Nikāya* (Wisdom Publications 1999 und 2000) sind bei westlichen Dharma-Studierenden sehr beliebt. Anlässlich der Publikation seiner neuen Anthologie, *IN THE BUDDHA'S WORDS* (Wisdom, 2005), führte die Zeitschrift *Inquiring Mind* im Herbst 2005 mit dem Ehrwürdigen Bhikkhu Bodhi per E-Mail folgendes Interview.

**Inquiring Mind:** Wie kam es, dass Sie sich für das Übersetzen der Lehrreden interessiert haben?

**Bhikkhu Bodhi:** Als ich zuerst ordiniert wurde, hatte ich nicht die Absicht, Übersetzer zu werden. Mein erster buddhistischer Lehrer, ein vietnamesischer Mönch, mit dem ich in den späten 60er Jahren in Kalifornien lebte, überzeugte mich von der Bedeutung des Lernens der kanonischen Sprachen des Buddhismus, beginnend mit *Pāli*, um so einen Zugang zum Verständnis des Dhamma zu bekommen. Als ich 1972 nach Sri Lanka kam, um mich als Mönch ordinieren zu lassen, war ich begierig darauf, *Pāli* zu lernen und direkten Zugang zu den Originalsammlungen der buddhistischen Lehrreden zu erhalten. Ich habe ganz bewusst den Ehrw. *Balangoda Ananda Maitreya* zu meinem Lehrer gewählt, weil er zu dieser Zeit einer der geachtetsten Mönchsgelehrten in Sri Lanka war. Er war sicherlich der führende singhalesische Mönchsgelehrte, der fließend Englisch sprach und er war auch eine sehr sanfte und liebenswerte Person.

1974 verbrachte ich einige Zeit mit dem deutschen Mönch *Nyanaponika Mahāthera*, dem Präsidenten und Herausgeber der *Buddhist Publication Society* in Kandy. Um mein Wissen über das *Pāli* der Kommentare zu vertiefen, benutzte ich in der Zeit das Notizbuch mit seinen Übersetzungen aus den 50er Jahren. Ende 1975 zog ich nach Kandy um, um dort beim Ehrw. *Nyanaponika* zu leben. Er hatte einige meiner persönlichen Übersetzungen gesehen und schlug mir daraufhin vor, das *Brahmajāla-Sutta* (die erste Lehrrede des *Dīgha-Nikāya*), einschließlich seiner Kommentare und Subkommentare, zu übersetzen. Die daraus entstandene Arbeit, *The All-Embracing Net of Views* (1978) läutete meine „Karriere“ als Übersetzer ein.

**IM:** Welche Beobachtungen haben Sie hinsichtlich der Rolle, die die Lehrreden für westliche Dhamma-Studenten spielt, gemacht? Was hat Sie motiviert, englischsprachige Übersetzungen als Hilfe für Westler anzufertigen?

**BB:** In der Zeit direkt vor meiner Abreise nach Asien und meiner Ordination (1972), war unter jungen Amerikanern das Interesse in den Buddhismus tendenziell anti-intellektuell. Während sich viele Westler, die nach Asien reisten, um die Lehren des *Theravāda* zu suchen, in Waldklöstern in Thailand und Meditationszentren in Burma wiederfanden, leiteten meine karmischen Verbindungen mich nach Sri Lanka und zu Lehrern, die auf die Schriften spezialisiert und bereit waren, einem wissbegierigen westlichen Studenten anzuleiten.

Als ich begann, die Lehrreden des *Pāli* zu lesen, war ich von der Klarheit, ihrer intellektuellen Tiefe, ihrer zarten Schönheit und der subtilen emotionalen Glut fasziniert, die durch ihre ruhige Oberfläche schimmert. Anfangs begann ich, Lehrreden und Passagen aus den Kommentaren zu übersetzen, nicht, um sie zu veröffentlichen, sondern um sie mir selbst verständlich zu machen. Im Laufe der Zeit fiel mir auf, dass der westliche Buddhismus sich durch ein charakteristisches Defizit auszeichnet: Ein Mangel an Wissen über die Lehren des Buddha. Ich hielt es daher für überaus wichtig, dass die Lehrreden in einer klaren, zeitgenössischen Sprache übersetzt werden, wobei sie von Kommentaren begleitet werden, die ihre tieferen Bedeutungen und ihre praktische Relevanz herausstellen. Bis zum heutigen Tag war dies meine Lebensaufgabe.

**IM:** Welche Rolle spielt das Gelehrtendasein und das Studium der Lehrreden in Ihrer eigenen Praxis und spirituellen Entwicklung?

**BB:** Viele moderne Buddhisten im Westen verstehen das Wort Praxis fast als Synonym für Meditation und treiben so einen scharfen Keil zwischen Studium und Praxis. Sie nehmen an, dass wenn ein Mönch sich dem Studium widmet, er kein ernsthafter Praktizierender sein kann, als wäre das Studium mit der richtigen Praxis unvereinbar. Ich muss zugeben, dass meine eigene Meditationspraxis mich wirklich nicht zufrieden stellt; dies muss ich aber eher einer chronischen

Krankheit (ein *karmisches* Hindernis, mit dem ich leider leben muss) zuschreiben, und nicht meiner bewussten Entscheidung für das Studium und das Übersetzen buddhistischer Schriften.

Wir sollten uns daran erinnern, dass im buddhistischen Asien über Jahrhunderte hinweg in nahezu allen Traditionen die Bewahrung und Überlieferung der buddhistischen Lehren die Hauptaufgabe des Mönchsordens gewesen war. Sie wurde primär durch intensives Studium, Erforschung und Verbreitung von buddhistischen Schriften und der Philosophie realisiert. Dies hat den Grundstein geformt, auf dem alle höheren Leistungen der buddhistischen Praxis ruhten und gleich der Funktion eines Skelettes, das die Muskeln und Organe des Buddhismus gestützt hat. Obwohl alle Traditionen in ihren Schriften von Meditierenden berichten, die, obwohl ungebildet, tiefe Verwirklichungen erreicht haben, sind die bekanntesten Repräsentanten aller Traditionen immer die gewesen, welche einen hohen Entwicklungsstand im Studium und meditative Verwirklichungen vereinigen konnten. Es ist zu vermuten, dass es sich bei den Geschichten über ungebildete Heilige um fromme Übertreibungen handelt.

Ich denke, die Verbindung von Studium und Praxis ist ein komplexes Thema, zu dem es nicht für alle die gleiche passende Antwort gibt. Manche Leute werden ganz natürlich von dem einen oder anderen der beiden Pole angezogen. Was man aber eindeutig sagen kann, ist, dass das im Studium erlangte Wissen ohne eine praktische Anwendung unfruchtbar ist; und dass eine intensive Meditationspraxis ohne klares begriffliches Verständnis der Lehre keinen bleibenden Effekt hat. Ich befürchte, dass eine Tradition mit einseitigem Schwerpunkt auf Meditation, ohne ein grundlegendes Verständnis der Texte, leicht in ein paar Generationen verwässert und von der sie umgebenen Kultur geschluckt wird. Das gilt besonders für Kulturen, die theistisch oder materialistisch ausgerichtet sind.

**IM:** Bitte erläutern Sie die Bedeutung des Lehrredenstudiums innerhalb der Praxis von modernen westlichen Nicht-Ordinierten.

**BB:** Um die Bedeutung des Lehrredenstudiums zu erklären, müssen wir uns erst einmal die Frage stellen, was Praxis eigentlich bedeutet. Um was geht es in der Praxis? Wenn wir diesen Fragen nicht wirklich nachgehen, geraten wir in Gefahr, instinktiv unsere eigenen unreflektierten Vorstellungen über den Sinn der Praxis in die Praxis mit hinein zu tragen. So kann es passieren, dass sich unsere Praxis leicht unseren eigenen persönlichen Belangen und kulturellen Neigungen unterordnet und nicht als Mittel zum Erreichen des vom

Buddha vermittelten endgültigen Ziels verwendet wird. Mir scheint, dass es so im westlichen Buddhismus geschehen ist, und es erklärt, warum sich die Tradition in Richtung auf einen Kompromiss zwischen moderner Psychologie und weltlichem Humanismus hin verändert hat.

Beim Studium des Dhamma geht es jedoch nicht darum, einen Haufen kulturellen Ballast aus dem alten Indien aufzugreifen und diesen in unserem Hinterhof abzuladen. Das Studium muss von gründlichem Unterscheidungsvermögen und kritischem Denken begleitet sein. Auf diese Art kann das Dhamma-Studium genau der Weg sein, wie wir die Grundzüge der buddhistischen Lehre lernen und verinnerlichen können. So können wir ein gesundes Verständnis der zu Grunde liegenden Prinzipien der Lehren bekommen, ja mehr noch: so können wir die Samen der Weisheit in unserem Geist pflegen.

Wenn wir den buddhistischen Pfad betreten, besteht unsere erste Aufgabe darin, *Rechte Ansicht* zu entwickeln. Dies ist der erste Faktor des *Achtfachen Pfades*, der Richtschnur unserer spirituellen Reise. Die *Rechte Ansicht* erwirbt man durch „Hören“, dies schließt das Lesen buddhistischer Texte und das Dhamma-Studium unter qualifizierten Lehrern mit ein, aber auch die „Reflexion“ d. h. vernünftige Kontemplation der Lehren sowohl im hermeneutischen Sinne als auch in Bezug zu unserem eigenen Leben. Erst wenn unsere Sicht klar und deutlich ist, hat unser Vertrauen in den Buddha eine stabile Grundlage. Auf der Basis der *Rechten Ansicht* und eines gesunden Vertrauens kann unsere Meditationspraxis erfolgreich in Richtung des beabsichtigten Zieles voranschreiten.

Echte Weisheit kann nur entstehen, wenn wir untersuchen, was heilsam und unheilsam ist: was zu unserem wahren Wohlbefinden und Glück führt und das Wohlbefinden der anderen Wesen fördert, was uns und andere verletzt und Leid zufügt. All das entwickelt man durch das sorgfältige Studium der Schriften, und dies ist nur ein kleiner Teil von dem, was man in den Texten findet. Was wir lernen, müssen wir untersuchen, reflektieren, durch Kontemplation in uns aufnehmen und dann mittels direkter Einsicht durchdringen.

**IM:** Welche Möglichkeiten gibt es, das Lesen und/oder Studieren der Lehrreden in die eigene Praxis zu integrieren?

**BB:** Man sollte zuerst wissen, wo man beginnen soll. Jemanden, der sich das erste Mal mit den Lehrreden beschäftigen will, empfehle ich das kleine Juwel *Das Wort des Buddha des Ehrw. Nyanatiloka*, eine Anthologie (veröffentlicht durch die BPS, oder unter [www.pariyatti.com](http://www.pariyatti.com) [in

Deutschland bei *Christiani*). Eine alternative Auswahl von Texten [in Englisch] findet man auf der Website von Access to Insight. Des Weiteren empfehle ich auf derselben Website den Essay *Befriending the Suttas* von John Bullitt [in Deutsch z. B. bei [www.ftbb.de](http://www.ftbb.de)]. Als nächsten Schritt – vielleicht auch für Anfänger geeignet – empfehle ich (aller „Bescheidenheit“ zum Trotz) meine eigene Anthologie *IN THE BUDDHA'S WORDS (Wisdom, 2005)*.

Wenn sich jemand schon an eine ganze Sammlung heranwagen will, empfehle ich die *Mittlere Sammlung* [in Deutsch von K. Zumwinkel, *Jhāna-Verlag, 2001*]. Die Website unseres Klosters ([www.bodhimonastery.net/mtalks\\_audio.html](http://www.bodhimonastery.net/mtalks_audio.html)) bietet seit drei Jahren meine Vorträge über die Mittlere Sammlung als Audiodatei an. Dies kann ernsthaft Studierenden helfen, ein detailliertes Verständnis dieser Texte zu erwerben.

Dann ist wichtig, *wie* man studiert: Ich schlage vor, eine Lehrrede erst einmal durchzulesen, um sich mit ihr vertraut zu machen. Dann lesen Sie sie ein zweites Mal und machen sich Notizen. Ist man mit der Zeit mit mehreren Texten vertraut, kann man eine Liste von Themen erstellen, die häufig betont bzw. wiederholt werden, um diese dann bei zukünftigen Studien als Rubriken zu verwenden. Schreitet man nun voran, dann kann man Notizen über diese Texte machen und diese den jeweiligen Themen zuordnen, wenn nötig, fügt man neue Themen hinzu – immer mit ihren Bezügen zu den Texten. Nach einer gewissen Zeit (nach einem oder mehreren Jahren) wird man zunehmend eine ganzheitliche Sicht auf den Dhamma entwickeln und man kann sehen, dass sich praktisch alle Lehren, wie bei einem Puzzle, zu einem zusammenhängenden Ganzen fügen.

Ich möchte auch betonen, dass die Lehrreden aus der frühesten Periode buddhistischer Literaturgeschichte stammen und so das Erbe der gesamten buddhistischen Tradition bilden. Das Studium dieser Lehrreden sollte nicht nur den Nachfolgern der *Theravāda*-Tradition oder dem *Theravāda*-basierten *Vipassanā* vorbehalten sein, sondern Aufgabe – ja Verantwortung – der Anhänger aller buddhistischen Traditionen sein, wenn sie die Wurzeln des Buddhismus verstehen wollen.

**IM:** Nennen Sie einige Hauptschwierigkeiten oder potentielle Gefahren beim Umgang mit den Schriften.

**BB:** Eine potentielle Gefahr beim Gebrauch der Schriften wurde schon vom Buddha selbst im Gleichnis mit der Schlange (M:22) herausgestellt. Er spricht von denen, die die Lehrreden lernen, aber statt sie anzuwenden, zu praktizieren, nutzen sie ihr Wissen, um andere zu kritisieren oder es in Debatten unter Beweis zu stellen. Der Buddha

vergleicht dies mit dem Ergreifen des Schwanzes einer Wasserschlange: die Schlange wird sich herumwinden und ihren Angreifer in den Arm beißen und ihn so töten oder schlimme Schmerzen verursachen. Ich habe zahlreiche Westler gesehen (mich nicht ausgenommen), die in diese Falle getappt sind. Obwohl man mit den besten Absichten beginnt, haftet man an der Lehre mit einem dogmatischen Geist und nutzt sein Wissen, um sich mit anderen zu streiten. Letztlich findet man sich dann in der „Schlacht der Interpretationen“ wieder. Eine weitere Falle besteht darin, seinen gesunden Menschenverstand über Bord zu werfen und alles, was in den Lehrreden steht, für bare Münze zu nehmen. Alles in allem gibt es vieles in den Lehrreden, das dem Wissen der modernen Wissenschaften nicht standhalten kann. Wie können wir christliche Kreationisten kritisieren, wenn wir zur einer buddhistischen Variante davon werden?

**IM:** Nennen Sie einige Ihrer Lieblingspassagen aus den Lehrreden.

**BB:** Das erste Mal las ich buddhistische Texte, als ich noch die Oberschule besuchte, und war verständlicherweise von der Lehre der *Bedingten Entstehung* beeindruckt, aber auch von den *Fünf Anhaftungsgruppen*, der *Anattā*-Lehre usw., die uns direkt zum Kern des Dhamma führen. Aber eine der Lehrreden, die mich am meisten beeindruckt haben, ist nicht in den tiefen Texten über Meditation und Verwirklichung zu finden. Als ich die Lehrreden über die *Bedingte Entstehung* und über das *Nicht-Selbst* las, dachte ich: der Buddha ist bestimmt ein Erwachter, aber vielleicht nicht ganz so vollkommen. Als ich aber dann das erste Mal das *Sigālaka Sutta* (D:31) las, waren meine Bedenken wie weggeblasen. Besonders im Abschnitt „Verehrung der sechs Richtungen“ (IN THE BUDDHA'S WORDS, S. 116-118), sah ich, wie jemand, der die tiefsten Wahrheiten erkannt und begriffen hat, auch Eltern ganz detailliert lehren kann, wie sie ihre Kinder großziehen, einem Ehemann und seiner Frau, wie sie sich gegenseitig lieben und respektieren und einem Unternehmer, wie er für seine Angestellten Sorge tragen kann. Da wurde mir klar, dass dieser Lehrer tatsächlich ein vollkommen Erwachter ist. Diese Lehrrede zeigte mir, dass der Buddha nicht nur die „höhere Weisheit“ besitzt, die bis zur höchsten Wahrheit reicht. Nein, er besitzt auch die von Mitgefühl getragene „einfache Weisheit“, die wieder ins Weltliche zurückkehrt und die im Licht vollkommener Verwirklichung andere auf die zweckmäßigste Weise lehrt und anleitet.

Eines der Merkmale aus den Lehrreden, die mich am meisten beeindruckt haben und dies auch heute noch tun, sind die Gleichnisse. Es scheint, dass der Buddha fähig war, jegliches natürliches

Phänomen oder Objekt aus dem alltäglichen Leben zu nehmen und es für ein Gleichnis zu verwenden, das einen wichtigen Punkt seiner Lehre vermittelt. Die Sonne, der Mond und die Sterne; Blumen und Bäume, Flüsse, Seen und Ozeane; der Wechsel der Jahreszeiten; Löwen, Affen, Elefanten und Pferde; Könige, Minister und Soldaten; Handwerker, Chirurgen und Diebe – die Liste der Dinge, die in seinen Gleichnissen verarbeitet werden, ist nahezu endlos. Manchmal liest man eine Serie von Lehreden, die einem staubtrocken erscheinen, und plötzlich trifft man auf ein Gleichnis, das so frisch und lebendig daherkommt, dass ein Eindruck davon auch nach Jahrzehnten noch im Gedächtnis bleibt.

**IM:** Welchen speziellen Herausforderungen müssen Sie sich als Übersetzer stellen?

**BB:** Ich habe herausgefunden, dass jede Sprache ein zu Grunde liegendes begriffliches Schema besitzt. Dieses Schema wird aus den Metaphern, die das Vokabular beeinflussen, und durch Konnotationen und Nuancen seiner Wörter gebildet. Will man nun von einer Sprache in eine andere übersetzen, ist man immer dem Problem der Dissonanz ausgesetzt, die zwischen den beiden zu Grunde liegenden begrifflichen Schemata besteht. Dies führt oft zu Konflikten, die nur dadurch gelöst werden können, dass man wichtige begriffliche Verbindungen in der Originalsprache zu Gunsten der Eleganz und Verständlichkeit in der Zielsprache opfert. Dieses Problem wird umso akuter, wenn man aus einer alten Sprache, die einen Fundus von verhältnismäßig archaischen Metaphern benutzt, in eine moderne Sprache übersetzt, die auch noch einer völlig anderen Kultur angehört.

Wir können das Problem schon an den einfachsten *Pāli*-Wörtern beobachten. Das Wort *samādhi* z. B., kann mit „Konzentration, Gefasst-Sein, geistige Sammlung, geistige Einigung“ usw. übersetzt werden. Aber keiner dieser Begriffe gibt die Vorstellung wieder, dass *samādhi* ein spezielles meditatives Stadium oder eine Reihe von meditativen Stadien ist. Dies trifft sowohl für das buddhistische, als auch für das gesamte indische System spiritueller Kultivierung zu. Auch das Wort *sati*, dass mit „Achtsamkeit“ wiedergegeben wird, ist nicht unproblematisch. Das Wort stammt von einem Verb, *sarati*, was „erinnern“ bedeutet, ab. Gelegentlich wird im *Pāli* *sati* immer noch im Zusammenhang mit der Vorstellung des Erinnerns erklärt. Wird es aber im Kontext der Meditationspraxis verwendet, so existiert kein Wort in Englisch, was präzise ausdrückt, auf was sich *sati* bezieht. Ein früher Übersetzer schuf auf geschickte Weise das Wort *mindfulness*, das aber nicht einmal in (m)einem Wörterbuch steht. Dies hat der Übersetzung auf bewundernswerte Weise

gedient, bewahrt aber nicht die Verbindung zu „erinnern“ – diese Verbindung ist manchmal nötig, um die entsprechenden Passagen zu verstehen.

*Satipaṭṭhāna* wird oft als „Grundlagen der Achtsamkeit“ übersetzt, was sehr elegant klingt. Ist man aber mit der *Pāli*-Sprache vertraut, muss man vermuten, dass deren Komponenten nicht *sati* + *paṭṭhāna* (hier: „Grundlagen der Achtsamkeit“) sind, sondern *sati* + *upaṭṭhāna*: „Errichtung der Achtsamkeit“ (der Buchstabe *u* fällt durch die Vereinigung zweier Vokale weg). Wenn man die Originaltexte kennt, trifft man auf einige Sätze, die das Wort *sati* in Verbindung mit *upaṭṭhāna* enthalten, wie z. B. *upaṭṭhitassati* (jemand mit errichteter Achtsamkeit), aber nicht mit Sätzen, die mit Formen wie *paṭṭhāna* in Beziehung stehen. Dies spricht eindeutig für „Errichtung der Achtsamkeit“ statt für „Grundlagen der Achtsamkeit“. Wie elegant das Letztere auch immer klingen mag, so liegt der Akzent doch auf den inneren Prozess des Errichtens der Achtsamkeit und nicht auf dem Objekt, auf das die Achtsamkeit gerichtet wird.

**IM:** Die traditionellen Lehren des *Theravāda* haben durch westliche Lehrer einen Anpassungsprozess erfahren. Welche Anpassungen halten Sie für nützlich und welche nicht?

**BB:** Ich sträube mich, über andere Lehrer zu urteilen, aber ich möchte nur einen Punkt herausstellen, der in die zeitgenössischen Lehren der *Vipassanā*-Meditation Einzug gehalten hat und der leicht übersehen werden kann. Ich habe den Eindruck gewonnen, dass der Zweck, warum die Achtsamkeits-Meditation, gelehrt wird, im Westen, eine große Veränderung erfahren hat. Vielleicht liegt es daran, weil viele westliche Lehrer außerhalb des Rahmens des klassischen buddhistischen Lehrgebäudes lehren. Achtsamkeits-Meditation so scheint es, wird heute hauptsächlich als Mittel gelehrt, unsere Erfahrung des gegenwärtigen Augenblicks zu vertiefen. Das Ziel dieser Praxis ist, uns zu befähigen, alles, was uns widerfährt, vorbehaltlos zu akzeptieren. Durch die erhöhte Achtsamkeit auf den gegenwärtigen Moment lernen wir, alles als im Wesentlichen gut zu akzeptieren, alles als lehrreich zu betrachten und als inhärent lohnend zu erfahren. Wir können so im gegenwärtigen Augenblick verweilen, begeistert akzeptierend, was auch immer kommt, offen für den immer frischen, immer unvorher-sagbaren Fluss der Ereignisse.

Diese Art zu lehren vermittelt uns auf einer bestimmten Ebene wertvolle Lektionen. Sicherlich ist es viel besser, alles zu akzeptieren, was kommt, als begierig Vergnügungen nachzujagen und ängstlich vor dem Schmerz davonzurennen.

Es ist viel weiser, zu begreifen, dass man aus Schmerz, Verlust und Vergänglichkeit etwas Positives lernen kann, als dass man sich ständig über sein schreckliches Schicksal beklagt. Dies aber als den Hauptpunkt der buddhistischen Lehre zu präsentieren, ist meiner Ansicht nach eine Fehlinterpretation des Dhamma. Der buddhistischen Lehre, wie sie in den Lehrreden steht, liegt eine völlig andere Logik zu Grunde. Die Lehre wurde nicht dazu geschaffen, die Welt zu akzeptieren, sondern um aus ihr herauszuführen, hinter die Schranken der bedingten Erfahrungen, zu dem, was die Welt transzendiert, zum Alterslosen und Todlosen, was auch die Beendigung des Leidens bedeutet. Das simple Aufrechterhalten der Bewusstheit von der Gegenwart, um einen Zustand der distanzierten Akzeptanz derselben zu erreichen, kann ganz leicht zu einer Versöhnung mit *samsāra* durch die Hintertür führen, zu einer Bestätigung von *samsāra* – nicht die Befreiung daraus.

In der klassischen Lehre bedeutet das achtsame Beobachten des Gegenwärtigen, dass wir uns auf das Entstehen und Vergehen der Phänomene konzentrieren, um Einsicht in ihre unbeständige Natur zu gewinnen. Dies darf aber nicht zum Bestätigen der Vergänglichkeit führen; so werden wir nicht das Ende des Leidens erreichen. Die Einsicht in die Unbeständigkeit, *anicca*, ist vielmehr Voraussetzung für die Einsichten in *dukkha*, die unbefriedigende Natur aller bedingten Phänomene, und *anattā*, die substanzlose Natur aller Phänomene. Die Einsicht in diese drei Charakteristika führt zur innerlichen Abwendung von allem Bedingten. Aus dieser inneren Abwendung entsteht Leidenschaftslosigkeit, die zur Befreiung – der Verwirklichung von *nibbāna* hier und jetzt – führt.

Der Kern der buddhistischen Lehre besteht nicht einfach aus der These, dass das Loslassen der Anhaftung an Dingen uns dazu befähigt, frei von Angst und Kummer zu leben. Diese Aussage bezieht sich nur auf die Beziehung zwischen den ersten beiden *Edlen Wahrheiten*, führt uns aber nicht tief genug. Eine tiefere Analyse der *Vier Edlen Wahrheiten* muss die *Fünf Anhaftungsgruppen* einbeziehen, die der eigentliche Grund für unser Leiden sind. Sie muss uns zu der Wahrheit führen, dass das Leiden aus dem Verlangen nach sinnlicher Erfahrung und bedingter Existenz entsteht. Und letztlich führt sie uns zu der Wahrheit, dass das Leiden, an den Kreislauf von Geburt und Tod gefesselt zu sein, nur mit der Auslöschung des Verlangens endet. Wenn das nicht vollbracht ist, wird auch die Lehre von den *Vier Edlen Wahrheiten*, das Herz des Dhamma, nicht komplett sein.

Natürlich hat jeder Lehrer selbst zu entscheiden, wann es angemessen ist, diese radikalen Lehren in vollem Umfang zu präsentieren. Selbst der Buddha lehrte die *Vier Edlen Wahrheiten* nur dann in vollem Umfang, wenn er sich sicher war, dass sich unter seinem Publikum Menschen befanden, die sie verstehen konnten. Damit jedoch der Dhamma seine Wirkung voll entfalten kann, bedarf es wenigstens der Anerkennung der Aussagen, die diese Lehren uns vorlegen, auch wenn wir uns dafür entscheiden, dass wir erst die Grundvoraussetzungen für den befreienden Weg schaffen und deswegen zeitweilige Vereinfachungen vornehmen müssen.

**IM:** Es fällt auf, dass der Buddha in den Lehrreden niemals seinen eigenen *Bodhisattva*-Weg, der zur Buddhaschaft führt, empfiehlt. Stattdessen spricht er immer nur vom Ziel der Arahatschaft. Warum, glauben Sie, ist das so?

**BB:** Über diese Frage habe ich schon viel nachgedacht, habe aber noch keine endgültige Antwort gefunden. In den Lehrreden kann man einige Ansätze finden, die auf eine noch unentwickelte Theorie einer *Bodhisattva*-Karriere während der Lebenszeit des Buddha deuten. Es ist schwer zu glauben, dass es während der Lebenszeit des Buddha keine Menschen gab, die von seinem Vorbild des mitfühlenden Befreiers inspiriert wurden und, anstatt direkt die Arahatschaft anzustreben, das größere Ziel des Erwachens zur Buddhaschaft in zukünftiger Zeit anstrebten. Es ist auch schwer zu glauben, dass sie sich nicht dem Buddha genähert und ihn gefragt hatten, wie man einen solchen Weg gehen kann, und ihm daraufhin eine entsprechende Antwort versagt geblieben wäre.

Aber wenn das der Fall ist, muss man sich fragen, warum man in den Lehrreden keine Lehren findet, die den Pfad zur Buddhaschaft thematisieren. Warum tauchen sie erst in späteren Texten, wie den *Jatakas*, *Avadanas* und in den frühen *Mahāyāna-Sutren* auf?

Ich kann keine endgültige Antwort auf diese schwierige und quälende Frage geben, biete aber zwei konkurrierende Hypothesen an, von denen keine wirklich befriedigend ist. (1) In der frühesten Periode wurde der Buddha lediglich als der erste *Arahat* betrachtet, der die anderen *Arahats* nur durch sein pädagogisches Geschick und persönliches Charisma übertraf. Einwand: Diese Hypothese impliziert, das alles, was wir in den Lehrreden über die überragenden Eigenschaften des Buddha finden, nachträgliche Einfügungen sind, was die Glaubwürdigkeit der Texte untergraben würde. (2) Auf den frühen Zusammenkünften der buddhistischen Mönche wurde nur das Ideal des *Arahats* verfolgt und Texte, die für

die Belange der Mönche irrelevant erschienen, wurden absichtlich ausgeschlossen, einschließlich derer, die vom *Bodhisattva*-Weg handeln. Einwand: Die vorhandenen Text-Sammlungen enthalten Ratschläge des Buddha an Hausleute, Hausfrauen und Könige, die von der Erfüllung ihrer entsprechenden Pflichten handeln. Demnach müssten auch Texte vorhanden sein, welche die Ratschläge des Buddha an *Bodhisattvas* enthalten.

Keine dieser Hypothesen funktioniert also. Die einfachste Antwort, zu der ich gelangen konnte, obwohl sie nicht völlig befriedigend ist, war, dass der Buddha durch seinen Charakter und durch sein Verhalten für *Bodhisattva*-Aspiranten als Vorbild diente. Da aber seine Lehre letztlich das Ziel von der Befreiung propagiert, konnte er nicht damit konkurrierende Vorstellungen vom letzten Ziel vermitteln. Daher mussten seine Lehren letztlich die Person des *Arahats* hervorheben, welcher das letzte Ziel erreicht hat, und den Weg beschreiben, der zu diesem Ziel führt. Auf jeden Fall diente dieser Weg des *Arahats*, wie er in den frühen Schriften beschrieben wird, als Grundlage für den *Bodhisattva*-Pfad und wurde von späteren buddhistischen Schulen und dem *Mahāyana* weiter ausgearbeitet. So wurde der *Bodhisattva*-Pfad erst durch den *Arahat*-Pfad möglich.

**IM:** Einige meinen, dass die Kommentare, speziell die von *Buddhaghosa*, eine andere Perspektive darstellen, eine engere Interpretation der Dhamma-Praxis, als die der Lehrreden. Wie betrachten Sie das grundlegende Verständnis des Dhamma der Lehrreden im Vergleich mit dem der Kommentare? Was haben sie gemeinsam und was unterscheidet sie?

**BB:** Die Beziehung zwischen den Lehrreden und den Kommentaren ist extrem komplex und es ist riskant, umfassende Urteile darüber zu fällen. Die Kommentare sind keine Originalarbeiten von *Buddhaghosa*, aber von ihm redigierte Versionen älterer Kommentare, die in Sri Lanka erhalten geblieben waren. Ihre historischen Ursprünge sind unbekannt, aber sie beginnen in der Entstehungszeit der Lehrreden. Das bedeutet: Es gibt Lehrreden, die als Kommentare zu anderen Lehrreden verfasst wurden (z. B.: M:141, S 12:31, S 22:3, 4). Die frühen buddhistischen Lehrer müssen während der Periode der mündlichen Überlieferung, einen Korpus von Kommentaren geschaffen haben, die die Ursprungstexte begleitet haben. Dieser Korpus hat sich - wie ein herabrollender Schneeball immer mehr Schnee aufnimmt - mit jeder Generation vergrößert. Die alten Sri Lankanischen Kommentare, auf die sich *Buddhaghosa* gestützt hat und die nicht mehr existieren, wären wahrscheinlich eine archäologische Schatztruhe mit Material aus verschiedenen Jahr-

hunderten, das vielleicht bis zu den ersten Schülern des historischen Buddha reichen würde. Sogar in den Kommentaren, die erhalten geblieben sind, zeigen sich älteste Schichten, welche anscheinend der Teilung des ursprünglich vereinten Sangha in verschiedene buddhistische Schulen vorausgehen, denn sie enthalten Material, das bis in die exegetischen Traditionen verschiedener Schulen gelangt ist. Das spätere Material stammt von Lehrern der *Theravāda*-Linie, die aus einer der frühbuddhistischen Schulen hervorgegangen ist, und reflektiert so deren eigene Interpretationsmethode. Außerdem tendierten die Schulen dazu, ihre Interpretationen untereinander auszutauschen. Wir müssen den konservativen *Theravādins* zu Gute schreiben, dass sie, im Gegensatz zu anderen Schulen, neues Material rigoros aus den kanonischen Werken, die direkt dem Buddha zugeschrieben wurden, herausgelassen haben.

Um zu verstehen, wie sich die Kommentare auf die Lehre auswirken, müssen wir uns daran erinnern, dass die Lehrreden selbst keine reinen *Theravāda*-Texte sind. Sie sind die *Theravāda*-Überlieferung einer Klasse von Schriften, die alle frühbuddhistischen Schulen zur Verfügung hatten. Jede dieser Schulen muss ihre eigene Methode der Interpretation gehabt haben. Die Kommentare, die von *Buddhaghosa* (und anderen) überliefert wurden, verfolgten den Zweck, die Texte aus der Perspektive der *Theravāda*-Schule zu interpretieren. Ihre Perspektive ist deshalb enger, als die der Lehrreden, weil sie spezifischer sind: Sie betrachten die Gedankenwelt der Lehrreden durch die Brille der exegetischen Methoden, die von frühen *Theravāda*-Lehrern entwickelt worden sind, und mit deren Hilfe sie die alten Lehren erläutern und verstehen wollten.

Wenn wir die Lehrreden mit einem großen ausgedehnten Gelände vergleichen, bei dem die Hauptbestandteile seiner Topografie von oben erkundet wurden, die Details aber nur spärlich umrissen worden sind, dann können wir die Kommentare mit einer detaillierten Beschreibung der Lage des Geländes vergleichen.

Kurzum, ich würde sagen, dass man gegenüber den Kommentaren zwei extreme Positionen einnehmen kann. Die erste, die oft von orthodoxen *Theravādins* eingenommen wird, betrachtet die Kommentare als absolut maßgebend und mit den Lehrreden fast gleichwertig. Die andere besteht darin, die Kommentare völlig außer Acht zu lassen und zu behaupten, dass sie einen „anderen Ansatz des Dhamma“ vermitteln. Ich glaube, ein vernünftiger Mittelweg könnte sein, die Kommentare zu Rate zu ziehen, aber nicht an ihnen zu hängen. Ihre Interpretationen sind oft erleuchtend, aber wir sollten nicht vergessen, dass sie

eine spezifische Systematisierung der frühen Lehren repräsentieren und manchmal sogar in Konflikt mit ihnen kommen.

**IM:** Viele der Lehrreden enden oft mit der Aussage, dass die, welche diese Worte vernommen und verstanden haben, sehr erfreut und oft auch durch eben jene Worte erleuchtet wurden. Das ist doch sehr erstaunlich.

**BB:** Die Lehrreden selbst geben keine Erklärungen, außer, dass sie sagen: Während der Buddha sprach, der Geist der Zuhörer „bereit, aufnahmefähig, frei von Hindernissen, begeistert und zuversichtlich“ war. Aber oft berichteten sie davon, dass bevor er vor seinem Publikum sprach, die Lehrrede mit Bedacht an eine bestimmte Person oder Gruppe im Publikum richtete. Er muss also vorher gewusst haben, dass diese Person oder Gruppe die Fähigkeit besaß, die Wahrheit zu realisieren. Ihre Fähigkeit, die Wahrheit des Dhamma zu durchdringen, würde ich auf drei Faktoren zurückführen. Erstens: In früherem Leben wurden ausreichend *pāramīs* oder spirituelle Reife angesammelt. Ich glaube an das Prinzip der Wiedergeburt und daran, dass das Erwachen zu einem großen Ausmaß auf die Früchte des eigenen Schaffens im Laufe vieler Leben zurückzuführen ist, wo Tugenden wie Großzügigkeit, moralische Disziplin, Geduld, Energie, Meditation, Weisheit, liebevolle Freundlichkeit, Entschlossenheit usw. entwickelt wurden. Deshalb verfügten diese Leute vielleicht - obwohl sie in ihrem gegenwärtigen Leben den Dhamma bis zur

Begegnung mit dem Buddha Gautama nicht praktiziert hatten - über *pāramīs*, die sie unter zahlreichen Buddhas der Vergangenheit angesammelt hatten.

Der zweite Faktor ist eine tiefe, aber unbewusste Sehnsucht für die Verwirklichung und das Verstehen der Wahrheit. Diese Sehnsucht arbeitete vielleicht nicht an der Oberfläche ihres Geistes: Sie waren vielleicht Händler, bescheidene Hausfrauen oder einfache Diener, aber in ihren stillen Momenten mussten sie von dem Drang nach Wahrheit, Güte und spiritueller Schönheit ergriffen worden sein, was ein Gefühl der Unruhe, der Qual in ihren Herzen verursacht haben könnte, welches durch die physische Gegenwart des Buddha und das Vernehmen seiner Lehre gestillt wurde.

Der dritte Faktor könnte in einigen Fällen eine aufrüttelnde Begegnung mit dem Leiden gewesen sein, die, ob intensiv oder subtil, den Schleier der Verblendung von ihren Augen zog und für sie der Grund dafür war, nach einem Weg zur endgültigen Befreiung zu suchen. Waren zwei oder drei dieser Faktoren erfüllt, dann waren sie wie Lotusblumen an der Oberfläche eines Teiches, die nur auf den Sonnenaufgang warten, um dann ihre Blüte zu öffnen. Das Erscheinen des Buddha war der Sonnenaufgang und seine Lehre des Dhamma waren die Sonnenstrahlen, die halfen, dass sich die Lotusblüten in ihrem Geist zur letzten Wahrheit öffneten.

© *Inquiring Mind* 2006