

---

# Mystik im Buddhismus

von Manfred Hutter

»Buddhas Eingang ins erlösende Nirvāna – des sterbenden Jesu unerfüllte Reichgottessehnsucht. Vertiefen wir uns in diesen ungeheuren Kontrast und in die ernstesten religiösen Probleme, die uns dieser Kontrast stellt, so lernen wir verstehen, warum so manche feinsinnigen und religiös empfindenden Menschen unserer Zeit sich vom Christentum abgestoßen und vom Buddhismus angezogen fühlen. Die Religiosität der Gegenwart zeigt eine starke Hinwendung zur Mystik.«

Diese Sätze hat Friedrich Heiler im Jahr 1922 formuliert,<sup>1</sup> in mancher Wahrnehmung von »Spiritualität« dürften sie aber auch heute durchaus Akzeptanz erfahren. Daher lohnt es sich, konkreter zu fragen, in welcher Weise sich in den verschiedenen Ausformungen des Buddhismus Phänomene beobachten lassen, die als »Mystik« beschreibbar sind. Zuvor scheinen mir jedoch einige Vorfragen zur Terminologie und Definition von »Mystik« notwendig zu sein, die zeigen können, in welcher Weise von Mystik im Buddhismus gesprochen werden kann. Das im Deutschen verwendete Wort »Mystik« geht auf das griechische Verbum *myein* »sich schließen« zurück, v.a. ist dabei zunächst das Verschließen der Augen bzw. Ohren – noch ohne jede »mystische« Komponente – gemeint. Von diesem Verbum ist auch das Adjektiv *mystikos* abgeleitet, das seit dem frühchristlichen Autor Origenes (ca. 185–254) zunächst im Zusammenhang mit der allegorischen Deutung biblischer Texte verwendet wurde, wobei Origenes auch erstmals den Aspekt der unmittelbaren Gotteserkenntnis und Gotteserfahrung als Charakteristikum von Mystik markiert. Die weitere – kurzgefasste – Begriffsentwicklung gewinnt unter den christlichen Wüstenvätern und frühen christlich-monastischen Traditionen eine weitere Nuance, indem die Komponente der »Weltabgeschiedenheit« zur Semantik des Wortes hinzugefügt wurde, um dadurch in »mystischer« Weise die Trennung vom Materiellen und die Nähe bzw. Einung mit dem Göttlichen zu erreichen – eine Begriffsentwicklung, die im Mittelalter etwa erreicht war.<sup>2</sup>

Vor diesem sehr kurz skizzierten Begriffshintergrund stellt sich die Frage, ob das so aus der abendländischen Tradition beschriebene Phänomen »Mystik« universell auffindbar ist, d. h. ob wir »Mystik« in allen Religionen antreffen. Wichtig bleibt die religionswissenschaftliche Frage, ob sich Elemente oder Konstanten benennen lassen, die es erlauben, »Mystik« als Beschreibungskategorie für unterschiedliche Religionen anzunehmen. Annette Wilke benennt u. a. folgende acht »transkulturelle Konstanten«:<sup>3</sup>

- 1 Loslassen des alten Ichs;
- 2 Lichtmetaphern und Lichtvisionen;
- 3 Praktiken der Konzentration;

---

1 Friedrich HEILER, *Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1922, 65.

2 Für einen gerafften Überblick der Begriffsentwicklung siehe z. B. Michael VON BRÜCK, Art. Mystik I.

Zum Begriff, in: *RGG*<sup>4</sup>, Bd. 5, 2002, 1651f; ferner Hubert CANCEK, Art. Mysterien/Mystik, in: Hubert CANCEK/Burkhard GLADIGOW/Karl-Heinz KOHL (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart 1998, 174–178.

3 Annette WILKE, Art. Mystik, in: Christoph AUFFARTH/Jutta BERNARD/Hubert MOHR (Hg.), *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien*. Bd. 2: Haar – Osho-Bewegung, Stuttgart 1999, 509–515, hier 513.

- 4 Subjektives Innwerden dessen, was die jeweilige Kultur als höchste Wirklichkeit versteht;
- 5 Stilmittel wie Paradoxie und Apophasis (Verstummen);
- 6 Bilder wie Versinken im Meer;
- 7 Ganzheitserfahrungen ... ;
- 8 Positive Gefühle wie Friede, Ruhe, Glückseligkeit, aber auch – insbesondere in der christlichen Mystik – Gebrochenheit der Erfahrung durch Phasen höchster Verzweiflung.

Berücksichtigt man für die Beschreibung von »Mystik« auch jeweils den konkreten Kontext, innerhalb dessen mystische Erfahrungen und Dokumente solcher Erfahrungen einzuordnen sind, so resultieren aus der jeweils kulturspezifischen Vorstellung einer »höchsten Wirklichkeit« (vgl. Nr. 4) auch unterschiedliche Beschreibungen von Mystik.<sup>4</sup> Auf den Buddhismus bezogen heißt dies in einem ersten Schritt, dass von theistischen Vorstellungen und Sprechweisen bezüglich der höchsten Wirklichkeit geprägte Mystiktypen wie emotionale Liebesmystik und Brautmystik, die ein personales Gegenüber des Mystikers voraussetzen, im Buddhismus weitgehend fehlen. Im Ansatz lassen sich solche Formen lediglich im Amida-Buddhismus und in der ostasiatischen, mahāyāna-buddhistisch geprägten Option für den weiblichen Bodhisattva K(w)annon / Kuan-Yin finden. Auch die visuelle »Realisierung« der Erscheinung der Gottheit aufgrund meditativer Praktiken (vgl. Nr. 3) bleibt innerhalb des Buddhismus weitgehend auf tantrische Richtungen (u. a. im tibetischen Buddhismus, aber auch im »esoterischen« chinesischen Zhenyan- bzw. im japanischen Shingon-Buddhismus) beschränkt.

Eine weitere Art von Konsequenzen ergibt sich aus der Berücksichtigung des jeweils konkreten weltlichen Kontextes in Hinblick auf die genannten Konstanten des »Loslassens des alten Ichs« (Nr. 1) und von Ganzheitserfahrungen (Nr. 7). Denn beide führen zu einer – auch in der christlichen Begriffsgeschichte des Wortes liegenden – Weltabgeschiedenheit, wodurch der Mystiker in manchen Religionen in eine Außenseiterrolle der Religion gedrängt werden kann, wie Beispiele der Religionsgeschichte der drei großen monotheistischen Religionen zeigen. Dass dies im Buddhismus nur selten der Fall war, liegt z.T. darin begründet, dass das Loslassen vom Anhaften an der Welt einerseits zu den buddhistischen Grundanliegen gehört, so dass sich der Mystiker in dieser Hinsicht durchaus systemkonform benimmt. Andererseits bringt aber auch schon die Option von Gautama Buddha, einen »mittleren Weg« zwischen totaler Weltentsagung in Extremaskese und einem totalen Verstricktsein in die Welt der Materie zu wählen, mit sich, dass der buddhistische Mystiker die Beziehungen

4 Dem entspricht, wenn Peter MOORE, Art. *Mysticism* [Further Considerations], in: Lindsey JONES (Hg.), *Encyclopedia of Religion*, Vol. 9: Mary – Ndembu Religion, New York 2005, 6355–6359, hier 6356 hervorhebt, dass in der Definition von Mystik auch so unterschiedliche »Mystiken« wie diejenige von Nagarjuna, Teresa von Avila, Mirabai oder Plotin Platz haben müssen.

5 Zur soziologischen Dimension, die in der Definition von Mystik ebenfalls berücksichtigt werden muss, siehe MOORE, *Mysticism* (wie Anm. 4), 6358.

6 So hat beispielsweise das mehrfach gegliederte Stichwort »Mystik« in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 5, 2002, 1651–1682 keinen Unterabschnitt »buddhistische Mystik«, wohl aber islamische, hinduistische und daoistische Mystik. Nach Klaus-Josef NOTZ, *Das Lexikon des Buddhismus*. Grundbegriffe, Traditionen, Praxis, Freiburg 1998, 319 ist Mystik »als typologisches Konzept für die Beschreibung u. Einordnung des Buddh. in ein religiös-phänomenologisches Ordnungsschema nahezu ungeeignet.«

7 Vgl. dazu z. B. Manfred HUTTER, *Das ewige Rad*. Religion und Kultur des Buddhismus, Graz 2001, 23–25;

Hans-Joachim KLIMKEIT, Die Heilsgestalten des Buddhismus, in: Heinz BECHERT u. a., *Der Buddhismus I*. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen (Die Religionen der Menschheit 24,1), Stuttgart 2000, 215–279, hier 227f.

8 Zitiert nach Hermann OLDENBERG, *Reden des Buddha*. Lehre, Verse, Erzählungen. Mit einer Einführung herausgegeben von Heinz BECHERT, Freiburg 1993, 94f.

9 HUTTER, *Rad* (wie Anm. 7), 36; NOTZ, *Lexikon* (wie Anm. 6), 427; Johannes BRONKHORST, Die buddhistische Lehre, in: BECHERT, *Buddhismus* (wie Anm. 7), 213–213, hier 95–98.

zu der ihn konkret umgebenden Gesellschaft und Lebenswelt nicht vollkommen abbrechen soll.<sup>5</sup> Dadurch eröffnet sich aber für die buddhistische Mystik ein Weg, ethische Verhaltensweisen und Handlungen in den mystischen Lebensvollzug einzubetten.

Wenn wir diese erste Annäherung an unsere Fragestellung resümieren, so lässt sich positiv festhalten, dass es wohl gerechtfertigt ist, auch von Mystik im Buddhismus zu sprechen, auch wenn der Buddhismus in Gesamtdarstellungen zur Mystik manchmal eher nur am Rande oder überhaupt nicht berührt wird.<sup>6</sup> Allerdings muss einschränkend – als vorläufiges Ergebnis – festgehalten werden, dass nicht alle Formen, die als Mystik kategorisiert werden, einen gleich stark literarischen Niederschlag in Dokumenten zur Religionsgeschichte des Buddhismus gefunden haben.

## 1 Der Kern der Lehre Buddhas – zugänglich für Mystik?

Wenn wir nach diesen Vorfragen nun konkret auf die Anfänge der Geschichte des Buddhismus eingehen, so können wir bei Buddhas Meditation in Bodh Gayā einsetzen.<sup>7</sup> Nach verschiedenen Versuchen der Askese und der Suche nach einem Lehrer findet er hier unter einem Feigenbaum seine Erleuchtung, d. h. er wird zu einem Buddha, einem »Erleuchteten«. Gelegentlich wird dieses Ereignis als mystische Erfahrung bezeichnet, die somit am Anfangspunkt der buddhistischen Religion stünde. Sieht man dabei näher hin, so fällt auf, dass diese Meditation in Bodh Gayā dem Buddha v. a. drei Erkenntnisse vermittelt:

- a Er erinnert sich an seine früheren Existenzen.
- b Er gelangt zum Wissen über Geburt und Tod der Lebewesen und den Zusammenhang mit dem *karman*.
- c Er gewinnt Einsicht, dass die Unwissenheit und die Leidenschaft zu immer neuen Wiedergeburten führen und die Verkettung der Daseinsfaktoren aufrecht erhalten.

Gleichzeitig erkennt der nunmehrige Buddha, dass dieses dreifache Wissen zur Erlösung führt, da man dadurch den immerwährenden Kreislauf des Lebens beenden kann. Als Erleuchteter verharrt Buddha noch in weiterer Meditation, wobei die Zeitangaben zwischen sieben Tagen und sieben Wochen variieren. In diesen der eigenen Erleuchtung folgenden Tagen der Meditation entwickelt Buddha seine Lehre, die es ermöglicht, dem Leiden ein Ende zu setzen und Ruhe im Nirvāna zu finden. Blickt man auf die oben genannten Kriterien und Elemente von Mystik, so sprechen die gewonnenen Erkenntnisinhalte eher dagegen, hier ein mystisches Ereignis zu sehen, zumal zwar Einsicht in das Wesen von Wiedergeburt und Leid gewonnen wird, aber zumindest die Dokumentation des Erlebens des Buddha in Bodh Gayā keinen Hinweis auf ein Absolutes gibt.

Werfen wir einen Blick darauf, worum es Buddha in seiner Lehre geht, so bringt ein Abschnitt aus dem Mahāvagga eine konkrete Beschreibung des so genannten mittleren Pfads:<sup>8</sup> »Zwei Enden gibt es, ihr Mönche, denen muß, wer dem Weltleben entsagt, fern bleiben. Welche zwei sind das? Hier das Leben in Lüsten, der Lust und dem Genuß ergeben: das ist niedrig, gemein, ungeistlich, unedel, nicht zum Ziele führend. Dort Übung der Selbstquälerei: die ist leidenreich, unedel, nicht zum Ziele führend. Von diesen beiden Enden, ihr Mönche, sich fernhaltend, hat der Vollendete den Weg, der in der Mitte liegt, entdeckt, der Blick schafft und Erkenntnis schafft, der zum Frieden, zum Erkennen, zur Erleuchtung, zum Nirvāna führt.« Der Mensch, der diesen mittleren Pfad nach der Lehre des Buddha erfolgreich beschreitet und so zur Erleuchtung, zum Nirvāna, gelangt, besteht dabei aus der Summe von fünf unpersönlichen Daseinselementen bzw. den »Arten des Festhaltens am Sein«, d. h. den so genannten *skandhas*:<sup>9</sup>

- a sinnlich wahrnehmbare Gestalt, Körper (*rupā*)
- b Empfindung, Gefühl (*vedanā*)
- c Wahrnehmung, Unterscheidung (*samjñā*)
- d Gestaltungen, Willensregungen (*samskāra*)
- e Bewusstsein (*vijñāna*).

Wichtig ist die Aussage der buddhistischen Anthropologie, dass diese fünf *skandhas* nicht das wahre Selbst sind. Somit gibt es auch im Menschen keine Substanz, die als »wahres Selbst« oder »Seele« bezeichnet werden könnte, wenngleich sich aus dem frühen Buddhismus keine zuverlässige Belegstelle beibringen lässt, in der ausdrücklich das Selbst geleugnet würde. In jüngeren Kommentaren finden sich ausdrücklich Aussagen über das Nicht-Selbst (*anātman*; *anattā*), wobei nicht schwer zu sehen ist, dass diese Aussagen der Leugnung des Selbst auch darauf abzielen, diese Lehre bereits als angebliches Buddhawort zu legitimieren. Die Vergänglichkeit der fünf Daseinsfaktoren, die in der Folge betont wird, wird im Majjhima-Nikāya wie folgt beschrieben:<sup>10</sup> »Und von diesem Körper da, der acht Spannen hoch ist, der ein Gemächte des Durstes, von dem gälte vielleicht ›Ich‹ oder ›Mein‹ oder ›Bin‹? Vielmehr ›Nichts ist sein‹ gilt in Wirklichkeit.« Wer einer falschen Vorstellung von einem »Ich« (als *ahamkāra*) anhängt, verstrickt sich in die Bindung an das Leidvolle. Dem abzuwenden, darauf zielt die Predigt des Buddha ab. Die fünf Faktoren machen den Menschen aus und bedingen auch einander. Ihre Bedingtheit und gegenseitige Abhängigkeit definiert sie aber zugleich als veränderliche und vergängliche Größen, so dass auch der Mensch ihren Veränderungen unterworfen ist, oder anders formuliert: die frühe buddhistische Anthropologie baut ihr Menschenbild nicht auf eine »bleibende« Substanz eines »Ichs« auf, sondern verwehrt sich primär gegen die irrtümliche Annahme eines »Ichs«.

Geht allerdings der buddhistische Mensch diesen mittleren Pfad, so gelangt er – entsprechend der letzten der so genannten »vier edlen Wahrheiten«<sup>11</sup> – ins Nirvāna, als Ende alles Begehrens, alles Leidens, aller Verstrickungen in die Wiedergeburten. Eine Reihe von buddhistischen Dokumenten beschreiben das Nirvāna positiv etwa als Ruhe und Beständigkeit, wobei verschiedene Metaphern verwendet werden: Hafen der Zuflucht; Ort der Seligkeit; Insel inmitten der Fluten; Überwindung der Abhängigkeiten; das Transzendente; Arznei für alle Übel; das Unerschütterliche; das Verweilende; das jenseitige Ufer; die Heilige Stadt; das Nie-Endende. Wer dieses Nirvana erreicht hat, gilt im frühen Buddhismus und im Theravada-Buddhismus als *arhant*, der das höchste Ziel erlangt hat, das ein Mensch anstreben kann. Im Unterschied dazu spricht der Mahāyāna-Buddhismus vom Ideal des Bodhisattva, der jedoch auf sein Eingehen ins Nirvāna verzichtet, bevor er nicht alle anderen Wesen zum Nirvāna geleitet hat.<sup>12</sup>

Somit lässt sich der Kern der frühen buddhistischen Lehre zusammenfassen: Buddha geht vom Grundsatz aus, dass die Existenz leidhaft ist, wobei die theoretische Begründung dieser Lehre in der *skandha*-Theorie zu suchen ist: Weil alles veränderlich ist, hat nichts Bestand, solange nicht die endgültige Ruhe im Nirvāna erreicht ist. Buddha als Lehrer kann aber einen Weg weisen, der dem im Nirvāna ein Ende setzt.

**10** Zitiert nach Karl Eugen NEUMANN, *Die Reden Gotamo Buddhos*. Bd. 1: Aus der mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons, Zürich 1956, 210.

**11** Vgl. HUTTER, *Rad* (wie Anm. 7), 35–41.

**12** Für eine kurze Charakteristik der »Idee« des Arhant bzw. des Bodhisattva siehe BRONKHORST, *Lehre* (wie Anm. 9), 132–135; KLIMKEIT, *Heilsgestalten* (wie Anm. 7), 276f.

**13** Dies betont NOTZ, *Lexikon* (wie Anm. 6), 320 bei seiner Skepsis hinsichtlich des Vorhandenseins von Mystik im Buddhismus zurecht.

**14** Die folgende Version nach Klaus MYLIUS, *Die vier edlen Wahrheiten*. Texte des ursprünglichen Buddhismus, München 1986, 123.

Darf man diese Lehre als mystisch bzw. zugänglich für Mystik bezeichnen? Von den oben genannten Konstanten, die als Definitionsmerkmale von Mystik gelten können, ist festzuhalten, dass die Bilder, die unsere Dokumente hinsichtlich des Nirvāna formulieren, phänomenologisch durchaus mit den Beschreibungen mystischer Erfahrungen in anderen Religionen – als Erfahrung des Friedens oder der Glückseligkeit – verglichen werden können. Auch wird man nicht in Frage stellen, dass bereits der frühe Buddhismus ein subjektives Erleben dessen, was als höchste »Wirklichkeit« gilt, kennt. Insofern finden sich hier zwei – m.A.n. zweifellos zentrale – Merkmale von Mystik auch im Buddhismus feststellbar. Wenngleich in dieser kurzen Skizze bezüglich des Kerns der Lehre nicht ausdrücklich formuliert, so sind – wie im nächsten Abschnitt auszuführen ist – dem Buddhismus klarerweise auch Praktiken der Konzentration, aber auch das Verstummen durchaus vertraut.

An einem Punkt sperrt sich diese Lehre jedoch gegen das »Etikett« Mystik – nämlich aufgrund der *Anattā*-Lehre, das heißt der Lehre vom »Nicht-Ich«, derzufolge es keinen individuell unveränderlichen und substanzialen Wesenskern des Menschen gibt, der als »handelndes Subjekt«, das eine *unio* mit dem Absoluten (bzw. dem Nirvāna) anstrebt, betrachtet werden könnte. Insofern ist auch ein Loslassen des (alten) Ichs für einen Buddhisten – auf hochreflektierter und theoretischer Ebene – nicht möglich. Aber vielleicht sollte der Religionshistoriker etwas konzilianter urteilen, indem man nicht nur das theoretische Konstrukt, sondern auch die gelebte Wirklichkeit in die Überlegung mit einbezieht. Der Buddhist muss danach streben, sich von der oben genannten – fälschlichen – Vorstellung von einem »Ich« (*ahamkāra*) zu lösen, um das *Nirvāna* zu erlangen. Akzeptiert man daher das Loslassen von der falschen (!) Vorstellung eines angeblichen (!) »Ich« als entscheidendes Element mystischer Erfahrung, so scheint es mir gerechtfertigt zu sein, auch die buddhistische Anthropologie für Mystik offen zu halten. Für eine allgemeine religionsphänomenologische Beschreibung von Mystik kann dies aber verdeutlichen, dass trotz meditativer Praktiken und Formen der Weltabkehr eine solcherart akzeptierte buddhistische Mystik eine Sonderstellung einnimmt, nicht wegen der fehlenden theistischen Komponente, sondern wegen der fehlenden Komponente des »Ichs«, dass eine *unio mystica* anstrebt.<sup>13</sup> Dadurch unterscheidet sich der Buddhismus aber auch wesentlich von monistisch-mystischen Strömungen im Hinduismus, deren Ziel darin besteht, eine *unio* zwischen dem *ātman* und dem *brahman* zu erreichen.

Mit dieser Einschränkung und Schärfung würde ich allerdings zubilligen, dass man davon sprechen darf, dass der frühe Buddhismus offen war für Mystik. Das, was wir jedoch über den historischen Buddha an Hand unserer Dokumente ausmachen können, erlaubt aber auch den Schluss, dass für den Buddha selbst Mystik nicht im Zentrum des von ihm propagierten Weges stand.

## 2 Der Achtfache Pfad in seiner Bedeutung für die Mystik

Buddha hat als »Praktiker« mit dem »achtfachen Pfad« seinen Schülern eine Technik gewiesen, die als hilfreich betrachtet wird, das Nirvāna als letztes Ziel der buddhistischen Heilslehre zu erlangen. Insofern findet sich in buddhistischen Dokumenten der achtfache Pfad mehrfach überliefert:<sup>14</sup> »Und was, o Mönche, ist die edle Wahrheit von dem zur Aufhebung des Leidens führenden Pfad? Es ist dieser edle achtgliedrige Weg, nämlich: rechte Einsicht, rechter Entschluß, rechte Rede, rechte Tat, rechter Wandel, rechtes Streben, rechte Wachheit, rechte Versenkung«. Für unsere Fragestellung ist dieser Text in mehrfacher Hinsicht von

Bedeutung: Inhaltlich und strukturell lässt sich auch diese Reihe auf drei Grundelemente reduzieren, wobei die Verteilung der acht Glieder z. T. fließend ist, da einzelne Glieder mehreren Bereichen zugeordnet werden können:

- Wissen (Nr. 1-2; Einsicht, Entschluss)
- Sittlichkeit (Nr. 3-5: Rede, Tat, Wandel)
- Meditation (Nr. 6-8: Streben, Wachheit, Versenkung).

Entscheidend dabei ist aber, dass die einzelnen Glieder im Wesentlichen gleichzeitig ausgeführt werden müssen, d. h. alle sind gleich notwendig und nicht eine Stufenleiter im eigentlichen Sinn.

**a** Dass dabei das Wissen insofern eine entscheidende Rolle hat, als es von der Unwissenheit befreit und somit die Voraussetzung dafür bietet, dass dieser Weg überhaupt beschritten werden kann, bringt der buddhistischen Mystik zugleich stärker den Aspekt logischer und reflektiver Meditation, d. h. man könnte eventuell hier von »intellektueller Mystik« (und nicht von emotionaler Mystik) sprechen. Das hier im Pfad angesprochene Wissen ist jene Komponente, die alle acht Glieder umschließt. Denn es liefert die Einsicht, durch die man die allgemeinen Eigenschaften der Dinge und ihre Natur (d. h. ihre bedingte Entstehung) durchschauen kann. Mit solchem Wissen ausgestattet, gewinnt man Einsicht in die früheren Existenzen, und es ermöglicht auch den Ausstieg aus dem *samsāra*, dem Kreislauf der Geburten.

**b** Sittlichkeit hat das Ziel, einerseits Handlungen zu vermeiden, die andere verletzen, andererseits dient sie auch dazu, Verdienste zu erwerben, die eine bessere Wiedergeburt ermöglichen; gleichzeitig weisen diese drei Elemente des achtteiligen Pfades auf den sozialen Konnex des Buddhismus hin, der immer gegeben ist, und der – bei der Akzeptanz des Pfades als mystischem Weg – die buddhistische Mystik nicht vollkommen losgelöst von innerweltlicher Ethik ermöglicht.

**c** Die letzte Stufe ist die Meditation, wofür die Sittlichkeit unabdingbare Voraussetzung ist. Dabei dienen Meditationstechniken und Übungen dazu, das letzte Ziel zu erlangen. Es sind zweifellos diese drei Glieder des Pfades, die der Buddhismus als Praktiken der Konzentration mit vergleichbaren Praktiken anderer Religionen, die deren Mystik nützlich sind, teilt. Allerdings darf daraus weder vorschnell eine unkritische Gleichsetzung zwischen Meditation / Versenkung (dhyāna, jhāna<sup>15</sup>) und Mystik vorgenommen werden, noch sollte wegen der Bedeutung der Versenkung / Meditation der Buddhismus als Ganzer als »mystische (Erlösungs-)Religion«<sup>16</sup> typologisiert werden.

Der Kontext, in dem der achtfache Pfad überliefert ist, zielt nämlich auf die Überwindung des Leidens und nicht auf eine Anleitung, mystische Erfahrung zu gewinnen. Ein Vergleich des Pfades mit dem achtteiligen Versenkungsweg des klassischen Yoga (Yogasūtra II 29ff) vermag aber diesen buddhistischen Weg auch auf Mystik hin zu öffnen: Beide Wege<sup>17</sup> stimmen typologisch teilweise überein, als sie Anweisungen geben, die zur Versenkung (*samādhi*) führen, wobei die einzelnen Glieder jedoch anders bezeichnet werden. Entsprechend dem rational-kalkulierbaren Heilsweg im Buddhismus fehlen dem Yoga-Weg jene Glieder, die das Wissen als Voraussetzung bringen. Bevor jedoch der Yoga-Weg Schritte zur Meditation bringt, findet sich auch beim achtteiligen Yoga-Weg die Voraussetzung der Ethik, indem

<sup>15</sup> Vgl. dazu auch HEILER, *Versenkung* (wie Anm. 1), 14-24.

<sup>16</sup> Diese Charakteristik verwendet HEILER, *Versenkung* (wie Anm. 1), 7-9 als eigene Kapitelüberschrift, sie ist aber auch in – m. E. wenig aussagekräftigen, notwendigerweise weitge-

hend verallgemeinernden – religions-typologischen Gegenüberstellungen von »mystischer« und »prophetischer« Religion beliebt.

<sup>17</sup> Vgl. Ulrich SCHNEIDER, *Einführung in den Buddhismus*, Darmstadt 1980, 84-89;

zurückhaltend ist BRONKHORST, *Lehre* (wie Anm. 9), 74f.

<sup>18</sup> Vgl. SCHNEIDER, *Buddhismus* (wie Anm. 17), 89.

<sup>19</sup> BRONKHORST, *Lehre* (wie Anm. 9), 165f.

dieser Weg mit den beiden Gliedern *yama* und *niyama* (Sittlichkeit und Selbstzucht) beginnt. Dass der Yoga-Weg innerhalb der Meditationspraktiken den Wert körperbezogener Techniken benennt (Sitzhaltung, Atemübung, »Schließen« der Sinne), zeigt lediglich weitere Detailanweisungen. Entscheidend für unsere Frage nach Mystik ist aber das jeweils achte Glied, »Versenkung« (*samādhi*). Beide Vorstellungen von *samādhi* sind dabei nicht deckungsgleich: Im Stufenweg des Yoga erlangt der Yogin den Zustand des *samādhi*, wenn er in seinem Meditationsgegenstand aufgegangen ist; bei einer theistischen Interpretation des Yogaweges kann dies auch zur mystischen Einung mit dem *Īshvara*, dem »Herrn«, führen. Buddhistisches Versenken (*samādhi*) – als Konsequenz von Wissen, aber auch von rechtem (geistigem) Streben und von Wachheit – ist hingegen ein (intuitives) Erkennen des Dharma, der Vergänglichkeit und des Leidens, wobei diese durch den achtfachen Pfad bewirkte Erkenntnis die Vergänglichkeit und das Leiden behebt – und (im Ideal) zum Nirvāna führt.

Trotz dieser nicht zu übersehenden Unterschiede beider achtgliedrigen Reihen<sup>18</sup> kann man festhalten, dass offensichtlich der Buddha eine alte Yoga-Tradition aufgegriffen hat, deren Ziel *samādhi* war, was stimmig im Rahmen einer größeren *ātman-brahman*-Lehre die Überwindung dieses Dualismus ermöglichte. Diese Zielvorstellung hat der Buddha allerdings – wiederum stimmig im Kontext seiner *anātman/anattā*-Lehre – in rationalistischer Weise eigenständig weiterentwickelt, so dass der achtfache Pfad trotz des Endpunktes in *samādhi* nicht zur mystischen Versenkung in einem Gegenüber führt. Die in diesem Pfad angesprochenen Aspekte der Ethik – als wesentlicher Beitrag auf dem buddhistischen Er Lösungsweg – sind jedoch insofern wichtig, als dadurch buddhistische Mystik eine Bindung an Ethik bewahren musste; denn nur dann konnte Mystik als religiöse Erfahrung sich auf dem Weg zum Nirvāna als hilfreich erweisen.

### 3 Aspekte der Weiterentfaltung der Möglichkeiten für buddhistische Mystik

#### 3.1 Die Buddha-Natur

Wie gesagt, Buddha war kein Mystiker und hat der Mystik auf dem Weg zum Nirvāna anscheinend auch keine große Rolle zugewiesen bzw. zumindest das Thema nicht angesprochen. Da sich der Buddhismus im Laufe seiner Verbreitung gewandelt hat, ist es nicht unverständlich, wenn diese vorhin angesprochene Offenheit für Mystik in neuen Interpretationen weiterentwickelt wurde. Eine wichtige Rolle vermag dabei die Vorstellung von der »Buddha-Natur«<sup>19</sup> spielen, die in allen Wesen vorhanden ist. Dies betonen zwar grundsätzlich bereits frühe buddhistische Texte, allerdings ist die Buddha-Natur verborgen. Entfaltet wurde die Idee der Buddha-Natur der Wesen erst im Mahāyāna-Buddhismus, wobei manche Mahāyāna-Schulen auch der »unbelebten« Welt diese Buddha-Natur zusprechen (z. B. die japanische Tendai-Schule). Wer nunmehr die Fähigkeit entwickelt, diese verborgene Buddha-Natur (in sich selbst) zu entdecken, entfernt nicht nur die Trennung zwischen sich – als materiellem Körper – und der Buddha-Natur, sondern erkennt bzw. erlebt auch, dass sein »individuelles Wesen«, das in der Buddha-Natur besteht, und die kosmische Buddha-Natur eins sind. In dieser Hinsicht berührt sich der Mahāyāna-Buddhismus nicht nur mit dem *tat tvam asi* der upanishadisch-monistischen Mystik, die die Einheit von *ātman* und *brahman* formuliert, sondern wird auch – ungleich deutlicher als der frühe Buddhismus (und der Hinayāna-Buddhismus) – »mystisch« im Sinn der Überwindung

einer Dualität. Es muss aber der Deutlichkeit halber erwähnt werden, dass die Buddha-Natur, die in jedem Wesen besteht, nicht eine »Seele« oder ein »Ich« ist; insofern bleibt die *anātman*-Lehre durchaus gültig. Vielmehr durchdringt die Buddha-Natur nach der Mahāyāna-Vorstellung alle Erscheinungen und Phänomene, die weiterhin als unbeständig und vergänglich betrachtet werden. Auch der Mensch bleibt diesem Wandel unterworfen, hat aber Anteil an der Buddha-Natur. Die »intellektuelle« (oder rationale) Mystik<sup>20</sup> des Buddhismus ermöglicht dem Menschen aber die Erkenntnis dieser Buddha-Natur in sich – und als Teil des Kosmos, so dass er die Vergänglichkeit überwinden und die Buddha-Natur realisieren kann, was vollkommen in der Erlangung des Nirvāna geschieht. Der vorhin genannte achtfache Pfad, Meditationspraktiken oder Visualisierungen etc. können dabei hilfreich sein, um zur Erkenntnis (oder auch spontanen Erfahrung) der Einheit der eigenen und der universellen Buddha-Natur zu gelangen. Entscheidend ist aber in der Frage nach Mystik, dass gegenüber dem frühen Buddhismus (und den Hinayāna-Richtungen) hier ein neues Konzept entwickelt wurde, das Ganzheits- und Einheitserfahrungen ungleich deutlicher als erstrebenswertes Ziel im Heilsweg zeigt, wodurch auch die Vergänglichkeit überwunden wird. Innerhalb mahāyāna-buddhistischer Interpretation ist dabei die Rede von der Buddhanatur (*buddhatā*) als »höchstem Gut« die positive Formulierung dessen, was in negativer Formulierung Leerheit (*shūnyatā*) heißt.

Um die Buddha-Natur zu verwirklichen, bedarf es entweder eines Lehrers oder sonstiger Hilfestellung, damit ein Mensch seine Buddha-Natur erkennt und die »Nicht-Dualität« (oder Leerheit oder Buddha-Natur) erlangt. Bodhisattvas und Mahāyāna-Buddhas können dabei ihren Mitwesen durch Mitgefühl (*karunā*) helfen; philosophische Dispute oder meditative Techniken sind dafür ebenso geeignet. Im Kontext der Mystik ist erwähnenswert, dass dem Schweigen dafür eine große Rolle zugebilligt wird, wie etwa im Vimalakīrti-Sūtra gezeigt wird, das bereits zu den frühen Mahāyāna-Texten gehört. Verschiedene Bodhisattvas betonen gegenüber Vimalakīrti unterschiedliche Möglichkeiten, die Nicht-Dualität zu erlangen, ehe am Ende der Bodhisattva der Weisheit, Manjushrī, Folgendes formuliert:<sup>21</sup> »Ehrenwerte Herren, ihr habt alle gut gesprochen. Aber dennoch, alle eure Erklärungen waren selbst dualistisch. Alle Worte zu vermeiden, nichts zu sagen, nichts auszudrücken, nichts anzukündigen, auf nichts hinzuweisen, nichts zu bezeichnen – das ist der Eintritt in die Nicht-Dualität. [...] Dies ist in der Tat der Eintritt in die Nicht-Dualität der Bodhisattvas. Hier haben Worte, Klänge und Gedanken keinen Platz!« – Dass man versucht, die Nicht-Dualität aber auch mit Worten oder Paradoxien auszudrücken, ist nicht unverständlich; ein bekannter diesbezüglicher Text ist das so genannte Herzsutra, worin bezüglich der Leerheit folgendes formuliert wird:<sup>22</sup> »Form ist Leerheit, und Leerheit ist ebenso Form. Form ist nicht verschieden von der Leerheit, Leerheit ist nicht verschieden von der Form. Was Form ist, ist Leerheit, was Leerheit ist, das ist Form. Das gilt ebenso für Gefühl, Wahrnehmung, Willensimpuls und Bewusstsein.« Dieser kurze Text – entstanden in der Mitte

**20** Diese »intellektuelle« oder »philosophische« Mystik, die dem buddhistischen »Wissen« (*jñāna*) entspringt, ist religionsgeschichtlich in einen Traditionsstrang mit der »intellektuellen« Mystik der Upanishaden im Hinduismus zu stellen, vgl. dazu z. B. Manfred HUTTER, *Mystik und Gottesliebe. Ein Aspekt hinduistischer Religiosität am Beispiel der Bhagavadgīta*, in: *Religionen unterwegs* 3/2 (1997) 14–19, hier 15f; siehe ferner Tilman VETTER, *Gedanken zu*

einer Geschichte der indischen Mystik, in: *ZMR* 78 (1994) 175–190.

**21** Zitiert nach Michael VON BRÜCK, *Weisheit der Leere. Sūtra-Texte des indischen Mahāyāna-Buddhismus*, Zürich 1989, 287f.

**22** Zitiert nach VON BRÜCK, *Weisheit* (wie Anm. 21), 239.

**23** Zu Koans und Sūtren als Meditationshilfen vgl. HUTTER, *Rad* (wie Anm. 7), 206–210.

**24** Vgl. SCHNEIDER, *Buddhismus* (wie Anm. 17), 188; zur Bhakti-

Frömmigkeit als »emotionaler« Mystik siehe auch HUTTER, *Mystik* (wie Anm. 20), 17–19.

**25** Zu Amitābha siehe KLIMKEIT, *Heilsgestalten* (wie Anm. 7), 248–253; SCHNEIDER, *Buddhismus* (wie Anm. 17), 189–192.

**26** Christian STEINECK, *Quellentexte des japanischen Amida-Buddhismus* (Studies in Oriental Religions 39), Wiesbaden 1997, 19f.

**27** Vgl. HUTTER, *Mystik* (wie Anm. 7), 107–109.

des 4. Jahrhunderts in Indien und ein halbes Jahrhundert später auch bereits ins Chinesische übersetzt – identifiziert die fünf Daseinselemente (*skandhas*) in mahāyāna-buddhistischer Interpretation mit Leerheit (*shūnyatā*), um über solche begriffliche Unterscheidungen hinauszugehen. Der Text ist im Chan/Zen-Buddhismus überaus beliebt, wobei der Leser bzw. Rezitierende des Textes intuitive Einsicht in diese Leerheit erlangen soll. In dieser Hinsicht stehen diese Zeilen (und andere Kurztexte) den Zen-Koans nahe, die im Rinzi-Zen weit verbreitet sind.<sup>23</sup> Sie sind nicht für eine philosophisch-logische Disputation über den Dharma geeignet, sondern sollen zur spontanen Erfahrung der Leerheit und der Buddha-Natur führen. Diese »Sprach- bzw. Schweigetechniken« sind – gleich wie die Sitz- und Atemtechniken im Za-Zen der Soto-Schule – dabei selbst nicht als mystisch zu bezeichnen, aber sie erlauben wohl – vor dem metaphysischen Bezugsrahmen von Buddha-Natur und Leerheit – zen-buddhistische Erfahrung als mystische Erfahrung zu bewerten.

### 3.2 Der Glaube an den Buddha Amitābha (Amida) und emotionale Mystik

Am weitesten von den oben kurz skizzierten Anfängen des Buddhismus hat sich der Amida-Buddhismus entfernt – u. a. mit der Konsequenz, dass sich solche Buddhisten manchmal den Vorwurf anhören mussten, sie hätten die Lehre des Buddha verfälscht. In der Diskussion über buddhistische Mystik wird dabei die Verehrung des Amida-Buddhismus ins Gespräch gebracht, wobei zu Recht auf eine religionsgeschichtliche Beziehung zur hinduistischen Bhakti-Frömmigkeit hingewiesen wird. Im Hinduismus versteht man unter Bhakti – häufig mit »Gottesliebe« wiedergegeben – die bedingungslose Hingabe an Gott, die unmittelbar zur Erlösung führt, die die Gottheit durch Gnade dem Menschen unmittelbar – ohne Rücksicht auf dessen *karman* oder Wissen – gewährt.<sup>24</sup> Die gläubige Hingabe an die rettende Gottheit führt im Hinduismus besonders im Zusammenhang mit dem Gott Krishna zur emotional gefärbten Liebesmystik. Bereits um die Zeitenwende griffen indische Buddhisten dieses Bhakti-Konzept modifizierend auf, indem diese Form der Gottesliebe besonders auf den Buddha Amitābha, den Mahāyāna-Buddha des »unermesslichen Lichtglanzes«, angewandt wurde.<sup>25</sup> Während in Indien die Verehrung Amitābhas noch eine Form buddhistischer Praxis neben anderen Formen war, begann sich in China ab dem fünften Jahrhundert eine eigene, ausschließlich dem Amida zugewandte Glaubensrichtung des Buddhismus zu entwickeln, die unter dem Mönch Tan-luan (japanisch: Donran; 488-554) eine feste Form gewann: Tan-luan<sup>26</sup> betonte, dass Amidas Gnade jedem, auch dem größten Sünder, die Wiedergeburt in seinem Buddhaland (im Westen) gewähre, woraus ein direktes Erreichen des Nirvāna sicher sei – ohne weitere Geburten dazu zu benötigen. Dadurch gewann diese Glaubensrichtung große Anziehungskraft besonders bei Laien – und religiös weniger virtuos ausgebildeten Personen (d. h. soziologisch vergleichbar der Klientel der hinduistischen Bhakti). Auch wenn Tan-luan verschiedene einfache Praktiken für die Verehrung Amidas empfahl, so war er doch überzeugt, dass eigentlich bereits das Aussprechen des Namens ausreiche, um in seinem Land, dem »Reinen Land« bzw. Sukhāvati-Paradies, wiedergeboren zu werden. Das Aussprechen des Buddha-Namens ist die bekannte Verehrungsformel *namu Amida butsu* – »Verehrung dem Amida Buddha«.

Über China kam diese Form des »Buddha-Glaubens« (*shraddhā*) ab dem 12. Jahrhundert auch nach Japan, gelangte dort aber v. a. seit dem 12. Jahrhundert zu großer Popularität, die bis heute anhält. Der so genannte Amida-Buddhismus ist dabei aktuell die in Japan am weitesten verbreitete buddhistische Schule, gegliedert in drei große Richtungen:<sup>27</sup> Die »Schule des Reinen Landes« (gegründet von Hōnen Shōnin), die »Wahre Schule des Reinen Landes«

von Shinran Shōnin und die »Schule der Stunden«, die auf Ippen Shōnin zurückgeführt wird. Die Bezeichnung dieser Schule geht auf die Praxis der unaufhörlichen Rezitation des Namens des Amida Buddha zurück, um auch in der Stunde des Todes diesen Namen auf den Lippen zu haben. Ippen schreibt in einem seiner Briefe wie folgt:<sup>28</sup> »Außerhalb des Namens gibt es keine Lehre und keine Werke, außerhalb des Namens gibt es keine Hingeburt [ins Reine Land]. Die Gesamtheit aller Wesen sind nur Wirkungen innerhalb der Substanz des Namens. Das bedeutet, dass der eine Gedanke, der beim Verlöschen des Atems im Namu Amida Butsu aufblitzt, dass wir die Einheit mit dem wahren Wesen jenseits von Geburt und Tod verstehen, das ›rechte Denken im Augenblick des Todes‹ ist.« Für Ippen sind vom Namen Amida Buddhas – im Sinne der oben genannten Buddha-Natur – alle Wesen durchdrungen, so dass derjenige, der diesen Namen ständig auf den Lippen hat, auch die Einheit mit der Buddha-Natur in der Todesstunde erfahren kann. Diese Aussage bei Ippen ist insofern aufschlussreich, als sie auf eine »Einheitsmystik« zielt, was eher selten formuliert wird. Häufiger beschränken sich die Aussagen der Schulen des Amida-Buddhismus darauf, lediglich zu betonen, dass die Rezitation des Namens – zwar selbst bereits Resultat der Gnade Amidas – nur zur Wiedergeburt in Sukhāvātī aufgrund der Gnade Amidas führt, um von dort aus ins Nirvāna einzugehen.

Die Charakterisierung des Amida-Buddhismus als Ausdruck einer emotionalen Mystik innerhalb des Buddhismus – im Vergleich mit der Hindu-Bhakti – sollte aber nicht verallgemeinert werden. Gemeinsam mit der Bhakti-Mystik ist sicherlich, dass es sich um einen »einfachen oder leichten Weg« zur Erlösung handelt. Daran entzündete sich auch immer wieder Kritik, dass das Vertrauen auf die Gnade Amidas eben nur für »minderwertige« Buddhisten etwas sei, während qualifiziertere andere, anspruchsvollere Wege zum Heil anstreben; analoge Kritik kennen auch hinduistische Quellen bezüglich der Bhakti. Allerdings darf m.E. noch ein zweiter – gradueller – Unterschied nicht unberücksichtigt gelassen werden: Die mystische Ekstase führt den Bhakta (zur zeitweiligen Vereinigung) mit Gott, manchmal durchaus auch in abstrakter Formulierung als Einheit von *ātman* und *brahman*, d. h. letztlich Erlösung (*moksha*), gedeutet, während die »Amida-Bhakti« lediglich auf die Hingeburt im Reinen Land abzielt, die aber noch nicht ein letztes Eingehen in das Absolute (Nirvāna) darstellt. Über die Mahāyāna-Vorstellung der Buddha-Natur lassen sich aber auch mystische Einheitsgedanken mit der Amida-Verehrung verbinden, wie der Ippen-Text gezeigt hat. Dass Amida-Texte andererseits auch auf das »mystische Schweigen« anspielen können, zeigt ein Zitat aus dem Tannishō, einem zentralen Text der »Wahren Schule des Reinen Landes«; darin heißt es bezüglich der Namenrezitation:<sup>29</sup> »Das Nembutsu hat Sinn, ohne dass wir ihm einen Sinn geben; denn es ist unnennbar, unerklärlich und unergründbar.« Die letzte »Sprachlosigkeit des Mystikers« klingt hier an, obwohl der Sprachakt des Nembutsu das zentrale Element der Amida-Verehrung ist. – Aus diesen Beobachtungen kann man den Schluss ziehen, dass im Amida-Buddhismus auf Möglichkeiten der Mystik, die auch andere Schulrichtungen des Buddhismus zeigen, rekuriert wird, diese Schule allerdings eigentlich kein größeres Maß an Mystik bietet als andere buddhistische Richtungen; insofern sollte man auch die phänomenologische Verbindung mit der indischen Bhakti-Mystik – trotz religionshistorischer Berührungspunkte – nicht überbewerten.

28 STEINECK, *Amida-Buddhismus* (wie Anm. 26), 190.

29 STEINECK, *Amida-Buddhismus* (wie Anm. 26), 170.

30 Zitiert nach Peter GERLITZ, Die Ethik des Buddha, in: Carl-Heinz RATSCHEW (Hg.), *Ethik der Religionen*. Ein Handbuch, Stuttgart 1980, 227–348, hier 280f.

31 Einen Überblick zur buddhistischen Ethik bieten z. B. GERLITZ, *Ethik* (wie Anm. 30) und HUTTER, *Rad* (wie Anm. 7), 215–231.

32 Heinrich DUMOULIN, *Geschichte des Zen-Buddhismus*. Bd. 1: Indien und China, Bern 1985, 163f.

#### 4 Mystik und ethische Weltzugewandtheit im »mittleren Pfad«

Ein dem Buddha zugeschriebener Satz legt die Prinzipien des sittlichen Handelns fest, wenn es heißt: »Alles Böse meiden, das Gute tun und das eigene Herz läutern – das ist die Lehre aller Buddhas.«<sup>30</sup> Berücksichtigt man die drei Elemente des Satzes, so kann man sagen, dass buddhistische Ethik ein Mittel zur »Läuterung des Herzens« ist, d. h. eine Hilfe zur Erlangung des Nirvāna; dies ist ja auch schon vorhin im Zusammenhang mit dem achtfachen Pfad angeklungen, wenn rechte Rede, rechte Tat und rechter Wandel die Vorbedingungen zur meditativen Versenkung sind. Wenn somit buddhistische Ethik von Beginn an in Hinblick auf die Überwindung des Leidens relevant ist, so ist es kaum überraschend, dass im Laufe der buddhistischen Religionsgeschichte verschiedene Konzepte von Ethik entwickelt wurden, die ausgehend von Mahāyāna-Richtungen auch wieder rückwirkend in den Theravāda-Buddhismus eingedrungen sind.<sup>31</sup> Einerseits sind es Konzepte wie Güte (*maitri*; *metta*) und Mitgefühl (*karunā*), daneben aber auch die sechs »Vollkommenheiten« (*pāramitā*), v. a. Freigebigkeit (*dāna*) und Sittlichkeit (*shīla*). Die Bedeutung solch ethischer Vorstellungen hat dabei auch für die Praxis buddhistischer Mystik Konsequenzen.

Dass buddhistische Mystik nicht vollkommen »weltentsagend« sein darf, wengleich der Buddhist sich vom »Anhaften an der Welt« befreien muss, wird sowohl am Zen- wie auch am Amida-Buddhismus deutlich. Nachdem sich der erstarkende Chan-Buddhismus in China (mit exklusiver Meditation und Bettelmönchen) dem Vorwurf ausgesetzt sah, durch die Meditation sich nicht nur von der Welt zurückzuziehen, sondern auch ein unethisches, asoziales Verhalten zu entwickeln, hat Pai-chang im 8. Jahrhundert deutlicher als jemals zuvor den Wert der Arbeit für die Chan-Mönche erkannt:<sup>32</sup> Berühmt ist sein prägnanter Ausspruch »Ein Tag ohne Arbeit – ein Tag ohne Essen«. Meditation, kultische Verrichtungen und alltägliche Arbeit müssen Hand in Hand gehen, wobei der meditierende Mönch zur mystischen Erfahrung gelangen kann – aber eben nicht, indem das Streben nach dieser Erfahrung um den Preis geschieht, dass er auf ethisch-altruistische Verhaltensweisen verzichten würde, um nur noch in mystischer Weltabgeschiedenheit zu verweilen. Mitgefühl (*karunā*) mit den anderen Wesen und das v. a. mahāyānische Bodhisattva-Ideal, demzufolge jeder ein irdischer Bodhisattva werden soll, um die Mit-Wesen zum Nirvāna zu führen, sind dabei Faktoren, die den buddhistischen Mystiker zwangsläufig an die Welt zurück binden und von ihm ethisches Handeln zugunsten der anderen verlangen. Unter solchen Aspekten hat sich im Laufe der Geschichte des Buddhismus auch im Theravāda-Bereich eine Entwicklung vollzogen, dass Mönche keineswegs nicht nur als religiöse Virtuosen durch Meditation ihrem eigenen Heilsziel zugewandt bleiben, sondern auch versuchen sollen, durch ethische Handlungen sich auch für andere Menschen, d. h. für Laien innerhalb des Theravāda-Kontextes, einzusetzen und ihnen Wege zu weisen, die zur spirituellen und materiellen Verbesserung von deren Lebenssituationen führen. Ein Mönch, der nur durch Entsagung und Meditation weltabgewandt seine Erleuchtung durch Mystik anstreben würde, ist daher in Hinblick auf den »mittleren Pfad« Buddhas zwischen totaler Weltentsagung und Weltverhaftetheit kein idealer Mönch, und in dieser Form auch kein nachahmenswerter Mystiker. Daraus ergibt sich abschließend, dass »buddhistische Mystik« immer auch eine gesellschaftliche Komponente beinhalten muss, was dem Anliegen des Buddha, der einen Weg zu Bewältigung der leidvollen Existenz in der Welt zeigen wollte, durchaus angemessen ist. Eine von »weltlichen« oder »ethischen« Kontexten abgeschottete Mystik hat weder einen Heilswert noch war sie – bereits im frühen Buddhismus – angestrebt.

**Zusammenfassung**

Die Meditation in Bodh Gayā, die den weiteren Weg des Buddhismus eingeleitet hat, führte den historischen Buddha nicht zu einem mystischen Erleben, sondern gab ihm intuitiv Einsicht in den Zusammenhang der Ursachen von Werden und Vergehen. Deshalb sollte man den Buddha nicht als Mystiker charakterisieren, sondern als Lehrer, dessen Methode des »achtfachen Pfades« jedoch für mystische Erfahrung zugänglich war. Allerdings ist quantitativ mystische Erfahrung anderen Wegen zum Nirvāna nachgeordnet. Insofern ist es nicht zutreffend, in einer Typologisierung den Buddhismus als Ganzes als »mystische Religion« zu bezeichnen.

**Summary**

The meditation in Bodh Gayā, which initiated the further path of Buddhism, did not lead the historical Buddha to a mystical experience, but gave him an insight by way of intuition into the connection between the causes of becoming and passing away. One should therefore not characterize Buddha as a mystic, but as a teacher whose method of the »eight-fold path« was nonetheless open to mystical experience. Quantitatively speaking, however, mystical experience is subordinate to other paths to Nirvana. In this respect, when one classifies Buddhism topologically it is not accurate to describe it in its entirety as a »mystical religion.«

**Sumario**

La meditación en Bodh Gayā, que ha tenido gran influencia en el camino del budismo, no condujo al buda histórico a una experiencia mística, sino que le proporcionó de forma intuitiva el conocimiento de la conexión de las causas del devenir y del perecer. Así pues, no se debería caracterizar a buda como un místico, sino como un maestro, cuyo método del »camino de ocho partes« es, sin embargo, adecuado para la experiencia mística. Pero cuantitativamente, la experiencia mística es relegada a otros caminos hacia el Nirvāna. Por lo tanto, no es exacto clasificar el budismo como »religión mística«.

---