
Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von
Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit
**Matthias Benad, Mustafa Cimsit, Natalia Diefenbach, Martin Mittwede,
Vladislav Serikov, Ajit S. Sikand, Ida Bagus Putu Suamba & Roger Töpelmann**

Goethe-Universität Frankfurt am Main
in Cooperation with the Institute for Religious Peace Research /
in Kooperation mit dem Institut für Wissenschaftliche Irenik

ISSN 1434-5935 - © E. Weber – E-mail: e.weber@em.uni-frankfurt.de; info@irenik.org

[irenik.org/publikationen/jrc](http://publikationen/jrc); <http://publikationen.ub.uni-frankfurt.de/solrsearch/index/search/searchtype/series/id/16137>;
<http://web.uni-frankfurt.de/irenik/ew.htm>; <http://irenik.org/>; <http://www.wissenschaftliche-irenik.org/>

Nr. 232 (2017)

Buddha als Avatāra des Viṣṇu in den Hindu-Tantras

Von

Vladislav Serikov

Die Darstellung des Buddha in den Hindu-Purāṇas ist anderorts behandelt.¹ Die Ergebnisse werden hier kurz rekapituliert, um dann auf die Darstellung des Buddha in den Hindu-Tantras einzugehen

Buddha in den Purāṇas: Fazit

Buddha erscheint in den Purāṇas als zum mitleidsvollen Yogin bzw. Saṁnyāsin gewordener Sohn des Königs Śuddhodana und der Māyādevī. Buddha hat ein ausgesprochen schönes Aussehen. Man soll ihn verehren, wenn man Schönheit erhalten will. Buddha ist ein Avatāra des Gottes Viṣṇu, der zum Schutz des Dharma und zur Wiederherstellung des Gleichgewichts in der Welt mit der Māyā-Kraft Dämonen blendet und das Tieropfer abschafft. Die Dämonen werden entkräftet, indem sie durch Buddhas Verwirrung vom Weg des Veda abfallen - sie verlieren dadurch ihre Macht. Man mag hinter manchen konvertierten Dämonen Buddhisten vermuten. Was die Ansichten des Buddha selbst anbetrifft, kann man wohl generell sagen, dass es in den Purāṇas keinen Hinweis darauf gibt, “that Buddha was against the *nivṛtti-mārga* or *jñāna-mārga* of the Vedas.”² Somit schätzen die Purāṇas den Buddha und die Buddhisten unterschiedlich ein.

An manchen Stellen wird Buddha mit Śiva identifiziert, was darauf hinweisen kann, dass er auch als Teilverkörperung Śivas bzw. als Kind von Śiva und Viṣṇu (in Mohinī-Gestalt, die er mit Hilfe der Māyā annimmt) angesehen wird. Die lokale purāṇische Tradition in Kerala kann zur Verdeutlichung dieses Punktes herangezogen werden. Der Gott Ayyappan des späteren Upapurāṇa Bhūtanāthopākhyāna, der als Sohn von Śiva und Viṣṇu erscheint, kann anhand mehrerer Indizien sowohl mit Kārttikeya als auch mit Buddha gleichgesetzt werden. Das heißt, dass dem Buddha als der Ziel-Figur des identifikatorischen Vorgehens praktisch eine Rolle auf der panindischen Ebene zuerkannt wird, denn einen Gott einer lokalen Tradition mit einer purāṇischen Gestalt gleichzusetzen heißt diese Tradition als Teil des Hinduismus zu legitimieren.

Die beschriebene innenperspektivische purāṇische Darstellung soll nun manchen westlichen Einschätzungen gegenüber gestellt werden: Dort ist eine hintergründige antihinduistische Einstellung mitunter nicht zu übersehen. Auffällig ist die Tatsache, dass die Autoren trotz allen argumentativen Gegensätzen in der Regel eine negative Bewertung des Hinduismus teilen. Der Hinduismus suche sich den Buddha zu eigen machen, um dem Buddhismus zu schaden, indem er den Buddha als Mythos darstelle bzw. die eigene Wahrhaftigkeit plausibel zu machen, indem er andere Avatāras historisiere:

¹ Serikov 2010; s.u. Literatur.

² Bhattacharya 1982, 395; *nivṛtti* “Hinwendung nach innen auf den spirituellen Pfad heraus aus neuen Karma-Verstrickungen” Mittwede 2007, 165; *jñāna* “Wissen, spirituelle Einsicht” ebd., 109f.

“The inclusion of the Buddha seems to have been intended to attract Hindus away from Buddhism.”³ “But the Buddha is an undoubted historical figure and his presence among the Avatars, alongside the historical kings and sages, strengthens the belief in the historicity of Avatars.”⁴ “One of the effects of rendering the Buddha as an avatar was to undermine his historicity, to make him an appendage of the Vaisnava mythic hierarchy. Another was to assure the traditionally-minded Brahman that the Buddhavātara was but a device used by Visnu to further misguide heretics, here the Buddhists in particular.”⁵

Es liegt auf der Hand, dass das identifikatorische Einbeziehen des Buddha in das panindische Epos keine Ausnahme, kein hinterlistiger Kunstgriff, sondern ein typisches Beispiel der Integrationsleistung der Hindu-Kultur darstellt. Genau auf diese Weise werden alle lokalen Helden und Götter auf die panindische Ebene einbezogen.⁶

Buddha im Kunstepos: Daśāvatāracarita

Der kaschmirische Dichter Kṣemendra (11. Jahrhundert n.Chr.) verfasste mehrere Kunstepen, darunter das Werk Daśāvatāracarita aus dem Jahr 1066, das die Inkarnationen des Viṣṇu zum Inhalt hat.⁷ Der Buddha wird im Einklang mit der buddhistischen Tradition als *sugatamuniḥ* bezeichnet (Daśāvatāracarita 1,2) und im Einklang mit Purāṇas als 9. Avatāra des Viṣṇu, nämlich als Personifikation des Viṣṇu-Kṛṣṇa (*acyuta*), aufgefasst (Daśāvatāracarita 9,74). Daśāvatāracarita 9,1-74 beschreibt den Viṣṇu-Buddha. Der Herr des Universums Viṣṇu steigt herab, um als Sohn des Königs Śuddhodana und seiner Frau Māyā im Śākya-Stamm geboren zu werden (Daśāvatāracarita 9,1 ff). Er ist der Lehrer des Universums (*viśvaguru*), der das Licht des Wissens verbreitet und das gute Recht unterrichtet (Daśāvatāracarita 9,38).⁸ Im Daśāvatāracarita kommt “der radikale viṣṇuitische Standpunkt” zum Ausdruck.⁹ Die zehn Avātaras erhalten hier nun ihre klassische Reihenfolge:

“*matsyaḥ kūrmo varāhaḥ puruṣaharivapur vāmano jāmādagnyaḥ |*
kākusthaḥ kamsahantā sa ca sugatamuniḥ karkir nāmā ca viṣṇuḥ ||”¹⁰

Buddha in den Āgamas / Tantras

Als Tantras oder mitunter Āgamas bezeichnet man eine Gruppe “sektarisch-religiöser” Schriften, die an die Purāṇas anknüpfen und bestimmte purāṇische Ideen fortsetzen.¹¹ Die meisten Tantras stammen aus dem Zeitraum 300 bis 1200

³ Parrinder 1997, 75.

⁴ Parrinder 1997, 76.

⁵ Holt 2004, 18.

⁶ Michaels 2006, 233-237.

⁷ Mylius 2003, 141f.

⁸ Saindon 2004, 24f.

⁹ Mylius 2003, 142.

¹⁰ Daśāvatāracarita 1,2, vgl. Saindon 2004, 24.

¹¹ Mylius 2003, 121.

n.Chr., manche Tantra-Traditionen sind bis jetzt lebendig, so wurde z.B. die in Indien populäre tantrische Kompilation *Prāṇatoṣiṇī* wurde um 1920 abgefasst.¹² Die *Āgamas* bzw. *Tantras* sind das am wenigsten erforschte Gebiet der altindischen Literatur.¹³ Traditionell wurde zwischen *Vaiṣṇava-Saṁhitās*, *Śaiva-Āgamas* und *Śākta-Tantras* unterschieden. Die Zuordnung hängt davon ab, ob ein bestimmtes Tantra die Verehrung von *Viṣṇu*, *Śiva* oder *Devī* zum Inhalt hat.¹⁴

In letzter Zeit wird der “sektarische” Charakter der *Tantras* bestritten, da es *Tantras* gibt, die die rituelle Verehrung mehrerer Gottheiten, die für unterschiedliche Lebensbereiche zuständig sind, vorschreiben. Hinsichtlich solcher *Tantras* ist es nach der Meinung der führenden Tantra-Expertin Gudrun Bühnemann angebracht “[to] use the term ‘Hindu tantras’ instead of *Śaiva*, *Vaiṣṇava*, or *Śākta Tantras / Āgamas* to indicate the non-sectarian character of most of the texts”.¹⁵ Buddha erscheint in *Tantras* aller Gruppen (*Śaiva*-, *Vaiṣṇava*-, *Śākta*- und nicht-sektarischen *Tantras*) als *Avatāra* des *Viṣṇu* mit entsprechenden Funktionen im Einklang mit *Purāṇas*. In den *Tantras* kommt die Verbindung zwischen Buddha und *Devī* deutlich zum Ausdruck.

Buddha in den Śaiva-Āgamas

Das *PratiṣṭhāS* ist eine berühmte Kompilation aus verschiedenen *Śaiva-Āgamas*. Es stammt aus dem 11. Jahrhundert und beschäftigt sich mit dem Ritual der Errichtung und Einrichtung von *Liṅgas*.¹⁶ Im sechsten Kapitel des *PratiṣṭhāS*, das sich *Rudrādivyaktaliṅgavartana* nennt, werden ikonographische Charakteristika (*vyakta liṅga*)¹⁷ der Hindu-Götter, des *Rudra* und anderer Götter (*rudrādi*), beschrieben. Buddha kommt dort unter *Avātaras* des *Viṣṇu* vor. Seine ikonographische Darstellung wird in Übereinstimmung mit seiner *purāṇischen* Beschreibung folgendermaßen angegeben (*PratiṣṭhāLSS* 6,83):

Mit Seelenfrieden

(*śāntātmā*),

mit langen Ohrläppchen

(*lambakarnaśca*),

mit weißen Körperlgedern und wie ein Bettelasket gekleidet

(*gaurāṅgaś-cīvarāvṛtaḥ*),

im Sitz der Lotus-Blume mit nach oben gerichteten Blättern

(*ūrdhvapadma-sthito*)

macht der Buddha die Wunsch- und Schutzgewährenden Gesten

(*buddho varadābhayakāraḥ*).¹⁸

¹² Mylius 2003, 123ff.

¹³ Mylius 2003, 121.

¹⁴ Mylius 2003, 122.

¹⁵ Bühnemann 1999, 305.

¹⁶ Bühnemann 2003, 10.

¹⁷ *vyakta* “sichtbar”; *liṅga* “Zeichen, Symbol” Mittwede 2007, 132f, 289.

¹⁸ Bühnemann 2003, 147.

Ein aufschlussreiches Beispiel für die diskursive und rituelle Verbindung zwischen Buddha, Devī und Śiva geben die auf Archipelago-Sanskrit verfassten balinesischen tantrischen Mantras.¹⁹ In den rituellen Preisungen der Bauddha-Priester stehen häufig Śiva und Buddha nebeneinander, was auf Identifizierung hinweisen kann (BBB E23):

“*Om Saṅ Pāde / Śiva-Bhūpati / Buddha-Bhūpati / ya namaḥ svāhā. [...]*
Respected Foot / Śiva- / Buddha- / Ruler! Hail and homage!”²⁰

Für Balinesen ist der Buddha nach der Erleuchtung ein Gott, dem Gott Śiva ähnlich:

“Dewa Buddha is similar to Dewa Siwa and should not be identified with the man, Gautama, before his enlightenment and deification. A *pedanda* Buddha feels closer to a *pedanda* Siwa and Siwaism than he does to the Buddhist religion.”²¹

Der Göttin Devī steht der Buddha-Deva besonders nahe (BBB Ga 1-5):

“*Amuṣṭi a(n)gra-nāsikā pva sira: Namō Buddhāya.*
IDĒP Bhaṭṭāra Parama-Buddha, mvaṅ Bhaṭṭāra Ratna-Traya,
Bhaṭṭāra Pañca-Tathāgata, mvaṅ Bhaṭṭāra Ratna-Traya, Buddha sasiki,
Umandēl in bajrōdaka, ry aṅkatakēṅ dé saṅ amūjā: Namō Buddhāya.
Devi-sahita, umandēl in bajrōdaka; OM AH HUM. [...]

While clasping the hands reverentially together and looking at the Tipp of the nose:

Homage to Buddha.

THINK The God Supreme Buddha, and the Divine Triad of Jewels, The Divine Five Tathāgata and the Divine Triad of Jewels, Buddha alone, united with Devī, will reside in the Thunderbolt-water, due to the ritual of his worshipper: will reside in the Thunderbolt-Water: OM AH HUM. Homage to Buddha.”²²

Es soll darauf hingewiesen werden, dass das Ritual gedanklich ausgeführt werden soll (Anweisung IDĒP / THINK oben). Frits Staal spricht von der Verinnerlichung (*interiorization*) des Rituals als genereller Tendenz der indischen Religionsgeschichte.²³

Buddha in den Pāñcarātra-Saṃhitās

Unter den Vaiṣṇava-Tantras, die gewöhnlich den Namen Saṃhitā führen, sind für das Thema dieser Arbeit drei Pāñcarātra-Texte zu nennen. Wie bereits erwähnt wurde, taucht in der Ahirbudhnya-Saṃhitā *Śāntātman*, der 39. Avatāra

¹⁹ BBB in Hooykaas 1973.

²⁰ Hooykaas 1973, 62f.

²¹ Eiseman 1990, 42.

²² Hooykaas 1973, 68f.

²³ Staal 1996, 408.

auf,²⁴ der möglicherweise mit dem Buddha in seiner Funktion des gleichmütigen mitleidsvollen Yogin identifiziert werden kann, ganz im Einklang mit der purāṇischen Darstellung. Diese Stelle kann vielleicht sogar vorpurāṇisch sein.²⁵ Außerdem versehen die Sāttvata-Saṃhitā und das Lakṣmī-Tantra, welches auch zu Pāñcarātra-Saṃhitās gezählt wird,²⁶ den Buddha mit dem Beinamen *mohana*, “the bewilderer”²⁷, was auf seine schon aus den Purāṇas bekannte Funktion der Dämonenverwirrung hindeutet.

Buddha in den Śākta-Tantras

Die besondere Beziehung des Buddha zu Göttinnen wird im Mahācīnācāra Tantra (MahāT), einem Tantra des Śaktismus²⁸, erläutert. Im MahāT (7. Jahrhundert n.Chr.)²⁹ geht es um die Verehrung der Göttin Tārā, welche auch Vidyā³⁰ (MahāT 1,13 und 1,17)³¹ bzw. Māyā³² heißt (MahāT 1,35 und 1,42)³³. Diese Göttin soll gemäß der Mahācīna-Lehre (auch Kula-Lehre genannt) verehrt werden. Unter Cīna ist ein Land nördlich von Indien zu verstehen.

Als Rahmenerzählung wird das Gespräch zwischen Śiva und seiner Frau angeführt: Śiva verkündet der Göttin Pārvatī den Weg der Mahācīna-Lehre, die übernatürliche Kraft (*siddhi*) verleiht (MahāT 1,1-11). In der Haupterzählung wird die Geschichte des Asketen Vasiṣṭha (des Sohnes von Gott Brahmā) geschildert. Vasiṣṭha verehrt auf dem Blauberg die Göttin Tārā; aber die Retterin aus dem Geburtskreislauf gewährt ihm keine Gunst (MahāT 1,12 ff). Vasiṣṭha ist wütend auf Tārā. Er geht zu seinem Vater Brahmā. Brahmā erklärt seinem Sohn, dass er selbst, der Gott Viṣṇu und der Gott Śiva nur durch Tārās Gnade ihre Tätigkeiten des Welt- Erschaffens, Erhaltens und Zerstörens erfüllen können (MahāT 1,15-20). In der Dreiwelt verleiht sie übernatürliche Kräfte, es gibt kein höheres Wissen als sie (MahāT 1,32 f). Tausende Jahre übt Vasiṣṭha Askese, aber Tārā antwortet ihm nicht. Dann verflucht der große Asket die Göttin, welche daraufhin ihre Rettungskraft verliert. Sie muss der Cīna-Lehre gemäß verehrt werden, anders kann sie sich nicht mehr gnädig erweisen (MahāT 1,36-42).

Die Tārā erscheint dem Vasiṣṭha nun und schickt ihn zum Buddha-Gestaltigen Viṣṇu, der allein diese Lehre kennt (MahāT 1,43 ff). Vasiṣṭha begibt sich in das Land Mahācīna. Dort sieht er, von Staunen überwältigt, den Buddha-Gestaltigen (*buddharūpin*) Viṣṇu an einem Hang der Schneeberge. Der Buddha sitzt dort mit vom Alkohol geröteten Augen und ist von tausend schönen, reizenden Liebha-

²⁴ O’Flaherty 1980, 188n63.

²⁵ O’Flaherty 1980, 188.

²⁶ Mylius 2003, 125n4.

²⁷ F. Otto Schrader, Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Saṃhitā, Madras 1916, 48; Lakṣmī-Tantra, Madras 1959, kap. 8 Vers 46; Gail 1969, 918 und 918n6.

²⁸ Meisig 1988, 1.

²⁹ Meisig 1988, 13.

³⁰ *vidyā* “das [heilige] Wissen” Mittwede 2007, 280.

³¹ Meisig 1988, 61 und 63.

³² Hier soll noch mal an Māyā erinnert werden, mit derer Hilfe der Māyāmohī aus Viṣṇus Körper entsandt wird.

³³ Meisig 1988, 69 und 71.

berinnen umgeben (MahāT 2,2-6). Vasiṣṭha zweifelt in seinen Gedanken ans Verhalten Buddhas. Eine himmlische Stimme weist ihn aber zurecht. Nur durch die Cīna-Lehre kann man zum Erfolg gelangen (MahāT 2,8 ff). Der Asket begibt sich nun mit [zur Verehrung] zusammengelegten Händen zu Viṣṇu in Buddha-Gestalt.

Der vom Alkohol berauschte (*madirāmadavihvalaḥ*) Buddha blickt ihn an und fragt ihn gnädigen Herzens (*prasannātmā*), nach dem Ziel seines Ankommens. Vasiṣṭha beugt sich vor dem Buddha und teilt ihm die Worte Tārās mit. Der erhabene Buddha (*bhagavān buddhas*), der auch der aus dem Erkennen der Realität bestehende Hari (*tattvajñānamayo hariḥ*) genannt wird, erklärt dem Vasiṣṭha das geheime Wissen, das die Frucht der Erlösung gibt (MahāT 2,12-18). Die Reinheitsgebote sind ohne Belang (MahāT 2,20-23). Man soll vor allem Frauen verehren, denn sie sind die Lebenskräfte. Durch die Vereinigung mit Frauen kann alles erreicht werden (MahāT 2, 23 ff). Zudem soll man die von ihrer Hand beschafften Blüten, das Wasser und die Substanz (*dravya* = Alkohol) den Göttern anbieten (MahāT 2,26). Nach dieser Darstellung der Mahācīna-Lehre durch den Buddha spricht Vasiṣṭha ihn noch einmal an (MahāT 3,2 f):

“O Erhabener (*bhagavan*), Gott (*deva*), Götterherr (*deveśa*), o Herr, der du aus dem erkennen der Realität bestehst (*tattvajñānamayaprabho*), die Lehre des Mahācīna-Weges ist mir von Ihnen verkündet worden. In dieser gibt es zwei Hauptpunkte: Alkohol (*madirā*) und die Frau. Was ist aber von diesen beiden der Hauptpunkt? Sage es mir, o höchster Herr (*parameśvara*)!”³⁴

Darauf antwortet der Buddha, dass die beiden gleich wichtig sind, die Frauen aber sind noch wichtiger als ein Gott (MahāT 3,4). Man darf Alkohol trinken, und Fleisch essen, wenn man dieses beim Verehren der Göttin tut, ansonsten ist es verboten (MahāT 4,27). Die Verehrung der Tārā / Māyā ermöglicht den höchsten Göttern ihre Tätigkeiten der Schöpfung (*sr̥ṣṭi*), Erhaltung (*sthiti*), Zerstörung (*laya*), und zwar immer wieder (*ādi*). Wenn man die Göttin verehrt, wird man von schrecklich aussehenden Krankheiten (*rogebhyo ghorarūpebhyah*) erlöst, der Sohnlose bekommt einen Sohn, der Arme wird reich (MahāT 3,44 f). Die Rituale - Waschung, Reinheit, die beste Rezitation, Gottesdienst und die Zeremonien, die mit dem Tarpaṇa-Opfer für die Ahnen beginnen - sollen nur im Geiste ausgeführt werden (MahāT 2,19: *snānādi mānasam śaucam mānasah pravaro japaḥ | pūjanam mānasam divyam mānasam tarpaṇādikam*).³⁵

Buddha in den nicht-sektarischen Tantras

In den Tantras wie in den Purāṇas wird die Verehrung des Buddha in Verbindung mit dem Glück, der Schönheit und der Abwehr der Krankheiten gebracht. So ist es vorgesehen, vor dem Verehrungsritual der Glücks- und Schönheitsgöttin Vasudhārā Lakṣmī, den Buddha und die Bodhisattvas zu preisen (TantraS

³⁴ Meisig 1988, 91.

³⁵ Meisig 1988, 78.

22,20c-34ab und MantraP 26,8ab).³⁶ In Bezug auf das MantraP 45,55 gegen Fieber (*jvara*) ist der Buddha “the presiding deity” (*buddhādhidaivato mantrō*).³⁷ Besonderes Augenmerk ist auf die Verbindung zwischen Devī Göttin Vasudhārā Lakṣmī und folgenden Gestalten zu legen: “Dharma, Buddha, ‘Sahya’ corrupted for *saṃgha*), Sāgaranirghoṣa, Vajrarakṣa (v.l. Vajrayakṣa), Taruṇin, Āryāvalokeśvara, Prajñā, Sarasvatī and ‘all Bodhisattvas’.”³⁸

In der rituellen Verehrung (*śrīcakra*) der Göttin Śrīvidyā (ŚVT 1,S.170,4-6; 1,S.170,24; 1,S.242,13 ff, 1,S.245,4-12; 1,S.257,10-S.259,10) werden Mantras verschiedener Traditionen erwähnt und gepriesen, darunter die Mantras des Buddha und seiner Lehre (*bauddhadarśana*).³⁹ ŚVT 1,S.170,27-S.171,1 liefert die folgende Beschreibung Buddhas (in TantraS S.386,7-9 und ŚāradāT 17,158 erscheint diese Beschreibung als Teil des Viṣṇu-Lobes *Viṣṇustotra*):

“*purā purāṇān asurān vijetum sambhāvayan cīvaracihnavēśam |
cakāra yaḥ śāstram amoghakalpaṃ taṃ mūlabhūtaṃ praṇamāmi buddham ||*
To him who previously putting on attire of a (monk’s) robe and emblems in order to conquer the ancient demons made a scripture that appeared unfailing - I bow to the Buddha, the pioneer.”⁴⁰

Die gesonderte Verehrung des Buddha, der Bauddha-Mantras und der Buddha-Lehre (*darśana*) in ŚVT deuten laut Gudrun Bühnemann auf die folgende Konklusion hin:

“We cannot therefore, draw the conclusion that the compiler of the ŚVT considers the Buddha merely an *avatāra* of Viṣṇu.”⁴¹

Diese Konklusion dürfte hier nicht als zwangsläufig angesehen werden. Die besondere Behandlung des Buddha und seiner Lehre in ŚVT kann als Ausdruck der Bedeutsamkeit des Buddha-Kultes gedeutet werden, dies steht keinerlei im Widerspruch zur Auffassung des Buddha als Avatāra des Viṣṇu (TantraS S.386,7-9 und ŚāradāT 17,158). Gleichzeitig dürfte hier auf die implizite negative Bewertung der Einbeziehung des Buddha als Avatāra Viṣṇus in dem Urteil Bühnemanns hingewiesen werden, die in dem Wort *merely* zum Ausdruck kommt. Ferner führt Bühnemann selbst an, dass die tantrischen Mantras laut der folgenden Liste der “presiding deities” (ŚVT 1,S.242,13 ff) klassifiziert werden: “(1) Viṣṇu, (2) Śiva, (3) the sun, (4) Śakti, (5) Buddha and (6) Gaṇapati.”⁴² Wäre es dann nach dieser Logik angemessen zu sagen, dass Gaṇeśa nicht merely als Śivas Sohn behandelt wird?

Das Einbeziehen des Buddha auf die panindische Ebene geschieht auf zwei Wegen - durch seine Gleichsetzung mit dem Viṣṇu als seinem Avatāra bzw. durch

³⁶ Bühnemann 1999, 306.

³⁷ Bühnemann 1999, 326.

³⁸ Bühnemann 1999, 308.

³⁹ Bühnemann 2000, 29.

⁴⁰ Bühnemann 2000, 30.

⁴¹ Ebd.

⁴² Bühnemann 2000, 29.

die Identifizierung mit Śiva oder seinem Verwandten. Dieses Vorgehen ist sowohl in den Purāṇas wie in den Tantras aller Gruppen präsent und stellt ein Zeichen der Anerkennung dar. Der Buddha wird als Teil der Hindu-Kultur anerkannt, wofür seine Integration in der kultischen Ebene ein weiteres Zeugnis ist.

Buddha in den Tantras: Fazit

In den Tantras wird der Buddha in der Regel als Avatāra des Viṣṇu im Einklang mit den Purāṇas bezeichnet. Seine Aufgabe ist, den Dharma zu schützen und die Dämonen zu entkräften. Seine bedeutenden Funktionen des Gewährens von Schutz und Wünschen schlagen sich in seiner ikonographischen Beschreibung nieder. Sie sind als Grundpfeiler in seine kultische Verehrung eingegangen. Der Buddha wird als großer Yogin mit einer deutlichen Verbindung zu Devī dargestellt, die als seine göttliche Kraft, die Māyā, und als seine rettende Kraft, die Tārā, zu verstehen ist. Ihre Verehrung bringt Glück und schützt vor dem Unglück. Die Reinheitsgebote werden relativiert, und die Idee der innerlichen gedanklichen Ausführung aller Rituale kommt deutlich zum Ausdruck. In MahāT werden diese Ideen dem Buddha selbst zugeschrieben (MahāT 2,19). Im Rahmen der Tārā-Verehrung transzendiert der Buddha-Avatāra als ein großer Yogin die üblichen Grenzen durch Alkohol- und Fleischgenuss sowie sexuelle Praktiken. Es ist anzunehmen, dass dabei möglicherweise um die yogisch-geistige Ausführung dieser tantrischen Rituale geht. Denn die innergedankliche Ausführung eines tantrischen Rituals ist generell wichtiger als seine körperliche Ausführung.⁴³ Diese Darstellung präzisiert das purāṇische Aufheben des vedischen Tieropferituals. Dieses Ritual wird nicht aufgegeben sondern verinnerlicht.

Abkürzungen der Primärquellen

BBB : Balinese Baudha Brahmans
 MahāT : Mahācīnācāraṇa
 MantraP : Mantrapāda
 PratiṣṭhāS : Pratiṣṭhālakṣaṇasārasamuccaya
 ŚāradāT : Śāradātilakatantra
 ŚVT : Śrīvidyārṇavatantra
 TantraS : Tantrasārasaṅgraha

Literatur

- Bhattacharya, Ram Shankar (1982): Buddha as Depicted in the Purāṇas. In: *Purāṇa*, Vol. XXIV, No. 2, July, 384-404.
- Bühnemann, Gudrun (1999): Buddhist deities and mantras in the Hindu Tantras: I The *Tantrasārasaṅgraha* and the *Īśānaśivagurudevapaddhati*. In: *Indo-Iranian Journal*, 42, 303-334.
- Bühnemann, Gudrun (2000): Buddhist deities and mantras in the Hindu Tantras: II The *Śrīvidyārṇavatantra* and the *Tantrasāra*. In: *Indo-Iranian Journal*, 43, 27-48.
- Bühnemann, Gudrun (2003): The Hindu Pantheon in Nepalese Line Drawings: Two Manu-

⁴³ McDaniel 2004, 123; Dalton 2004.

- scripts of the Pratiṣṭhālakṣaṇasārasamuccaya. New Delhi: First Impression.
- Dalton, Jacob (2004): The Development of Perfection: The Interiorization of Buddhist Ritual in the Eight and Ninth Centuries. In: *Journal of Indian Philosophy*, 32, 1-30.
- Eiseman, Fred B. Jr. (1990): Bali: Sekala & Niskala. Essays on Religion, Ritual, and Art. Singapore: Periplus Editions.
- Gail, Adalbert J. (1969): Buddha als Avatāra Viṣṇus im Spiegel der Purāṇas. In: *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XVII Deutscher Orientalistentag, Teil 3, Supplementa I, 917-923.
- Holt, John Clifford (2004): The Buddhist Viṣṇu: Religious Transformation, Politics, and Culture. New York: Columbia University Press.
- Hooykaas, Christiaan (1973): *Balinese Bauddha Brahmans*. (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 80) Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- McDaniel, June (2004): Offering Flowers, Feeding Skulls: Popular Goddess Worship in West Bengal. New York: Oxford University Press.
- Meisig, Marion (Hg. u. Übers., 1988): *Die "China-Lehre" des Śāktismus: Mahācīnācāra-Tantra*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Michaels, Axel (2006): *Der Hinduismus: Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck. (1. Aufl. 1998)
- Mittwede, Martin (2007): *Spirituelles Wörterbuch Sanskrit - Deutsch*. Dietzenbach: Sathya Sai Vereinigung e. V. (1. Aufl. 1992)
- Mylius, Klaus (2003): *Geschichte der Altindischen Literatur*. Die 3000jährige Entwicklung der religiös-philosophischen, belletristischen und wissenschaftlichen Literatur Indiens von den Veden bis zur Etablierung des Islam. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (1. Aufl. 1983)
- O'Flaherty, Wendy Doniger (1980): *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley, CA: University of California Press. (1. Aufl. 1976)
- Parrinder, E. Geoffrey (1997): Avatar and Incarnation: The Divine in Human Form in the World's Religions. Oxford: Oneworld. (1. Aufl. 1970)
- Saindon, Marcelle (2004): Le Buddha comme Avatāra de Viṣṇu et le Mythe de Raji, in: *Indo-Iranian Journal*, 47, 17-44.
- Serikov, Vladislav (2010): Zur Einheit der Hindu-Kultur: Buddha als Avatāra des Viṣṇu. Prof. Dr. Dr. Klaus Mylius zum 80. Geburtstag gewidmet, in: *Journal of Religious Culture* 147 (2010).
- Staal, Frits (1996): *Rituals and Mantras: Rules Without Meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. (1. Aufl. 1990).