

Kapitel 1

Einleitung: der Buddhismus – eine Weltreligion

Zu Beginn dieses Buches ist die Frage nach der Stellung des Buddhismus in der allgemeinen Systematik der Religionen zu erörtern. Die Religionswissenschaft unterscheidet Stammesreligionen, Volks- oder Nationalreligionen und Weltreligionen. Ohne auf die Unterscheidung der beiden erstgenannten hier näher eingehen zu wollen, sei daran erinnert, dass die Definitionen von Stamm, Volk und Nation keineswegs eindeutig sind und damit auch die Abgrenzung gegenüber den Weltreligionen durchaus problematisch bleibt. Dazu trägt natürlich in erster Linie die Vieldeutigkeit der Begriffe „Volk“ und „Nation“ bei: im Falle des Judentums hat man gerade die Religionszugehörigkeit als eine mögliche Definition der Nation benutzt, und umgekehrt kann man im Falle des Hinduismus feststellen, dass dieser, jedenfalls in seiner traditionellen Ausprägung, die Zugehörigkeit zur indischen Volksgemeinschaft im weitesten Sinne voraussetzt. Deshalb hat man argumentiert, dass auch der Hinduismus eher als Nationalreligion und nicht als Weltreligion einzuordnen ist. Andererseits ist der Hinduismus, wenn man die Sachlage genauer betrachtet, nicht die indische Nationalreligion schlechthin; denn ein großer Teil des indischen Volkes bekennst sich zu anderen Religionsgemeinschaften, vor allem zum Islam, oder auch zum Christentum. Die beiden weiteren in Indien verbreiteten bedeutenden Religionen, Buddhismus und Jinismus hingegen sind nach orthodoxem Hindu-Verständnis nichts anderes als heterodoxe Formen des Hinduismus. Traditionell wurde der Hinduismus nach dem Selbstverständnis seiner Anhänger nicht als Religionsgemeinschaft im strengen Sinne des Wortes definiert. Die Hindus betrachten ihre Welt als die Gesamtheit der zivilisierten Welt, außerhalb deren es nur *mlecchas*, „Barbaren“ geben kann. Durch die Übernahme der hinduistischen Sozialordnung, also des Kastensystems, und seiner rituellen Implikationen, konnten ganze Volksgemeinschaften in diese Hindu-Welt aufgenommen werden. Dagegen konnte man nicht als Einzelperson Hindu werden; erst in den neo-hinduistischen Bewegungen der letzten hundert Jahre ist das anders geworden.

Man sieht aus diesen Bemerkungen, wie schwer die Abgrenzung des Begriffs „Weltreligion“ ist, denn wir haben festgestellt, dass eines ihrer wesentlichen Merkmale, nämlich die individuelle Freiheit der Entscheidung zur Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, im traditionellen Hinduismus ebenso eingeschränkt ist, wie im traditionellen Judentum. Trotzdem gilt der Hinduismus im Allgemeinen als Weltreligion, das Judentum als Nationalreligion. Man könnte natürlich darauf hinweisen, dass Indien – trotz seiner grundsätzlichen kulturellen

Einheit innerhalb gewisser Grenzen – ein Vielvölkerstaat ist. Aber man muss doch einräumen, dass letztlich ganz äußerliche Merkmale, wie z. B. die Zahl der Anhänger, für diese Klassifikation ausschlaggebend gewesen sind.

Obwohl also manche Autoren von fünf, andere von vier oder sogar nur von drei Weltreligionen sprechen, so steht doch fest: in jedem Falle zählen dazu Buddhismus, Christentum und Islam. Sie sind über große Teile der Welt verbreitet, verfügen über eine sehr große Zahl von Anhängern, und das Bekenntnis zu ihnen steht allen Menschen offen, gleichgültig, welcher Volks- oder Sprachgemeinschaft sie angehören.

Der Buddhismus hat sich im Laufe seiner langen Geschichte über den größten Teil von Süd-, Südost-, Zentral- und Ostasien ausgebreitet. In großen Teilen Asiens, vor allem in den westlich von Indien gelegenen Gebieten sowie in Teilen Zentralasiens, ist der Buddhismus durch den Islam, und in seinem Ursprungsland Indien selbst durch den Hinduismus verdrängt worden. Jedoch ist er auch heute noch in vielen Ländern Asiens die bedeutendste Religion geblieben. Auch ist seine Missionskraft noch nicht erloschen: gerade im Laufe der letzten Jahrzehnte hat der Buddhismus in großen Teilen der westlichen Welt, in der das Christentum Jahrhunderte lang eine Monopolstellung als einzige Religion innegehabt hatte, eine beachtliche Zahl von Anhängern gefunden. So hat der Buddhismus als religiöses Bekenntnis z. B. in Deutschland eine bis ins Jahr 1903 zurückreichende Geschichte und eine bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zu verfolgende Vorgeschichte.

Der Buddhismus ist – im Gegensatz zum Judentum und Hinduismus – eine Stifterreligion, also eine Religion, die ihren Ursprung auf das Wirken einer bestimmten Persönlichkeit zurückführen kann. Von den drei großen Stifterreligionen – Buddhismus, Christentum und Islam – ist sie die älteste. Ihr Ursprung ist in eben die historische Periode zu datieren, die Karl Jaspers als „Achsenzeit der Geschichte“ bezeichnete, und in die auch die Lebenszeit anderer großer Philosophen und Religionsstifter – Zarathustra, Konfuzius, Laotse, Plato usw. – fällt.

Eine wesentliche Besonderheit unterscheidet den Buddhismus von den übrigen Weltreligionen: das ist seine Fähigkeit und seine Bereitschaft, sich an verschiedene Gesellschaftsordnungen anzupassen. Die Lehre des Buddha ist ihrem eigentlichen Wesen nach eine Lehre zur Erlösung aus der Welt, keine Lehre für die Gestaltung des Lebens in dieser Welt. Zwar hat der Buddhismus sich auch in dieser Hinsicht im Laufe seiner Geschichte gewandelt: es gibt verschiedenste Formen eines politischen, in die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse aktiv eingreifenden Buddhismus. Gleichwohl ist festzuhalten, dass der Buddha selbst nicht eine neue Ordnung für die Welt verkündet hat, jedenfalls nicht im Sinne Muhammads, ja nicht einmal im Sinne von Christus, der immerhin auch eine Art Koexistenz von Religion und eigenständiger Staatsgewalt hinzunehmen bereit war.

Der Buddha selbst hat jedoch für die von ihm begründete Kongregation eine feste Ordnung geschaffen. Diese Kongregation ist der Saṅgha, die Gemeinde der buddhistischen Mönche und Nonnen. Sie war – wie andere altindische Kongregationen – eine Gemeinschaft von Weltflüchtigen. Aber auch diese leben in der Gesellschaft, und so war es unumgänglich, das Verhältnis des Saṅgha zur Gesellschaft und zur weltlichen Macht zu regeln. Ferner waren die wirtschaftlichen Grundlagen der Existenz der buddhistischen Ordensgemeinschaft zu sichern. Waren alle Mönche und Nonnen der Zeit des Buddha noch religiöse Bettler, so hat sich auch in dieser Hinsicht im Laufe der Geschichte ein großer Wandel vollzogen: chinesische Klöster des Mittelalters sind mächtige Wirtschaftszentren geworden, in Tibet ist sogar ein buddhistische Kirchenstaat entstanden.

Die außerordentliche Vielfalt der Kulturen in den buddhistischen Ländern hat sich nur dank der angedeuteten großen Anpassungsfähigkeit des Buddhismus entwickeln und erhalten können. So suchen wir vergebens nach einer Einheitlichkeit der buddhistischen Welt in dem Sinne, wie wir sie im Bereich des Christentums und des Islam wenigstens in Grundzügen finden. Gleichwohl darf gesagt werden, dass mit der Ausbreitung des Buddhismus auch die gesamte Kultur der unter seinen Einfluss geratenen Länder eine besondere Prägung erfahren hat, dass es also doch so etwas wie eine „Welt des Buddhismus“ gibt.

Was nun die Zahl der Buddhisten anbetrifft, so ist es eher schwer, dazu einigermaßen zuverlässige Angaben zu machen. Die Schätzungen gehen außerordentlich weit auseinander. Dies liegt nicht nur an der Ungenauigkeit des Zahlenmaterials aus Ländern, in denen die Religionszugehörigkeit nicht amtlich gezählt wird, sondern zunächst einmal schon an der Schwierigkeit, genau zu bestimmen, wer eigentlich Buddhist ist. Wir werden auf die Gründe dafür im Laufe der weiteren Ausführungen stoßen. Sie liegen insbesondere in der schon von Buddha selbst erteilten Erlaubnis, dass sich seine Laienanhänger auch an nicht-buddhistischen religiösen Kulten beteiligen dürfen, solange diese bestimmte Voraussetzungen erfüllen. In den südostasiatischen Ländern hat dies zu einer geregelten Koexistenz buddhistischer und nicht-buddhistischer religiöser Praxis geführt. Dabei wird dem Buddhismus die überlegene oder bestimmende Position in diesem System eingeräumt. Deshalb werden auch alle betreffenden Personen als Buddhisten gezählt. In China liegen die Dinge viel komplizierter – aber dies gehört nicht zum Gegenstand dieses Buches.

Die Frage nach der Zahl der Buddhisten kann also jeweils nur für einzelne Länder beantwortet werden: in Thailand wurden nach der im Jahre 1960 durchgeführten Volkszählung 24,6 Mill. von insgesamt 26,3 Mill. Einwohnern als Buddhisten gezählt, in Nepal dagegen 1952 nur 707 000 von 8,2 Mill. Einwohnern. Die absoluten Zahlen haben sich seither, natürlich, erheblich geändert, aber die prozentualen Verhältnisse weniger. So gab es nach dem Census of India 1991

in Indien 6,3 Mill. Buddhisten, die aber nur 0,77 % der indischen Bevölkerung bildeten. Über vierzig Jahre früher, im Jahr 1961, waren es 3,2 Mill. – damals 0,73 % der indischen Bevölkerung. Die Zunahme von 3,1 Mill. in dieser Zeit betrug mithin prozentual nur 0,05 %.

Wir kommen nun zur Frage nach den unterschiedlichen Erscheinungsformen des Buddhismus. Selbstverständlich sind alle heute existierenden Formen des Buddhismus Ergebnis langer historischer Entwicklung. Die meisten der üblicherweise gebrauchten Klassifikationsschemen sind historisch, z. B. Hīnayāna oder Śrāvakayāna, Mahāyāna und Vajrayāna. Davon soll später noch die Rede sein. An dieser Stelle geht es mir aber um die religionsphänomenologische Gliederung, die auf der Beobachtung der heute noch lebendigen Formen des Buddhismus beruht, also um die Frage, welche Formen des Buddhismus wir in der Gegenwart beobachten können. Es empfiehlt sich, dabei in erster Linie das Selbstverständnis der Anhänger dieser Religionsformen zu berücksichtigen sowie ihren Zusammenhang mit den traditionellen Kulturen und die Frage nach den für sie jeweils maßgeblichen Heiligen Schriften zu stellen.

Man kann heute die vier Haupttraditionen des Buddhismus mit unterschiedlichen charakteristischen Merkmalen beschreiben, nämlich

1. den Theravāda-Buddhismus, der auch als „Südlicher Buddhismus“ bezeichnet wird;
2. den „Tibetischen Buddhismus“, der früher auch als „Lamaismus“ bezeichnet wurde;
3. den „Ostasiatischen Buddhismus“;
4. den „Traditionellen Nepalischen Buddhismus“ oder „Newar-Buddhismus“ und
5. den „Śiva-Buddhismus“, der eine Verbindung mit Religionstraditionen des Hinduismus zu einem eigenartigen Religionssynkretismus darstellt.

Jede dieser Religionsformen ist durch charakteristische Merkmale gekennzeichnet, die ich im Folgenden kurz zusammenfassen möchte.

Ich beginne mit dem Theravāda-Buddhismus. Dies ist eine Selbstbezeichnung. Diese Religionsform ist charakterisiert durch

- eine bestimmte Sammlung Heiliger Schriften des Buddhismus, nämlich eine bestimmte Rezension des Tripitaka in der Pāli-Sprache. Diese Textsammlung ist eine verbindliche Quelle der Lehrinhalte. Dazu kommt bei den traditionellen Anhängern dieser Religionsform noch die Anerkennung der zugehörigen Kommentarwerke (*Atthakathā*) zu diesen Heiligen Schriften sowie der Subkommentare (*Tikā*), d. h. die Anerkennung der traditionellen Interpretation der Werke des Kanons durch die anerkannten Lehrautoritäten der Theravāda-Tradition.
- Zu den Merkmalen des Theravāda gehört seit der spätmittelalterlichen Periode die konsequente Ablehnung der Lehren des Mahāyāna-Buddhismus. Die-

ses Merkmal hat zwar nicht für die gesamte Geschichte des Theravāda gelassen, doch sind sich darin seit vielen Jahrhunderten bis heute alle Theravāda-Anhänger einig.

- Zu den Merkmalen des Theravāda gehören ferner deutlich sichtbare Unterschiede zwischen Mönchsgemeinde und Laiengemeinde in Kleidung, Lebensführung usw., vor allem der Zölibat für die Mitglieder des Saṅgha.
- Die Theravāda-Tradition geht davon aus, dass es zum heutigen Zeitpunkt keinen Nonnenorden mehr gibt, sondern dessen Tradition bereits vor Jahrhunderten abgerissen sei; der genaue Zeitpunkt ist umstritten. Erst in jüngster Zeit haben einige Gruppen von Theravāda-Anhängern versucht, den Nonnenorden wieder zu begründen. Dies ist jedoch kontrovers geblieben.
- Charakteristisch für die Theravāda-Tradition ist die Tatsache, dass sich die einzelnen Richtungen des Theravāda nicht als dogmatische Sekten, sondern als unterschiedliche Kongregationen darstellen. Es handelt sich um separate Mönchsgruppen, wogegen die Laienanhänger von diversen Unterschieden nicht betroffen sind. Man kann den Theravāda daher als eine ziemlich einheitliche Religionsform beschreiben.
- Der Theravāda-Buddhismus ist in verschiedenen Ländern eine Art Koexistenz mit lokalen nicht-buddhistischen Kulten eingegangen. Diese Kulte sind national und regional verschieden, d. h. sie sind in Birma ganz anders als in Thailand oder in Sri Lanka (Ceylon). Vieles an der Unterschiedlichkeit der äußeren Erscheinungsform, auch der buddhistische Tempel in diesen Ländern übrigens, beruht ebenfalls auf Anpassung an überlieferte nationale Eigenheiten und ältere lokale Traditionen.
- Man beobachtet ein überregionales Zusammengehörigkeitsgefühl aller Theravāda-Buddhisten, zumal in den meisten Gemeinden bzw. Klöstern Pāli auch heute noch als Kultsprache dient und infolgedessen auch als übernationales Verständigungsmittel benutzt werden kann, ähnlich wie früher das Lateinische in der römisch-katholischen Kirche. Wie in der katholischen Kirche, ist aber in neuester Zeit ein Vordringen der modernen Nationalsprachen mit allen seinen Konsequenzen zu beobachten.
- Alle Theravāda-Buddhisten verwenden eine gemeinsame Zeitrechnung, die vom Jahre 544/543 v. Chr. als dem von ihnen angenommenen Jahr des Parinirvāṇa, d. h. des Todes des Buddha ausgeht.
- Für alle Mönchsgemeinden des Theravāda-Buddhismus gilt die Tradition, dass sie heute noch überlieferte *upasampadā*, d. h. die Mönchsweihe, die die Zugehörigkeit zur buddhistischen Ordensgemeinschaft begründet, auf die Traditionen der Mönchsweihe in einer bestimmten Klostergemeinschaft, nämlich im Mahāvihāra in Anurādhapura in Sri Lanka, zurückgeführt wird.

Anhänger des Theravāda leben heute in Sri Lanka (ca. 65 % der Bevölkerung), Birma (88 %), Thailand (90 %), Laos (80 %) und Kambodscha (vor der Machtübernahme der Kommunisten ca. 90 %, nach dem Ende des kommunistischen Regimes wohl wieder 80 %) als Mehrheitsgruppen. Größere Theravāda-Minoritäten leben in Bangladesch (mehr als 500 000), Indien (ca. 8 Mill.). In Indien gehören dazu vor allem die Neo-Buddhisten, also die seit Ambedkars öffentlichem Übertritt zum Buddhismus 1956 bekehrten Angehörigen niederer Kasten (Unberührbare oder Harijans). Auch von dieser radikalen Reformbewegung, die eine völlige Abschaffung des Kastenwesens anstrebt und einen weit größeren politischen Einfluss ausübt als die Zahl ihrer in der Statistik erfassten Anhänger vermuten lässt, soll später noch ausführlicher die Rede sein.

Kleinere Gruppen von Theravāda-Buddhisten leben in Singapur, Malaysia und Indonesien; diese Gemeinden sind überwiegend durch Bevölkerungswanderungen, z. T. auch durch Neubekehrungen, entstanden.

Theravāda-Minoritäten mit langer Geschichte gibt es in Vietnam (und zwar im Süden des Landes), in Südchina (und zwar die Thai-Minorität), in Assam und in einigen anderen Gebieten des nordöstlichen Indien. Die Theravāda-Anhänger in Nepal sind zum Theravāda bekehrte frühere Anhänger der nepalischen Form des Buddhismus, da der Übertritt von Hindus zum Buddhismus in Nepal nicht zulässig wäre. Unter den europäischen Buddhisten überwogen bis vor etwa zwanzig Jahren ebenfalls die Anhänger des Theravāda; sie sind heute hier wie unter den amerikanischen Buddhisten nur noch eine Minderheit gegenüber den Anhängern anderer Formen des Buddhismus.

Im Übrigen lässt sich sowohl in Indonesien wie unter den europäischen und den amerikanischen Theravāda-Anhängern ein Abrücken von einem Teil der oben beschriebenen traditionellen Charakteristika beobachten; dies gilt insbesondere für die konsequente Ablehnung von Ideen des Mahāyāna und für die umstrittene Frage der Wiedergründung des Nonnenordens. Sowohl unter indonesischen wie unter britischen Buddhisten, die sich zunächst zum Theravāda bekannten, haben sich synkretistische Formen des Buddhismus verbreitet, in denen Mahāyāna-Lehren Eingang gefunden haben.

Der Theravāda-Buddhismus wird in älterer Literatur meist auch als „Südlicher“ Buddhismus bezeichnet, weil er in Süd- und Südostasien verbreitet ist.

Ich komme nun zu den anderen in der Gegenwart noch lebendigen Traditionen des Buddhismus.

Dabei beginne ich mit dem Tibetischen Buddhismus. Er heißt auch „Lamaismus“, so genannt nach der Bezeichnung *bla-ma* (skt. *guru*) für die Geistlichen dieser Religion. Er ist charakterisiert durch

- die Anerkennung der Autorität des Kandschur (*bka'-gyur*, wörtl. „Übersetzung [’gyur] der Anweisung [ājñā]“, sc. des Buddha); diese Sammlung gilt

mithin als *buddhavacana*, „Wort des Buddha“. Dies ist die schon im 13. Jahrhundert von *Bu-ston* redigierte Sammlung buddhistischer Schriften, die zum ganz überwiegenden Teil aus dem Sanskrit, zu einem geringen Teil aus dem Chinesischen oder aus dem Pāli ins Tibetische übersetzt worden sind. Im Prinzip akzeptieren alle tibetischen Buddhisten auch den Tendschur (*bstan-'gyur*, „Übersetzung der Lehrbücher“), obwohl seinem Inhalt keine vergleichbare Verbindlichkeit zukommt.

- den Gebrauch des Tibetischen als Kultsprache.
- die Tatsache, dass die Mönchsweihe aller Mönche dieser Form des Buddhismus nach dem Ritual der Mūlasarvāstivāda-Schule erfolgt und auf die Lehrsukzession dieser Richtung zurückgeht. Die Mūlasarvāstivāda-Schule ist eine der bedeutendsten Traditionen des frühen indischen Buddhismus gewesen.

Die Lehrüberlieferungen des Tibetischen Buddhismus beruhen historisch auf den Missionserfolgen indischer Buddhisten, und zwar von Anhängern der Mahāyāna- und Vajrayāna-Lehren. Die Schriften des Śrāvakayāna oder Hinayāna, also des frühen Buddhismus, blieben als Grundlage der Ordensdisziplin in den Klostergemeinschaften auch des Mahāyāna maßgeblich. Sie wurden, wie der Historiker *Bu-ston* berichtet, seit der Zeit des Königs *Ral-pa-can* (817–836) nur noch in der Rezension der Mūlasarvāstivāda-Schule benutzt. In einer frühen Periode haben auch chinesische Traditionen den tibetischen Buddhismus stärker beeinflusst, doch ist dieser Einfluss seit dem Konzil von Lhasa (wahrscheinlich 781 n. Chr.) zurückgedrängt worden. Damals wurde die Streitfrage nach der Möglichkeit einer „plötzlichen Erleuchtung“, die von chinesischen Meditationslehrern vertreten worden war, zugunsten der indischen These der stufenweisen Erleuchtung entschieden. Der Tibetische Buddhismus blieb der indischen Tradition bis in die Jahrhunderte des Untergangs des indischen Buddhismus im 11. – 14. Jahrhundert treu verbunden und hat sich danach eigenständig weiterentwickelt.

Der Lamaismus war als missionierende Religion besonders erfolgreich: die Mongolen, die Mandschu und mehrere verwandte Völker im heutigen Russland wurden bekehrt, bis hin zu den Kalmücken an der Wolga. Da mongolische und mandschurische Eroberer chinesische Dynastien begründeten, wurde der Lamaismus mehrere Jahrhunderte lang auch zur Religion der chinesischen Kaiserfamilie.

Innerhalb des Tibetischen Buddhismus bildete sich eine Vielzahl von Schulrichtungen heraus. Insbesondere die jüngeren dieser Richtungen entwickelten eine hierarchische Ordnung der Geistlichkeit. Die jüngste der großen Richtungen des Tibetischen Buddhismus ist die von *Tsong-kha-pa* (1357–1419) begründete *dGe-lugs-pa*-Schule. Sie hat maßgeblich die erwähnte Missionstätigkeit nach Osten und Norden, zu Mongolen, Mandschus usw. getragen.

Im heutigen Königreich Bhutan, in Sikkim und in Ladakh, also Gebieten, die nicht oder nur vorübergehend der politischen Kontrolle der tibetischen Zentral-

regierung verstanden, verbreiteten sich andere Schulrichtungen des Tibetischen Buddhismus. Vor allem seit der Unterwerfung Tibets durch die chinesische kommunistische Regierung im Jahr 1950 und noch mehr seit der Unterdrückung des Buddhismus in Tibet selbst ab 1959 gelangte der Tibetische Buddhismus durch Flüchtlinge in zahlreiche Länder der Welt. Die Oberhäupter mehrerer Richtungen des Tibetischen Buddhismus, darunter der Dalai Lama, leben heute in Indien im Exil und vermögen so die kulturelle Entwicklung der tibetischen Diaspora zu beeinflussen.

In der heutigen westlichen Welt hat keine andere Form des Buddhismus in so kurzer Zeit so erhebliche Missionserfolge aufzuweisen. Unter den österreichischen und deutschen Buddhisten bilden seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts die Anhänger des Tibetischen Buddhismus die Mehrheit.

Ich komme nun zur dritten Haupterscheinungsform des heutigen Buddhismus, zum Ostasiatischen Buddhismus. Mit diesem Terminus umschreibt man eine Vielzahl von Religionsformen, deren gemeinsames Merkmal lediglich darin besteht, dass sie in irgendeiner Weise die Traditionen des chinesischen Buddhismus zugrunde legen, d. h. die ins Chinesische übersetzten indischen Texte, dazu aber weitgehend auch zusätzlich bestimmte ältere Originaltexte chinesischer buddhistischer Meister.

Die Sammlung der chinesischen buddhistischen Texte ist weit weniger verbindlich festgelegt, als der Pāli-Kanon oder der tibetische buddhistische Kanon. Soweit es im Bereich des Ostasiatischen Buddhismus gültig ordinierte Mönche gibt, erfolgt ihre Mönchsweihe nach dem Ritual der Dharmagupta-Schule, deren klösterlicher Tradition sie aufgrund der entsprechenden Zugehörigkeit der frühen aus Indien kommenden Missionare angehören. Die Dharmagupta-Schule ist eine der alten Schulen des indischen Hīnayāna, die sich im Nordwesten Indiens verbreitet hatte und deren Traditionen offenbar über Ostturkestan nach China gelangt waren.

Innerhalb des Ostasiatischen Buddhismus haben sich sehr unterschiedliche Religionsformen herausgebildet. Viele von ihnen haben keine ununterbrochene Tradition der Mönchsweihe, d. h. sie haben keinen Saṅgha im strengen Wortsinn mehr und sind reine Laiengemeinden. Der Ostasiatische Buddhismus verbreitete sich schon früh, außer in China auch in Korea, Japan und Vietnam. Japanische Einwanderer brachten ihn schon im 19. Jahrhundert nach Hawaii und in die USA. Vor allem der Meditationsbuddhismus chinesisch-japanischer Prägung, der Zen-Buddhismus, fand in westlichen Ländern viele Anhänger. Daneben haben aber auch andere Formen des Ostasiatischen Buddhismus im Abendland erfolgreich missioniert. In Norddeutschland lässt sich Buddhismus ostasiatischer Prägung zurzeit am besten in der Form einer Klostergemeinschaft vietnamesischer Flüchtlinge in Hannover beobachten.

Die vierte Form des Buddhismus mit selbständiger Überlieferungstradition ist der „traditionelle nepalische Buddhismus“ oder Newar-Buddhismus. Es handelt sich um die überlieferte Religion eines Teiles der in Nepal lebenden Volksgruppe der Newars. Die Newars betrachten sich als die Ureinwohner Nepals. Sie sprechen eine tibeto-birmanische, aber stark mit Sanskrit-Lehnwörtern angereicherte Sprache. Die Newars überliefern keinen Kanon buddhistischer Texte im strengen Sinne des Wortes. Über diese eigenartige, stark vom Hinduismus beeinflusste Form des Buddhismus unterrichten am besten die Arbeiten von Siegfried Lienhard, so dass ich an dieser Stelle nicht weiter auf sie eingehen muss.

Schließlich sei noch der Śiva-Buddhismus in Java und Bali erwähnt. In dieser synkretistischen Tradition sind Elemente des Hinduismus und des Buddhismus eng miteinander verknüpft.

Die genannten fünf unterschiedlichen Hauptformen des Buddhismus haben sich viele Jahrhunderte lang eigenständig entwickelt. Zwar gab es stets Kontakte zwischen tibetischen und chinesischen Buddhisten, doch bestand lange eine ziemlich scharfe Trennung zwischen Anhängern des Theravāda einerseits und der übrigen Traditionen andererseits. Insbesondere der „Verlust der Mitte“, also der Untergang des indischen Buddhismus in der Zeit vom 11. bis zum 14. Jahrhundert, wirkte sich hier stark aus. Auch in den späteren Jahrhunderten sind immer wieder einzelne Pilger zu den heiligen Stätten des Buddhismus in Indien gelangt. So haben z. B. birmanische Könige Klöster und Rasthäuser an der Stätte der Erleuchtung des Buddha in Bodh Gaya erbauen lassen. Die Funktion aber, die der indische Buddhismus als geistiges Ausstrahlungszentrum für alle buddhistischen Traditionen gehabt hat, war nicht zu ersetzen. Die Eigendynamik der fünf genannten Religionsformen war so stark, dass sich gelegentliche Einflüsse anderer buddhistischer Traditionen kaum mehr wesentlich auf ihre weitere Entwicklung auswirken konnten.

Dies hat sich im 19. und 20. Jahrhundert wieder geändert, als die Überwindung der durch die Kolonialzeit eingeleiteten großen religiopolitischen Krise einsetzte. 1891 hat in Adyar bei Madras die erste internationale buddhistische Konferenz der Neuzeit unter Teilnahme von Delegierten aus Ceylon, Birma, China, Japan und aus dem Bergland von Chittagong (heute Bangladesch) statt. Man formulierte „vierzehn grundlegende Glaubenssätze“ als gemeinsames, für alle Richtungen des Buddhismus akzeptables Bekenntnis. Seither hat die Entwicklung einer buddhistischen Ökumene zu einer intensiven gegenseitigen Beeinflussung verschiedener Formen buddhistischer Religiosität geführt, wie sie vorher undenkbar gewesen wäre. Die von westlichen Gelehrten begonnene wissenschaftliche Erforschung der ältesten buddhistischen Quellen hat ebenfalls einen wesentlichen Beitrag zur buddhistischen Erneuerung geleistet.

Kehren wir nun noch einmal zum Theravāda-Buddhismus zurück. Dabei ist

die Frage zu stellen, unter welchen Bedingungen und Umständen sich diese besondere Erscheinungsform des Buddhismus herausgebildet hat. Dies ist eine religions-historische Fragestellung, die zunächst mit philologischen und historischen Methoden zu beantworten ist. Da es aber zu den charakteristischen Merkmalen des Theravāda gehört, ein besonderes Staats- und Gesellschaftssystem entwickelt zu haben, dürfen die religionssoziologischen Fragestellungen, die zuerst Max Müller in seinen berühmten „Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie“ aufgeworfen und diskutiert hat, nicht unberücksichtigt bleiben. Für das Verständnis der Kontinuität des Theravāda sind seine Thesen von grundsätzlicher Bedeutung.

Eine bedeutende Leistung der Theravāda-Buddhisten war die Schaffung einer buddhistischen Historiographie mit zielgerichteter Umdeutung älterer Überlieferungen sowie die Durchsetzung eines eigenständigen chronologischen Systems, währen uns sonst im indischen Kulturkreis keine systematische Geschichtsschreibung aus vorislamischer Zeit bekannt ist.

Von Haus aus eine Erlösungslehre neben anderen Religionen in einer pluralistischen Gesellschaft, ist der Theravāda schon verhältnismäßig früh zur Religion ganzer Völker geworden. Dadurch hat sich die Notwendigkeit einer Regelung des Verhältnisses religiöser Lehren und Institutionen zur weltlichen Macht ergeben. Der Theravāda wurde zu einem bestimmenden Faktor für die historische Entwicklung dieser Völker. Seine Erforschung ist damit aus einer rein religionsgeschichtlichen Fragestellung zu einem Thema auch der politischen und sozialen Geschichte geworden. Das Selbstverständnis der Theravādins als Bewahrer der Buddhalehre in ihrer ursprünglichen Form hat also nicht verhindert, dass es zu tief greifenden Veränderungen in der religiösen Praxis gekommen ist. Daher müssten wir für die Theravāda-Tradition die folgenden Fragen stellen: wie sind die Traditionen der frühen Gemeindeverfassung in die weltlichen Rechtssysteme der vom Theravāda-Buddhismus geprägten traditionellen Rechtssysteme integriert worden? Welche Folgen haben sich aus neuzeitlichen Entwicklungen – also der „Kolonialzeit“ und der „postkolonialen Ära“ dafür ergeben?

An dieser Stelle möchte ich noch auf eine für den Buddhismus – und zwar in allen seinen traditionellen Formen – wichtige Unterscheidung aufmerksam machen, den Unterschied zwischen „weltlich“ (skt. *laukika*, p. *lokika*) und „überweltlich“ (skt. *lokottara*, p. *lokuttara*). „Weltlich“ ist alles, das der vom Gesetz des Entstehens, Sichveränderns und Vergehens gehörenden Sphäre zuzurechnen ist – also die Welt der irdischen Lebewesen, aber auch die Welt der Götter. „Überweltlich“ im Sinn dieser Terminologie ist dagegen alles, was zur Erlösung aus dieser Welt führt, also die Lehre des Buddha und ihre Institutionen.