

BUDDHISMUS

Stifter, Schulen und Systeme

Hans Wolfgang Schumann

BUDDHISMUS

Stifter, Schulen und Systeme

 Bassermann

ISBN 978-3-8094-3607-2

2. Auflage 2021

© 2016 by Bassermann Verlag, einem Unternehmen der
Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH,
Neumarkter Str. 28, 81673 München

© 2005 der Originalausgabe by Diederichs Verlag,
einem Unternehmen der Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH,
Neumarkter Str. 28, 81673 München

Sollte diese Publikation Links auf Webseiten Dritter enthalten,
so übernehmen wir für deren Inhalte keine Haftung,
da wir uns diese nicht zu eigen machen, sondern lediglich
auf deren Stand zum Zeitpunkt der Erstveröffentlichung verweisen.

Umschlaggestaltung: Atelier Versen, Bad Aibling

Satz: Satzwerk Huber, Germering

Herstellung: Timo Wenda

Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pößneck

Printed in Germany



Penguin Random House Verlagsgruppe FSC® N001967

45326520205

INHALT

Vorwort	9
DER BUDDHA ALS MENSCH SEINER ZEIT	13
HĪNAYĀNA – DER BUDDHISMUS DER ERLÖSUNG DURCH EIGENE KRAFT	55
Der Pāli-Kanon, Entstehung und Inhalt	55
Theravāda, die Lehre	62
1. Alles Dasein ist Leiden	62
2. Das Subjekt des Leidens und die Drei Kennzeichen	66
3. (Exkurs:) Objektives und subjektives Dasein	73
4. Saṃsāra, der Kreislauf der Wiedergeburt	76
5. Kamma, die Kausalität des Tuns	77
6. Die Ursache der Wiedergeburt	82
7. Die Wiedergeburt ohne Seele.	85
8. Der Konditionalnexus	87
9. Der Konditionalnexus im einzelnen	91
10. Der Konditionalnexus – funktionelle Bedingtheit	95
11. Die Aufhebung des Leidens	97
12. Der Weg zur Leidensaufhebung.	98
13. Das Heilsziel: Nibbāna	112

HAUPTSCHULEN DES VOR-MAHĀYĀNISCHEN	
BUDDHISMUS	117
1. Schulen des Theravāda-Zweiges	117
a) <i>Die Theravāda-Scholastik</i>	117
b) <i>Die Sarvāstivādins</i>	121
c) <i>Die Sautrāntikas</i>	122
2. Schulen des Mahāsāṅghika-Zweiges	123
a) <i>Die Mahāsāṅghikas</i>	123
b) <i>Die Lokottaravādins</i>	123
 MAHĀYĀNA – DER BUDDHISMUS	
DER ERLÖSUNGSHILFE VON AUSSEN	133
 Hīnayāna und Mahāyāna, Unterschiede	
und Gemeinsamkeiten	133
 Die Literatur des	
Mahāyāna-Buddhismus	138
 Die Grundlehren des Mahāyāna	142
1. Die Philosophie der Leerheit	
(Die Weisheitsschule)	142
a) <i>Die Leerheit ist das Absolute</i>	145
b) <i>Alle Wesen sind Buddhawesen</i>	
<i>und erlöst</i>	147
c) <i>In der Leerheit sind alle Wesen</i>	
<i>identisch</i>	147
d) <i>Die Ambivalenz der Leerheit und die</i>	
<i>Doppelte Wahrheit</i>	147
e) <i>Der Buddha hat nichts gelehrt</i>	148
f) <i>Die Erkenntnis der Leerheit befreit</i>	148
2. Der Transzendente Buddha und seine	
Drei Leiber	149
<i>Die Drei-Leiber-Lehre</i>	153
a) <i>Der Dharmakāya und Urbuddha</i>	153

b) <i>Sambhogakāya und das Maṇḍala der Transzendenten Buddhas</i>	155
c) <i>Nirmāṇakāya, die Irdischen Buddhas</i>	159
3. Bodhisattvas – Heilshelfer und Retter in der Not	160

Die Mahāyānischen Erlösungswege

und das Nirvāṇa	170
1. Der Weg der Eigenerlösung durch Selbstdisziplin	171
2. Der Weg der Weisheit	173
3. Der Weg des Glaubens	176
4. Der Bodhisattvaweg – passiv und aktiv.	181
5. Der Weg des Kults	188
6. Das Heilsziel: Nirvāṇa	189

Philosophische Schulen des Mahāyāna

1. Das Madhyamaka-System (Śūnyatāvāda)	192
<i>Denker und Śāstras</i>	192
<i>Lehren</i>	194
a) <i>In der Person keine Seele, in den Dingen keine Eigennatur</i>	196
b) <i>Die Wiedergeburt ohne Seele – der Konditionalnexus</i>	199
c) <i>Leerheit</i>	205
d) <i>Samśāra und der Weg zur Erlösung</i>	207
e) <i>Nirvāṇa und der Erlöste</i>	210
2. Das Vijñānavāda-System (Yogācāra)	213
<i>Denker und Śāstras</i>	213
<i>Lehren</i>	214

DAS TANTRAYĀNA UND DER BUDDHISMUS OSTASIENS

1. Mantrayāna	220
2. Vajrayāna	220
3. Sahajayāna	224

4. Kālacakra	227
5. Buddhismus Ostasiens	228
ZUSAMMENFASSUNG:	
GEISTESGESCHICHTLICHER ÜBERBLICK	231
Der Buddha und seine Lehre	231
Philosophische Marksteine des Buddhismus	232
Geschichte und Ausbreitung	234
Tabellarische Übersicht	238
Anhang	
Abkürzungen	244
Literatur	245
Fotonachweise	249
Register	250
Zum Autor	255

Vorwort

Von den zerstörten Buddhaskulpturen von Bamiyan im heutigen Afghanistan bis zu den Tempeln Japans, von der sandverwehten Oase Turfan bis zu den Stūpas Ceylons und dem Borobodur auf Java erstreckt sich das historische Gebiet der buddhistischen Kultur, rund 6000 km in beiden Richtungen der Windrose. Feinsinnige Tropenvölker vermochte die Lehre des indischen Weisen ebenso für sich zu gewinnen wie rauhe Gebirgs- und Steppenbarbaren; ihr humanisierender Einfluß ist in ganz Asien spürbar und war überall die Grundlage hoher Geistigkeit und künstlerischer Blüte. Es war eine Sternstunde für die Welt, als Siddhattha Gotama, der »Buddha«, im Jahre 435 v. Chr. bei Benares seine Einsichten zu verkünden begann.

Nicht Gott oder die Götter stehen im Zentrum der Buddhabotschaft, sondern der in den kosmischen Kreislauf verwobene Mensch. Da der Buddha überzeugt ist, mit seiner Lehre ein Naturgesetz offenbart zu haben, nennt er sie »das Gesetz« (P: *dhamma*, Skt: *dharma*) und kennzeichnet sie damit gleichzeitig als Norm für das menschliche Verhalten, als »Weisung« (*sāsana*). Treffend wählen seine Anhänger als Sinnbild des Dhamma das Rad (*cakka*): Symbol funktioneller Geschlossenheit, zentraler Ruhe in der Bewegung und, im alten Indien, gerechter königlicher Herrschaft.

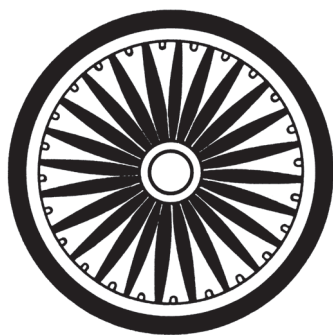
Selbstbeherrschung und Güte fordert der Buddha von seinen Anhängern, und er begründet diese Forderungen durch philosophische Überlegungen, die in seinen in der Pāli-Sprache erhaltenen Lehrreden zugänglich sind. Nach dem Tode des Meisters haben Mönchsphilosophen seine Ideen weiterentwickelt und Systeme geschaffen, die mit der älteren Lehre

noch heute um Bekenner wetteifern. Auch diese Systeme, soweit ihre Quellen in Pāli oder Sanskrit überliefert sind, werden auf den folgenden Seiten beschrieben. Mit anderen Worten: Das Buch ist ein Abriß des Hīnayāna¹ und des indischen Mahāyāna, nach sekundären Quellen auch des Tantrayāna. Es behandelt das normative, das Idealsystem der indischen Texte und läßt die Ausbreitungsgeschichte des Buddhismus, seine lokal variierenden Populärformen und seinen Einfluß auf das soziale Verhalten seiner Bekenner außer Betracht. Die Aufmerksamkeit gilt dem Lehrgebäude, wobei alle tragenden buddhistischen Ideen zur Darstellung kommen.

Die Arbeitsgrundsätze des Buches sind: Knappheit, unparteiische Sachlichkeit, Erklärung aller Vorstellungen aus der genuinen buddhistischen Tradition heraus sowie Verzicht auf Wertungen und Vergleiche mit westlichen Denksystemen. Da dem Hīnayāna-Kapitel die Pāli-Quellen, dem Mahāyāna-Kapitel Quellen in Sanskrit zugrunde liegen, werden die indischen Namen und Begriffe im ersten Teil der Arbeit in Pāli, im zweiten in Sanskrit wiedergegeben. Stellenangaben erfolgen nach der indischen Kapitel- und Abschnitt-Einteilung, bei wenig unterteilten Texten auch nach der Bandnummer (in römischer Ziffer) und Seite der benutzten Druckausgabe. Auf die Angabe von Parallelstellen wurde verzichtet.

Eine angenehme Pflicht ist es mir, denjenigen zu danken, die das Buch gefördert haben. U Mya Maung, der Museums-

1 Wie in allen westlichen Werken wird der von den Mahāyānins eingeführte Ausdruck *Hīnayāna*, »Kleines Fahrzeug« (über den Strom des Leidens), hier und im folgenden ohne abschätzige Bedeutung als Sammelbezeichnung aller vor-mahāyānischen Buddhismusschulen verwendet, von denen der Theravāda nur eine, freilich die wichtigste, ist. Der Wunsch der Theravādins, den einst als Diffamierung gemeinten Ausdruck nicht mehr verwendet zu sehen, ist mangels einer Alternativbezeichnung nicht zu verwirklichen.



Das Rad symbolisiert die Lehre des Buddha und zugleich gerechte königliche Herrschaft. Das 24speichige Rad findet sich auf dem Kapitell der Säule, die im 3. Jahrhundert v. Chr. der buddhistische Kaiser Asoka in Sārnāth (bei Benares) aufrichten ließ. Das Säulenkapitell in Form von vier mit dem Rücken gegeneinander sitzenden Löwen ist heute indisches Staatswappen, das Rad ist in die indische Nationalflagge eingegangen.

zeichner des Archaeological Department of the Union of Burma, hat mich durch Anfertigung von Zeichnungen unterstützt. Einige deutsche buddhistische Mönche, allen voran Lama Anāgārika Govinda, waren so freundlich, das Manuskript durchzusehen und wertvolle Vorschläge zu machen. Dankbar bin ich auch den Bhikkhus Santuṭṭho und Anusak Jan-o, die meine älteren Fotos ersetzt haben durch Bilder von ihren Buddhareisen 2007 und 2012. Zugleich und ganz besonders herzlich danke ich meiner lieben Frau Gerda-Maria – und entschuldige mich bei ihr – dass ich an mehreren Dienstorten die Abende mit dem Schreiben zugebracht habe statt mich mit ihr und Freunden heiter zu unterhalten.

Die Neuauflage des Buches 2016 bot Gelegenheit, den Text zu aktualisieren und zu ergänzen, denn die Buddhismusforschung ist in dauernder Bewegung. Vor allem aus England kam frischer Wind, aber auch in Deutschland, Belgien, Frankreich, Italien, Indien und Japan ist weiter geforscht worden.

Wissenschaftler aus Dänemark und USA lieferten Beiträge besonders zum tibetischen Buddhismus – kurzum, unser buddhologisches Wissen ist in den letzten Jahrzehnten stark gewachsen.

Der Buddhismus ist ein Forschungsgebiet enormer Breite und Tiefe. Kein einzelner kann alle seine Textsprachen beherrschen, alle seine Schulen studieren, alle regionalen Ausformungen kennenlernen und alle relevanten Sekundärwerke lesen. Deshalb sind von Zeit zu Zeit Sachdarstellungen nötig, die angesichts der zahlreichen Detailforschungen und Spezialisierungen an den Ursprung der Buddhalehre und die religiöse Intention des Buddha erinnern und, aufs Wichtigste beschränkt, einen Wegweiser durch das buddhistische Denken darstellen. Eben das ist es, was das Buch versucht.

Hans Wolfgang Schumann

DER BUDDHA ALS MENSCH SEINER ZEIT

Siddhattha Gotama, der Mann, den man den »Buddha« nennt, ist nach der buddhistischen Zeitrechnung Ceylons und Südostasiens im Jahre 544 v. Chr. gestorben.² Alle westlichen Indologen halten dieses Datum für falsch.

Sie bedienen sich zur Datierung des Buddha mehrheitlich der Ceylon-Chroniken *Dīpavaṃsa* und *Mahāvaṃsa*, die angeben (Dv 6,1; Mvs 5,21), seit dem Tode des Buddha bis zur Herrscherweihe des indischen Kaisers Asoka seien 218 Jahre vergangen. Asoka hatte 268 v. Chr. die Herrschaft übernommen und weihte sich selbst 265 v. Chr. zum Kaiser. Wenn man die in den Chroniken erwähnten 218 Jahre zu diesem letzteren Datum addiert, ergibt sich für das Parinibbāna des Buddha das Jahr 483 v. Chr. Da der Meister als Achtzigjähriger starb, muß er 563 v. Chr. geboren sein.

Mit nur geringen Varianten nach oben und unten galt dieser Zeitansatz des Buddha den älteren Indologen als das früheste sichere Datum der indischen Geschichte. Von ihm aus wurden auch die Daten der altindischen Herrscher und ihrer Dynastien errechnet.

In jüngerer Zeit haben die Indologen P. H. L. Eggermont (Leuven) und H. Bechert (Göttingen) Zweifel daran geweckt, daß die in den Chroniken genannte Zahl 218 verläßlich sei. Bei einem Symposium in Göttingen ist die Frage unter internationaler Beteiligung diskutiert worden. Die meisten der

2 Beim Jahre 544 v. Chr. setzt die in Ceylon und Südostasien gebräuchliche buddhistische Zeitrechnung ein. Das Jahr 2500 buddhistischer Ära entspricht dem Jahre 1956 westlicher Zählung.

vortragenden Forscher vertraten die Meinung, die Lebenszeit des Buddha sei bisher zu früh angesetzt worden, konnten sich aber nicht einigen, um wieviel zu früh. Tatsächlich legen fast alle neueren Berechnungen ein jüngeres Buddhadatum nahe; mehrheitlich verweisen sie auf ein Parinibbāna des Buddha um ± 400 v. Chr. Mit einem kleinen Vorbehalt anerkennen auch mehrere Universitätsindologen dieses Ergebnis und nehmen als Lebenszeit des Buddha die Jahre 470 bis 390 vor Chr. an – rund sechs Jahrzehnte vor dem Indieneinfall Alexanders des Großen (327 v. Chr.). Für die Lehre des Buddha ist die Neudatierung ohne Belang, wichtig ist sie aber für seine im Pāli-Kanon erwähnten politischen Zeitgenossen, deren historische Einordnung sich verschiebt. – Auf den folgenden Seiten werden die Ereignisse im Buddhaleben datiert auf der Grundlage seiner neu errechneten Lebenszeit von 470 bis 390 vor Chr.

Die ergiebigste Informationsquelle über Siddhattha Gotama, den Buddha, ist der Kanon in der Pāli-Sprache, der komplett erhalten ist. Er enthält Angaben vor allem über Siddhattha im Mannesalter, wenig über seine Geburt und Jugend. Auskunft hierüber enthalten jüngere Schriften und Kommentarwerke, in denen sich allerdings schon die Legende des Themas bemächtigt und den Meister zum Übermenschen emporstilisiert hat. Den geschichtlichen Kern solcher Erzählungen vom Legendengeranke freizuschälen ist nicht schwer, doch ist Behutsamkeit geboten. Manche Legenden sind Bildhaftmachungen innerer Erlebnisse und illustrieren Gotamas geistigen Entwicklungsgang. Sie sind subjektiv wahr, aber nicht historisch.

Wie aus den erwähnten jüngeren Dokumenten hervorgeht, soll Siddhatthas Mutter Māyā – zu der Zeit angeblich über 40 Jahre alt – aus dem Hause ihres Gatten von Kapilavatthu nach Devadaha aufgebrochen sein, um ihr Kind dort, in ihrem Elternhause, zur Welt zu bringen. Aber schon auf halbem Wege, in einem Hain von Sāla-Bäumen bei dem Dorf Lumbinī (240 km nordöstlich von Benares im heutigen

Nepāl), wurde der Knabe geboren. Diener brachten die Mutter und ihr Neugeborenes nach Kapilavatthu zurück, wo Māyā eine Woche später starb. Suddhodana, ihr Mann, vertraute seinen Sohn deshalb der jüngeren Schwester der Verstorbenen, seiner Zweitgemahlin Mahāpajāpatī, an, die kurz darauf ein eigenes Kind, Nanda, und später noch eine Tochter gebar – Halbgeschwister Siddhatthas. Mahāpajāpatī widmete sich der Erziehung Siddhatthas mit besonderer Liebe.

Die Familie (*gotta*), in die Siddhattha hineingeboren war, hieß Gotama und gehörte zum Stamme der Sakyas³, der schätzungsweise 5000 Personen umfaßte – von einer Gesamtbevölkerung der Sakya-Republik von vielleicht 180 000 Menschen. Von der »Sakya-Republik« spricht man, weil die Sakyas den Rāja der Republik stellten. Ihre Hauptstadt Kapilavatthu (Skt.: *Kapilavastu*) ist identisch mit dem auf nepalischem Staatsgebiet gelegenen heutigen Tilaurakoṭ. Daneben sind die Namen von acht Kreis- oder Marktstädten der Sakya-Republik überliefert.

Im Sakya-Lande, in dem der indide und der mongolide Rassetypus sich mischten, waren alle vier Kasten (mit jeweils zahlreichen Unterkasten [*jāti*]) vertreten; die Familien Moggallāna, Kaccāna und Vāseṭṭha waren Brahmanen, die Gotamas und andere zählten zum Krieger- und Beamtenadel (*khattiya*). Dem Adel oblag die Rechtspflege und die Wahrnehmung politischer Aufgaben: der Kontakt zu dem in Sāvatti residierenden König von Kosala, dessen Suzeränität die Sakyas anerkannten; die Regelung der Beziehungen zu den Nachbarstämmen, mit denen vor allem wegen der Wasserrechte für die Reissbewässerung zu verhandeln war; die interne Verwaltung und im Bedarfsfall die Kriegführung. Alle paar Jahre wählten die Familien des Kriegeradels aus ihrer Mitte einen Präsidenten (*rāja*), der auch den Vorsitz im Stammes-

3 In den Pāli-Texten auch *Sakiya* und *Sakka* geschrieben.

parlament führte. Als Siddhattha geboren wurde, war es sein Vater Suddhodana, der das Präsidentenamt innehatte, ein Umstand, der die buddhistische Tradition veranlaßte, in ihm einen König und in Siddhattha einen Prinzen zu sehen. Daß Suddhodana sein Rāja-Amt aber nur nebenbei ausübte und gleich den meisten seine Familie durch Ackerbau, insbesondere Reiskultur, ernährte, wird in den Quellen zwischen den Zeilen deutlich. Eine markante kanonische Stelle (in M 36), in der der Buddha seinen Vater bei der Feldarbeit erwähnt, erklärte man später durch Erfindung eines jährlichen Pflügerfestes, bei dem der König zeremoniell eine Furche zu ziehen gehabt habe.

Siddhatthas Jugend war frei von materiellen Sorgen. Sicherlich gab es dann und wann eine Mißernte und Knappheit, aber die Landschaft um Kapilavatthu ist fruchtbar genug, um Vorratswirtschaft zu erlauben. Auch szenisch ist sie reizvoll. Bei klarem Wetter sieht man am Horizont die Südhänge des Himālaya und einige Schneegipfel. Verstreute Baumgruppen setzen in die von Feldern bedeckte Ebene schattige Flecken. Dennoch ist die Idylle nicht perfekt. Gegen Abend schwirren Wolken von Moskitos herbei, die Malaria und Elephantiasis verbreiten.

Mit dem achten Lebensjahr (die vorgeburtlichen Monate eingerechnet) begann Siddhatthas Ausbildung. Besonderer Wert wurde auf soldatische Fertigkeiten, d. h. Reiten, Umgang mit Elefanten, Bogenschießen und Ringen, gelegt, war es doch Aufgabe des Kriegeradels, im Notfall die Waffen zu führen. Aber gerade hier war Siddhatthas Eifer gering. Er war ein kontemplativer Typ, der Kraftdemonstrationen verachtete: so sehr, daß sein zukünftiger Schwiegervater, ein Bruder seiner verstorbenen Mutter Māyā, erst einen Tauglichkeitsbeweis forderte, bevor er ihm seine Tochter Yasodharā zur Frau gab. Beide Partner waren sechzehn, als die Hochzeit stattfand. Mit neunundzwanzig wurde ihnen ein Sohn geboren, der den Namen Rāhula erhielt.

Wie lange sich die Wende vorbereitete, die unmittelbar nach Rāhulas Geburt Siddhatthas Auszug in die Hauslosigkeit bewirkte, ist kaum zu ermessen. Möglicherweise war die Geburt eines männlichen Nachkommen die Bedingung, unter der die Gotamas bereit waren, Siddhattha ziehen zu lassen. Die Legende setzt den Entscheidungsprozeß ins Dramatische um und berichtet, Siddhattha habe bei vier Ausfahrten einen Alten, einen Kranken, einen Toten und einen Mönch erblickt und dadurch erkannt, daß man nur als anhangloser Asket die Erlösung verwirklichen könne. Tatsache ist jedenfalls, daß er als Neunundzwanzigjähriger Familie und Freunde, Haus und Heimatstadt verließ, um sich religiöser Suche zu widmen. Den Auszug ins Asketenleben schilderte er später seinen Mönchen wie folgt:

Auch ich habe früher, selbst der Geburt unterworfen, das der Geburt Unterworfenen gesucht, selbst dem Alter, der Krankheit, dem Tode, der Trauer, der Beschmutzung unterworfen, gerade das (diesem allen) Unterworfenen gesucht. Da wurde mir (klar): Warum denn suche ich, der ich (dem allen) unterworfen bin, gerade das? Sollte ich nicht, nachdem ich in der Geburt (usw.) Elend erkannt habe, das ungeborene, alterslose, krankheitslose, todlose, trauerlose, unbeschmutzte, unübertreffliche, von Mühsal freie Verlöschen (nibbāna) suchen? – Bald darauf zog ich, jung (wie ich war), nachdem ich mir Haar und Bart geschoren (und) die gelben (Asketen-)Gewänder angelegt hatte, gegen den Wunsch meiner weinenden Eltern aus dem Hause in die Hauslosigkeit hinaus.

(M 26 I S. 163)

Nun also war Siddhattha auf dem Wege. Mit frisch geschorenem Kopf, die nach Art der Asketen aus Fetzen gestückelte, mit Kaśāya-Rinde gelb-braun gefärbte Robe umgeschlungen und das lose Endteil auf der linken Schulter gerafft, wanderte

der junge Mann auf staubigen Straßen barfuß nach Südosten, um sich der religiösen Freiheitsbewegung anzuschließen, die einige Jahrzehnte zuvor eingesetzt hatte und mächtig angeschwollen war.

Denn lange genug war das Gangesland in geistigen Dingen von den Brahmanen bevormundet worden. Als die Schöpfer und seit Hunderten von Jahren Hüter des Veda, zudem überzeugt, daß die Götter und die Geschicke der Welt vom Opferkult abhängen, hatten sie unerhörten Hochmut entwickelt; Techniker des immer komplizierter werdenden Opferrituals, fühlten sie sich sogar den Königen überlegen. Zwar hatten einige Brahmanen und Krieger sich über das Opfer und die Rolle des Menschen im Dasein Gedanken gemacht und ihre Erkenntnisse in *Āraṇyakas* und *Upaniṣaden* formuliert, aber für die tägliche Opferpraxis waren diese Texte irrelevant. Es war dabei geblieben: Die Brahmanen besaßen das Opfermonopol, und die anderen Kasten hatten in der Religion nichts zu sagen.

Gegenüber diesem mechanistischen »Brahmanismus« war um 600 v. Chr. die erwähnte Unabhängigkeitsbewegung losgebrochen. Sie war keine Revolution, denn sie war friedlich und stieß nichts um. Sie war ein spiritueller Aufbruch, der die vedische Opfertheologie links liegenließ und die Wahrheit auf neuen Wegen suchte. Tausende von Menschen aller Kasten, vorwiegend Nicht-Brahmanen, brachen mit dem bürgerlichen Leben, verließen ihre Bambushütten und wurden *Samaṇas*: besitzlose, zölibatäre, sich allein durch ihre Ernsthaftigkeit legitimierende Bettelmönche, die in Spekulationen und Übungen außerhalb des orthodoxen Rahmens ihr Heil suchten. Der *Samaṇa*-Bewegung schloß *Siddhattha* sich an.

War sie auch eine individualistische und unorganisierte Bewegung, so hatten sich doch inmitten der allgemeinen Strömung um einzelne starke Persönlichkeiten Schulen gebildet. Aber nicht zu einem berühmten Lehrer zog es *Siddhattha* hin, sondern zu dem vergleichsweise obskuren *Ālāra Kālāma*, einem Schulhaupt, von dem wir nur in buddhistischen Schriften

hören und der für Meditation und eine Art Yoga-Trance warb. Ihm unterstellte er sich als Jünger, und bald hatte er nicht nur Ālāras Theorien verstanden, sondern auch seine tiefste Versenkungsstufe verwirklicht, ohne daß ihm dabei die Erlösung zuteil geworden wäre. Enttäuscht wandte er sich von Ālāra ab und einem anderen Meister namens Uddaka Rāmaputta zu. Uddaka war ein Upaniṣaden-Lehrer, der das damals noch junge Wissen von der unzerstörbaren, vom Karman an die Wiedergeburt gebundenen Seele (*ātman*) darlegte.⁴

Aber hier geschah das gleiche: Siddhattha beherrschte sehr bald Uddakas System, war von den Lehrinhalten jedoch nicht befriedigt. Entschlossen, die Erlösung auf eigene Faust zu suchen, verließ er auch diesen Lehrer und begab sich erneut auf die Wanderschaft. Nur ein knappes Jahr hatte seine Schülerschaft bei den beiden Mentoren gedauert.

Waldeinsiedler wollte er werden, und bei dem Dorfe Uruvelā (beim heutigen Bodh Gayā, 210 km südöstlich von Benares) fand er an dem Flößchen Nerañjarā (heute Nīlājanā), einem Zufluß der Phalgu, einen für seine Übungen geeigneten Platz. Die ersten Nächte im Dschungel ängstigten den an Hauskomfort gewöhnten Adligen. Das Geraschel einer Gazelle, ein vorbeistreifender Pfau erweckten in ihm Grauen und Entsetzen, wie er später dem Brahmanen Jāṇussoni (in M 4) erzählte. Langsam indes gewöhnte er sich an die wilde Umgebung und begann eine rigorose Askese. Fast sechs Jahre betrieb er Atemübungen bis zum Kollaps, Hungeraskese bis zur Ausmergelung. Schließlich waren, so heißt es, seine Glieder wie dürre Lianen, sein Gesäß wie ein Ochsenhuf, sein Rückgrat wie eine Kugelschnur, seine Rippen wie die Sparren einer eingefallenen Hütte und seine eingesunkenen Augen wie die Widerspiegelung von Sternen in einem tiefen Brunnen. In Bewunderung seiner Aus-

4 Zwei Upaniṣaden sind vorbuddhistisch: Bṛhadāraṇyaka und Chāndogya. Einige ihrer Ideen erscheinen im Buddhismus wieder: teils angepaßt übernommen, teils in die Antithese verwandelt.

dauer hatten sich ihm fünf Asketen angeschlossen in der Hoffnung: »Welche Wahrheit (*dhamma*) der Samaṇa Gotama finden wird, die wird er uns darlegen!« Eines Tages aber erkannte Siddhattha, daß auch Kasteiung kein Weg zur Erlösung ist, da ihr ein Fanatismus zugrunde liegt, der der inneren Haltung des AblöSENS entgegensteht. Ein Erlebnis seiner Jugendzeit kam ihm in den Sinn:

Ich erinner(te) mich, während mein Vater Sakka die (Feld-) Furchen bearbeitete, im Schatten eines Jambu-Baumes sitzend, frei von Lüsten, frei von unheilsamen Regungen gewillt zu haben, nachdem ich die mit Denken und Erwägen verbundene, aus der Abgeschiedenheit hervorgehende, freudvoll-glückliche erste Meditation(s-stufe) erreicht hatte; sollte dies wohl der Weg zur Erleuchtung sein? (M 36 I S. 246)

Er begann wieder ausreichend zu essen, um für die Heilssuche zu Kräften zu kommen. Die fünf Asketen aber verließen ihn: Siddhattha schien seinem Streben untreu geworden.

Er schlug nun den Weg ein, den die Jugenderinnerung ihm gewiesen hatte, die Meditation. Wenn auch keine der vier Tiefenstufen der Versenkung (*jhāna*) ihn direkt zu einer Einsicht führte, so machten sie doch seinen Geist ruhig, rein, begierdefrei und gesammelt, und mit diesem Geist durchdrang er Schicht für Schicht die Natur des Daseins. Er erinnerte sich seiner vergangenen Existenzformen, durchschaute das Gesetz der Wiedergeburt als Folge der Taten (*kamma*) und erkannte: Dies sind die Einflüsse (*āśava*, die Wiedergeburt und Leiden verursachen), dies ihr Ursprung, dies ihre Aufhebung, dies der Weg zu ihrer Aufhebung. Beim heutigen Bodh Gayā unter einem Baum sitzend, kam ihm die Einsicht:

Unerschütterlich ist meine Erlösung; dies ist die letzte Geburt, nicht mehr gibt es nun (für mich) ein Wiederdasein. (M 26 I S. 167)

In diesem Augenblick des Jahres 435 v. Chr. hatte Siddhattha Gotama, damals fünfunddreißig Jahre alt, die Erleuchtung (*bodhi*) erlangt, war er ein *Buddha*, ein »Erwachter«, geworden. Die Tradition datiert das Einsichtserlebnis auf die erste Vollmondnacht des Monats Vesākha (April–Mai) und verlegt es unter einen Assattha- (oder Pippala-), einen Pappel-Feigenbaum (*Ficus religiosa*). Der Vesākha-Vollmond wird deshalb als höchster buddhistischer Feiertag begangen, die Pappelfeige als der heilige Baum verehrt.

Gotamas Erleuchtung war ein doppelschichtiges Ereignis. Intellektuell war sie ein direktes Erschauen des Kreislaufs von Werden und Vergehen, ein Erkenntnisdurchbruch, ein Aha!-Erlebnis, in dem übernommene Denkelemente und eigene Überzeugungen zu einem harmonischen System zusammenschlossen. Psychologisch war sie eine glückhafte Befreiungserfahrung. Die Gewißheit, die Leidensursache erkannt und damit vernichtet zu haben, machte aus dem Sucher einen Wegweiser, aus dem seiner selbst Unsicheren eine reife, in sich ruhende Persönlichkeit. Das Erleuchtungserlebnis begründete in Gotama die selbstbewußte Würde, mit der er in den folgenden 45 Jahren Königen und Bettelmönchen, Kritikern und Jüngern gegenübertrat.

Seine ersten Laienanhänger wurden die reisenden Kaufleute Tapussa und Bhallika aus Ukkalā (in Orissa?), die ihn mit Nahrung versorgten (Mv 1, 4, 5). Eine Belehrung über den Dhamma erhielten sie nicht, denn noch war der junge Buddha schwankend, ob er seine Einsichten für sich behalten oder der Welt darlegen solle. Schließlich bewog ihn der Gott Brahmā Sahampati, »denen, die hören können, das Tor zur Todlosigkeit zu öffnen« (M 26 I S. 170). Da seine ehemaligen Mentoren Āḷāra und Uddaka inzwischen gestorben waren, fielen ihm die fünf Gefährten aus der Zeit seiner Askese ein: Sie würden die Lehre verstehen. Zu ihnen, in die Stadt Benares, machte er sich, wie üblich zu Fuß, auf die (210 km lange) Reise.

Zwischen Uruvelā und Gayā begegnete ihm der nackte Ājīvika-Mönch Upaka, dem Gotamas heitere Gelassenheit auffiel und der ihn fragte, welchem Lehrer er folge. Er habe keinen Lehrer, erwiderte der Angesprochene, er selbst sei der Sieger. »Möge es so sein!« erklärte Upaka kopfschüttelnd und entfernte sich. – Der Bericht (in M 26) über den leicht komischen und für den Buddha ein wenig peinlichen Vorfall hätte sich im Pāli-Kanon unschwer tilgen lassen. Daß man ihn tradierte, spricht für die historische Treue der Überlieferung.

10 km nordöstlich von Benares, im Wildpark Isipatana (heute Sārnāth), traf Gotama seine einstigen Bewunderer wieder. Als sie ihn herankommen sahen, verabredeten sie, dem Abtrünnigen den Gruß zu verweigern, aber überwältigt von seiner strahlenden Erlösungsgewißheit waren sie dazu außerstande; sie hießen ihn willkommen und sprachen ihn nach alter Gewohnheit mit »Freund« an. Gotama jedoch verbat sich diese Anrede:

Mönche, redet den So Gekommenen (tathāgata)⁵ nicht mit dem Namen und der Bezeichnung »Freund« an! Ein Heiliger (arahant), Mönche, ist der So Gekommene, ein Vollkommen Erwachter (sammāsambuddha).

(M 26 I S. 171)

Als Erlöster fühlte er sich über die noch der Wiedergeburt unterworfenen Wesen erhaben. Die alten Bindungen, auch die der Gefährtschaft, waren für ihn aufgelöst.

Die Zweifel der fünf Asketen an Gotamas Erlöstheit waren schwer zu überwinden. Wie kann es sein, fragten sie, daß einer, der die Askese zugunsten eines »Lebens im Überfluß«

5 Die Bezeichnung *Tathāgata* für den Buddha wurde später auch dort verwendet, wo sie dem Zusammenhang nach keinen Sinn hat. An solchen Stellen wird das Wort im Folgenden mit »der Vollendete« übersetzt.



Jahrhundertelang scheuten sich die Künstler Indiens, den Buddha darzustellen; seine Gegenwart wurde nur durch Symbole angedeutet. Erst im 1. Jahrhundert nach Chr. – gleichzeitig im hellenisierten Gandhāra-Gebiet und in Mathurā – fielen die Bedenken, und der Meister wurde zu einem Lieblingsthema der bildenden Kunst.

Eine berühmte Skulptur der Gupta-Zeit (5. Jahrhundert), gefunden in Sārnāth, zeigt den Buddha in der Geste des Andrehens des Rades der Lehre. Mit dem Mittelfinger der linken Hand versetzt er das mit Daumen und Zeigefinger der Rechten geformte »Rad der Lehre« in Rotation. Seine Ohrläppchen sind langgezogen von dem schweren Schmuck, den er beim Auszug in die Heimatlosigkeit abgelegt hat, und deuten die Entsagung an.

aufgegeben hat, eine Einsicht gewinnt? Zur Antwort hielt der Buddha vor ihnen seine erste Lehrrede, genannt »Das Andrehen des Dhamma-Rades« (S 56, 11). Beide Extreme, so führte er aus, sind gleichermaßen von Übel: Die Hingabe an Sinnesfreuden einer- und die Kasteiung andererseits; die richtige Methode liegt zwischen diesen Verhaltensweisen im »Mittleren Wege«. Wer die Erlösung sucht, muß die »Vier Edlen

Wahrheiten« durchschauen: Vom Leiden; von der Gier (*taṇhā*) als der Ursache des Leidens; von der Aufhebung der Gier als Methode zur Beendigung des Leidens; und vom Achtfachen Wege der Selbstzucht.

Noch während der Buddha sprach, ging einem der fünf Zuhörer, dem Brahmanen Kondañña, die Einsicht in den Dhamma auf: »Was auch immer entsteht, das ist dem Vergehen unterworfen!« (Mv 1, 6, 29). Vom Meister auf der Stelle ordiniert, wurde er der erste Mönch in der Geschichte des Buddhismus. Wenig später bekannten sich auch die anderen vier – Vappa, Bhaddiya, Mahānāma und Assaji – zur Lehre Gotamas und wurden seine Mönche. Sie alle erlangten die Heiligkeit.

Der buddhistische Mönchsorden (*saṅgha*), der auf diese Weise als neue Gruppe innerhalb der Samaṇa-Bewegung ins Dasein getreten war, übernahm von den Samaṇas zahlreiche Bräuche. Er adoptierte sogar das Samaṇa-Aufnahmezeremoniell, die Pabbajā, »das Hinausziehen«, das den Applikanten zum Bettelmönch macht, und verwendete es als Weiheformel für den buddhistischen Novizen (*sāmaṇera*). Die einige Zeit nach der Pabbajā vollziehbare Upasampadā, »Ordination«, die ein Mindestalter von 20 Jahren voraussetzt, läßt den Novizen dann zum vollgültigen buddhistischen Mönch (*bhikkhu*) aufrücken. Die Kaste des Ordinanden spielt für seine Zulassung keine Rolle, denn wie alle Flüsse ihren Namen verlieren, sobald sie ins Meer münden, so verlieren auch die vier Kasten ihren Namen im Orden des Buddha (A 8, 2, 9).

Es wurde aber festgesetzt (Mv 1, 40 ff.), daß Wehrpflichtige, ausgebrochene Verbrecher, steckbrieflich Gesuchte, Gebrandmarkte, Verschuldete und Sklaven nicht zum Saṅgha zuzulassen sind und daß das Kapitel von Mönchen, die eine Ordination vornehmen, aus Zehn älteren Bhikkhus bestehen muß. Zum Austritt aus dem Orden genügt es, die gelbe Robe abzulegen, und dieser Schritt ist nicht mit dem

geringsten gesellschaftlichen Makel verbunden. Auch als Mönch des Buddha bleibt man frei, über sein eigenes Leben zu bestimmen.

Der Orden wuchs schnell, in einigen Fällen traten religiöse Lehrer ihm mit allen ihren Schülern geschlossen bei. Nach wenigen Monaten hatte die Buddhagemeinde bereits 61 Mitglieder. Zu diesem Zeitpunkt rief der Meister seine Bhikkhus zusammen und forderte sie auf, hinauszuziehen, um zu lehren und die Menschen zu einem reinen Leben anzuhalten:

Geht auf die Wanderschaft, Mönche, zum Heile der Vielen, zum Segen der Vielen, aus Mitleid für die Welt, zum Nutzen, zum Heile, zum Segen für Götter und Menschen. Geht nicht zu zweit zusammen! Zeigt, Mönche, die Lehre, die im Anfang gut ist, in der Mitte gut ist, im Ende gut ist, im Geiste (wie) im Wort. Legt zutage einen vollerfüllten, reinen Tugendwandel! Es gibt Wesen, die mit nur wenig Staub auf den Augen geboren sind; wenn sie nicht von der Lehre hören, werden sie verderben. Sie werden die Lehre verstehen.
(Mv 1, 11, 1 Vin I S. 21)

So nahm die Missionstätigkeit des Buddhismus ihren Anfang.

Gleich seinen Mönchen machte sich auch der Buddha auf, die von ihm erkannte Wahrheit einem größeren Menschenkreis vorzutragen. Viereinhalb Jahrzehnte wanderte er in der Folgezeit in Nordindien umher: ein die Einsamkeit liebender, sie der Ausbreitung des Dhamma aber aufopfernder Heiliger. Er war in der Tat der seinen Lebensunterhalt verdienende geistliche Pflüger und Sämann, als der er sich gegenüber dem brahmanischen Bauern Bhāradvāja bezeichnete (Snip 1, 4). Nur während der jährlichen Monsunzeit (Juni bis September), wenn rauschende Regengüsse Indiens Erde in Morast verwandeln, zog er sich in ein Kloster zurück und gönnte sich Ruhe.