

Der Buddhismus in Indien

Als in Indien im 6. oder frühen 5. Jh. v. Chr. die Lehre des Buddha als neue geistige Herausforderung auftrat¹, existierte schon eine soziale und religiöse Ordnung der indoeuropäischen Stämme, die um die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. von Norden her eingedrungen waren. Die Bevölkerung des indischen Subkontinents war in vier „Stände“ bzw. „Kasten“ gegliedert, Priester (*brāhmaṇa*), Krieger (*ksatriya*) sowie Bauern und Händler (*vaiśya*), während die vorindoeuropäische Bevölkerung als vierter Stand (*śūdra*)² galt.

Die Herrscher der Kleinstaaten gehörten dem Kriegerstand an und waren für die Kriegsführung zuständig. Die Brahmanen, nach Grünwedel „Götter in Menschengestalt“, sicherten ihre Macht durch theologische Spekulationen und insbesondere durch die Durchführung der Opferriten, an denen das einfache Volk nicht teilnehmen durfte (Grünwedel 1900: 10).

Inwieweit die Entstehung neuer philosophischer und religiöser Richtungen im 6. Jh. v. Chr. mit einer etwaigen Unzufriedenheit der unteren Schichten mit den sozialen Gegebenheiten und dem Opferritualismus oder mit der gleichzeitigen Entstehung der Hochkulturen in Persien, China und Griechenland in Verbindung steht, ist umstritten.

Bisher war die Lehre von der Wiedergeburt (*samsāra*) das zentrale Thema religiöser Spekulationen gewesen. Die Art der Wiedergeburt im zukünftigen Leben galt als abhängig von den Taten (*karma*) im vorherigen Leben. Gute Taten förderten eine günstige Wiedergeburt. Nunmehr befriedigte jedoch die Antwort auf die Frage nach der Wiedergeburt die Denker immer weniger, sie stellten vielmehr die Frage nach dem endgültigen Entkommen aus dem Kreislauf der Wiedergeburten.

Neben den Brahmanen traten neue philosophische Richtungen auf, deren Anhänger unabhängig von ihrer Kastenordnung nach einer Lösung dieses Problems suchten. Doch weder der Opferritualismus der Brahmanen noch die Lehre dieser Asketen, die durch strenge Selbstkasteiung eine Antwort suchten, boten den Suchenden eine überzeugende Lösung.

Um die Mitte des 6. Jh. v. Chr. entstanden im Gebiet des heutigen südöstlichen Nepal und des heutigen indischen Bundesstaates Bihar zwei philosophische Schulen, später als Jainismus und Buddhismus bezeichnet, deren Gründer, eine „Jina“ (Sieger) oder „Mahāvīra“ (großer Held)³ genannte Persönlichkeit und der als „Buddha“ (der Erwachte)

¹ Zum Buddhismus vgl. *Burnouf, E. 1844; Hackmann 1906; v. Glasenapp 1936; Lamotte 1958; Lamotte 1961; Robinson 1970; Zürcher 1962; Greschat 1980; Lamotte 1983; Bareau 1964; Beckh 1980; Nakamura 1980; Warder 1980. – Die Chronologie des frühen Buddhismus steht nicht fest.

² Die Etymologie des Wortes *śūdra* ist noch nicht überzeugend geklärt. Zur „Vier-Varna-Theorie“ vgl. auch Schneider 1989, 51 ff; Wilhelm 1990, 147 ff.; Witzel 2000, S. 553 Anm. 91.

³ Namentlich heißt er *Vardhamāna* und wurde als Sohn des adligen *Siddhārtha* und dessen Gemahlin *Trisālā* im Ort *Kuṇḍagrāma* nördlich von *Vaiśālī* geboren. *Mahāvīra* ist der letzte der 24 *Tīrthaṅkaras* (wörtl.: „einer, der eine Furt bereitet“). Wie im Buddhismus so auch hier steht im Mittelpunkt der Lehre die

betitelte Prinz *Siddhārtha Gautama*, für sich beanspruchten, den Erlösungsweg gefunden zu haben.

Hermann Jacobi sieht den Ursprung des Buddhismus im *Sāṃkhya-Yoga*, mit dem er zahlreiche Gemeinsamkeiten aufweist, u. a. in der Lehre von der vierfachen heiligen Wahrheit (vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, von dem Weg zur Aufhebung des Leidens; Jacobi 1896:1 ff.). Das Leben und Wirken des *Buddha* ist uns nur aus den Legenden bekannt, die sich um seine Gestalt ranken. Danach wurde er um 563 v. Chr. in einem Hain bei dem Dorf *Lumbini* nahe der Stadt Kapilavastu im südlichen Grenzgebiet des heutigen Nepal geboren.

Er gehörte der Familie *Gautama* an und hieß *Siddhārtha* („der, der das Ziel erreicht hat“). Sein Vater war der *Śākya*-Fürst *Śuddhodana*, Herrscher von *Kapilavastu* (vgl. Lefmann 1902; Waldschmidt 1929; Johnston 1936; Foucher 1949; Thomas 1960; Nāṇamoli 1972; Naudou 1973; Schneider 1980: 23–50; Schumann 1982; Kurita 1988 u. 1990). Bald nach seiner Geburt (s. Abb. 1 unten S. 20) starb seine Mutter *Māyādevī*, seine Erziehung übernahm nun seine Tante *Mahāprajāpatī Gautamī*. Der Wahrsager (*Asita*) am Hofe seines Vaters bemerkte an dem Knaben die 32 Zeichen (*lakṣana*) eines „großen Mannes“ (*mahāpuruṣa*) und prophezeite ihm eine Zukunft entweder als „Weltenherrscher“ (*cakravartin*) oder aber als „*Buddha*“ (vgl. Schlingloff 1962, I: 88–89; II: 55 ff.; Percheron 1958: 20 ff.). König *Śuddhodana* wollte verhindern, dass sein Sohn der Welt entsagte und „*Buddha*“ wurde, weshalb er von nun an versuchte, seinem Sohn das Hofleben so anziehend wie nur möglich zu gestalten, um ihn an das weltliche Leben zu binden. Er verheiratete ihn mit der schönen *Yasodharā* (auch *Gopā* genannt), Tochter eines *Śākya*-Fürsten, die ihm den Sohn *Rāhula* gebar. Während seiner Fahrten zu einem Park begegnete er einem Greis, einem Kranken, einer Leiche und einem Mönch, die in ihm bohrende Zweifel am Sinn seines bisherigen Lebens wachriefen⁴ (s. de Silva-Vigir 1956, Abb. S. 15). Schließlich floh er nachts auf seinem Pferd, begleitet von seinem Diener Chandaka, aus dem Palast, schor sich das Haar, legte ein aus Lumpen zusammengenähtes Asketengewand an und schickte den Diener mit dem Pferd und seinem Schmuck zurück.⁵

Auf seinen anschließenden Wanderungen nahm er Unterricht bei verschiedenen Lehrern, darunter auch bei den Asketen *Āraḍa Kālāma* und *Udraka Rāmaputra*, kam jedoch seinem Ziel, der Überwindung des Kreislaufs der Wiedergeburten, dadurch nicht näher. Unbefriedigt von den strengen Kasteiungen, denen er sich sechs Jahre lang in *Urubilvā*

Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten durch die Heilslehre. *Mahāvīra* war eigentlich der Reformator der von seinem Vorgänger (*Pārśva*) begründeten Lehrtradition (Deleu 1984: 207 ff.; Schubring 1964: 219 ff.).

⁴ Der Mönch soll ihm auf Weisung der Götter begegnet sein, um ihn zur Weltentsagung zu bewegen und damit zum Erlöser der in das *samsāra* verstrickten Menschheit werden zu lassen. Vgl. Waldschmidt 1929, Abb. gegenüber S. 88).

⁵ Eine Vorstufe zu dieser Weltentsagung erreichte der Prinz bereits in seiner Kindheit: Er durfte seinen Vater auf einen Bauernhof begleiten, wo dieser die Zeremonie der ersten Furche vollzog. Unter einem Jambubaum (Rosenapfelbaum) sitzend versank der kleine Siddhartha aus Mitleid mit den schwer arbeitenden Tieren in Meditation und erreichte die erste der vier Versenkungsstufen (Waldschmidt 1929: 91; vgl. a. Stache-Weiske 1990: 108 ff. u. Anm. 3).

unterzogen hatte, ließ er sich schließlich unter einem Pippal-Baum⁶ in *Bodhgayā* am Ufer des Flusses *Nairanjanā* nieder (s. Abb. 9 unten S. 27). Er war fest entschlossen, sich nicht zu erheben, ehe er nicht den Weg zur Aufhebung des Leidens und damit die Erleuchtung erreicht hätte. Nachdem er die vier Stufen der Versenkung⁷ durchlaufen und auf diese Weise die Ursachen und den Kreislauf seiner früheren Geburten durchschaut hatte, erkannte er die „vier edlen Wahrheiten vom Leiden“, d. h. die Wahrheit vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und vom Weg zur Aufhebung des Leidens⁸ (vgl. Klimkeit 1990: 90 ff.). Damit hatte der Prinz den Zustand des Erwachens (*bodhi*) erreicht

⁶ *ficus religiosa*, Sanskrit: *āsvattaḥ*.

⁷ Diese vier Versenkungsstufen werden folgendermaßen erklärt: „Die Buddhisten haben, abgesehen von den nichtssagenden Exkursen späterer Kommentatoren, durch zwei Interpretationsformen zum jeder der vier Stufen Vergleiche gegeben: Zu der ersten Stufe wird gesagt, dass der Meditierende seinen Körper in derselben Weise mit dem freud- und lustvollen Gefühl durchdringt wie ein Badender in einem Metallgefäß Badepulver so lange anfeuchtet und knetet, bis die entstandene Badecreme mit Feuchtigkeit ganz durchdrungen, gesättigt und vollgesogen ist. Auf der zweiten Stufe trinkt der Meditierende seinen Körper mit dem freud- und lustvollen Gefühl so wie ein Teich, der von außen keinen Zufluss hat, sondern von einer inneren Quelle gespeist wird, von dieser Quelle durchströmt, erfüllt und umflutet wird. Auf der dritten Stufe trinkt der Meditierende seinen Körper mit der freudfreien Lust so, wie eine Gruppe blauer, weißer oder roter Lotosblumen, die ganz unter der Wasseroberfläche wächst, von der Wurzel bis zur Spitze vom Wasser getränkt, umspült und benetzt wird. Auf der vierten Stufe schließlich verweilt der Meditierende wie jemand, der vom Kopf bis zu den Füßen weiß gekleidet dasitzt, so daß keine einzige Stelle seines ganzen Körpers nicht von dem weißen Kleid umhüllt ist. – Sicher klingen in diesen Vergleichen Gefühlswerte an, die uns nicht mehr recht verständlich sind, dem Meditierenden aber die seelischen Stimmungen der einzelnen Stufen offenbaren. Wichtiger ist für uns die zweite Interpretation, die sich aus den kanonischen Schriften entnehmen lässt. Die vier Stufen werden mit einer Reihe von vier Bereichen verbunden und den kosmischen Sphären gleichgesetzt. Die vier Bereiche waren eine Meditationsreihe, die die Buddhisten von anderen Sekten übernommen hatten; sie sollte das Bewusstsein zu immer weitergehender Abstraktion und schließlich zur völligen Ausschaltung führen.

Die Stufen tragen folgende Bezeichnungen:

1. Bereich der Unendlichkeit des Raumes.
2. Bereich der Unendlichkeit des Bewusstseins.
3. Bereich des Nichts.
4. Bereich der Weder-Wahrnehmung-noch-Nichtwahrnehmung.

Durchläuft der Meditierende diese Reihe, erreicht er den Zustand, der dann mit den Worten gekennzeichnet ist:

5. „Vernichtung von Wahrnehmung und Empfindung“ (Schlingloff 1962,1: 60–61; vgl. a. Klimkeit 1990: 221, 4.2).

⁸ Diese Sätze vom Leiden wurden in den Predigten von Buddha den Mönchen wie folgt erklärt: „Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden, kurz, die fünflei Objekte des Ergreifens sind Leiden.

Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, die hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst. Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrenlassens, ihn fahrenlassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren.

Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige, achteilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken“ (Oldenberg 1961: 199–200).

(vgl. Bareau 1964: 13 f.). Während er in der Versenkung saß, soll *Māra*, die Verkörperung des Bösen, versucht haben, ihn mit seinem Heer von der Erlangung der Erleuchtung abzuhalten.⁹ Einige Wochen nach der Erleuchtung entdeckte der Buddha, unter dem Bodhi-Baum meditierend, den Kausalnexen bzw. das „Entstehen in Abhängigkeit“ von der Wiedergeburt zur Wiedergeburt¹⁰ (vgl. Oldenberg 1961: 211 ff.; Schlingloff 1962, I: 96; Klimkeit 1990: 90–91 u. 230; Lamotte 1984, 33–70; Lamotte 2002, 41–76).

Buddha begab sich daraufhin in den Gazellenhain von *Mrgadāva* bzw. *Isipatana* (Sanskrit: *Rṣivadāna*) bei Benares, wo er seine fünf ehemaligen Schüler traf, die sich von ihm abgewendet hatten, als er seine asketischen Übungen aufgab. Er verkündete ihnen seine Erleuchtung und predigte sie.¹¹ Dieses Ereignis ist in der buddhistischen Geschichte als „Erste

⁹ Diese in der Ikonographie häufig dargestellte Episode soll ein späterer Einschub in die Buddhalegende sein, da sie in dem autobiographischen Bericht (dem Ich-Bericht), den Buddha von seinem Leben gegeben haben soll, nicht erwähnt wird (vgl. Schlingloff 1962, I: 94). *Māra*, ursprünglich der Totengott, symbolisiert das weltliche Leben (s. Abb. 9).

¹⁰ Diese Kausalreihe (Skt.: *pratītya-samutpāda*; Pāli: *paṭicca-samuppāda*) stellt den Kern der philosophischen Lehre des Buddhismus dar und beschreibt in positiver und negativer Reihenfolge folgende Glieder:

„Wenn dieses ist, wird jenes; durch die Entstehung von diesem entsteht jenes, und zwar:

1. auf dem Nichtwissen
2. beruhen die Gestaltungen;
3. auf den Gestaltungen beruht das Bewußtsein;
4. auf dem Bewußtsein beruht Name-Form (die Individualität);
5. auf Name-Form beruhen die sechs Bereiche;
6. auf den sechs Bereichen beruht die Berührung;
7. auf der Berührung beruht die Empfindung;
8. auf der Empfindung beruht der Durst;
9. auf dem Durst beruht das Ergreifen;
10. auf dem Ergreifen beruhen das Werden;
11. auf dem Werden beruht die Geburt;
12. auf der Geburt beruht Alter und Tod; es ergeben sich Kummer, Klage, Leid, Trübsinn und Unruhe.

So kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse zustande.

Wenn dies nicht ist, wird jenes nicht; durch die Aufhebung von diesem wird jenes aufgehoben, und zwar:

Durch die Aufhebung des Nichtwissens Aufhebung der Gestaltungen – des Bewusstseins – Name-Form – der sechs Bereiche – der Berührung – der Empfindung – des Durstes – des Ergreifens – des Werdens – der Geburt; durch die Aufhebung der Geburt die Aufhebung von Alter und Tod; Kummer, Klage, Leid, Trübsinn und Unruhe werden aufgehoben. So kommt die Aufhebung dieser ganzen Leidensmasse zustande“ (Schlingloff 1962, I: 96). Die Lehre des Buddha sollte auch bildlich anschaulich gemacht werden. Ein Sanskrittext beschreibt das Rad der Existenzen, das am Eingang des Klosters dargestellt werden soll. Demnach entsprechen die fünf Felder des Rades den fünf Existenzformen als Götter, Menschen, Gespenster, Tiere und Höllenwesen, wie sie in Ajantā, Höhle XVII, dargestellt sind (vgl. Schlingloff 1963, II: 33–34; ders. 1987a: 383–/84). In den späteren Darstellungen des Rades finden sich sechs Felder, ein neu dazugekommenes Wesen sind die Dämonen (vgl. Percheron 1958: 42; Essen/Thingo 1989: 1–28). Die zwölf Felder im äußeren Ring des Rades stellen die zwölf Glieder der Kausalreihe dar (Sanskrit: 1. *avidyā*, 2. *saṃskāraḥ*, 3. *viññānaṃ*, 4. *nāmarūpaṃ*, 5. *sadyāyatanam*, 6. *sparsaḥ*, 7. *vedanā*, 8. *trṣṇā*, 9. *upādānaṃ*, 10. *bhavaḥ*, 11. *jātiḥ*, 12. *jarāmaranaṃ*).

¹¹ In der buddhistischen Kunst wird auf dieses, „das Inbewegungsetzen des Rades der Lehre“ (*dharmacakra-pravartana*) genannte Ereignis durch die Darstellung eines von Jüngern und Gazellen umgebenen Rades hingewiesen. Dabei kann die Gestalt des Buddha und dessen Handhaltung (*mudrā*) – regional und zeitlich bedingt – Unterschiede aufweisen. Bei diesem Ereignis, das in *Sārnāth* stattgefunden haben soll, zeigt die rechte Hand des Erleuchteten z. B. die Schutzgeste (*abhaya-mudrā*; vgl. Naudou o. J.:136; Marshall 1960 u.

Predigt“ tradiert. Auf diese Weise wurde die erste buddhistische Gemeinde (*saṅgha*) gegründet. Während seiner nun folgenden Wanderungen durch die Städte der Gangesebene bekehrte Buddha zahlreiche Asketen und Brahmanen sowie deren Schüler. Auch Laien wie die Könige *Bimbisāra* von *Magadha* und *Prasenajit* von *Kośala* nahmen seine Lehre an.¹²

Ein reicher Kaufmann aus *Śrāvastī*, *Anāthapiṇḍada*, stiftete der Gemeinschaft des „Erhabenen“ den Garten *Jetavana*,¹³ auf dessen Gelände später ein Kloster (*vihāra*) entstehen sollte. Begegnete der Buddha ihm feindlich gesinnten Asketen und ihren Anhängern, so bekehrte er sie häufig durch die Vollbringung von Wundertaten als Beweis für seine Vollendung.¹⁴

Zum Erfolg der Lehre des Buddha trugen neben seiner Ablehnung der Opferriten und der Kastenordnung auch die Sprache bei, der sich der Buddha bei seinen Predigten bediente: er verwendete wahrscheinlich nicht Sanskrit, die Ritual- und Literatursprache der Brahmanen, sondern das *Māgadhi* bzw. *Ardhamāgadhi* (eine Volks- und Umgangssprache im Magadha-Reich, in dessen Gebiet die meisten Wirkungsstätten des Buddha liegen). Mit 29 Jahren verließ der Prinz *Siddhārtha* das väterliche Haus. Sieben Jahre danach erlangte er die höchste Erkenntnis (die Erleuchtung). Einige Jahrzehnte wanderte er durch die Ganges-Ebene und predigte dort seine Lehre. Als er im Alter von 80 Jahren in das *Nirvāna*¹⁵ einging, hinterließ er eine buddhistische Gemeinde mit Mönchen und Laienanhängern.

Über das Todesjahr des Buddha sind sich die Gelehrten uneins, wie auch insgesamt die Chronologie des frühen Buddhismus nicht feststeht. Als mögliches Todesjahr wird von den Buddhisten sowohl das Jahr 480 v. Chr. (Bureau 1964: 19) als auch das Jahr 483 v. Chr. (vgl. Dutoit 1906: IX; Embree/Wilhelm 1967: 314; Grönbold 1974: 293) angegeben, während Heinz Bechert der Auffassung ist, dass die Wirkungszeit des Buddha später als bisher angenommen anzusetzen ist.¹⁶

1973, Fig. 117; Parimoo 1982, Fig. 38) oder sie berührt das Rad (vgl. Parimoo 1982, Fig. 37) bzw. die beiden Hände sind in der Geste des Inbewegungsetzens der Lehre (*dharmacakra-mudrā*; vgl. Uhlig 1979, Abb. 36; Parimoo 1982, Fig. 39–40).

¹² Die Begegnung des letzteren mit dem Erhabenen ist auf dem Steinzaun des Stūpa in Bhārhut verewigt (vgl. Cunningham 1879, Pl. 13; Coomaraswamy 1956, Fig. 28; Schlingloff 1962,1: Abb. 5; Seckel 1976, Fig. 28).

¹³ In der Annahme, dass kein Mensch so viel Geld dafür aufbringen konnte, die ganze Waldfläche mit (Gold-) Münzen zu bedecken, stellte Prinz *Jeta* für den Verkauf diese Bedingung (vgl. Naudou o.J.: 164; Sivaramamurti 1975, Fig. 246; Parimoo 1982, Fig. 61), die von *Anāthapiṇḍada* erfüllt wurde.

¹⁴ Zu diesen Taten gehört die in der Kunst häufig dargestellte Wundertat von *Śrāvastī*, bei der sich der Erhabene in die Luft erhob und aus seinen Fußsohlen Wasserströme und aus den Schultern Flammen hervortreten ließ und sich selbst vervielfältigte (vgl. Noudon o. J.:144; Foucher 1918: 151 ff.; Marshall 1960, Fig.122–125; Franz 1965, Tafel 176; Ingholt 1971, XX 2.u. XXI 2.; Parimoo 1982, Fig. 64–67 u. 69–71; Gandhāra Art 1984, 1–9 u. 1–10).

¹⁵ Wie es in der nachstehenden Ausführung geschildert wird, bedeutet *Nirvāna* „verwehen“ oder „verlöschen“. „Dann durchlief der Erhabene die vier Stufen der Versenkung. Von der vierten Stufe aus trat er in die Sphäre der Raumunendlichkeit ein, von hieraus in die Sphäre der Bewußtseinsunendlichkeit, dann in die Sphäre des Nichts, in die Sphäre jenseits von Bewußtsein und Nichtbewußtsein, und von hier aus erreichte er das Auslöschen von Bewußtsein und Empfindung“ (Waldschmidt 1929: 238).

¹⁶ Becherts Angaben zufolge datiert die Überlieferung des *Theravāda*-Buddhismus das *Nirvāna* des Buddha 218 Jahre vor *Asōkas* Königsweihe (273 oder 268 v. Chr.), die kurze Chronologie dagegen 100 Jahre davor (vgl. Bechert 1988: 24–34; ders. 1989: 93–120).

Gemäß der Überlieferung brach unter den damals führenden acht Stämmen Streit über die Verteilung der Reliquien aus.¹⁷ Der Brahmane *Droṇa* verteilte die Reliquien gleichmäßig unter den acht Stämmen. Er selbst erhielt die Urne und die spät eingeschalteten Mauryas die Asche. Auf diese Weise wurden zehn Gedenkmonumente über den Reliquien der Urne und der Asche des „Erhabenen“ errichtet.

Die Anhänger versammelten sich nach dem Tod des „Erhabenen“ (ca. ein Jahr nach dem *Nirvāna* des Buddha) in *Rājagrha* („erstes Konzil“), um die richtige Auffassung der Lehren des Buddha festzulegen. Aus den Diskussionen zwischen den ehemaligen Schülern *Mahākāśyapa* und *Upāli* so-wie *Mahākāśyapa* und *Ānanda* sollen die Lehren des *Vinayaṭṭaka* („Korb der Lehrreden“) hervorgegangen sein (Frauwallner 1952: 242 ff.; Bareau 1955:1 ff. und 1964:20; Misra 1972: 5 ff.). Das *Abhidharmapiṭaka* („Korb der Lehrbegriffe bzw. Scholastik“) soll später entstanden sein. Der Zeitpunkt der endgültigen Abfassung des *Tripiṭaka* („die drei Körbe“), des in dem Pāli-Dialekt überlieferten buddhistischen Kanons, kann nicht mit Sicherheit festgelegt werden, man nimmt jedoch an, dass dies etwa im zweiten oder im ersten Jahrhundert v. Chr. geschah¹⁸ (v. Glasenapp 1961: 158 ff.; Hecker 1965; Embree/Wilhelm 1967: 88–89; Schneider 1980: 160). Sowohl der *Pālikanon* der *Sthaviras* wie auch die Sanskrit-Fassung der *Sarvastivādins*,¹⁹ von der nur Bruchstücke bisher bekannt sind, sollen auf einen „Urkanon“ zurückgehen. Es ist ungewiss, ob dieser „Urkanon“ schriftlich fixiert oder aber mündlich tradiert war. Aus entsprechenden Angaben in einzelnen buddhistischen Quellen, vor allem im *Vinayaṭṭaka*, geht hervor, dass 100 oder 110 Jahre nach dem *Nirvāna* des Buddha in *Vaiśālī* ein zweites Konzil abgehalten wurde (Bareau 1955: 31 ff.; 1964: 21–22; Grönbold 1974: 293; Schneider 1980: 132 ff.). Das dritte Konzil in *Pāṭaliputra* (um 253 oder 250 v. Chr.) fiel in die Zeit des großen Förderers des Buddhismus, des Kaisers *Aśoka* (273–232 v. Chr.). Es führte zur Spaltung der buddhistischen Gemeinde in die Lehrrichtungen *Mahāsāṃghika* und *Sthavira*, da man sich nicht über das Wesen des *Arhat*, des Heiligen, einigen konnte.²⁰

Der Kaiser *Aśoka* verkörpert in der buddhistischen Tradition die Ideale des „Weltenherrschers“ (*cakravartin*). Seine zahlreichen Edikte, die er auf Felsen und Säulen in allen Landesteilen eingravieren ließ, enthalten moralische Vorschriften, die auf den Lehren des Buddhismus basieren, sich jedoch nicht direkt auf sie berufen (vgl. Senart 1881; Hultsch 1925; Eggermont/Hoftijzer 1962; Alsdorf 1974; Schneider 1978). Diese Edikte waren im alten Indien in *Brahmi*-Schrift, im Gebiet von *Gandhāra*, das Teile des heutigen

¹⁷ Vgl. dazu die Darstellung an der Rückseite des unteren Architravs des Südtores des großen Stūpa in Sānci (Fergusson 1868, Pl. 38, Fig. 1; v. Glasenapp 1928: 253; Marshall/Foucher 1940, 11, Pl. 15; Zimmer 1955, Pl. 23; Bachhofer 1972, Pl. 47).

¹⁸ Der *Pālikanon* ist die einzig vollständig überlieferte buddhistische Schrift der frühen Zeit und gehört der Schule der *Vibhajyavādin* oder *Sthaviravāda* (Pāli: *Theravāda*, Lehre der Älteren) an.

¹⁹ Eine vollständige Sanskrit-Version des buddhistischen Kanons existiert nicht. Handschriften mit Bruchstücken von kanonischen Werken hat man in Nepal und Ostturkistan gefunden.

²⁰ Ein *Arhat* ist „jemand also, der alle Bindungen an die Welt aufgegeben hat, in dem alle Begierde erloschen ist und der in dieser Welt nicht mehr wiedergeboren werden will“ (Conze 1986: 10). Während die *Sthaviras* an dem Wesen des *Arhat* als die einzige Möglichkeit zum Heil festhielten, wurden von der *Mahāsāṃghika*-Sekte auch andere Möglichkeiten nicht ausgeschlossen (vgl. Bareau 1955: 31 ff.; Schneider 1980: 136 ff.).

Afghanistan und Pakistan umfasste, dagegen auch in Kharoṣṭhi- und griechisch-aramäischer Schrift abgefasst. Man nimmt daher an, dass der Buddhismus in weiten Teilen des Herrschaftsgebiets des *Aśoka*, das große Teile des heutigen Indien, Pakistan und Afghanistan umfasste, bereits zu dieser Zeit allgemein verbreitet war (vgl. Embree/Wilhelm 1967: 84). *Aśoka* förderte die Missionstätigkeit buddhistischer Mönche: So soll z. B. *Mahinda*, von dem nicht feststeht, ob er der Sohn oder Bruder des Königs war, die buddhistische Lehre und den Kanon der Schriften nach Ceylon gebracht haben, wo er im Pāli-Dialekt abgefasst wurde (vgl. Conze 1986: 47–48). *Aśoka* besuchte manche Orte, die im Leben des Buddha eine wichtige Rolle gespielt hatten, und ließ dort *Stūpa*-Bauten, die zur Aufnahme von Reliquien bestimmt waren, errichten (Embree/Wilhelm 1967: 88; Grönbold 1974: 289; Seckel 1980: 20, 100).

Die Spaltung der buddhistischen Gemeinde und die Entstehung des Mahāyāna

Der Buddha hatte vor seinem Hinscheiden (*nirvāṇa*) keinen Nachfolger für die Gemeinde (*saṃgha*) bestimmt, so dass sie bald in viele Sekten zerfiel.²¹ Wie schon oben erwähnt, entstand das erste Schisma im Konzil von *Pāṭaliputra* zwischen *Mahāsāṃghikas* und *Sthaviras* über das Wesen des *Arhats* (Heilige). Die *Sthaviras* hielten daran fest, dass man schon als *Arhat* (Heilige) geboren werden muss, um sich von den „bedingten Dingen“ lösen zu können und dadurch das *Nirvāṇa* zu erreichen. Die *Mahāsāṃghikas* dagegen glaubten, dass der Weg zum *Nirvāṇa* nicht nur auf einige wenige *Arhats* beschränkt bleibt, sondern dass auch andere Menschen die Möglichkeit hätten, durch das Mitleid und durch die Hilfe des *Bodhisattva*²² das *Nirvāṇa* zu erreichen (vgl. zum Thema auch Lamotte 2002, S. 90–98).

Die Lehre der *Mahāsāṃghikas* bewirkte einerseits eine Gleichberechtigung zwischen Mitgliedern des Ordens (Mönche und Nonnen) und dem einfachen Volk (Laienanhänger und Laienanhängerinnen), andererseits erreichte der Buddhismus einen neuen Aufschwung und eine Erneuerung der Lehre, die den Vorstellungen der Massen besser entsprach als die alte Lehre, die das Erreichen des *Nirvāṇa* nur wenigen „Auserwählten“ (*arhat*) vorbehielt.

Dieses Gedankengut der *Mahāsāṃghikas* wurde nun im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung von einer neu entstandenen Schule, die sich *Mahāyāna* nannte, übernommen, modifiziert und erweitert. Der ältere Buddhismus wurde von den Anhängern des *Mahāyāna* als *Hīnayāna*, das „kleine Fahrzeug“²³, bezeichnet, während *Mahāyāna* das „große Fahrzeug“ bedeutet. Der Unterschied zwischen diesen beiden Richtungen besteht in der Hauptsache darin, dass erstere die Überwindung der Welt, der scheinbaren Realität,

²¹ Man schätzt, dass es zwischen 18 und 30 verschiedene Sekten gegeben hat (vgl. Conze 1986: 33 ff.; 1990: 165 ff.).

²² Ein Wesen, das zur Buddhaschaft bestimmt ist und das in seiner vorausgehenden Zeit vor der letzten Geburt in verschiedenen Daseinsformen als Mensch, Tier usw. wiedergeboren wird, um die Lebewesen zum Heil zu führen. Die *Mahāsāṃghikas* waren der Meinung, dass der Buddha auch nach seinem *Nirvāṇa* durch seine transzendente Kraft das Schicksal der Menschen auf der Erde (durch seine Anwesenheit) als *Bodhisattva* bestimmen kann.

²³ Auch mit „die kleine Karriere“, „die kleine Laufbahn“ übersetzt. Vgl. dazu: Schlingloff 1963, II: 10–11; Bareau 1964: 69 ff. und 120 ff.; Waldschmidt 1967: 33; v. Glasenapp 1988²: 7 und 10.

durch Weltentsagung und durch individuelle Erlösung sucht (Ideal des *Arhat*), während das *Mahāyāna* die Vorstellung vom *Bodhisattva* entwickelte: Der *Bodhisattva* sucht nicht die individuelle Erlösung, sondern verzichtet, gebunden durch das Gelübde des Erwachungsgedankens (*bodhicittotpāda*), auf das Eingehen ins *Nirvāṇa*, bis alle Wesen erlöst sind.²⁴

Das *Mahāyāna* bildete sich aus der *Hīnayāna*-Lehre heraus, so dass die Literatur²⁵ des *Hīnayāna* auch in dieser Schule gültig blieb. Auch die Selbstaufopferung des *Bodhisattva* für andere Lebewesen in den Vorgeburtsgeschichten (*jātaka*) gehört zu dem Gedankengut des *Hīnayāna*, die nun in der *Mahāyāna*-Lehre eine zentrale Stellung einnimmt. Da die Lebewesen dem Kreislauf der Wiedergeburten aus eigener Kraft nicht entfliehen können, sind sie auf Hilfe des *Bodhisattva* angewiesen, der sie aus dem ewigen Leid der Wiedergeburten befreit. Das *Mahāyāna* legte seine Vorstellungen vom Heilsweg in umfangreichen Lehrtexten (*sūtra*) nieder,²⁶ die das wahre Wort des Buddha wiedergeben sollen, obwohl sie erst Jahrhunderte nach dem *Nirvāṇa* des Buddha entstanden sein sollen (vgl. Conze 1986: 50).

Das *Mahāyāna* kennt eine Vielzahl von Buddhas und *Bodhisattvas*, unter denen der historische Buddha nur einer von vielen ist.²⁷ Diese Vorstellung wurde durch die Lehren der *Yogacārin*-Schule, neben der *Mādhyamika*-Schule des *Nāgārjuna* (ca.150 oder 200 n. Chr.) die zweite grundlegende philosophische Schule des *Mahāyāna*, von den drei Körpern (*trikāya*) weiter ausgebaut, die den drei Ebenen eines spekulativen Universums entsprechen.²⁸

²⁴ Vgl. Bareau 1964: 144 ff.; Embree/Wilhelm 1967: 111 ff.; Schumann 1978²: 125–128; Lamotte 1984: 90 ff.; Conze 1990: 277 ff. Der Erlösungsweg im *Mahāyāna* wird geebnet durch den *Bodhisattva*, der erfüllt ist von der Weisheit und dem Mitleid. Außerdem übt er sich auf dem Weg zur Buddhaschaft in den sechs „Vollkommenheiten“ (*pāramitā*), die er graduell erlangt. Die sechs Vollkommenheiten sind folgende: Gabe, Sittlichkeit, Geduld, Willenskraft, Meditation und Weisheit (vgl. Conze 1986: 53–54; ders. 1990: 302; Klimkeit 1990: 226).

²⁵ Der Pāli-Kanon der „drei Körbe“ (*tripitaka*) ist, wie oben erwähnt, die umfangreichste Literatur des frühen Buddhismus. Dieser Kanon war wahrscheinlich auch in einer Sanskrit-Version überliefert. Der *Hīnayāna*-Literatur gehören auch eine Anzahl der nichtkanonischen Werke an, die in verschiedenen mittelindischen Dialekten tradiert sind. Ausführlich dazu Winternitz 1920: 1–230; v. Glasenapp 1961: 158–177; Nakamura 1989: 149 ff.

²⁶ Vgl. Winternitz 1920: 230–250; v. Glasenapp 1961: 177 ff.; Schumann 1978²: 129 ff. Neben den Lehrtexten sind auch zahlreiche Werke wichtiger Dichter und Denker des *Mahāyāna* wie *Nāgārjuna* (ca.150 oder 200 n. Chr.), *Vasubandhu*, *Asaṅga* u. a. überliefert (vgl. Winternitz 1920: 250–266; v. Glasenapp 1961: 180 ff.).

²⁷ Mit dem Aufkommen der mythischen Buddhas (z.B. *Akṣobhya*, *Amitābha* bzw. *Amitāyus*, *Vairocana*, *Ratnasambhava*, *Amoghasiddhi*), auch *Tathāgatas* genannt, und der mythischen *Bodhisattvas* (u. a. *Avalokiteśvara*, *Manjuśrī*, *Maitreya*, *Kṣitigarbha*, *Samantabhadra*) als Gegenstand religiöser Verehrung formierte sich ein *Mahāyāna*-Pantheon, dessen Mitgliederzahl im Tantrismus eine enorme Dimension erreichte.

²⁸ „Der Buddha existiert ihr zufolge auf drei verschiedenen Ebenen. Als der *dharm*-Körper ist er das Absolute, Wahrheit und Wirklichkeit selbst. In seinem »einfachen« oder »Genusskörper« (*sambhogakāya*) zeigt sich der Buddha selbst den himmlischen *Bodhisattvas* sowie anderen übermenschlichen Wesen und predigt ihnen in überirdischen Gefilden den *dharm*, indem er Freude, Glückseligkeit und Liebe zu ihm hervorruft. Schließlich gibt es den erdachten oder heraufbeschworenen Körper (*nirmāṇa-kāya*, wörtlich: »Verwandlungskörper«). Er ist es, den die Menschen zu bestimmten Zeiten auf Erden erscheinen

Der philosophische Höhepunkt des *Mahāyāna* findet sich in der „Mittleren Lehre“ (*mādhyamika-vāda*) des *Nāgārjuna*.²⁹

Das Hauptmerkmal der „Mittleren Lehre“ besteht in der Erkenntnis der „Leere“ (*śūnyatā*) oder „Soheit“, d. h. alle Lebewesen und Daseinsformen sind nur Erscheinungen des Absoluten. Mit anderen Worten, die Welt existiert in Wirklichkeit nicht, es gibt nur eine scheinbare Welt als ein Werk unserer Einbildung.³⁰

Wann sich die neue Lehre des *Mahāyāna* aus dem alten Buddhismus (d. h. dem *Hīnayāna*) herausgebildet hat, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. E. Lamotte ist der Meinung, dass dies kurz vor Beginn der christlichen Zeitrechnung stattgefunden haben muss (Lamotte 1984: 90). H. v. Glasenapp sieht die „ersten Ansätze des Übergangs vom *Hīnayāna* zum *Mahāyāna*“ im *Mahāvastu* („Buch der großen Begebenheiten“) und der Buddha-Biographie *Lalitavistara* („Ausführliche Erzählung vom Spiel des Buddha“; v. Glasenapp 1988²: 10).

Für E. Conze hat sich das *Mahāyāna* um den Beginn der christlichen Ära herausgebildet (Conze 1986: 79). Während das *Hīnayāna* zunächst auf Ceylon begrenzt blieb und im weiteren Verlauf in Burma und Thailand Fuß fasste, breitete sich das *Mahāyāna* im Verlauf der Jahrhunderte über *Gandhāra* im Nordwesten des indischen Subkontinents und dem heutigen Afghanistan ins Innere Asiens bis nach China aus. Der Tantrismus³¹ ist neben *Hīnayāna* und *Mahāyāna* die dritte große Schule und wohl die letzte schöpferische Leistung des indischen Buddhismus, der im Süden und Nordwesten Indiens entstand. Die Legende führt die Entstehung des *Tantra* auf *Nāgārjuna* zurück, der um 150 oder 200 n. Chr. die *Mādhyamika*-Schule gründete (s. oben). In Wirklichkeit begann das *Tantra* im 4. Jh. n. Chr. und formierte sich nach dem Beginn des 6. Jhs. n. Chr. (vgl. Bareau 1964: 173 ff.; Conze 1986: 86 ff.).

sehen. Er ist ein Phantomkörper, vom wahren Buddha ausgeschickt, um sein Werk auf der Welt zutun. Aus scholastischer Klügelei fügten viele *Yogācarins* noch einen vierten Körper hinzu, den substantiellen Körper (*svābhāvika-kāya*), der die Grundlage der drei anderen ist“ (Conze 1986: 59–60; vgl. a. Schumann 1978²: 135 ff.).

²⁹ Laut Conze 1986: 58 f. begründete *Nāgārjuna* die *Mādhyamika*-Schule um ca. 150 n. Chr.; vgl. auch Embree/Wilhelm 1967: 112, die dieses Ereignis eher um ca. 200 n. Chr. ansetzen. Vgl. dazu auch Bareau 1964: 122 und Anm. 4 a.

³⁰ Diese metaphysisch-ontologische Weltanschauung des *Mahāyāna* wird von Bareau (1964:153) folgendermaßen beschrieben: „Der ursprüngliche Buddhismus hatte erkannt, dass alle zusammengesetzten Dinge (*saṃskṛta*) leer (*śūnya*), unbeständig (*anitya*), unpersönlich (*anātman*) und voller Leiden (*duḥkha*) sind, aber diese Leere war nur eine solche vom „Selbst“ (*ātman*) oder von der Person (*puṅgala*). Beim *Mahāyāna* sind die Dinge nicht nur leer vom Selbst und von der Person, sondern außerdem leer von ‚Dingen‘ (*dharmā*), d. h. leer von eigener Natur (*svabhāva*). Um ein klassisches Bild des *Mahāyāna* zu gebrauchen: Der alte Buddhismus verglich die Dinge mit leeren Gefäßen, während das *Mahāyāna* selbst die Existenz dieser Gefäße leugnet und auf diese Weise zu einer totalen Substantialitätslosigkeit gelangt: alles ist leer, alles löst sich in der universalen Leere auf.“

Für weitere Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen *Hīnayāna* und *Mahāyāna* s. Schumann 1978²:125 ff.

³¹ Der indische Tantrismus entwickelte sich in verschiedenen Phasen, die als *Mantrayāna*, *Vajrayāna* und *Sahajayāna* bezeichnet werden: Gegen Ende des 10. Jhs. entstand das *Kālacakra*, das „Zeitrad“ (vgl. Bareau 1964: 173 ff.; Conze 1986: 86 ff.).

Im Mittelpunkt des Tantrismus steht ein esoterisches System, das die Mittel der magischen Tradition (z. B. *mantra*, *mudrā* und *maṇḍala*)³² mit der buddhistischen Lehre in Einklang brachte, um die Erlösung nicht in der fernen Zukunft, sondern jetzt und in diesem Leben zu erreichen. Das bereits vorhandene *Mahāyāna*-Pantheon wurde nun mit zahlreichen neuen Göttern überflutet. In diesem Pantheon wurden auch Geister, Dämonen, Feen, Gespenster und dergleichen in untergeordneter Stellung integriert. Der Tantrismus brachte gleich dem *Mahāyāna* kanonische Tantra-Schriften hervor, die jedoch als Geheimdokumente nur wenigen Auserwählten zugänglich waren. Diese Schriften, deren Verfasser nicht bekannt sind, werden nicht als Worte Buddhas betrachtet, sondern mit *Bodhisattvas* (z. B. *Maitreya*) in Verbindung gebracht.

Die *Yogācāra*-Schule des *Mahāyāna* mit ihren introvertierten Meditationspraktiken legte den Grundstein für die Entstehung des Tantrismus. Denn sie förderte die Bildung einzelner Gruppen (bestehend aus dem Guru und den Jüngern), die sich an die monastischen Regeln nicht gebunden fühlten und damit zum Zerfall der Gemeinde (*saṃgha*) beitrugen.

Es ist anzunehmen, dass der buddhistische Tantrismus mit dem Hauptzentrum *Vikramaśīla* unweit von *Nālandā* Anfang des 8. Jhs. n. Chr. viele Gebiete Indiens erfasste und dann von *Padmasambhava* in Tibet und von *Vajrabodhi* in China eingeführt wurde (vgl. Bareau 1964:173 ff.; Waldschmidt 1967: 32 ff.; v. Glasenapp 1988²: 12 ff.).

Die buddhistische Kunst Indiens

Über die Anfänge der buddhistischen Kunst in Indien sind noch keine allgemein gültigen Aussagen möglich, zumal sich die Buddhologen über die Datierung des historischen Buddha (wie oben erwähnt) noch nicht ganz einig sind, geschweige denn über die Entstehung der Kunst des Buddhismus. Außerdem kannte der alte Buddhismus keinen Kult, der rituell mit Bildwerken verbunden gewesen wäre.

Im Mittelpunkt der Kunst des alten Buddhismus steht der *Stūpa*³³, der als Gedenkstätte über den Reliquien des Buddha, ehrwürdiger Personen (*arhat*) oder eines Weltenherrschers (*cakravartin*) errichtet wurde. Dieses Bauwerk wurde von Gläubigen in verehrungsvoller Andacht von links nach rechts, im Sinne des Uhrzeigers (*pradakṣiṇa*) umkreist (s. Abb. 10 unten S. 28).

Obwohl die Steinarchitektur in Indien unter der *Maurya*-Dynastie (320–185 v. Chr.) schon mit der Errichtung der Hauptstadt *Pāṭaliputra* (das heutige Patna) tradiert ist – einigen Indologen zufolge von Persien beeinflusst (Grünwedel 1900: 15 ff.; Schlingloff 1962, 1: 4 ff.; Härtel/Auboyer 1971: 41–42) –, dauerte es fast ein Jahrhundert, bis die ersten

³² Bei *mantra* („Ratspruch“) handelt es sich um magische Zauberformeln, die vom Zauberer (*śiddha*) bei den rituellen Handlungen rezitiert werden; *mudrās* sind bestimmte Handhaltungen, aber auch das den Göttern jeweils zugeordnete weibliche Prinzip (*prajñā* = „Weisheit“). Das *maṇḍala* („Kreis“) war ursprünglich eine (bunte) Scheibe, die im Yoga als Konzentrationspunkt diente; im *Vajrayāna* jedoch umfasst ein *maṇḍala* im Wesentlichen die Darstellung einer bestimmten Gottheit und deren Gefolge (ausführlicher dazu bei Grönbold 1974: 424, 431 und 419).

³³ Ein tumulusartiges Bauwerk, umgeben von einem Zaun mit vier Toren in den vier Himmelsrichtungen (s.a. Grönbold 1974: 462–63; Dallapiccola 1980; Goepper 1989: 43–45).