

# **Der historische Buddha**

**Dr. Ute Hüsken**  
**Seminar für Indologie und Buddhismuskunde**  
**Universität Göttingen**

DER HISTORISCHE BUDDHA<sup>1</sup>  
von Ute Hüsken, Göttingen

Eines der wichtigsten Glaubensbekenntnisse eines Buddhisten ist die Zufluchtmahme zu den drei Juwelen. Diese Formel lautet: "Ich nehme Zuflucht zum Buddha, ich nehme Zuflucht zum Dharma, ich nehme Zuflucht zum Saṃgha." Gegenstand des Vortrags vom 6.11.1996 war vor allem das erste Juwel, der Buddha, dann aber auch das dritte, der Saṃgha, d.h. die buddhistische Ordensgemeinschaft, die vom Buddha selbst gegründet wurde.

"Der Buddha" ist kein Name, sondern ein Titel und bedeutet "der Erleuchtete". Bevor dieser Mann, der mit bürgerlichem Namen Siddhārtha (Siddhattha)<sup>2</sup> hieß, zum Buddha wurde, war er ein sog. "Bodhisattva", d.h. ein Erleuchtungswesen, ein zukünftiger Buddha. "Historisch" im Titel des heutigen Vortrags "Der historische Buddha" ist in zweierlei Hinsicht zu erläutern. Zum einen möchte ich darstellen, was sich (nach allem, was wir wissen) im Leben des Religionsstifters tatsächlich ereignet hat. Zum anderen will ich mich hier auf den "historischen Buddha" im Gegensatz zu anderen Buddhas beschränken. Nach buddhistischer Vorstellung ist das Erscheinen eines Buddha auf der Welt nämlich kein einmaliges Ereignis, sondern vielmehr ein sich in jeder der unendlich vielen aufeinanderfolgenden Weltenperioden wiederholendes Geschehen. Der historische Buddha ist daher der von uns aus gesehen letzte in einer ganzen Reihe von Erleuchteten, über deren Leben in den Quellen ebenfalls berichtet wird. Darüber hinaus beschränke ich die heute zu behandelnde Phase im Leben des Bodhisattva bzw. Buddha auf sein letztes Erdenleben, nämlich das, in dem er die Erleuchtung erlangte. Anders wird dies in den buddhistischen Quellen selbst gehandhabt: ein wichtiger Bestandteil der Überlieferungen sind Beschreibungen der früheren Leben des Buddha als Bodhisattva, bevor er in seinem Leben als Siddhārtha Gautama (Siddhatta Gotama) die Erleuchtung erlangte und damit zum Buddha wurde.

Kurz gesagt, die Person, die wir als den "historischen Buddha" zu erfassen suchen, ist der letzte Buddha, der auf der Welt erschien. Er hatte als solcher Vorgänger und wird Nachfolger haben, dies alles jedoch außerhalb der zeitlichen Kategorien, in denen wir zu

---

<sup>1</sup> Dieses Manuskript darf nur nach Rücksprache mit der Autorin verwendet werden.

<sup>2</sup> Die Eigennamen und Termini sind in der Sanskrit-Form angeführt, in Klammern ist die entsprechende Pāli-Form angegeben.

denken gewohnt sind. Wenn wir uns also mit dem "historischen Buddha" beschäftigen, so beschränken wir uns bewußt auf diesen Buddha, und gleichzeitig auch auf das letzte Leben dieses Menschen, der in seinen vorhergehenden Geburten und auch in der Lebensphase als noch nicht erleuchteter Siddhārtha Gautama als Bodhisattva bezeichnet wird.

Diese kurzen Ausführungen lassen möglicherweise schon erahnen, daß der Versuch, eine Biographie des Buddha im Sinne der Darstellung eines Menschenlebens, sowohl hinsichtlich der äußeren Lebensumstände und Ereignisse als auch der geistigen und seelischen Entwicklung, kein leichtes Unterfangen ist. Die buddhistische Überlieferung enthält nämlich keinen Lebensbericht des Buddha, den wir unkritisch als Biographie übernehmen könnten. Gleichzeitig sind die buddhistischen Schriften jedoch die einzigen Quellen, denen Informationen über den Buddha, sein Leben und Wirken zu entnehmen sind, zumal die Überlieferungen unabhängiger externer Traditionen wie z.B. der Hindus und der Jainas nicht bzw. kaum auf das Leben dieses Religionsstifters Bezug nehmen.

Von den ältesten Schichten der buddhistischen Überlieferung an werden jedoch Aussagen über den Buddha oder sein Leben getroffen. Für eine Rekonstruktion der historischen Ereignisse dient uns vor allem die früheste Textschicht, da darin zumindest Erinnerungen an tatsächliche Ereignisse zu erwarten sind. Die Glaubwürdigkeit gerade derjenigen Berichte, die als Ganzes einer späteren Entstehungszeit zuzuordnen sind, muß uns insbesondere deshalb fragwürdiger erscheinen, da die Ereignisse dort oft wesentlich detaillierter beschrieben sind und gleichzeitig offensichtlich immer mehr Material aufgenommen wurde, das wir in den Bereich der Legende verweisen müssen. Für **alle** Texte gilt, daß stets auch nach den Intentionen der Verfasser bzw. Kompilatoren gefragt werden muß. Auch die älteren Texte sind nämlich durchaus nicht homogen. So haben einige Buddhologen aufgrund des Vergleichs der verschiedenen Überlieferungen Elemente innerhalb einzelner Sammlungen oder Texte einer früheren bzw. späteren Entstehungszeit zugeordnet. Daher sind nun einige Bemerkungen zur Überlieferung der buddhistischen Texte angebracht.

Generell wird zwischen kanonischer und außerkanonischer Literatur unterschieden. Es gab und gibt dabei jedoch keinen einheitlichen, für alle buddhistischen Schulrichtungen verbindlichen Kanon. Vielmehr erkennen beispielsweise die drei heute noch lebendigen Traditionen (Theravāda, Dharmaguptaka und Mūlasarvāstivāda) sich erheblich

unterscheidende Textsammlungen als kanonisch an.<sup>3</sup>

Der Überlieferung zufolge erteilte der Buddha selbst den Mönchen mit folgenden Worten den Auftrag, die Lehre zu überliefern und zu verbreiten:

"Geht, ihr Mönche, und macht Euch auf den Weg zum Wohle und zum Glück der Menschen, aus Mitleid mit der Welt, zum Wohle und zum Glück von Göttern und Menschen! ... Predigt die Lehre, ihr Mönche, ... und verkündet das reine, heilige Leben!"

Gleichzeitig war die Sprache der Überlieferung zu Beginn ausdrücklich **nicht** festgelegt, da der Buddha selbst angeordnet hatte, daß die Tradierung der Lehre in der Sprache des Überliefernden erfolgen sollte. Wenn dies auch sicherlich ein wichtiger Grund für den großen Erfolg des Buddhismus auch außerhalb des Mutterlandes Indien war, so ist uns aus eben diesem Grund auch kein Text in der Sprache des Buddha selbst überliefert. Auch die mündliche Überlieferung der Texte trug zur steten Veränderung zumindest der sprachlichen Form bei.

Erst nach dem Tod des Buddha wurde auf den buddhistischen Konzilen das Korpus der heiligen Texte explizit festgelegt. Während jedoch die ersten beiden Konzile nach dem Tod des Buddha noch gesamt buddhistische Bedeutung hatten, wurden die folgenden Konzile nur noch von Teilen des Gesamtordens anerkannt, da sich verschiedene Schulrichtungen herausgebildet hatten und der Geltungsbereich der jeweiligen Gruppierungen sich verkleinerte. Ein Grundbestand an Einzeltexten muß jedoch aus der Zeit vor dem ersten großen Schisma stammen, also aus der Zeit vor dem 3. Konzil. Als die stärkere Diversifizierung der buddhistischen Schulen und mit ihnen ihrer Überlieferung begann, entwickelten sich auch die verschiedenen Rezensionen der kanonischen Sammlungen nicht nur im Inhalt, sondern auch in ihrer Sprache auseinander. Zunächst wurden die jeweiligen eigenen Dialekte als Überlieferungssprache verwendet, also mittelindische, d.h. aus dem Sanskrit abgeleitete Sprachen. Aus der stärkeren regionalen Ausbreitung des Ordens entwickelten sich entsprechend stärkere Unterschiede in der Überlieferungssprache. So kann man davon ausgehen, daß es verschiedene sprachlich stark voneinander abweichende

---

<sup>3</sup> Das, was uns heute als Kanon der einzelnen Schulen vorliegt, ist in allen Fällen eine relativ späte Rezension der überlieferten Texte. Wenngleich alle diese Textsammlungen sicher auf einen gemeinsamen Kern zurückgehen, der einen ähnlichen Textbestand hatte, kann zu keinem Zeitpunkt der Überlieferung von einem "Urkanon" gesprochen werden. Dennoch gab es vom "Beichtformular" (*prātimokṣa/pāṭimokkha*) und zumindest die elementaren Formulare für das Gemeindeleben (*karmavācānā/kammavācā*) eine "Urfassung" mit Abweichungen.

Rezensionen des Kanons gab.

Eben diese immer stärker werdenden regionalen Unterschiede trugen wohl dazu bei, daß man begann, die Texte in überregionale Überlieferungssprachen zu übertragen. In Nordindien wurde in die Gelehrtensprache Sanskrit (und zwar in das sog. Buddhistische Hybride Sanskrit), in Zentral- und Südindien wurde der Kanon hingegen in den mittelindoraischen Mischdialekt Pāli übertragen.

Da der Buddhismus zu Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrtausends mit den muslimischen Eroberungen in Indien fast völlig verschwand, sind uns heute nur wenige Sanskrit-Texte originalsprachlich erhalten. Uns stehen allerdings Übersetzungen in das Tibetische und in andere zentralasiatische Sprachen zur Verfügung, ferner auch viele und umfangreiche Übersetzungen in das Chinesische. Die Tradition des südlichen Buddhismus ist hingegen ungebrochen und uns liegt heute mit dem sog. Pāli-Kanon eine vollständige Sammlung kanonischer Schriften der Theravāda-Schule vor. Die kanonischen Sammlungen des nördlichen und des südlichen Buddhismus unterscheiden sich nicht allein in ihrer Sprache, sondern auch in ihrem Verständnis der kanonischen Literatur: während in die drei Körbe des Pāli-Kanons (Ordensdisziplin, Lehrreden und "zur Lehre Gehöriges") wohl nach den 1./2. Jh. n.Chr. keine neuen Texte mehr aufgenommen wurden, fanden in die kanonischen Sammlungen der nördlichen Buddhisten wohl noch wesentlich länger Texte Eingang.

Keine der uns erhaltenen kanonischen Sammlungen enthält jedoch in ihren älteren Schichten eine vollständige Lebensbeschreibung des Buddha. So sind wir also darauf angewiesen, eine Biographie des Buddha aus Einzelangaben zusammenzutragen, wobei diese Einzelangaben vor allem den Rahmenhandlungen zu den Lehrreden und den Mönchsvorschriften entnommen werden können.<sup>4</sup> Naturgemäß erfahren wir darin jedoch kaum etwas über die Zeit vor der Erleuchtung, da die Ordensregeln und auch die Lehrreden eben erst nach seiner Erleuchtung formuliert wurden.

Diese Quellenlage mag vor allem dadurch begründet sein, daß gerade für die frühe buddhistische Gemeinde nicht die Person des Buddha, sondern vielmehr seine Lehre im Vordergrund stand. Darüber hinaus lag das Interesse der die Texte überliefernden Mönche

---

<sup>4</sup> Eine Ausnahme bildet das Vinaya der Mūlasarvāstivādin, in den sehr viel Erzählstoff und auch ein Bericht von der Geburt des Buddha eingefügt sind. Dies ist aber nicht den frühesten textlichen Schichten zuzurechnen.

vor allem auf den zur Erlösung führenden Ereignissen und auf der Zeit der Lehrtätigkeit, zumal das Leben des Buddha jedem Mönch als Vorbild für seinen eigenen Heilsweg diente.<sup>5</sup>

Erst um die christliche Zeitenwende entstanden eigenständige Biographien, die jedoch sämtlich nicht vollständig sind, sondern sich mit bestimmten Lebensabschnitten des Buddha befassen und die sehr stark legendarische Züge tragen.<sup>6</sup> Diese Werke basieren, wie auch die noch später entstandenen vollständigen Buddha-Viten, auf den Eckdaten, die den frühesten Überlieferungen zu entnehmen sind, und bilden ihrerseits die Grundlage für die später außerhalb Indiens entstandenen Biographien.<sup>7</sup>

Diese Teil- und Voll-Biographien enthalten, wie gesagt, reichlich Legendenmaterial. Gerade deshalb wurde in der europäischen Forschung die Historizität des Buddha gegen Ende des letzten Jahrhunderts überhaupt in Frage gestellt. ÉMILE SENART vermutete beispielsweise, daß den Buddhalegenden der Mythos von einem Sonnenheros zugrundeliegt, wengleich er

---

<sup>5</sup> Dies findet beispielsweise dadurch seinen Ausdruck, daß in den früheren kanonischen Texten eine Biographie der letzten sieben Buddhas zu finden ist, in der jedoch nur das Leben des Vorzeitbuddha Vipasyin (Vipassi) exemplarisch und ausführlicher dargestellt wird. Nach SCHLINGLOFF folgen daher "Leben und Lehre des Buddha [...] einer kosmischen, übergeordneten Gesetzmäßigkeit, die sich in jeder Weltenperiode aktualisiert und am Leben eines jeden Buddha ablesbar wird."

<sup>6</sup> Als wichtigste Werke sind hier *Mahāvastu* und *Lalitavistara* zu nennen. Beides sind Werke in Buddhistischem Hybriden Sanskrit, die ihrerseits aus sehr verschiedenen alten textlichen Schichten bestehen.

<sup>7</sup> Z.B. die *Nidānakathā*, eine Einleitung zum Kommentar zu der Sammlung der Vorgeburtsgeschichten, die als wichtigste Theravāda-Quelle zur Buddha-Biographie angesehen werden kann. In der *Sumangalavilāsini* (Kommentar zu einem Abschnitt des "Korbes der Lehrreden") gibt es eine Buddha-Biographie, die wiederum Basis für eine Buddha-Biographie in der *Madhuratthavilāsini* ist. Auch in dem Kommentar *Therīgāthā-atthakathā* werden die letzten Leben des Buddha bis zur Ordination der Gotamī kurz erzählt. In zwei Anthologien aus Sri Lanka wird das Leben des Buddha ebenfalls erzählt: *Paṭhamasambodhi* (16. Jh.?) und *Jinamahānidāna*. Die meisten chinesischen Buddha-Biographien sind bisher nur zum Teil in europäische Sprachen übersetzt. Von den Tibetischen Quellen sind v.a. die *chos- 'byuns* zu nennen, die Texte über die "Geschichte der buddhistischen Lehre". Das bekannteste Werk dieser Art ist dasjenige von Bu-ston aus dem Ende des 13. Jh. Dort ist auch die explizite Schematisierung des Lebens eines Buddha in "12 Taten" enthalten. Die zentralasiatischen Quellen thematisieren v.a. das Leben des zukünftigen Buddha, und zwar nach dem Vorbild des Śākyamuni. Aus der großen Zahl der entsprechenden Sanskrit-Uigurischen Bilinguen aus dem *Dirghāgama* kann man schließen, daß Texte, die sich mit bestimmten Lebensabschnitten des Buddha befaßten, in den Sarvāstivāda-Klöstern Ostturkestans sehr beliebt waren.

dem Buddha Geschichtlichkeit nicht vollkommen absprach. Ähnlich skeptisch merkte auch RUDOLF OTTO FRANKE an, daß man gar nichts Gesichertes über einen historischen Buddha sagen könne. Er ging sogar so weit, zu vermuten, daß die buddhistische Lehre das Werk mehrerer Personen ist, und zwar als Zusammenfassung von Elementen des damals allgemeinen philosophisch-religiösen Gedankengut. HERMANN OLDENBERG wandte sich hingegen in eine ganz andere Richtung. Vor allem aufgrund der Páli-Quellen sprach er den Berichten über das Leben bzw. über Lebensabschnitte des Buddha große Verlässlichkeit zu. Als Beleg führt OLDENBERG v.a. Bezugnahmen auf eine andere zeitgenössische Religionsgemeinschaft in den kanonischen Texten an, nämlich auf die Jainas. Auch diese Glaubensgemeinschaft hat bis in die heutige Zeit überlebt und auch in ihren Texten wird der Buddha und die buddhistische Gemeinschaft erwähnt. Beide Traditionen, die buddhistische und die jainistische, bestätigen sich gegenseitig auch in Einzelheiten. Auch die Beschreibung dritter, zeitgenössischer Glaubensgemeinschaften stimmen dort in wesentlichen Punkten überein. So belege der Inhalt dieser Texte, daß es sich um eine echte Person, nicht um einen Sagenheld gehandelt hat.

Der von manchen Forschern vertretene Ansatz jedoch, das Unwahrscheinliche auszulassen und dadurch einen "historischen Kern" aus den Legenden zu extrahieren, hat berechtigte Kritik in der Fachwelt hervorgerufen. Eine solche Vorgehensweise führt nach SNELGROVE (1973, 399) vor allem dazu, daß all das, was wundersam und durch Glaube geprägt ist, ausgelassen wird, obwohl gerade diese Elemente dem Ursprung der Religion näher stehen als die in unserem Sinne historischen Elemente der Buddha-Biographie. SNELGROVE verweist dabei auf den Umstand, daß das vorrangig mythologische Interesse der Überlieferungsträger auch aus den frühesten Buddha-Darstellungen hervorgehe: der Buddha selbst wurde nämlich zunächst gar nicht als Person dargestellt (der Lotusthron beispielsweise ist leer), sondern zusammen mit vorangehenden Buddhas beispielsweise durch eine Reihe von Erleuchtungs-Bäumen symbolisiert. In die Zeit der ersten bildlichen Darstellungen des Buddha als Mensch falle dabei augenfälligerweise auch die Kompilation der ersten Biographien des Buddha.

Dem belgischen Buddhismusforscher ÉTIENNE LAMOTTE folgend können wir jedoch sicher davon ausgehen, daß der Buddhismus ein nicht zu erklärendes Phänomen wäre, wenn er nicht auf eine starke Persönlichkeit zurückginge, die sowohl den von ihr selbst

gegründeten Orden als auch die Lehre mit ihren essentiellen Zügen versehen hat - Züge, die sich durch all die Jahrhunderte bis heute erhalten haben. Die Existenz einer Person mit dem Titel Buddha, die die buddhistische Lehre verkündete und den Orden gründete, ist generell vorauszusetzen, wenngleich nach wie vor eine große Unsicherheit über die Historizität einzelner Angaben in den Biographien und biographischen Fragmenten herrscht. Das den biographischen Texten zugrundeliegende Motiv ist nämlich vorrangig das Aufzeigen der religiösen Erfahrung des Buddha anhand seiner Lebensgeschichte.

Es gestaltet sich also nicht ganz einfach, Ihnen ein Bild vom Leben des Buddha zu vermitteln und es ist aufgrund der Quellen nicht möglich, eine Biographie des Buddha zu erstellen. Die unverwechselbare Grundzüge der mit der Vita des Buddha zusammenhängenden Beschreibungen können jedoch herausgearbeitet werden. Darüber hinaus können trotz der Ermangelung externer, d.h. nichtbuddhistischer Quellen, die detailliert über das Leben des Buddha berichten, zur Überprüfung einiger Angaben in den kanonischen Texten und den Biographien archäologische und geographische Befunde herangezogen werden. Hier hält die Überlieferung stand: die Ortsnamen sind im mittleren Ganges-Tal zu finden und auch die Inschriften des Großkönigs Aśoka, der sich zum Buddhismus bekannte, sind an den markantesten Plätzen zu finden.

Es folgt eine Zusammenfassung der in den Quellen enthaltenen Beschreibungen vom Leben und Werdegang des Buddha, wobei auch auf häufig vorkommende Ausgestaltungen eingegangen wird. Damit soll auch einen Eindruck von den mit dem Leben des Buddha verbundenen Legenden vermittelt werden.

Während die Empfängnis und die Geburt des Bodhisattva in den älteren Textschichten nicht oder nur am Rande erwähnt sind, beginnt diese Phase nach späteren Quellen mit dem Abstieg vom Tuṣita-Himmel, in dem jeder angehende Buddha sein vorletztes Leben verbringt. Dort faßte der Bodhisattva den Entschluß, seine Wiedergeburt im Leib der Māyā, Gattin des Königs Śuddhodana (Suddhodana) in Kapilavastu (Kapilavatthu) zu nehmen. Tatsächlich war es wohl so, daß der Vater des Bodhisattva kein König, sondern vielmehr ein Oberhaupt in einer Adelsrepublik war. Der Geburtsort, Kapilavastu (Kapilavatthu), wird mit dem heutigen nepalischen Terai identifiziert. Das Empfängnis des Bodhisattva wird in den späteren Quellen folgendermaßen beschrieben: indem er der Māyā im Traum als weißer



Elefant erschien und sie mit dem Rüssel an der Seite berührte, ging der Bodhisattva in ihren Leib ein. Dies geht in allen Biographien mit Wundern wie Erdbeben, Lichterscheinungen und Blumenregen usw. einher. Māyā erzählte ihrem Mann Śuddhodana von dem Traum und Traumdeuter prophezeiten daraufhin die Geburt entweder eines Weltenherrschers oder eines zukünftigen Buddha.

Die Geburt fand im Lumbinī-Park in der Nähe Kapilavastus statt. Dabei werden die Beweggründe für Māyās Aufenthalt dort in den durchweg späteren Quellen unterschiedlich dargestellt: entweder handelte es sich um einen Schwangerschaftswunsch der Māyā, in einen Park zu fahren, oder sie war gerade unterwegs zu ihrem Vaterhaus, um dort zu entbinden. Im Park setzten die Wehen ein. Der Legende nach beugte sich ein Aśoka-Baum nieder, damit Māyā sich stehend an ihm festhalten konnte. Nun trat der Bodhisattva aus Māyās rechter Seite aus. Er wurde von einer Gottheit bzw. mehreren Göttern in Empfang genommen. Der Bodhisattva trat mit vollem Bewußtsein in die Welt und machte sogleich sieben Schritte, wobei nach dem Text *Lalitavistara* unter seinen Füßen sieben Lotusblumen entstanden. Zur selben Zeit wurden nach dem ceylonesischen Text *Nidānakathā* auch sein Pferd Kantaka und sein Diener Channa geboren, nach anderen Quellen wurden gleichzeitig zusätzliche 500 Diener, Pferde und Elefanten geboren.

Zurück in Kapilavastu wurde dem Kind prophezeit, daß es entweder Weltbeherrscher oder Buddha werde. Dies veranlaßte Śuddhodana, den Knaben nach Möglichkeit vor allem Leid der Welt abzuschirmen, damit er Weltherrscher werde und kein Erlösungssuchender. Māyā starb nach sieben Tagen und der kleine Bodhisattva wurde von einer anderen Frau Śuddhodanas angenommen, von Mahāprajāpatī Gautamī. Der persönliche Name des Kindes wurde Siddhārtha, Gautama war sein Familienname.

Von der Jugend des Bodhisattva wird in den ältesten Quellen nichts berichtet, während im Text *Lalitavistara* und in späteren Texten sogar beschrieben wird, daß er bei seinem Schulbesuch seinem Lehrer und den Mitschülern die Brāhmī-Schrift beibrachte. Gemeinsam ist den meisten Quellen jedenfalls, daß er sich stets durch Weisheit, Schönheit, Gelehrsamkeit, Meditationskraft und durch außerordentliches körperliches Geschick hervortat. Mit 16 Jahren heiratete er Yaśodharā.

Nicht ganz einhellig ist die Überlieferung in Hinsicht auf den Anstoß zur Weltflucht des Bodhisattva. Überall ist beschrieben, daß der Prinz vier Ausfahrten unternahm, während derer er einen Kranken, einen Alten, einen Toten und zuletzt einen Mönch sah. Dies erweckte

in ihm den Wunsch, wie der Mönch zu leben, um den Leiden von Alter, Krankheit und Tod zu entgehen. Nach den Ausfahrten wurde er zur Ablenkung auf das Land gesandt, um ein Dorf zu inspizieren. Dort jedoch war der Bodhisattva erschüttert von den Qualen, unter welchen Mensch und Tier arbeiteten. Er entließ alle Arbeitenden für diesen Tag und setzte sich zur Meditation unter einen Jambu-Baum. Dort erreichte er erstmals die erste Meditationsstufe und verharrte den ganzen Tag in diesem Zustand. Damit er von der Hitze der Sonne nicht behelligt würde, blieb der Schatten des Baumes über ihm stehen, auch als die Sonne weiterwanderte. Ungeschickterweise fuhren Vater und Sohn jedoch Abends auf dem Rückweg zum Palast über ein Leichenfeld, was dem Prinz einen erneuten Schock versetzte. Zu Hause angekommen, sah der Bodhisattva nachts seine eingeschlafenen Hofdamen - eine Szene, die ihn an eben dieses Leichenfeld erinnerte.

SCHLINGLOFF behandelt die einzelnen Bestandteile dieser Legende ausführlich. Nach ihm sollten in dieser Ausformung der Legende möglichst viele "idealtypische" Geschehnisse aufgenommen werden. Dabei ist die Beschreibung der vier Ausfahrten auf die in den älteren Texten enthaltene exemplarische Biographie des Vorzeitbuddha Vipasyin zurückzuführen. Die Episode mit dem Leichenfeld und den in Schlaf gesunkenen Hofdamen wurde ursprünglich auf einen der ersten Konvertiten, nämlich Yaśas, bezogen. Einzig die Meditation unter dem Jambu-Baum wird in allen Buddha-Biographien beschrieben. Sie wird in der Pāli-Überlieferung sogar im Selbstbericht des Buddha über seinen ersten Anstoß zur Weltflucht angeführt. Der Zeitpunkt dieser Meditation wird in den Quellen jedoch unterschiedlich angesetzt. So erfolgt sie teils vor, teils nach den Ausfahrten, und manchmal sogar erst nach der Weltflucht. Nur in den Pāli-Quellen wird sie schon in das Säuglingsalter verlegt. In allen anderen Quellen besteht jedoch auch zeitlich ein enger Zusammenhang zwischen dieser ersten Meditation und der Erleuchtung. Da vor allem Pāli-Quellen die Darstellung des Buddhalebens in der Sekundärliteratur beeinflusst haben, die Meditation im Säuglingsalter dabei aber nicht ernstgenommen wurde, wurden dort v.a. die Ausfahrten als Schlüsselerlebnis des Bodhisattva gewertet. Gerade diese Ausfahrten sind jedoch in den ältesten bildlichen Darstellungen nicht und später nur selten dargestellt.

Bei seiner Rückkehr von den Ausfahrten erfuhr der Prinz, daß ihm ein Sohn geboren worden war und sein Ausspruch "Eine Fessel (*rāhula*) ist geboren" gab dem Kind den Namen Rāhula. Der Prinz entschloß sich nun, im Alter von 29 Jahren, in die Hauslosigkeit zu ziehen. In den meisten Überlieferungen wird berichtet, daß der Bodhisattva sein Haus heimlich

verließ, anderen Stellen wiederum ist nur zu entnehmen, daß er gegen den Willen seiner Eltern das Vaterhaus verließ, also nicht notwendigerweise heimlich.

Der Auszug in die Hauslosigkeit ist nach der Überlieferung von Wundern und Glückszeichen wie Erdbeben, Lichterscheinungen, himmlischer Musik und Blumenregen begleitet. Nachdem der Bodhisattva seine fürstliche Kleidung mit der Kleidung eines alten Waldläufer getauscht hatte, schloß er sich auf der Suche nach der Erlösung nacheinander den Asketenführern Ālāra Kālāma und Udraka Rāmaputra an. Unter ihrer Anleitung erreichte er bald dieselbe Erkenntnis wie seine Lehrer und wandte sich deshalb enttäuscht ab. Nun übte er sechs Jahre lang strengste Askese, die unter anderem aus Fasten und Atemübungen bestand. Als er auch diese Methode als nicht erfolgreich erkannte und die strenge Lebensführung aufgab, wurde er seinerseits von seinen enttäuschten fünf Schülern verlassen.

Als er erstmals wieder normale Speise zu sich genommen hatte, nahm er sich am Ufer des Flusses Nairāñjanā unter einem Śālā-Baum vor, den Platz nicht eher zu verlassen, als bis er die Erleuchtung erlangt hatte. Nach allen Überlieferungen versuchte Māra, die Personifizierung des Bösen, mithilfe seiner Heerscharen und mancher Naturgewalten den Bodhisattva noch von seinem Entschluß abzubringen, da er seine Macht schwinden sah. Der Bodhisattva rief jedoch die Erde selbst als Zeugin für seine guten Taten an, aufgrund derer er nunmehr befähigt war, die Erleuchtung zu erlangen. Die Erdgöttin wies Māra in seine Schranken.

In tiefe Meditation versunken durchlief der Bodhisattva die vier Meditationsstufen, erinnerte sich an seine früheren Existenzen, erkannte den Grund für das Entstehen und Vergehen der Wesen, wurde sich der Vier Edlen Wahrheiten bewußt und erlangte so die erlösende Erkenntnis, die Erleuchtung (*bodhi*). Damit wußte er auch, daß er nicht wiedergeboren werden würde. Nun war er zum Buddha, zum Erleuchteten geworden, und hatte das Nirvāṇa erreicht. Schauplatz dieses Geschehens ist Bodh Gayā im heutigen Bihar. An dieser Stelle ist meist auch die Geschichte vom Schlangenkönig Mucalinda überliefert, der den in Meditation versunkenen Buddha durch das Ausbreiten seiner Haube vor Regen und Sonne schützte.

Unmittelbar nach der Erleuchtung erfolgte die erstmalige Annahme von Laienanhängern, nämlich der Kaufleute Tapussa und Bhalika, die ihre "Zuflucht zum Buddha und zum Dharma" nahmen. Hiermit ist ein Anfang der Existenzgrundlage des noch zu gründenden Ordens geschaffen, da ein nur auf die Erlösung gerichtetes Leben, wie es die

Mönche und Nonnen führen bzw. führen sollten, nicht mit dem Erwerb des Lebensunterhalts vereinbar ist. Die buddhistische Gemeinde war daher von Anfang an in Abhängigkeit von einer Laiengemeinde konzipiert und das Vorhandensein von spendenbereiten Laienanhängern war die notwendige Voraussetzung für die Gründung und den Bestand des Ordens. Ob daher dieses Ereignis in der geschilderten Form stattgefunden hat, ist nicht zu entscheiden, da es eben stattfinden mußte, um die Gründung des Ordens folgen lassen zu können.

Nur zögernd entschloß sich der Buddha, die erkannte Wahrheit auch zu verkünden, und damit auch anderen Wesen die Möglichkeit zur Erleuchtung zu eröffnen. Letztendlich gelang es dem Gott Brahma, den Buddha von der Notwendigkeit des Lehrens zu überzeugen. Überraschenderweise erfahren wir auch von dem zunächst nur mäßigen Erfolg des Buddha, als er nämlich dem Nacktasket Upaka (Upaga) erklärte, daß er nun erleuchtet sei, wandte dieser sich verständnislos ab, und zwar mit den Worten "mag ja sein." Dann aber traf er im Gazellenhain von Sāmāth vor den Toren von Vāranasī auf seine fünf ehemaligen Mitasketen. Er legte in der berühmten Predigt von Benares, dem sog. Dharmacakrapravartanasūtra (Dhammacakkappavattanasutta), "der Lehrrede vom Andrehen des Rades der Lehre", die wichtigsten Wesenszüge seiner Lehre dar. Diese Predigt scheint jedoch in der allerfrühesten Überlieferung noch nicht enthalten gewesen zu sein. Andere Quellen berichten nämlich von einer graduellen und individuellen Einführung der fünf Asketen in die Lehre. Überall endet diese Episode jedoch damit, daß die Asketen zu den ersten Mönchen werden und der Mönchsorden damit gegründet ist.

Nun folgen Schilderungen vom Auf- und Ausbau der Gemeinde. Dem Buddha gesellten sich schnell immer mehr Anhänger zu, z.T. als Mönche, z.T. als Laienanhänger. Sehr bald wurden auch die Mönche auch ausgesandt, um die Lehre zu verkünden und damit zu missionieren. Die bekanntesten Schüler des Buddha waren Maudgalyāyana (Moggallāna), Śāriputra (Sāriputta), Kāśyapa (Kassapa), Ānanda und Upāli. Eindringlich ist geschildert, wie der Buddha auch Anhänger anderer Religionsgemeinschaften für sich gewinnen konnte. Wichtig ist ferner, daß viele Reiche und Mächtige sich dem Orden und der Laienanhängerschaft anschlossen, unter ihnen auch König Bimbisāra von Magadha. Dieser König nahm auch die erste Landschenkung an den Orden vor. Dem folgten bald weitere Schenkungen von anderen Laienanhängern. Darunter erlangte die Schenkung des Jetavana nahe Śrāvastī (Sāvattī) durch Anāthapiṇḍaka besondere Bedeutung, da der Buddha dort der Überlieferung zufolge viele Lehrreden hielt und auch ein Großteil der Verordnungen der

Ordensdisziplin dort von ihm erlassen wurden. Dort besiegte der Buddha auch in einer Debatte die sechs stets zusammen genannten "Irrlehrer". An diesem Ort bekehrte sich auch der allseits gefürchteten Bandit Angulimāla zum Buddhismus, der seinen Namen "Fingerkranz" aufgrund der Gewohnheit erhalten hatte, eine Kette mit den abgeschnittenen Fingern seiner Opfer um den Hals zu tragen. Insgesamt wohl 45 Jahre lang wanderte der Buddha predigend durch Nordindien, v.a. im heutigen Bīhar und Uttar Pradesh. Auch das Land der Licchavis mit der Hauptstadt Vaiśālī (Vesālī) besuchte er oft. Bis nach Aṅga im heutigen Bengalen gelangte er, wo er ebenfalls viele Anhänger fand. Vor allem jedoch in seiner Heimat, nahe Kapilavastu (Kapilavatthu), erlangte der Buddha eine große Anhängerschaft, auch und vor allem aus seiner eigenen Familie. Die Rolle der Mahāprajāpatī Gautamī, die wir schon als Ziehmutter des Buddha kennengelernt haben, ist dabei besonders hervorzuheben. Auf ihre Initiative geht die Einrichtung des Nonnenordens zurück. Auch Devadatta, der in den Texten als Prototyp des Neiders und Widersachers des Buddha beschrieben wird, stammt aus der Familie der Śākya - er ist ein Neffe des Buddha.

Im Alter von 80 Jahren erkrankte der Buddha nahe Vaiśālī (Vesālī) an einer Lebensmittelvergiftung (Ruhr?). Er erreichte zwar Kuśinagara noch, starb jedoch dort. Gerade diese letzte Phase im Leben des Buddha ist Gegenstand vieler früher und späterer Texte. Über den Tod des Buddha berichten beispielsweise einige Versionen des Mahāparinirvāṇa-Sūtra in Pāli und Sanskrit und mehrere Versionen in chinesischer und tibetischer Überlieferung. Eingebunden in die Rahmenhandlung, das heißt, die letzte Wanderung des Buddha und sein Verscheiden, werden dort verschiedene Unterweisungen, Belehrungen und Lehrreden des Buddha angeführt. So macht er dort beispielsweise Aussagen über die generellen Voraussetzungen für das Gedeihen und den Bestand eines Staates. Hier wird auch die Verehrung von Göttern gutgeheißen - eine Aussage, die mit dem Geist der buddhistischen Lehre durchaus zu vereinbaren ist, zumal die Götter auch der Welt zugeordnet werden, innerhalb derer ihnen durchaus eine Funktion zugesprochen wird. Diese Haltung hat sich über die Jahrhunderte bis heute fortgesetzt: im Verbreitungsgebiet des Buddhismus löste dieser die lokalen Kulte und überlieferten religiösen Gebräuche nicht ab, vielmehr wurden diese Formen der Religionsausübung durchaus neben der buddhistischen Religion toleriert bzw. in sie integriert, sofern sie nicht grundsätzlich mit der Lehre unvereinbar waren.

Nach seinem ersten Krankheitsanfall erläuterte der Buddha dem Mönch Ānanda, daß er für die Zeit nach seinem Tod keinen Nachfolger ernenne, sondern daß die Lehre und

Ordensdisziplin die Zuflucht der Mönche und Nonnen sein solle. Sein letztes Mahl nahm der Buddha in Pāvā ein, es handelte sich um ein von einem Schmied bereites Essen, woraufhin er ernstlich und sichtbar erkrankte. Dennoch wanderte er weiter nach Kuśinagara, erlitt jedoch unterwegs einen Schwächeanfall und legte sich auf das von Ānanda bereitete Sterbelager. Sogar noch auf dem Sterbelager bekehrte der Buddha den angesehenen Bettelmönch Subhadra und nahm ihn in den Orden auf. Subhadra ist somit der letzte Mönch, der die Ordination vom Buddha persönlich erhielt. Das endgültige Eingehen des Erhabenen ins Parinirvāṇa war von Blumenregen, Erdbeben und Lichterscheinungen begleitet.

Es folgen die Schilderungen der Bestattungsfeierlichkeiten, die weitgehend dem traditionellen indischen Bestattungsritual folgen. Als die Gebeine des Buddha dann eingesammelt und in eine Urne gelegt worden waren, wurden sie nach Kuśinagara gebracht und dort bewacht. Sieben weitere Herrscher reisten an und machten ebenfalls einen Anspruch auf die Reliquien geltend. Dies deutet darauf hin, daß der Buddha während der Zeit der Lehrtätigkeit eine sehr große Berühmtheit erlangt hatte, wohl auch politisch wichtig geworden war. Ein Brahmane initiierte dann die Schlichtung des Streites, indem er die Reliquien friedlich unter den Herrschern aufteilte. Diese ganze Episode kann als der Beginn und Legitimation des buddhistischen Reliquienkults gesehen werden, der sehr früh sehr ausgeprägt war: spätestens zur Zeit Aśokas waren überall in Indien Reliquienschreine (Stūpas) zu finden. Daß aus der Reliquienverehrung Verdienst erwächst, wird dem Buddha selbst wohl aus diesem Grund schon an früherer Stelle des Mahāparinirvāṇasūtra in den Mund gelegt. Dort bekräftigt er auch, daß aus dem Besuch der Kultorte Verdienst erwächst.

Als "historisch gesichert" können wir Folgendes betrachten: als Sohn eines Oberhauptes in einer Adelsrepublik kam der spätere Buddha in Lumbinī nahe Kapilavastu zur Welt. Er erhielt den Namen Siddhārtha Gautama. Seine Familie gehörte der Familie der Śākya an. Nach dem frühen Tod seiner Mutter wurde er von einer anderen Frau seines Vaters Śuddhodana an Kindes statt angenommen. Er heiratete, seine Frau gebar einen Sohn namens Rāhula, und er selbst verließ im Alter von ca. 30 Jahren seine Eltern und Familie. Nach einigen Jahren erfolglosen Strebens unter verschiedenen Asketenlehrern praktiziert er ohne Anleitung extreme Askese. Die Erleuchtung erlangte er jedoch erst, als er seinen Radikalismus aufgegeben und "den Mittleren Weg" eingeschlagen hatte. Von seiner Erleuchtung an wanderte er - mit Ausnahme der Regenzeit - ohne festen Wohnsitz predigend

durch die östliche Gangesebene und erlangte schnell viele Anhänger. Die Chronologie der Ereignisse nach seiner Erleuchtung ist kaum zu rekonstruieren. Neben einem Mönchsorden gründete er auch einen Nonnenorden, und zu beiden Institutionen hatten zumindest grundsätzlich alle Menschen Zugang. Im Alter von ca. 80 Jahren starb der Buddha, ohne einen Nachfolger zu ernennen.

Nun soll noch kurz auf die Lebensdaten des Buddha eingegangen werden. Das Datum des Parinirvāṇa des Buddha, anhand dessen man leicht errechnen kann, wann er geboren wurde, sofern er tatsächlich 80 Jahre alt wurde, ist gerade in den letzten Jahren Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion gewesen. So ist die Datierung 1988 auf einer Konferenz eingehend behandelt worden. Zu dieser Gelegenheit wurde aus den unterschiedlichsten Blickwinkeln diskutiert, wie der Buddha datiert werden kann.<sup>8</sup> Dabei stellten sich außerbuddhistische Quellen als zur Datierung nicht geeignet heraus.<sup>9</sup> Von den verschiedenen buddhistischen Schulen wird das Datum sehr unterschiedlich berechnet. In den Ländern des südlichen Buddhismus (Theravāda) hat man sich generell auf das Jahr 544 v.Chr. geeinigt, so daß im Jahre 1956 die 2500ste Wiederkehr des Parinirvāṇa des Buddha begangen wurde. Diese Berechnung basiert auf den Angaben der ceylonesischen Inselchroniken (verfaßt gegen Ende der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrtausends), die den zeitlichen Abstand des Parinirvāṇa des Buddha und der Krönung des indischen Großkönigs Aśoka mit 218 Jahren angeben. Danach erfolgte das Parinirvāṇa 544 v.Chr. Aśoka wird wiederum anhand seiner Felsedikte datiert, in denen zeitgenössische griechische Herrscher genannt sind (also 268-233 v.Chr.). Diese sog. längere Chronologie wurde aufgrund einer Diskrepanz von 60 Jahren von Buddhisten korrigiert, wodurch die sog. "korrigierte längere Chronologie" berechnet wurde. Danach ist das Parinirvāṇa des Buddha im Jahre 486 oder 480 v.Chr. anzusetzen. Ebenfalls in der Überlieferung der südlichen Buddhisten ist jedoch auch die sog. "kurze Chronologie" enthalten, die den zeitlichen Abstand von Parinirvāṇa und Aśoka mit 100 Jahren angibt. Ähnliche Datierungsansätze sind auch in nördlichen buddhistischen

---

<sup>8</sup> Die aus der Konferenz hervorgegangene Publikation: HEINZ BECHERT (Ed.), *The Dating of the Historical Buddha/Die Datierung des historischen Buddha*, Pts. 1 und 2 (Symp 4,1-2), Göttingen 1991, 1992 (AAWG 189, 194).

<sup>9</sup> Der Buddha war beispielsweise zwar ein Zeitgenosse des Mahāvīra, dieser ist jedoch seinerseits jedoch nur nach dem Buddha zu datieren.

Sanskrit-Werken erhalten: die Berechnung erfolgt ebenfalls in Abhängigkeit von Aśoka, dort werden jedoch 100, 116 und 160 Jahre zwischen der Krönung dieses Königs und dem Tod des Buddha angesetzt. Die meisten Datierungen der nördlichen Traditionen gehen dabei auf die eine oder andere der südlichen Berechnungen zurück. Es bleibt also zu diskutieren, ob nun die kürzere oder die (korrigierte) längere Chronologie den historischen Gegebenheiten näher kommt. Es mag sein, daß die kürzere Chronologie die ältere Datierung ist, wobei die Zahl 100 allerdings nicht wörtlich zu nehmen ist, sondern "eine lange Zeit" bedeutet, möglicherweise auch "mehr als ein Menschenleben". Auch die längere Chronologie ist jedoch nicht wörtlich zu nehmen, sondern stellt wahrscheinlich einen Versuch dar, den Abstand des Parinirvāṇa von Aśoka mit den überlieferten Lehrer-Schüler-Listen und der Überlieferung vom zweiten buddhistischen Konzil in Übereinstimmung zu bringen. So kann man sich aus buddhologischer Sicht heute nicht enger festlegen, als zu sagen, daß das Parinirvāṇa des Buddha wohl zwischen 410 und 350 v.Chr. anzusetzen ist.

Der Buddha hinterließ seine Anhänger, Laien wie Ordinierte, ohne einen Nachfolger zu bestimmen. Er selbst forderte die Mönche und Nonnen auf, sich von seinem Tod an einzig von der Lehre (*dharma*) und der Ordensdisziplin (*vinaya*) leiten zu lassen. Damit war der Orden zum Überlieferungsträger geworden und mußte mit dem Ausfallen des Buddha in dieser Hinsicht seine Funktion übernehmen. Unabdingbare Voraussetzung für den Fortbestand der buddhistischen Lehre auf dieser Welt war somit der Fortbestand des Ordens geworden.

Da die Angehörigen des Ordens nicht arbeiten dürfen, sondern ihr Leben ganz dem Streben nach Erlösung widmen sollen, war die Ordensgemeinschaft von Anfang an auf die materielle Unterstützung von seiten der Laiengemeinde angewiesen. Die Laien wiederum erwerben religiöses Verdienst, indem sie die Ordensangehörigen materiell unterstützen. So hoffen sie, aufgrund des Ansammelns dieses Verdienstes in einer späteren Wiedergeburt die Möglichkeit zu erhalten, selbst dem Orden beizutreten und dadurch energischer auf ihre endgültige Erlösung hinzuwirken.

Zur Ordensgemeinschaft hat - zumindest grundsätzlich - jeder Zugang, unabhängig von seiner sozial-religiösen Stellung, von Geschlecht, Bildung etc. Vor allem dieser Umstand hebt den Buddhismus von dem brahmanischen Umfeld, in und aus dem er entstanden ist, ab, wenngleich es auch andere Religionsgemeinschaften gab, in denen ähnliches galt. Entsprechend wird der Buddha in der Sekundärliteratur gerne als Sozialreformer gesehen, der



sich gegen die bestehende Kastenordnung wandte. Diese Ansicht mancher westlicher Forscher hat auch auf den buddhistischen Modernismus in Ceylon rückgewirkt. Dann gibt es aber auch die gegenläufige Meinung, die beispielsweise von KRISHAN vertreten wird, daß der Buddha bestehende gesellschaftliche Verhältnisse durch seine Lehre gestärkt habe, indem er durch das elaborierte Karmagesetz die rationale Grundlage für die Legitimierung des Kastenwesens lieferte.

Zunächst sollte jedoch klargestellt werden, daß die zur Zeit des Buddha herrschende sozial-religiöse Gesellschaftsordnung nicht mit dem Kastenwesen, das heute in Indien herrscht, gleichzusetzen ist. Das heutige Kastensystem ist ein auf dem Gegensatz rituell rein/rituell unrein beruhendes System erblicher Gruppen, das auf Arbeitsteilung und Interdependenz beruht, das auf einer Statusabstufung, also der Hierarchie, beruht, und in dem durch detaillierte Regeln die Separation sichergestellt wird. Zur Zeit des Buddha war die Gesellschaft hingegen in die Vier Stände (Varna) und die "Kastenlosen" außer- und unterhalb dieser Kategorien gegliedert. Für die vier Varnas, d.h. für den Priesterstand (Brahmanen), den Adel (Kṣatriyas), die Händler, Ackerbauern und das Handwerk (Vaiśyas) und den dienenden Stand (Śūdras) sind in den brahmanischen Rechtstexten verschiedene religiöse Pflichten festgelegt - die hinduistische Sittlichkeit kennt damit keine allgemeinverbindlichen Empfehlungen. Für verschiedene Varnas gelten verschiedene Gesetze. Dies beruht auf der Vorstellung, daß die Menschen nicht gleich sind. Daher gibt es eine sozial-religiöse Hierarchie, die sich in unterschiedlichen Rechten und Pflichten ausdrückt. Die konkrete Ausprägung des Hinduismus variiert also je nach Varna-Zugehörigkeit. Der Brahmanenstand hat Vorrang innerhalb dieses Systems.<sup>10</sup> Dieser Überlegenheitsanspruch der Brahmanen ist auch in den frühen buddhistischen Texten belegt, ebenso die Erblichkeit der Varna-Zugehörigkeit, wobei in erster Linie die Frage nach der Legitimation dieses Überlegenheitsanspruchs behandelt wird. Die Erblichkeit als Legitimation wird in den buddhistischen Quellen durchweg bestritten. Daneben gibt es allerdings einige Stellen, die dem Überlegenheitsanspruch der Brahmanen den Überlegenheitsanspruch der Kṣatriyas entgegensetzen. Nach dem ceylonesischen Text *Nidānakathā* sucht sich ein Bodhisattva als

---

<sup>10</sup> Die Kastenlosen rangieren dabei unter den Śūdras. Sie sind in den buddhistischen Vorgeburtsgeschichten und in den Dharma-Sūtras erwähnt, werden manchmal als "Fünfte (Kategorie)" (*pañcama*) bezeichnet, es besteht jedoch die generelle Tendenz, sie nicht in das System einzugliedern bzw. ihre Existenz ganz zu verschweigen.

Eltern stets eine Brahmanen- oder Kṣatriya-Familie aus, je nach dem, welche in der jeweiligen Weltenperiode die höchste Position hat. In der Zeit des Buddha hatten danach die Kṣatriyas die höchsten Position, da Śuddhodana dem Stand der Kṣatriyas angehörte. Ob die Angabe der damaligen sozial-religiösen Überlegenheit der Kṣatriyas, also des Adels, über die Brahmanen den Tatsachen entspricht, ist nicht eindeutig zu klären. Es mag wohl sein, daß sich dieser Überlegenheitsanspruch der Brahmanen im östlichen Gangesbecken, dem Schauplatz des Geschehens, zur Zeit des Buddha noch nicht voll entfaltet hatte. Es ist jedoch auch möglich, daß diese Darstellung der Hierarchie dadurch zu begründen ist, daß der Buddha eben dem Stand der Kṣatriyas angehörte und daher aus buddhistischer Sicht kein anderer Stand als höherstehend anerkannt werden konnte. Jedenfalls wird in buddhistischen Quellen der Gründer der konkurrierenden zeitgenössischen Religionsgemeinschaft der Jainas, der Mahāvīra, als aus einem Brahmanengeschlecht entstammend beschrieben - möglicherweise, um ihn zu diskreditieren. Die Behandlung des Verhältnisses zwischen den Varnas ist in den buddhistischen Texten also nur insofern relevant, als daß überlegt wird, ob nun der Brahmane oder Kṣatriya höher steht.

Die Allgemeingültigkeit der buddhistischen Sittengebote für alle Menschen ist ein wesentlicher Unterschied zur hinduistischen Theorie: während in den brahmanischen Dharma-Texten für jeden Varṇa andere Pflichten und Rechte geschildert werden, vertritt der Buddhismus eine universellere Ethik. So betont die buddhistische Tradition die Gleichheit der Menschen, während der Hinduismus die Unterschiede betont. Diese Anerkennung der Gleichheit aller Varnas hat im Buddhismus zumindest eine religiöse Konsequenz, indem allen Menschen grundsätzlich Erlösungsfähigkeit zugestanden wird. Auf der Welt hat dieses Gleichheitspostulat nur in Hinsicht auf den Orden Auswirkungen gehabt: Angehörige aller gesellschaftlichen Schichten werden in den Orden aufgenommen.

Die Vorgehensweise bei einer Ordination, die zur Zeit der Kodifizierung der Ordensdisziplin angewandt wurde und auch heute noch anzuwenden ist, beinhaltet, daß die Ordination in einem mindestens 20-köpfigen Orden in einer formalen Rechtshandlung durchgeführt wird.<sup>11</sup> Schon in diese textliche Schicht gehört auch die Aufnahme einiger

---

<sup>11</sup> Die korrekte Durchführung dieser Rechtshandlung ist unabdingbare Voraussetzung für die Rechtsgültigkeit der Ordination - was wiederum alle von einem nichts rechtsgültig ordinierten Mönch ordinierte Mönche betrifft: auch diese sind nicht rechtsgültig ordiniert, können also nicht Bestandteil eines handlungsfähigen Saṃgha sein.

Zulassungsbeschränkungen. Das Vorliegen solcher Umstände wird durch eine Befragung unmittelbar vor der Ordinationszeremonie ausgeschlossen. Der Kandidat wird beispielsweise gefragt:

"Bist du 20 Jahre alt? Haben die Eltern die Zustimmung zur Ordination gegeben?, Bist du schuldenfrei? Stehst du nicht im Dienst des Königs?, Hast du keine Krankheiten wie Lepra, Epilepsie, Geschwüre oder Exeme? Bist du kein Homosexueller?"

Ein großer Teil dieser sog. "Hinderungsgründe" wurde in das Ordinations-Formular aufgenommen, da Laien entsprechende Einschränkungen forderten. So wird beispielsweise geschildert, daß Soldaten, die auf Befehl des dem Buddha wohlgesonnenen Königs Bimbisāra hin an einer Schlacht teilnehmen sollten, Fahnenflucht begingen, indem sie Mönche wurden. Nachdem sich Bimbisāra beim Buddha darüber beschwert hatte, verbot dieser die Aufnahme von Personen, die im Dienst des Königs stehen. Auch Diebe wollten sich durch den Ordenseintritt der weltlichen Gerichtsbarkeit entziehen, was wiederum zur Formulierung einer entsprechenden Aufnahmeeinschränkung führte. Besonders den unteren gesellschaftlichen Schichten mag das bescheidene, aber gesicherte Leben der Mönche besser erschienen sein als ein täglicher Kampf um den Lebensunterhalt. Gleichzeitig ist es jedoch unwahrscheinlich, daß eine Ordensgemeinschaft, die sich vor allem aus gesellschaftlichen Randgruppen rekrutiert, von den Reichen und Mächtigen unterstützt wird. So sind zumindest Ansätze einer Ausgrenzung beispielsweise von Behinderten auch schon in der Ordensdisziplin enthalten. Sehr deutlich wird dies auch bei den "Hinderungsgründen" im Ordinations-Formular der Nonnen. Die Kandidatinnen werden vor der Ordination vor allem nach Fehlbildungen des Uro-Genitaltraktes gefragt. Da viele dieser Fehlbildungen gleichzeitig eine zumindest eingeschränkte Gebärfähigkeit der Frauen beinhalten, ist natürlich die Frage zu stellen, aus welchem Grund die Gebärfähigkeit in einem zölibatären Orden eine Rolle spielt. Möglicherweise sollte durch diese zusätzlichen Hinderungsgründe für Frauen verhindert werden, daß der Orden zum Sammelplatz für schwierig zu verheiratende Frauen oder Witwen wurde. Im brahmanischen Kontext stellt die Verheiratung einer Tochter eine wichtige religiöse Pflicht für den Vater dar. Gleichzeitig wird es jedoch erhebliche Schwierigkeiten bereitet haben, Frauen mit solchen Fehlbildungen "an den Mann" zu bringen, zumal die Fähigkeit, Söhne zu gebären, ein wichtiges Kriterium für den Heiratswert einer Frau darstellt: eine Frau muß in der Lage sein, männliche Nachkommen zur Welt zu bringen, da nur diese ordnungsgemäß das Ahnenopfer vollziehen können und somit für das religiöse Heil der

Eltern nach deren Tod Sorge tragen können. So mag der Nonnenorden von manchen als willkommene Einrichtung empfunden worden sein, der Verpflichtung zur Verheiratung einer Tochter zu entgehen und gleichzeitig religiöses Verdienst zu erwerben. Die gleichzeitige Anerkennung brahmanischer und buddhistischer religiöser Prinzipien muß sich für die Laienanhänger nicht unbedingt ausgeschlossen haben, zumal der Buddha die brahmanische Gesellschaftsordnung nicht im Grundsatz, sondern nur in Hinsicht auf das Ordensleben ablehnte.

Dennoch hebt die Einrichtung eines Nonnenordens den Buddha von seinem brahmanischen Umfeld ab. Im brahmanischen Kontext haben Frauen keinen oder doch zumindest keinen selbständigen Zugang zur Erlösung. Obwohl der Buddha der Zulassung von Frauen zum Orden nicht ohne weiteres zustimmte, gab er doch zu, daß auch Frauen grundsätzlich erlösungsfähig sind. Gleichzeitig genehmigte er den Ordenseintritt von Frauen jedoch nur unter der Bedingung, daß sie "acht wichtige Regeln" (*aṭṭha garudhammā*) befolgten. Diese acht Regeln sind eine Zusammenstellung derjenigen Vorschriften der Ordensdisziplin, die eine Unterordnung der Nonnen unter die Mönche fordern. Ein Grund für die überlieferten Vorbehalte des Buddha mag gewesen sein, daß anfänglich die Einrichtung eines vom Mönchsorden getrennten Nonnenordens nicht vorgesehen war.

Ein großer Teil der Regeln der Ordensdisziplin wurden der Überlieferung zufolge formuliert, da sich Laien über das Verhalten der Mönche beschwerten. Schon zu Beginn der Etablierung des buddhistischen Ordens wird vom wachsenden Unmut der Bevölkerung über die stetig größer werdenden Zahl der Anhänger des Buddha berichtet. Dies deutet schon die Schwierigkeiten an, die aus der vollkommenen materiellen Abhängigkeit des Ordens von den Laienanhängern resultieren können und die große Umsicht seitens des Religionsstifters erforderten. Oft wird in den einleitenden und begründenden Berichten zu den Ordensregeln geschildert, daß der Buddha einer Laien-Beschwerde ohne weiteres die Formulierung einer entsprechenden Regel folgen ließ, obwohl der Zusammenhang der Verordnung mit dem eigentlichen Ziel der Ordensangehörigen, der Erlösung, oft nicht erkennbar ist. Die Ordensdisziplin dient also auch, in bestimmten Punkten sogar vor allem dem Erhalt der materiellen Unterstützung des Ordens durch die Sicherung des Wohlwollens und damit einhergehend der Spendefreudigkeit der Laien.

Die zuletzt behandelten Punkte waren Ausgangspunkt der Diskussion in den

Arbeitsgruppen. Dort wurde erarbeitet, daß der Buddha nicht als Sozialreformer zu bezeichnen ist, sofern man unter "Sozialreformer" versteht, daß ein Mensch absichtlich gesellschaftliche Strukturen aufbrechen und verändern will. Solche politische oder sozialreformerische Tendenzen beinhalten eine Verstrickung in die Welt, die nicht erlösungsdienlich ist. Der fehlende sozialreformerische Ansatz des Buddhismus ist daher auf seine Zielsetzung zurückzuführen: da es die Ursache des Leides zu überwinden gilt, und diese in der Welt selbst liegt, hätten Sozialreformen gar keinen Sinn für die Erlösung aus der Welt. So ist die buddhistische Lehre als Weg zur Erlösung des Individuums, nicht aber als soziale Bewegung konzipiert. Andererseits bedeutet der Umstand, daß der Buddha tatsächlich die bestehende Varna-Ordnung durch das Karma-Gesetz erklärt hat, nicht, daß er sie auch gebilligt hat. Grundsätzlich akzeptierte der Buddha jedoch die ungleiche Gesellschaftsordnung, da er keine innerweltliche Veränderung forderte oder gar ein Gegenkonzept entwickelte.

Gehen wir jedoch davon aus, daß Kastenzugehörigkeit innerhalb des buddhistischen Ordens nie eine Rolle spielte, so verkennen wir die Situation ebenfalls. Dies mag höchstens für die allererste Zeit gegolten haben, hat sich jedoch bald verändert. Der buddhistische Orden ist in Abhängigkeit von einer Laiengemeinde konzipiert: dies garantiert auch eine gewisse Kontrolle über das Verhalten der Ordensangehörigen, da die Verweigerung der materiellen Existenzgrundlage das Ende des Ordens ist. Gleichzeitig war der Buddhismus keine einzigartige Erscheinung, sondern eine von vielen in jener Zeit entstandenen und um die Gunst der Laien konkurrierenden Religionsgemeinschaften. Entsprechend sind schon in die Ordensdisziplin selbst Vorschriften mitaufgenommen, die die Zulassung zum Orden beschränken.

Wie sich die buddhistische Ethik und der Fortbestand des buddhistischen Ordens auf die Gesellschaft Indiens ausgewirkt hätte, wenn diese Religion aus ihrem Heimatland nicht fast völlig verschwunden wäre, läßt sich natürlich nicht sagen. Es ist jedoch zu vermuten, daß der Buddhismus sich zu einer Art "neuer Kaste" entwickelt hätte, also in das sozial-religiöse System integriert worden wäre, wie es in gewisser Hinsicht auch mit dem Islam, dem Jainismus und dem Sikhismus geschehen ist. Obwohl diese Religionen (in jüngster Vergangenheit auch der Buddhismus) in Indien Zulauf erhielten, da durch sie die Schranken der Kasten fielen, wurden diese Gruppierungen schnell selbst zu mit Kasten vergleichbaren

Gruppen innerhalb der verschiedenen regionalen Kastensysteme.<sup>12</sup>

## Literatur

- ANDRÉ BAREAU, „Der indische Buddhismus“, *Die Religionen Indiens* 3, „Buddhismus“, Stuttgart 1964, 1–213 (Religionen der Menschheit, 13).
- RABINDRA BIJAY BARUA, *The Theravāda Sangha*, Dacca 1978 (The Asiatic Society of Bangladesh Publication, 32).
- HEINZ BECHERT (Ed.), *The Dating of the Historical Buddha/Die Datierung des historischen Buddha*, Pts. 1 und 2 (Symp 4,1-2), Göttingen 1991, 1992 (AAWG 189, 194).
- EUGÈNE BURNOUF, *Introduction à l'Histoire du Bouddhisme Indien*, 2ième éd., Paris 1876.
- LOUIS DUMONT, *Homo Hierarchicus: Le système des castes et ses implications*, 1966 (*Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, complete Revised English Edition, transl. by MARK SAINSBURY, LOUIS DUMONT and BASIA GULATI, Chicago, 1980).
- ERICH FRAUWALLNER, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Roma 1956 (Serie Orientale Roma, 8).
- ERICH FRAUWALLNER, "The historical data we possess on the Person and the Doctrine of the Buddha", *East and West* VII/4 (1957), 309-12.
- HELMUTH VON GLASENAPP, *Buddha: Geschichte und Legende*, Zürich, 1950.
- RICHARD F. GOMBRICH, *Theravāda Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombo*, London 1988.
- OSKAR VON HINÜBER, „Buddhist Law According to the Theravāda-Vinaya. A Survey of Theory and Practice“, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 18/1 (1995), 7–45.
- UTE HÜSKEN, „Die Einrichtung des buddhistischen Nonnenordens im *Vinaya-Piṭaka* der Theravādin“, *Studien zur Indologie und Buddhismuskunde, Festgabe des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde für Professor Dr. Heinz Bechert*, hrsg. REINHOLD GRÜNENDAHL, JENS-UWE HARTMANN, PETRA KIEFFER-PÜLZ, Bonn 1993 (*Indica et Tibetica*, 22), 151–170.

---

<sup>12</sup> Sogar die syrischen Christen in Kerala diversifizierten sich in Sektionen, die mit den Kasten vergleichbar sind. Auch die britischen Kolonisatoren in Indien haben eine Art Kaste gebildet, die zwar in der religiös-sozialen Rangfolge recht weit unten angesiedelt war, gleichzeitig jedoch die politische und ökonomische Macht innehatte.

- R. JAYAVARMA, *Caste Continuities in Ceylon*, Bombay 1975.
- HENDRIK KERN, *Manual of Indian Buddhism*, Strasbourg 1896, 12-46.
- H.-J. KLIMKEIT, *Der Buddha. Leben und Lehre*, Stuttgart 1990.
- ÉTIENNE LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śāka*, Louvain 1958 (Bibliothèque du Muséon, 43).
- ÉTIENNE LAMOTTE, "La légende du Bouddha", *Revue de l'Histoire des Religions* 134 (1947-8), 37-71.
- EDMUND LEACH, "Introduction: What Should We Mean by Caste?", *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West-Pakistan*, (Cambridge Papers in Social Anthropology 2), ed. E. LEACH, Cambridge 1969, 1-10.
- HERMANN OLDENBERG, *Buddha. Sein Leben. Seine Lehre. Seine Gemeinde*, hrsg. HELMUT VON GLASENAPP, 13. Aufl., Stuttgart 1959.
- HERMANN OLDENBERG, "Zur Geschichte des indischen Kastenwesens", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 51 (1897), 267-290.
- W. ROCKHILL, *Life of Buddha*, London 1884.
- DIETER SCHLINGLOFF, "Die Meditation unter dem Jambu-Baum", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 31 (1987), 111-130.
- DIETER SCHLINGLOFF, "Ein Zyklus des Buddhalebens in Ajanta", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 27 (1983), 113-148.
- ÉMILE SENART, *Essai sur la légende du Bouddha*, Paris 1875.
- DAVID L. SNELGROVE, "Śākyamuṇi's Final Nirvāna", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 36 (1973), 399-411.
- ALAN SPONBERG, „Attitudes towards Women and the Feminine in Early Buddhism“, *Buddhism, Sexuality, and Gender*, ed. JOSÉ IGNACIO CABEZÓN, Albany 1992 (Bibliotheca Indo-Buddhica Series, 113), 3-36.
- E. J. THOMAS, *Life of the Buddha*, London 1931.