

Perry Schmidt-Leukel

Buddhismus

Geschichte und Ideenwelt

verstehen

einer ungewöhnlichen Religion

GÜTERS
LOHER
VERLAGS
HAUS



GÜTERS DIE
LOHERVISION
VERLAG SEINER
HAUSNEUENWELT



Perry Schmidt-Leukel

Buddhismus verstehen

Geschichte und Ideenwelt
einer ungewöhnlichen Religion

Aus dem Englischen übersetzt
von Hans-Georg Türistig

Vom Verfasser bearbeitete, erweiterte
und autorisierte Ausgabe

GÜTERS DIE
LOHERVISION
VERLAGSEINER
HAUSNEUENWELT



Für Edda Brouwers
und Kim Lan Thai Thi,
die mich als Erste an die
Schätze des Buddhismus heranführten.

INHALT

Verzeichnis der Abbildungen.....	6
Liste der Abkürzungen	7
Vorwort zur deutschen Ausgabe	9
Vorwort zur englischen Ausgabe	12
Einführung	14
1 Buddhismus: Ein kurzer Überblick.....	21
2 Der religiöse Kontext des frühen Buddhismus	38
3 Siddhārtha Gautama, der Buddha.....	51
4 Der »eine Geschmack«: Befreiung.....	70
5 Viele Leben und letzte Glückseligkeit.....	90
6 Buddhistische Meditation	112
7 Buddhistische Ethik.....	128
8 Die Buddhistische Gemeinschaft	148
9 Buddhismus und Politik	166
10 Das Bodhisattva-Ideal	187
11 Das neue Verständnis des Buddhas.....	207
12 Begriff, Sprache und Wirklichkeit	225
13 Tantrischer Buddhismus.....	248
14 Buddhismus in China und Japan.....	269
15 Buddhismus und Moderne	294
Literatur	320
Glossar.....	340
Register	350

Verzeichnis der Abbildungen

- Abbildung 1:* Ausbreitung des Buddhismus in Asien
Abbildung 2: Wichtigste Schulen und ihre Hauptverbreitungsgebiete
Abbildung 3: Der Buddha sitzt in Meditation, Symbol für seine vollendete Weisheit
Abbildung 4: Der Buddha schreitet in die Welt, Symbol für sein vollendetes Mitleid
Abbildung 5: Der Edle Achtfache Pfad
Abbildung 6: Das Rad des Werdens
Abbildung 7: Hass, Gier und Verblendung (Detail aus Abb. 6)
Abbildung 8: Die sechs Vollkommenheiten in Beziehung zum Edlen Achtfachen Pfad
Abbildung 9: Die Drei Buddha-Körper (*trikāya*)
Abbildung 10: Die Vereinigung von Weisheit und Mitleid

Quellen

Abb. 1: Nach microsoft® encarta® Premium Suite 2005 © 1993–2004 microsoft Corporation.

Abb. 3: Gandhara (Pakistan), 3.–5. Jh. CE, in: Jeannine Auboyer, Jean-Louis nou: *Buddha. Der Weg der Erleuchtung*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1982, no. 49.

Abb. 4: Gandhara (Pakistan), 3.–4. Jh. CE, in: ebd. no. 78.

Abb. 6 und 7: *Buddhistische Bilderwelt* von Hans Wolfgang Schumann, erschienen bei Diederichs 1986, in: Heinrich Hugendubel Verlag, Kreuzlingen/München.

Abb. 10: Gemälde (Ausschnitt) aus dem Pemayangste Kloster (Sikkim); Foto: Abdruck mit freundlicher Genehmigung von Joachim Chwaszcza (www.editions summit.de).

Liste der Abkürzungen

AN	Aṅguttara Nikāya
AP	Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra
BCA	Bodhicaryāvatāra
Cv	Cullavagga des Vinayapiṭakas
CT	Caṇḍamahāroṣaṇa Tantra
Dhp	Dhammapada
DN	Dīgha Nikāya
HT	Hevajra Tantra
Itv	Itivuttaka
Jat	Jātaka
Kv	Kathāvatthu
Lv	Lalitavistara
Mhv	Mahāvamsa
MMK	Mūlamadhyamakakārikā
MN	Majjhima Nikāya
Mph	Milindapañha
Ms	Mahāyānasamgraha
Mv	Mahāvagga des Vinayapiṭakas
Ndk	Nidānakathā
NP	Netti Pakaraṇa
SN	Samyutta Nikāya
Sn	Sutta Nipāta
SpS	Saddharmapuṇḍarīka Sūtra (= Lotos-Sūtra)
SS	Śikṣāsamuccaya
SVV	Sukhāvatīvūha Sūtra
Thag	Theragāthā
Thig	Therīgāthā

Ud	Udāna
Vism	Visuddhimagga
Vn	Vimalakīrtinirdeśa Sūtra

(Sind sie mit einem »S.« versehen, so verweisen die neben den Abkürzungen stehenden Zahlen auf Seitenzahlen; ansonsten beziehen sich die Zahlen auf die jeweiligen Sūtren und ihre Abschnitte und Unterabschnitte.)

VORWORT ZUR DEUTSCHEN AUSGABE

In den letzten Jahrzehnten habe ich wiederholt erfahren, dass meine auf Englisch verfassten und publizierten Arbeiten – zum Buddhismus, zum Religionsvergleich, zur interreligiösen Theologie und zu den interreligiösen Beziehungen – in Deutschland weitgehend unbekannt geblieben sind. Umso mehr freue ich mich, dass das vor zehn Jahren erschienene Buch »Understanding Buddhism« nun auch einem deutschen Leserkreis zugänglich gemacht wird. Mein Dank gilt hierfür insbesondere Herrn Diedrich Steen vom Gütersloher Verlagshaus, der dieses Projekt von Anfang an energisch unterstützt hat. Ebenso danke ich Herrn Dr. Hans-Georg Türistig, der mit großer Sorgfalt die Übersetzung in seine sachkundigen Hände genommen hat. Nach nochmaliger Durchsicht wurde seine Übersetzung von mir in die vorliegende, autorisierte Endfassung gebracht.

Für die deutsche Ausgabe wurde dem Titel ein neuer Untertitel hinzugefügt, der die Schwerpunkte der vorliegenden Einführung verdeutlicht. Als eine »ungewöhnliche« Religion erscheint der Buddhismus dann, wenn man »Religion«, wie in den abrahamitischen Religionen, eng mit dem Glauben an einen personalen Schöpfergott verknüpft. Denn in dieser Form findet sich ein solcher Glaube im Buddhismus nicht. Doch kennt der Buddhismus durchaus eine Schöpfungsvorstellung (die Erschaffung sukzessiver Welten durch kollektives Karma) sowie den Glauben an eine transzendente und unbedingte letzte Wirklichkeit. Den Buddhismus allein auf seine philosophischen, ethischen und psychologischen Aspekte zu reduzieren, würde weder seiner ursprünglichen Gestalt, noch den meisten seiner asiatischen Weiterentwicklungen gerecht. Daher möchte diese Einführung einen Sinn für den Buddhismus als Religion wecken, aber eben als einer aus der Perspektive der monotheistischen Religionen zunächst als »ungewöhnlich« erscheinenden Religion.

Buddhismus verstehen, das heißt unter anderem: nachvollziehbar machen, warum der Buddhismus für so viele Menschen in Asien und inzwischen auch im Westen attraktiv ist. Meines Erachtens ist dies primär auf die Stärken der buddhistischen Interpretation des Lebens und den Reichtum an praktischer Erfahrung zurückzuführen und nicht etwa auf irgendwelche Faktoren, die mit dem Buddhismus selber nichts zu tun haben. Verstehen heißt aber auch, einen Sinn für die eher problematischen Aspekte zu wecken, die – wie so oft – auch im Fall des Buddhismus eng mit seinen Stärken zusammenhängen und quasi deren Kehrseite bilden. Beiden Aspekten versucht diese Einführung Rechnung zu tragen.

Gegenüber dem englischen Original wurden einige kleinere Korrekturen vorgenommen, gelegentlich kurze Verdeutlichungen hinzugefügt sowie einige Literaturhinweise ergänzt. Diese Änderungen sind so geringfügig, dass sie nicht eigens vermerkt wurden. Auf drei Änderungen möchte ich jedoch hinweisen. Die erste ist formaler Natur und betrifft die Schreibweise der chinesischen Termini, die nun, im Unterschied zur englischen Ausgabe, durchgängig der Pinyin Umschrift folgt. Zweitens wurde am Ende des dritten Kapitels ein neuer Absatz über die Verehrung des Buddhas in der Form des Bilder- und Reliquienkults eingefügt, einer Praxis, der die englische Ausgabe zu wenig Aufmerksamkeit schenkt. Die dritte Änderung betrifft schließlich die Deutung der bildlichen Darstellung des »Rad des Werdens« (siehe Abb. 6). Die spätere buddhistische Tradition hat das in der Radnabe dargestellte Federtier, das Symbol der Gier (Abb. 7), meist als einen Hahn und damit als ein männliches Wesen identifiziert. Dieser Interpretation folgt auch die englische Ausgabe dieses Buchs. Wie mein geschätzter indologischer Lehrer Dieter Schlingloff inzwischen jedoch klar gezeigt hat (Schlingloff, Zin, 2007), war hierbei ursprünglich an eine Turteltaube gedacht. Dies wirft eine interessante Frage auf: Werden Gier und Begehren hier besonders dem Weiblichen als Eigenschaft zugeschrieben, wie

dies im alten indischen Erzählgut oft der Fall ist? Oder ist eher daran gedacht, dass das verlockende Gurren der Turteltaube das Begehren des Täuberichs weckt und somit die Frau auch hier als Versucherin des Mannes beziehungsweise des Mönchs erscheint? Und noch ein weiteres Detail ist erwähnenswert: Wie Schlingloff ebenfalls gut belegt, steht der weiße Kreis, auf den die Buddhafigur in der oberen rechten Ecke der Abbildung zeigt, ursprünglich nicht etwa für den Mond – wie es spätere buddhistische Darstellungen durch Einzeichnung des Mondhasen deuten –, sondern für das Nirvāṇa. Damit verweist diese in ihrer Grundstruktur sehr alte bildliche Darstellung der buddhistischen Lehre auf eine außerhalb des Wiedergeburtenskreislaufs liegende, transzendente Wirklichkeit, deren Existenz nach buddhistischer Überzeugung die Voraussetzung dafür darstellt, dass es aus dem Kreislauf der Wiedergeburten überhaupt eine Befreiung geben kann.

Perry Schmidt-Leukel

Münster, Dezember 20016

VORWORT ZUR ENGLISCHEN AUSGABE

Ohne das sanfte, aber unwiderstehliche Überredungstalent von Frank Whaling wäre dieses Buch nie geschrieben worden. Der Grund für mein ursprüngliches Zögern war, dass es bereits so viele Einführungen in den Buddhismus gibt. Doch vielleicht ist es ja berechtigt, diesen noch eine solche hinzuzufügen, die die religiösen Aspekte des Buddhismus hervorhebt und versucht, diese als eine echte und wesentliche Dimension des Buddhismus verstehbar zu machen.

Neben Frank gilt meine Dankbarkeit einer ganzen Reihe von Menschen, die auf unterschiedliche Art und Weise ihren Beitrag zum Entstehen dieses Buches geleistet haben. An erster Stelle möchte ich meine Studenten nennen. Ihre Fragen lehren uns Lehrer manchmal mehr als unsere eigenen Erklärungen – zumindest aber liegt es auch an ihren Fragen, wenn wir als Lehrer (hoffentlich) ebenfalls einige Fortschritte machen. Meine herausragenden Kollegen Ernst Steinkellner und Lambert Schmithausen haben ihr hervorragendes Fachwissen immer großzügig mit mir geteilt, wenn ich ihren philologischen Rat benötigte. Ich hoffe, dass dieses kleine Buch aus ihrer Perspektive nicht allzu viele Fehler enthält, für die ich natürlich ganz alleine verantwortlich bin. Auch Carolina Weening bin ich zu großem Dank verpflichtet. Sie scheute keine Anstrengung, das teutonische Englisch meines ersten Entwurfs in einen lesbaren Text zu verwandeln. Alles, was dieses Buch an stilistischer Stärke enthält, ist ihr Verdienst. Wenn sich in ihm immer noch einige ungeschickte Formulierungen finden, dann nur deshalb, weil ich auf sie bestanden habe. Schließlich, aber nicht weniger nachdrücklich, gilt mein Dank auch Anthony Kinahan vom Dunedin-Verlag, der mir, während er auf das endgültige Manuskript warten musste, sehr viel Geduld, eine wichtige Bodhisattva-Tugend, entgegenbrachte.

Vorwort zur englischen Ausgabe

Bei der Umschrift buddhistischer und anderer Termini bin ich zumeist dem *Oxford Dictionary of World Religions* gefolgt, und wenn ich zwischen Pāli- und Sanskritformen wählen musste, habe ich in der Regel die letzteren bevorzugt.

Vor etwa dreißig Jahren brachten mir zwei außergewöhnliche Frauen, eine Buddhistin und eine Christin, zum ersten Mal den Buddhismus nahe. Ihnen ist dieses Buch gewidmet.

Perry Schmidt-Leukel

Glasgow, Mai 2006

EINFÜHRUNG

»Glauben verstehen«, »Buddhismus verstehen« – ist das überhaupt möglich? Und wenn ja, wie? Was würde es bedeuten, den Buddhismus zu verstehen? Müsste man dazu ein Buddhist sein (oder werden)? Und von welcher Art Buddhismus sprechen wir eigentlich? Gibt es nicht viel zu viele unterschiedliche Arten von Buddhismus? Ist er nicht eine extrem vielgestaltige Religion, die in Thailand oder Sri Lanka ganz anders aussieht als etwa in Japan, Korea oder Tibet – ganz zu schweigen von Europa oder Amerika? Ist diese Vielfalt nicht viel zu groß, als dass man sie »verstehen« könnte? Und ist der Buddhismus heute nicht ganz anders, als er es zu Anfang vor ungefähr 2500 Jahren war? Wie viel müssen wir über die Geschichte dieser facettenreichen Religion wissen, um sagen zu können, dass wir zu einem gewissen Verständnis gelangt sind?

Solche Fragen sind völlig berechtigt, und es ist wichtig, sich ihnen von Anfang an zu stellen, um sich unmissverständlich darüber im Klaren zu sein, dass wir niemals so etwas wie ein allumfassendes Verständnis des Buddhismus erreichen können (auch nicht die fachkundigsten Experten). Außerdem sollten wir uns dessen bewusst sein, dass der Buddhismus (und in einem ähnlichen Sinn jede Religion) aus zwei grundlegenden Komponenten besteht. Zum einen sind dies die Buddhisten: die wirklichen, konkreten Menschen. Sie lebten und leben unter dem Einfluss und mit der Inspiration der zweiten Komponente, der buddhistischen Tradition. Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) betonte, dass das, was wir gewöhnlich als »eine Religion« bezeichnen, im Wesentlichen aus diesen beiden Elementen besteht: der »*kumulativen Tradition*« und dem »*persönlichen Glauben*« all jener, die in der jeweiligen Tradition leben (siehe Smith, 1978). Der Begriff »Tradition« umfasst hier die Schriften, Lehren, Glaubenssätze, Philosophien, Regeln, Vorschriften, Institutionen, Gebäude, Rituale,

Gesänge, Gebete, Gewohnheiten, Kunstwerke usw. – also alles, was man als Gegenstand der Geschichte beobachten und untersuchen kann. Demgegenüber bezeichnet »Glaube« das, was die Tradition den einzelnen Personen jeweils bedeutet, oder besser noch: was ihnen das Leben selbst im Licht der jeweiligen Tradition bedeutet. Durch ihren persönlichen, existenziellen Glauben stellen Menschen eine Beziehung zwischen sich und dem her, was sie als Realität wahrnehmen und was sie als letzte, transzendente Wirklichkeit akzeptieren. Glaube und Tradition sind wechselseitig voneinander abhängig. Der Glaube drückt sich in einer konkreten religiösen Tradition aus. Deswegen verändert und transformiert sich die Tradition ständig, mit jeder neuen Generation, die in diese Tradition eintritt, und mit jeder neuen Umgebung, in die die Tradition vordringt. Ohne den Glauben würde die Tradition sterben. Umgekehrt prägt und nährt die Tradition jedoch auch den Glauben. Ohne die Inspiration einer lebendigen Tradition wäre der Glaube von seinen wichtigsten Ressourcen abgeschnitten: den Erfahrungen und Gedanken ganzer Generationen von Menschen, die in der Tradition aufbewahrt und verdichtet wurden und die deshalb dazu dienen können, andere Menschen mit derselben letzten Wirklichkeit in Kontakt zu bringen, auf die jene früheren Generationen ihr Leben ausgerichtet haben.

Das, woraus eine religiöse Tradition besteht, lässt sich unmittelbar beobachten und studieren. Glaube hingegen kann auf diese Weise nicht untersucht werden. Und doch ist es unerlässlich, den Glauben zu verstehen, wenn wir die entsprechende Tradition verstehen wollen. Denn andernfalls verfehlen wir das eigentliche Herz der Tradition. Wir müssen verstehen, was die Tradition den wirklichen Menschen, die ihr folgen, bedeutete und immer noch bedeutet. Es geht also darum, Menschen zu verstehen. Aber um die Menschen zu verstehen, müssen wir sie so verstehen, wie sie sich selber verstehen. Andernfalls haben wir nicht *sie* verstanden. Heißt das, dass wir ihren Glauben teilen müssten, um sie verstehen zu können? Einige

Religionswissenschaftler, wie zum Beispiel Raimon Panikkar (1978, S. 9f.), haben tatsächlich darauf bestanden, dass wir nur dann den Glauben anderer so verstehen können *wie sie selbst*, wenn wir von der Wahrheit ihres Glaubens überzeugt sind. Ich halte diese Auffassung für übertrieben, denn sie würde bedeuten, dass es unmöglich ist, den Glauben eines anderen zu verstehen und ihn doch gleichzeitig als falsch abzulehnen. Nach Panikkar wäre jede Ablehnung eines Glaubens darauf zurückzuführen, dass man ihn nicht versteht. Doch diese Konsequenz ist eindeutig absurd, denn sie lässt keinen Raum für eine Ablehnung, die zugleich sachkundig und berechtigt ist. Allerdings betont Panikkar zu Recht, wie wichtig es ist, die Dinge aus der Perspektive des Insiders, mit dessen Augen, zu betrachten. Um Wilfred Cantwell Smith zu zitieren (1997, S. 132f.):

... will man den Glauben der Buddhisten verstehen, so darf man nicht auf das blicken, was »Buddhismus« genannt wird. Vielmehr sollte man, soweit wie möglich, auf die Welt blicken, und zwar mit buddhistischen Augen. Um das zu können, muss man die Einzelheiten dessen kennen, was ich die buddhistische Tradition genannt habe ...

Diese Behauptung beruht auf zwei sehr wichtigen Prämissen. Zum einen müssen wir uns die buddhistische Tradition *ansehen*, um *durch sie hindurch* sehen zu können. Wir müssen verstehen, wie diese Tradition Buddhisten quasi als jene Brille diente, durch die sie ihr Leben und ihre Welt betrachteten. Zum anderen, wie Smith an anderer Stelle (1979, S. 137) sagte, sind irgendwelche Wahrheiten, die sich dabei vielleicht finden lassen, streng genommen, keine buddhistischen, sondern kosmische Wahrheiten, keine Wahrheiten im Buddhismus, sondern Wahrheiten im Universum, wie Buddhisten sie gesehen haben.

Von diesen beiden Prämissen lasse ich mich in den folgenden Kapiteln leiten. Das heißt, zum einen konzentriere ich mich auf grundlegende buddhistische Einblicke in das Leben, in seine existenziellen Herausforderungen, seine Hoffnungen und seine Verheißungen, weil ich an den Wahrheiten interessiert bin, die Buddhisten hier möglicherweise entdeckt haben. Zum anderen befasse ich mich mit den historischen Kontexten und Entwicklungen buddhistischer Ansichten. Ich zeige auf, wie die buddhistischen Ideen miteinander vernetzt sind und welche innere Logik meines Erachtens hinter ihrer geschichtlichen Weiterentwicklung steht. Ich gehe dabei freilich recht selektiv vor. Angesichts des hohen Alters dieser Tradition und der überaus vielfältigen Formen, die der Buddhismus innerhalb der unterschiedlichen Kulturen angenommen hat, in denen er sich ausbreitete, ist dies unvermeidlich. So konzentriere ich mich mehr auf die formative Periode und nicht so sehr auf die späteren Entwicklungen. Denn was später kam, lässt sich dann am besten verstehen, wenn man weiß, wie es vorher war. Und ich befasse mich mehr mit buddhistischen Ideen als mit praktischen oder soziologischen Aspekten. Das ist ein eher konservativer Ansatz, der heute oft als antiquiert, wenn nicht sogar als überholt abgelehnt wird. Aber ich habe mich dennoch für diesen Ansatz entschieden, weil ich davon überzeugt bin, dass unsere Praxis ganz erheblich von unseren Ideen bestimmt wird. Außerdem ist es in jedem Fall einfacher, eine Praxis mit Hilfe der ihr zugrunde liegenden Ideen zu verstehen als umgekehrt. Ich lehne das marxistische Dogma ab, dem sich heute so viele Soziologen verschrieben haben, wonach Religionen lediglich das Produkt und Epiphänomen ihrer sozialen Umgebung und der ökonomischen Bedingungen seien. Zweifellos sind Religionen in nicht unerheblichem Maße auch durch ihren sozio-ökonomischen Kontext bedingt, aber das Gegenteil ist nicht weniger wahr: Religionen haben ihrerseits Gesellschaften geprägt und verändert. In jedem Fall liefern soziologische Deutungen keine erschöpfende Erklärung für unser religiöses Leben.

In einer anderen Hinsicht bin ich jedoch weit weniger konservativ: Ich teile nicht die in den Religionswissenschaften vielfach immer noch vorherrschende Ansicht, dass ein Wissenschaftler eine vollkommen neutrale und objektive Darstellung des Forschungsgegenstandes bieten muss. Ich glaube, dass es (zumindest im Bereich der Religionen) unmöglich ist, vollkommen objektiv und neutral zu sein. Selbstverständlich dürfen wir die religiösen Ideen und das konkrete Datenmaterial, mit dem wir uns beschäftigen, nicht absichtlich verfälschen. Aber wenn wir versuchen, eine bestimmte Religion zu verstehen, sind es doch immer *wir*, die das tun. Und wir sind kein unbeschriebenes Blatt. Wenn wir tatsächlich versuchen, die Welt mit buddhistischen Augen anzuschauen, und das, was wir dabei sehen, ernst nehmen, wenn wir uns den buddhistischen Ansichten aussetzen und versuchen, zu begreifen, was Buddhisten verstanden haben, dann wird uns dies persönlich berühren und herausfordern. Unsere eigene Persönlichkeit ist also immer ein konstitutiver Bestandteil dieses Verstehensprozesses, und die Frage, was all dies für unser eigenes Leben bedeuten könnte, wird immer irgendwie in der Luft liegen. Diesen Sachverhalt sollten wir weder leugnen, noch ignorieren, noch ausklammern, sondern damit ganz offen und bewusst rechnen. Während also Objektivität und Neutralität meiner Meinung nach illusionäre Ziele darstellen, so können und sollten wir uns jedoch um Aufrichtigkeit und eine reflektierte Subjektivität bemühen.

Zweifellos sind auch meine eigene Wahrnehmung des Buddhismus und meine fortdauernden Bemühungen, Buddhisten zu verstehen, durch meinen persönlichen Hintergrund beeinflusst, der primär vom Christentum geprägt ist. Seit über zwanzig Jahren ist jedoch mein eigener spezifischer Weg des Christseins auch von dem durchdrungen, was ich aufgrund meiner Beschäftigung mit dem Buddhismus und durch meine tiefe Faszination für diese spirituell und intellektuell reiche Tradition gelernt habe. Manche mögen der Ansicht sein, dass

mich dieser christliche Hintergrund daran hindert, den Buddhismus angemessen zu verstehen. Meinerseits bezweifle ich demgegenüber ernsthaft, dass der atheistische, naturalistische, materialistische oder säkulare Hintergrund vieler Zeitgenossen aus dem Westen (und sogar einiger asiatischer Buddhisten, die stark vom Westen beeinflusst sind) eine bessere Voraussetzung für das Verständnis des Buddhismus bietet. Natürlich war der Buddha kein »Theist« im Sinne eines Menschen, der an einen personalen Schöpfergott glaubt. Aber der Buddha war auch kein Anhänger der Cārvākas, jener frühen indischen Materialisten und Atheisten, die es unter seinen Zeitgenossen gab. Ganz im Gegenteil: Der Buddha hielt die Lehren der Cārvākas für unheilsam, denn sie leugneten universelle moralische Gesetze, ein Leben nach dem Tod, karmische Vergeltung und die endgültige Erlösung in einer und durch eine letzte transzendente Wirklichkeit. Der Buddha stellte und stellt immer noch für Theisten und Atheisten gleichermaßen eine Herausforderung dar.

Jeder Versuch, den Buddhismus zu verstehen, wird sich auch kritisch mit dem auseinanderzusetzen haben, was sich dabei als Missverständnis des Buddhismus darstellt. Historisch gesehen ist die westliche Kenntnis des Buddhismus noch ziemlich jung. Erst in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts begann im Westen das wissenschaftliche und philosophische Studium des Buddhismus. Die ideologischen Konflikte der damaligen Zeit haben die abendländische Wahrnehmung des Buddhismus erheblich beeinflusst, und das führte zu einer Reihe von Missverständnissen, die bis heute in hohem Maße auf das Bild des Buddhismus einwirken. So verstand beziehungsweise missverstand man den Buddhismus als Materialismus, Nihilismus, Pessimismus, Eskapismus usw. Bisweilen waren westliche Interpreten des Buddhismus äußerst zögerlich, wenn es darum ging, ihre einmal gefassten Ansichten zu korrigieren, selbst wenn eine verbesserte Kenntnis der buddhistischen Tradition dies notwendig machte. Als

beispielsweise Max Weber sein berühmt-berüchtigtes Urteil vertrat, der Buddhismus sei das Paradebeispiel einer »asozialen« Religion, vernachlässigte er dabei bewusst die Rolle des Saṅghas (der buddhistischen Gemeinschaft) und des »rechten Lebenserwerbs« für den buddhistischen Erlösungsweg (siehe Weber, 1958, S. 213-221). Oder um ein anderes Beispiel zu nennen: Albert Schweitzer war der Auffassung, die buddhistische Ethik sei vollkommen passiv und nicht in der Lage, Menschen zu wohltätigen Handlungen zu motivieren. Als er dann auf jenen kanonischen Bericht stieß, wonach der Buddha sich eigenhändig um einen schwer kranken Mönch kümmerte und seine Schüler anwies, seinem Beispiel zu folgen, zog Schweitzer den Schluss, dass der Buddha hier entgegen seiner eigenen Lehren handelte (siehe Schweitzer, 1936, S. 114). Viele solcher Klischees bestehen nach wie vor. Beispielsweise charakterisierte Papst Johannes Paul II. in seinem Buch *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten* den Buddhismus als »eine fast ausschließlich negative Soteriologie«. Aber es haben sich auch neue Klischees entwickelt, die den Buddhismus als eine leichte und einfache Pop-Religion präsentieren, als Spiritualität ohne Dogmen und Glaubenssätze, ohne Vorschriften und Gebote, immer friedfertig und tolerant gegenüber fast allem; oder als gar keine Religion, sondern als eine Art Weisheits-Psychologie, als Lifestyle oder modische Weltanschauung, besonders geeignet für den etwas erschlafenen, aber wohlhabenden, post-modernen Intellektuellen. Ich hoffe, dass der folgende Versuch, Buddhismus zu verstehen, auch einen Beitrag dazu leisten wird, zumindest einige dieser Missverständnisse auszuräumen.

Literaturhinweise: Cahill (1982); Panikkar (1978); Smith (1981); Smith (1997); Streng (1985).

Der Buddhismus entstand vor etwa 2500 Jahren im Nordosten Indiens. Im Laufe der Zeit entwickelte er sich zu einer der wichtigsten religiösen Kräfte Asiens. Im zwanzigsten Jahrhundert wurde seine Gegenwart in fast jedem Land der Welt greifbar. Um eine erste Vorstellung davon zu bekommen, wie sich der Buddhismus entwickelte, ist es hilfreich, seine lange Geschichte in fünf Perioden von jeweils etwa fünfhundert Jahren einzuteilen (siehe Conze, 1980).

Die formative Phase (500-0 v.u.Z.)

Der Buddhismus entstand als eine der Śramaṇa-Bewegungen, die sich gegen das traditionelle Leben der brahmanischen Religion Indiens auflehnten (siehe Kapitel 2). Die Śramaṇas führten ein neues religiöses Ziel ein, die endgültige Erlösung oder Befreiung, sowie eine neue Lebensweise, um dieses Ziel zu verfolgen, das Leben der religiösen Aussteiger, der heimatlosen Wanderer und Asketen. Der frühe Buddhismus teilte viele Motive und Vorstellungen der Śramaṇas, insbesondere ihre anti-brahmanische Grundhaltung, aber er brachte es auch fertig, die Jenseitsorientierung der Śramaṇas mit einer stärkeren Ausrichtung auf das Diesseits zu verbinden: Eine aktive Missionstätigkeit förderte und verbreitete ganz bewusst die Lehren des Buddhas »innerhalb der Welt«, und die Gründung des *Sanḅhas*, also der »vierfältigen Gemeinschaft« (*catuṣ pariṣad*), brachte die Nonnen und Mönche der Ordensgemeinschaften mit ihren nicht-monastischen Unterstützern, den männlichen und weiblichen Laien, zusammen. Buddhistische Lehren richteten sich an die monastischen Anhänger *und* an die Laien, und es wurden für beide Gruppen praktische Regeln und Richtlinien entwickelt. Auf diese Weise wurde der Buddhismus recht schnell zu einem wichtigen religiösen Faktor in Indien. Als Kaiser Aśoka (272-232 v.u.Z.) den größten Teil der indischen

Halbinsel unter seiner Herrschaft vereint hatte, nahm er den Buddhismus an und wurde sein mächtigster Schirmherr. Unter Aśoka verbreitete sich der Buddhismus im ganzen Land und wurde – mit kaiserlicher Unterstützung – in außer-indische Länder exportiert. So gelangte er im Südosten nach Sri Lanka, wo er bis heute stark präsent ist, und erreichte im Norden und Nordwesten die hellenistischen Königreiche von Baktrien und Sogdien. Gegen Ende seiner ersten fünfhundert Jahre hatte sich der Buddhismus fest in Zentralasien etabliert, und die Mission der Dharmaguptakas, einer der frühen buddhistischen Schulen, erreichte sogar den östlichen Iran.

Während dieser formativen Phase wurde die Grundlage für ein zunehmend wachsendes und sich immer weiter verzweigendes Lehrgebäude gelegt. Es ist zwar schwer zu sagen, welche der frühen buddhistischen Lehren direkt auf den Buddha selbst zurückgehen, aber mit Sicherheit nicht alle. Die buddhistischen *sūtras* (das heißt, jene Texte, die beanspruchen, die Worte des Buddhas zu bewahren) wurden über einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten nicht schriftlich niedergelegt, sondern auswendig gelernt und mündlich überliefert. Alles, was man als für das Leben wirklich wichtig erachtete, musste auswendig gelernt werden, so dass dieses Wissen immer zur Verfügung stand. Mit der Zeit wurden die buddhistischen Lehren jedoch immer elaborierter, und so fingen Buddhisten an, ihre früheren, bis dahin nur memorierten Texte aufzuschreiben. Es entstanden scholastisch-systematische Abhandlungen sowie apologetische Texte und Kommentare. Der Kern des Pāli-Kanons, einer Sammlung von Texten, die die Theravāda-Schule als ihren autoritativen Kanon anerkannte, wurde im ersten Jahrhundert v.u.Z. in Sri Lanka niedergeschrieben, um in Zeiten zunehmender doktrinärer Auseinandersetzungen die aus Sicht der Theravāda-Schule echten Lehren des Buddhas zu bewahren (siehe Mhv 33:100f.). Dennoch wurde die alte Tradition des Memorierens und gemeinsamen Rezitierens der Sūtras nie ganz aufgegeben.

Offensichtlich war der Buddhismus zu keiner Zeit seiner Geschichte eine homogene Bewegung. Der Pāli-Kanon berichtet, dass sich manchmal ganze Gruppen anderer Meister zusammen mit ihren Schülern den frühen Buddhisten anschlossen und fortan den Buddha als ihren erleuchteten Lehrer anerkannten. Es ist anzunehmen, dass diese Gruppen dabei auch ihr eigenes vor-buddhistisches Erbe mitbrachten. Differenzen hinsichtlich wichtiger Themen der Lehre und der Praxis lassen sich schon in den ältesten Schichten buddhistischer Texte finden. Solche Differenzen traten nach Aśoka immer deutlicher hervor, und man erfährt von achtzehn oder vielleicht sogar mehr als zwanzig Schulen, die sich über bestimmte Aspekte der Lehre und Praxis stritten.

Zu einer wichtigen institutionellen Spaltung kam es etwa einhundert Jahre nach dem Tod des Buddhas. Sie basierte auf einer Auseinandersetzung zwischen den eher liberalen Mahāsaṅghikas und den eher konservativen Sthaviravādins über den genauen Status des Arhats, das heißt, des erleuchteten Heiligen, wie auch über einige Fragen der monastischen Disziplin. Während die Sthaviravādins Vorläufer der Theravādins sind (gegenwärtig die wichtigste buddhistische Schule in Süd- und Südost-Asien), werden die Mahāsaṅghikas oft als Wegbereiter des Mahāyāna-Buddhismus angesehen, der heutzutage in ganz Ostasien vorherrscht.

Die Entstehung des Mahāyānas (0-500)

Die wörtliche Bedeutung von »Mahāyāna« ist: »Großes Fahrzeug«. »Groß« ist dabei im Sinn von »erhaben« oder »bedeutend« zu verstehen, so wie in dem Wort »Mahārāja«, der »große König«. »Fahrzeug« bezieht sich auf die Lehre und die Disziplin, die einen zur Erleuchtung bringen. Dem entsprechend bezeichneten die Mahāyānins die Nicht-Mahāyānins und deren Lehren als »Hīnāyāna«, das heißt, als »Kleines« oder »Minderwertiges Fahrzeug«. Es handelt sich hierbei also um eine herabsetzende Bezeichnung, die daher in einer

wissenschaftlichen Abhandlung über den Buddhismus nicht verwendet werden sollte.

Die Wurzeln des Mahāyānas reichen sicherlich weit in die früheste Periode der buddhistischen Geschichte zurück. Aber es ist immer noch Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Diskussionen, worin genau die ursprünglichen Unterscheidungsmerkmale bestanden haben könnten. Trotz des vermutlich starken Einflusses der Mahāsaṅghikas sind die Grundvorstellungen des Mahāyānas wohl aus mehreren vor-mahāyānistischen Schulen hervorgegangen und lassen sich nicht auf nur eine einzige unter diesen zurückführen. Die Mahāyānins selber verstanden ihre eigenen Lehren als Offenbarung der wahren und tieferen Bedeutung der traditionellen buddhistischen Lehren. Ihre Lehren seien erst deswegen später aufgetaucht, weil vorher die Zeit dafür noch nicht reif gewesen war. Die Ideen des Mahāyānas nahmen in einer Reihe neuer Sūtras Gestalt an, die, so wurde behauptet, vom Buddha selbst einem auserwählten Kreis von Schülern offenbart und danach mehrere Jahrhunderte lang versteckt worden waren. Einige der frühesten Schichten dieser Texte – beispielsweise gewisse Teile der »Vollkommenheit der Weisheit-Sūtras« (Prajñāpāramitā-Sūtras) oder des Lotos-Sūtras (Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra) – wurden möglicherweise schon im ersten Jahrhundert v.u.Z. verfasst. Aber erst während der zweiten Periode der buddhistischen Geschichte wurden immer mehr Mahāyāna-Texte geschrieben und bekannt, von denen viele äußerst umfangreich sind.

Diese Zunahme unterschiedlichster Lehrmeinungen begünstigte die Entwicklung einer buddhistischen Philosophie. Die wichtigste und einflussreichste Persönlichkeit für die neu entstehende Philosophie des Mahāyānas war Nāgārjuna, der wahrscheinlich zwischen 150 und 250 u.Z. lebte. Seine Gedanken legten den Grundstein für die Madhyamaka-Schule (die Schule des »Mittleren Weges«), doch sein Einfluss reichte weit darüber hinaus und inspirierte indirekt sogar die philosophische Renaissance des Hinduismus, die Śāṅkara (8.-9. Jh.

u.Z.) in Bewegung setzte. Im vierten Jahrhundert entwickelte sich die zweite Haupt-Schule der Mahāyāna-Philosophie, die als Yogācāra («Yoga Übung») oder auch als Vijñānavāda («Bewusstseins-Schule») bezeichnet wird und auf den Schriften von Asaṅga und Vāsubandhu beruht. Während dieser Zeit verfassten auch die nicht-mahāyānistischen Schulen systematische Abhandlungen, in denen sie ihre Lehren auf philosophisch anspruchsvolle Weise darstellten, so zum Beispiel Vāsubandhus wichtige Schrift *Abhidharmakośabhāṣya* («Kommentar zur Schatzkammer der Höheren Lehre»). Nach einer Tradition des Mahāyānas ist dieser Vasubandhu identisch mit Vasubandhu, dem Yogācārin, der angeblich nach der Vollen- dung dieses Werkes zum Mahāyāna konvertiert sei (allerdings hegt die moderne Forschung große Zweifel daran, dass diese beiden Vasubandhus identisch sind). Auch Buddhaghosas *Vi- suddhimagga* («Der Weg zur Reinheit») lässt sich hier anfüh- ren, der im fünften Jahrhundert in Sri Lanka verfasst wurde. Dank dieser Arbeit und seiner umfassenden Kommentare zum Pāli-Kanon wurde Buddhaghosa zum wichtigsten Repräsen- tanten der Theravāda-Orthodoxie, gewissermaßen zu einer Art »Kirchenvater« des Theravādas.

Die zweite Periode der buddhistischen Geschichte ist zu- gleich eine Periode enormer geographischer Ausbreitung. Zu Beginn des ersten Jahrhunderts u.Z. drang der Buddhismus von Zentralasien her nach China vor und bis zum Ende des fünften Jahrhunderts hatte er sich in ganz China ausgebreitet. Mehr als 1300 buddhistische Texte wurden in diesem Zeit- raum ins Chinesische übersetzt und der bedeutendste unter den Übersetzern war Kumārajīva (344-413). Von China aus gelangte der Buddhismus im dritten Jahrhundert nach Vietnam und im vierten/fünften Jahrhundert nach Korea. Zwischen dem zweiten und fünften Jahrhundert brachten buddhistische Missionare aus Indien den Buddhismus nach Kambodscha und Burma (Myanmar). Von dort gelangte er dann allmählich nach Thailand.

Der Aufstieg des tantrischen Buddhismus (500-1000)

Auch während der dritten 500 Jahre breitete sich der Buddhismus in Asien immer noch weiter aus, und in einigen Ländern, die damals zur buddhistischen Welt hinzukamen, ist der Buddhismus bis heute lebendig geblieben.

Im sechsten Jahrhundert wurde der Buddhismus in Korea offiziell anerkannt, und zwischen dem siebten und zehnten Jahrhundert erfreute sich der Buddhismus einer königlichen Schirmherrschaft in dem damals neu vereinigten Königreich von Silla. In der Mitte des sechsten Jahrhunderts gelangte der Buddhismus von Korea nach Japan, wo Prinz Shōtoku (574-622) sein engagierter Unterstützer wurde. Im siebten Jahrhundert erreichte der Buddhismus Tibet, und zwar aus zwei Richtungen: Buddhistische Missionare kamen aus den blühenden buddhistischen Kulturen in Nordindien und Zentralasien, und gleichzeitig gab es auch einen buddhistischen Einfluss aus China. Der Einfluss aus Indien erwies sich allerdings als der stärkere. Im neunten Jahrhundert wurde der Buddhismus in Tibet eine kurze Zeit lang heftig verfolgt, er überlebte aber und wurde danach nur noch stärker. China unterhielt eine ungebrochene Beziehung zu Indien, um den Zugang zu möglichst vielen buddhistischen Texten zu ermöglichen, entwickelte selber aber auch neue Lehrgebäude (die buddhistischen Schulen Tiantai zong, in deren Zentrum das Lotos-Sūtra stand, und Huayan zong, mit dem Avatamsaka-Sūtra im Mittelpunkt). Es entstanden dort auch neue oder modifizierte Formen der Praxis (Chan = Zen, mit der Meditation im Zentrum; Jingtu = das Reine Land, mit der Verehrung des Buddhas Amituo/Amida im Zentrum). Zwar hatten diese neuen Schulen und Praxisformen ihre Wurzeln eindeutig in indischen Quellen, sie entwickelten aber auch ihren ganz eigenen, typisch chinesischen Geschmack, gewürzt mit Inhalten des Daoismus und Konfuzianismus. In der Mitte des neunten Jahrhunderts war der Buddhismus in China einer schweren Verfolgung ausgesetzt, die von daoistischen und konfuzianischen Kreisen aus-

ging, und erreichte nie wieder seine vorherige Macht. Chan und der Buddhismus des Reinen Landes überlebten jedoch beide und bemühten sich jetzt umso intensiver und aktiver um eine Verbindung mit dem Konfuzianismus und dem Daoismus. Chinesische Formen des Buddhismus drangen auch bis nach Vietnam vor, wo sie nach und nach die nicht-mahāyānistischen Formen des Buddhismus verdrängten. Weiter südlich blühte indessen der Buddhismus in Indonesien, und dort hat er uns in den Überresten des berühmten Borobudur-Tempels ein eindeutiges Zeichen seiner Stärke aus dieser Zeitperiode hinterlassen. Nach Westen hin breitete sich der Buddhismus in dieser Zeit jedoch nicht weiter aus, da die muslimischen Länder nun eine unüberwindliche Barriere bildeten.

Diese Periode war auch die Blütezeit der buddhistischen Philosophie in Indien. Große monastische Universitäten wie die in Nālandā, Vikramaśīla oder Odantapurī wurden zu dynamischen Zentren einer äußerst anspruchsvollen intellektuellen Kultur. Beide Stränge der Mahāyāna-Philosophie, Madhyamaka und Yogācāra, brachten eine ganze Reihe hervorragender Gelehrter hervor wie Bhāvaviveka (6. Jh.), Candrakīrti (7. Jh.), Dignāga (6. Jh.) und Dharmakīrti (7. Jh.) – um nur einige wenige zu nennen.

Abgesehen von seiner fortschreitenden Ausbreitung und dem Aufblühen des religiösen und intellektuellen Lebens, ist der erstaunlichste Aspekt in der dritten Periode der buddhistischen Geschichte die Entstehung des tantrischen Buddhismus (Tantra = »Webstuhl« oder »Webkette«; aber auch »das zugrunde liegende Prinzip« oder »eigentlicher Punkt«), auch Vajrayāna genannt (Vajra = »Diamant« oder »Donnerkeil«), obwohl dieser Begriff streng genommen nur auf eine bestimmte, spätere Form des tantrischen Buddhismus zutrifft. Der Tantrismus ist kein ausschließlich buddhistisches Phänomen, sondern er entwickelte sich gleichzeitig im Hinduismus und Buddhismus. Innerhalb des Buddhismus setzt er die Lehren des Mahāyānas voraus, die er zu psychologischen

und/oder kosmologischen Systemen weiterentwickelte. Er betont bestimmte Formen ritueller und meditativer Praxis und verspricht einen schnelleren Weg zur Erleuchtung. Manche tantrischen Texte verwenden häufig erotische Symbole, und tantrische Techniken beinhalten teilweise äußerst provokante antinomistische Elemente. Das religiöse Ideal des Tantras ist der Siddha (»vollendet«, »vollkommen«), jemand, der nicht nur vollkommen an Weisheit und Mitgefühl ist, sondern auch außergewöhnliche, übernatürliche Kräfte besitzt.

Der Tantrismus verbreitete sich nicht nur schnell in ganz Indien, sondern innerhalb relativ kurzer Zeit machte er sich in der gesamten buddhistischen Welt bemerkbar. So finden wir gegen Ende dieser Periode Formen des tantrischen Buddhismus in Zentralasien, China, Korea, Japan (wo Kūkai, 774-835, die kleine, aber sehr einflussreiche tantrische Shingon-Schule begründete), Vietnam, Indonesien und Sri Lanka. Nirgendwo wurde der Tantrismus jedoch so mächtig und erfolgreich wie in Tibet. Im achten Jahrhundert wurde die buddhistische Mission in Tibet von einer interessanten Mischung aus einerseits philosophisch ausgerichteten Mönchen wie dem berühmten Śāntarakṣita und seinem Schüler Kamalaśīla und andererseits tantrischen Meistern wie dem geheimnisvollen Padmasambhava durchgeführt, den der älteste tibetische Mönchsorden, Nyingma, als seinen Begründer bezeichnet. Die Symbiose aus akademischem Buddhismus und buddhistischem Tantrismus, die so typisch für den Buddhismus dieser Zeit in Nordindien und Zentralasien war, erlebte somit ihre vollendete Fortführung – und Bewahrung – im tibetischen Lamaismus.

Niedergang und Konsolidierung (1000-1500)

Die nächste Periode zeichnet sich dadurch aus, dass sich in ihr die buddhistische Welt, so wie sie in Asien mehr oder weniger bis heute existiert (siehe Abb. 1 und 2), herausbildet und in ihrem konfessionellen Profil konsolidiert. Das heißt, der Buddhismus ging in einigen früheren buddhistischen Ländern

1 Buddhismus: Ein kurzer Überblick

unter, während in anderen Ländern bestimmte Schulen oder Formen des Buddhismus nun eine vorherrschende oder sogar die alleinige Position gewannen.

Insbesondere ist zu erwähnen, dass der Buddhismus in dieser Periode nun allmählich aus seinem Ursprungsland Indien verschwand. Dafür gibt es verschiedene Gründe, über die viel und intensiv spekuliert wurde. Zum einen erlebte der Hinduismus eine kraftvolle Renaissance, insbesondere in sei-



Abb. 1: Ausbreitung des Buddhismus in Asien

nen theistischen Varianten, aber auch in Gestalt des hinduistischen Tantrismus. Außerdem erlitt der Buddhismus einige heftige Schläge durch das Vordringen des Islams auf indischem Boden. Einige der buddhistischen Universitäten wurden von muslimischen Truppen überfallen und geplündert (Nālandā im Jahr 1197 und Vikramaśīla im Jahr 1203), wovon sie sich nie wieder richtig erholten. Solche Erklärungen gehen allerdings an der eigentlichen Frage vorbei: Warum konnte der Buddhismus, der ja intensive Verfolgung in anderen Ländern überlebte, seine Verluste auf eigenem Boden, in Indien, nicht wettmachen? Eine mögliche Antwort ist vielleicht, dass der Buddhismus über die Jahrhunderte hinweg dem Hinduismus

Nicht-Mahāyāna	Mahāyāna	Tantrischer Buddhismus
<p><i>Theravāda</i>, vorherrschend in:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Sri Lanka • Thailand • Laos • Kambodscha • Myanmar (Burma) 	<p>Fusionen mehrerer Mahāyāna-Traditionen, insbesondere <i>Reines-Land</i> und <i>Chan</i>, vorherrschend in:</p> <ul style="list-style-type: none"> • China/Taiwan • Korea • Vietnam 	<p>Vajrayāna Orden (<i>Nyingma</i>, <i>Kagyü</i>, <i>Sakya</i>, <i>Gelug</i>)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Tibet • Mongolei • Ladakh, Sikkim, Bhutan
<p><i>Neo-Buddismus/ Ambedkar-Buddhismus</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Indien (primär Maharashtra) 	<p>Lotos-Schulen (<i>Tendai</i>- und <i>Nichiren</i>-Schulen)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Japan <p>Reines-Land (<i>Jōdo Shū</i>, <i>Jōdo Shin Shū</i>)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Japan <p>Zen (<i>Rinzai</i>, <i>Sōtō</i>, <i>Ōbaku</i>)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Japan 	<p>Fusionen von hinduistischem und buddhistischem Tantrismus</p> <ul style="list-style-type: none"> • Nepal Shingon • Japan

30 Abb. 2: Wichtigste Schulen und ihre Hauptverbreitungsgebiete

immer ähnlicher geworden war, so dass er zu diesem keine lebendige Alternative mehr darstellte. Das sollte allerdings nicht einseitig in dem Sinn verstanden werden, dass allein der Buddhismus zu viele hinduistische Elemente in sich aufgenommen hätte (wie es häufig vom buddhistischen Tantrismus und dem späten indischen Mahāyāna gesagt wird). Die Ähnlichkeiten deuten zugleich und vielleicht sogar noch mehr darauf hin, dass der Hinduismus inzwischen so viel und in so profunder Weise von buddhistischer Spiritualität und Philosophie profitiert hatte, dass vieles von dem, was den Buddhismus einst speziell und einzigartig machte, inzwischen auch im Hinduismus zu finden war. Wenn diese These stimmt, dann ist der Buddhismus nie aus Indien verschwunden, zumindest nicht vollständig. Nur seine institutionelle Gestalt ist ausgestorben, während vieles von seinem religiösen Aroma erhalten geblieben ist. Außer in Indien erlebte der Buddhismus auch in Zentralasien und Indonesien seinen Niedergang, verschwand dort schließlich ganz und wurde durch den Islam ersetzt. Aber auch hier kann man durchaus fragen, ob der Buddhismus nicht doch seine besonderen Spuren im Islam der vormals buddhistischen Länder hinterließ, denn der Islam entwickelte hier in der Folgezeit lebendige Traditionen eines kontemplativen und mystischen Sufismus.

In China bestand der Buddhismus vor allem in den Formen des Chans (Zen) und des Reinen Landes weiter. Gelehrte chinesische Buddhisten waren häufig der Auffassung, dass sich der Konfuzianismus und der Daoismus nur ihrer Funktion nach vom Buddhismus unterschieden, nicht aber in ihrem Wesen, oder dass die drei Religionen unterschiedliche Manifestationen eines gemeinsamen Prinzips seien. Während diese Auffassung Jahrhunderte lang für eine relativ stabile Koexistenz sorgte, funktionierte dies in Korea weniger gut. Obwohl der Buddhismus in Korea während der Korya-Periode (10.-14. Jh.) zunächst eine starke Förderung erfuhr, wurde er anschließend zur Zielscheibe einer feindseligen konfuzianischen Reaktion, die ihn der meisten seiner ehemaligen Privilegien beraubte.

Im Japan der Kamakura-Periode (1185-1333) erfreute sich der Buddhismus einer religiös äußerst fruchtbaren Zeit. Alle drei populären Arten des japanischen Buddhismus – Reines-Land, Lotos und Zen – empfangen ihre wesentlichen Impulse während dieser Zeit, und zwar vor allem aufgrund solch herausragender religiöser Persönlichkeiten wie die Reines-Land-Buddhisten Hōnen (1133-1212) und Shinran (1173-1263), die Zen-Buddhisten Eisai (1141-1215) und Dōgen (1200-1253) sowie durch Nichiren (1222-1283), der mit viel Energie das Lotos-Sūtra propagierte.

Etwas Vergleichbares lässt sich auch für Tibet sagen. Eine ganze Reihe außergewöhnlicher Persönlichkeiten legte die Basis für den Buddhismus in seiner heutigen Form. Atīśa (11. Jh.) spielte eine entscheidende Rolle bei der Wiederherstellung des Buddhismus nach der schweren Verfolgung des neunten Jahrhunderts. Er war wesentlich verantwortlich für jene Missionskampagne, die in Tibet als die »zweite Verbreitung« des Dharmas bekannt ist. Die Lehren von Marpa (1012-1097), von dessen Schüler Milarepa (Mi-la-ras-pa, 1040-1123) und von Milarepas Schüler Gampopa (sGam-po-pa, 1079-1153) führten zur Gründung des Kagyü-Ordens. Der Sakya-Orden wurde von Konchok Gyalpo (11. Jh.) und seinem Sohn Gunga Nyingpo (12. Jh.) gegründet. Im vierzehnten Jahrhundert gründete der bedeutende Reformier des tibetischen Buddhismus Tsong Khapa (1357-1419) den Gelug-Orden, dessen Oberhaupt im fünfzehnten Jahrhundert zugleich auch die politische Führung Tibets übernahmen und seither den Titel »Dalai Lama« (»Meer [der Weisheit] Lehrer«) führen.

Der Buddhismus erlebte in dieser Zeit auch noch einmal eine weitere geographische Ausbreitung. In seiner tibetischen Form wurde er im dreizehnten Jahrhundert in der Mongolei eingeführt und konnte sich dort während des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts fest etablieren.

In einer Reihe süd- und südostasiatischer Länder setzte sich die Theravāda-Form des Buddhismus durch und ersetzte

allmählich alle anderen Schulen. Dies gilt für Sri Lanka, Myanmar (Burma), Laos, Kambodscha und Thailand sowie für einige kleinere Gebiete in den angrenzenden Ländern (beispielsweise Chittagong in Bangladesch). Andererseits blieb in Vietnam trotz eines andauernden und starken Einflusses des Theravādas die vorherrschende Form der buddhistischen Lehre das von China inspirierte Mahāyāna.

Der Buddhismus trifft auf den Westen (1500-2000)

Die Ankunft der Portugiesen in Sri Lanka (1505) eröffnete ein neues und spannendes, leider auch viel zu oft schmerzhaftes Kapitel in der Geschichte des Buddhismus: das Zusammentreffen des Buddhismus mit dem Westen. Bis zu diesem Zeitpunkt hatte es nur eine Handvoll Abenteurer geschafft, die Barriere, die die islamischen Zivilisationen bildeten, zu überwinden. Jetzt aber waren die westlichen Nationen in der Lage, über das Meer nach Osten vorzudringen. Doch sie kamen als religiöse und politische Eroberer. Sri Lanka erlebte drei aufeinander folgende Phasen westlicher Kolonialherrschaft, die jeweils ungefähr 150 Jahre dauerten: zuerst die portugiesische (1505-1658), gefolgt von der holländischen (1658-1795) und schließlich die britische (1795-1948). Erst dann erlangte Sri Lanka schließlich seine volle Unabhängigkeit wieder.

1549 drangen christliche Missionare bis nach Japan vor. 1557 wurde die portugiesische Kolonie Macao gegründet, von wo aus 1583 Missionare nach China kamen. Abgesehen von einigen wenigen bemerkenswerten Ausnahmen, war die Begegnung zwischen Buddhisten und Christen feindseliger Natur. In Sri Lanka begannen die Portugiesen mit einer teilweise blutigen Repression des Buddhismus. In Japan ermutigten Christen die neu konvertierten Herrscher, den Buddhismus zu unterdrücken, mit dem Ergebnis, dass die japanischen Behörden schließlich das Christentum verboten. Im siebzehnten Jahrhundert erlitten die japanischen Christen (ungefähr 300.000) eine der schlimmsten Verfolgungen, die das Christentum je

erfahren hat, was eine beinahe vollständige Ausrottung des Christentums in Japan zur Folge hatte. Daraufhin isolierte sich das Land von nahezu jedem ausländischen Einfluss, bis die Vereinigten Staaten von Amerika in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts Japan dazu zwangen, sich wieder zu öffnen. Obwohl die anti-christlichen Reaktionen in China vergleichsweise milder ausfielen, wurde doch auch dort das Christentum 1724 offiziell verboten.

Im neunzehnten Jahrhundert erreichte der westliche Kolonialismus in Asien seinen Höhepunkt. Großbritannien kontrollierte Sri Lanka und Burma, Frankreich herrschte über Vietnam, Laos und Kambodscha, und beide Nationen zusammen mit Portugal, Deutschland und Russland kontrollierten Teile von China. Japan folgte dem westlichen Beispiel und errichtete seine eigene Kolonialherrschaft in Korea und in Teilen Chinas.

Zu den positiven Nebeneffekten der missionarischen und imperialistischen Aktivitäten westlicher Länder in Asien gehört jedoch, dass der Westen sehr viel mehr Wissen über den Buddhismus erlangte, als er es je besessen hatte: zunächst aufgrund ausführlicher Berichte von Missionaren und Reisenden, im neunzehnten Jahrhundert dann aber auch aufgrund des Studiums buddhistischer Schriften. Die Verbreitung dieser Texte zusammen mit der Veröffentlichung der ersten westlichen Bücher über den Buddhismus führte dazu, dass sich mehrere Europäer nun selbst als Buddhisten bezeichneten, darunter insbesondere der deutsche Philosoph Arthur Schopenhauer (1788-1860). Deutsche Buddhisten gründeten 1903 den ersten *Buddhistischen Missionsverein in Deutschland*, und 1907 entstand die einflussreiche *Buddhist Society of Great Britain and Ireland*. Der Buddhismus hatte Europa erreicht, ohne dass auch nur ein einziger asiatischer Missionar seinen Fuß auf europäischen Boden gesetzt hätte. In den Vereinigten Staaten war die Situation allerdings deutlich anders. Hier gelangte der Buddhismus durch Einwanderer aus China und Japan ins Land, zunächst über Kalifornien und später in erster Linie über Hawaii.

Die massive Präsenz von westlichen Menschen und westlichen Ideen im Osten und die deutlich bescheidenere und quasi »sauberere«, nichtsdestoweniger aber einflussreiche Präsenz von Buddhisten und buddhistischen Ideen im Westen erwiesen sich als produktive Herausforderung für beide Seiten. Ist der Buddhismus eine für die moderne Welt angemessenere Religion als das Christentum, so dass er das Letztere besser ersetzen sollte? Könnte das Christentum vielleicht entscheidende Impulse von der weniger dogmatischen Spiritualität des Buddhismus und seinem Reichtum an meditativen Erfahrungen erhalten? Während beides wichtige Fragen im Westen sind, begann der Osten, seine eigenen Fragen zu stellen: Wie viel könnte und sollte der Buddhismus von der westlichen Kultur lernen, um sich zu erneuern und zugleich aber dem Druck von Seiten des Christentums erfolgreich zu widerstehen?

Für den Buddhismus war und ist die Begegnung mit dem Christentum zwar ein wesentlicher Aspekt seiner Begegnung mit dem Westen, doch viele buddhistische Länder in Asien sahen sich mit einem anderen westlichen Phänomen konfrontiert, das ihnen gewaltiges Leid brachte: die nach-christliche Ideologie des atheistischen und materialistischen Kommunismus. Besonders in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts kam die große Mehrzahl der buddhistischen Länder Asiens unter kommunistische Herrschaft: China, Tibet, die Mongolei, Nordkorea, Vietnam, Laos und Kambodscha. Als Konsequenz wurde der Buddhismus vielen Formen von Restriktion und Unterdrückung unterworfen und war an einigen Orten, insbesondere in Kambodscha, sogar von vollständiger Vernichtung bedroht. Doch überlebte der Buddhismus in all diesen Ländern und wurde in der Mongolei, nachdem das Land seine Unabhängigkeit und Freiheit von kommunistischer Herrschaft erlangt hatte, sogar zur »Haupt-Religion« oder Staats-Religion ernannt.

Allerdings besitzen wir für einige kommunistische Länder keine sichere Kenntnis von der genauen Zahl der heute dort

lebenden Buddhisten. Die Verlässlichkeit der offiziellen Statistiken dieser Länder ist schwer einzuschätzen, denn es kann durchaus sein, dass sich die Einwohner aus welchen Gründen auch immer nicht ohne weiteres als Buddhisten identifizieren. Angesichts der sehr großen Bevölkerungszahl Chinas macht es diese Unsicherheit extrem schwierig, die Gesamtzahl von Buddhisten in der Welt verlässlich zu schätzen. Wahrscheinlich liegt diese Zahl aber irgendwo in der Nähe von 500 Millionen (siehe Harvey, 1998, S. 5f.).

Zu guter Letzt möchte ich noch eine keineswegs unbedeutende Nebenwirkung der modernen Begegnung zwischen Buddhisten und dem Westen erwähnen: die Wiedergeburt des Buddhismus in Indien. Bhimrao Ambedkar (1891-1956), der erste Justizminister des modernen Indiens, kreierte eine hochpolitische Synthese aus traditionellen buddhistischen Vorstellungen und den westlichen Idealen der Aufklärung – besonders im Hinblick auf die Würde und Freiheit jedes einzelnen Menschen. Für Ambedkar bot diese Synthese den effektivsten »Glauben« im Kampf gegen das indische Kastensystem mit all seinen unmenschlichen Konsequenzen. Tatsächlich gewann Ambedkars Neo-Buddhismus viele Anhänger unter den sogenannten »Unberührbaren«, der »Kaste« der Kastenlosen. Heutzutage ist dieser Neo-Buddhismus besonders stark im indischen Bundesstaat Maharashtra vertreten.

Wie keine andere Religion hat der Buddhismus das Gesicht Asiens geprägt und dabei das Leben unzähliger Menschen in kulturell so unterschiedlichen Ländern wie zum Beispiel Indien und Japan oder in der Mongolei und Thailand inspiriert und geleitet. Außerdem hat er begonnen, die Spiritualität einer wachsenden Anzahl von Menschen im Westen zu beeinflussen. »Warum hat sich der Buddhismus so erfolgreich ausgebreitet?«, fragt Richard Gombrich (1988, S. 151) von der Universität Oxford. Unterschiedliche Antworten wurden darauf gegeben. Viele Wissenschaftler verweisen auf allgemeine soziologische Faktoren, auf spezifische Situationen sozialer