

Fußspuren im Staub

Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammāsbuddhassa

Ehre dem Erhabenen, dem Würdigen, dem vollkommen Erwachten

Shravasti Dhammika

Fußspuren im Staub

Das Leben des Buddha nach den ältesten Quellen

Ich sehe ihn im Geist wie mit dem Auge.
Und verbringe die Nacht damit, ihn zu preisen.

So bin ich ihm nie fern.

Sutta Nipāta 1142

Aus dem Englischen übersetzt von Wolfgang Neufing



Die Erstellung dieses Buches wurde durch Spenden finanziert. Es darf nicht kommerziell vermarktet werden und wird nur durch das Theravādanetz (www.theravadanetz.de) auf Spendenbasis abgegeben.

Sabba dānaṃ dhammadānaṃ jīnati

Das Geschenk des Dhamma übertrifft jedes andere Geschenk.

Titel des englischen Originals: *Footprints in the Dust – The Life of the Buddha from the Most Ancient Sources*

© Shravasti Dhammika 2021, revised Edition 2023

Alle Rechte der deutschen Ausgabe bei Theravādanetz

© Theravādanetz in der Deutschen Buddhistischen Union (DBU)

1. Auflage 2025

Satz und Gestaltung: Traudel Reiß

Covergestaltung: Fikret Yildirim

Druck: Druckerei Kleb GmbH, Wangen

Inhaltsverzeichnis

Anmerkungen zur Übersetzung	6
Vorwort	7
Zur zweiten Auflage	8
Zum Geleit	9
Hinweise zum Gebrauch	11
1 Einleitung	13
2 Eine Ära des Wandels	27
3 Götter, Brahmanen und Asketen	48
4 Die Sakyer	65
5 Auf dem Weg zum Licht	79
6 Ein Lehrer der Götter und Menschen	109
7 Ein Tag im Leben des Buddha	144
8 Unterwegs	172
9 Lob und Tadel	188
10 Mönche und Laien	215
11 Der Buddha in der Welt	241
12 Eine Zeit der Krisen	268
13 Die letzten Tage	285
14 Nachwirkungen	300
Anhang I Vom Buddha besuchte Städte	308
Anhang II Der Buddha und die Upanischaden	338
Abkürzungen	349
Bibliografie	351

Anmerkungen zur Übersetzung

Ich möchte allen danken, die beim Entstehen dieses Buches geholfen haben. Insbesondere Herrn Jürgen Koch-Kratzsch, meinem Ansprechpartner in der Theravāda AG und Herrn Klaus Barth, der zahlreiche Verbesserungsvorschläge beigesteuert hat. Hervorheben möchte ich weiter Bhante Dhammika, den Verfasser, der uns großzügig erlaubte, das Buch ins Deutsche zu übersetzen und zu veröffentlichen und geholfen hat, die Endversion zusammenzustellen. Ich danke ihnen allen herzlich.

Meine wenigen Ergänzungen sind mit {...} gekennzeichnet.

Wolfgang Neufing

Vorwort

Wie war der Buddha als Mensch? Wie verhielt er sich zu anderen? Mit großer Sorgfalt und einem Auge fürs Detail setzt der Ehrwürdige Dhammika die Ereignisse des Lebens des Buddha zusammen, die wir aus den frühen Texten „lesen“ können. Das Ergebnis ist eine in der Tat bedeutende Biografie. Sie zeigt, dass der historische Buddha sowohl als Mensch als auch als Lehrer wirklich bemerkenswert war. Die Kapitelüberschriften sind erfrischend originell: ein Tag im Leben, sein Humor, der Stil seiner Debatten, sein Hintergrund. Es hat mir wirklich Spaß gemacht, über Gotama Buddha einfach als Mensch nachzudenken, über einen eindeutig außergewöhnlichen Menschen, wie der Ehrwürdige Dhammika uns zeigt. Ich empfehle dieses Buch jedem, der sich für eine bodenständige, genaue und lesbare Einschätzung des Gründers einer großen Weltreligion aus heutiger Sicht interessiert.

Sarah Shaw
Oxford, März 2021

Zur zweiten Auflage

In diese zweite Auflage von *Footprints in the Dust* habe ich zusätzliche Details über den Buddha und seine Welt aufgenommen. Stuart Corner und Barry Ng sind geduldig den Originaltext durchgegangen und haben viele Korrekturen an der Rechtschreibung und den Verweisen vorgeschlagen. Und Bryan Levman hat mich auf manche Aspekte des Pāli und des Dhamma aufmerksam gemacht, die einer Klärung und in einigen Fällen einer Korrektur bedurften. Ich bin ihnen allen sehr dankbar. Ich muss auch Brihas Sarathy und Steve Hanlon von Pariyatti dafür danken, dass sie diese zweite Auflage zusammengestellt und in Druck gegeben haben.

Zum Geleit

In gewissem Sinne schreibe ich seit fünfunddreißig Jahren an diesem Buch. Wer der Buddha war und wie er aussah, hat mich fasziniert, seit ich in meinen späten Teenagerjahren Buddhist wurde. In meinem 1989 erschienenen Buch *The Buddha and His Disciples* {Der Buddha und seine Nachfolger} habe ich mich mit einigen Aspekten seiner Person, seinem Lehrstil und seinen Beziehungen befasst. In den darauffolgenden Jahrzehnten habe ich mehrere Artikel geschrieben, die sich mit anderen Dingen aus dem Leben des Buddha befassten: seiner körperlichen Erscheinung, seinen Gewohnheiten, seinen Reisen und sogar seiner Ernährung. Manche dieser früheren Arbeiten sind in das vorliegende Buch eingeflossen. Um ein Gefühl für die Welt zu bekommen, in der der Buddha lebte, bin ich dreimal auf seinen Spuren durch Indien gewandert: von Bodh Gaya nach Vārānasi, von Bodh Gaya nach Rajgir und wieder zurück und die längste Wanderung, die letzte Reise des Buddha von Rajgir nach Kusinārā. In den letzten Jahren habe ich mich auch in die vedische Literatur aus der Früh- und Spätzeit vertieft, um den religiösen und sozialen Hintergrund des Buddha besser zu verstehen.

Beim Schreiben dieses Buches habe ich großzügige Hilfe und Ermutigung von vielen Menschen erhalten. Gespräche mit Anandajoti Bhikkhu, Peter Prins, Sarah Shaw und Peter Harvey waren sehr hilfreich, vor allem in Bezug auf Fragen des Dhamma. Die Anregungen von Bhikkhu Khemarato, Bhikkhunī Acala, Chris Burke und Ranjith

Dissanayake halfen beim endgültigen Entwurf. Bradley Smith und mein Bruder Charles gingen das Manuskript durch und machten zahlreiche Verbesserungsvorschläge. Deepak Ananda, der mein großes Interesse an der alten Topografie des Buddhismus teilt, steuerte sein Wissen zu dem Thema bei. Letztendlich bin ich jedoch allein für alles in diesem Buch verantwortlich. Wie schon so oft hat Suhendra Sulistyو mir den Zugang zu den nötigen Büchern und Monografien verschafft. Beim Schreiben über den Buddha in der Zeit des Coronavirus und einer schweren persönlichen Krankheit waren die gute Laune und die Ermutigung von Calvin und Yandi, Padma, Ananda und Tony sehr willkommen. Ich spreche ihnen allen meine Dankbarkeit aus.

Hinweise zum Gebrauch

Die buddhistischen Schriften enthalten zahlreiche Wiederholungen, die für diejenigen, die mit dieser Literaturgattung nicht vertraut sind, mühsam zu lesen sind. Wo nötig, habe ich diese Wiederholungen gekürzt und das in den Zitaten selbst oder in den Anmerkungen angegeben. Sofern nicht anders vermerkt, habe ich durchgehend Pāli statt Sanskrit verwendet. Einige wenige Ausnahmen werden aus Rücksicht auf den weit verbreiteten Sprachgebrauch gemacht, vor allem benutze ich „Nirwana“ anstelle von „*Nibbāna*“ und „*Stupa*“ anstelle von „*thūpa*“. In der buddhistischen Literatur ist es üblich, eine große Anzahl von Dingen mit „fünfhundert“ zu bezeichnen. Dies wurde durch „viele“, „eine große Anzahl“ oder „mehrere hundert“ ersetzt. Überall verwende ich „Text“ oder „früher Text“ austauschbar mit „Tipitaka“. Ebenso werden die Begriffe *samaṇa*, Mönch und Asket austauschbar verwendet. In Pāli wie in Sanskrit meint der Begriff „*samaṇas* und Brahmanen“ nicht generell beide Arten von Personen, sondern ist ein allgemeiner Begriff für „religiöse Lehrer“. Wenn ich mich auf den Buddha vor seinem Erwachen beziehe, benutze ich seinen Stammenamen Gotama, nach seinem Erwachen den Titel Buddha.

{Alle Verweise auf den Pāli-Kanon beziehen sich auf den Namen des Buches, die Nummer des Bandes und die Seitenzahl der von der Pali Text Society herausgegebenen Ausgabe des Pāli-Tipitaka, zum Beispiel bedeutet D.II,91 *Dīgha Nikāya*, 2. Band, Seite 91 }

Fußspuren im Staub

1 Einleitung

Der Buddhismus lehrt, dass jeder Mensch aus einem früheren Leben in sein jetziges kommt und dass die meisten Menschen weitere Leben haben, wenn ihr aktuelles endet. Dieser Prozess von Geburt, Sterben und Wiedergeburt wird *samsāra* genannt und hört erst auf, wenn man einen Zustand erreicht, den man als Erwachen oder *bodhi* bezeichnet, besser bekannt als Nirwana. Wie jeder andere hatte auch der Buddha vor seinem letzten Leben als Gotama viele Leben. Die buddhistische Tradition hat fiktive Biografien von über fünfhundert dieser früheren Leben geschaffen und sie in einem Buch zusammengefasst, dem Jātaka. Das Einzigartige am Buddha sind jedoch nicht seine früheren Inkarnationen, ob fiktiv oder nicht. Es sind die „Reinkarnationen“, die Anhänger und Bewunderer in den Jahrhunderten nach seiner Verwirklichung des Nirwana erfunden haben. Sie schufen gewissermaßen neue „Leben“ für ihn, von denen manche unglaublicher sind als die im Jātaka beschriebenen.

Obwohl der Buddha körperlich und in vielerlei anderer Hinsicht ein gewöhnlicher Mensch war, behaupteten einige Teilnehmer des Dritten Buddhistischen Konzils um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus, seine Reinheit sei so groß gewesen, dass seine Fäkalien einen wohlriechenden Geruch hatten. Andere vertraten eine realistische Sicht und widerlegten diese Behauptung mit gesundem Menschenverstand: Wenn das wahr wäre, so argumentierten sie, hätte der Buddha Parfüm essen müssen, aber man weiß, dass er Reis und andere gewöhnliche Nahrung zu sich nahm. Wenn seine Fäkalien

wirklich wohlriechend gewesen wären, hätten die Menschen sie gesammelt, aufbewahrt und als Kosmetika verwendet, aber dafür gibt es keinerlei Beweise.¹

Ein paar Jahrhunderte später wurde der Buddha in einer Biografie, dem *Lalitavistara*, als ein Mensch beschrieben, in dessen Gegenwart sich Wunder und Wunderbares manifestierten, so wie Pilze nach einem Regen aus dem Boden schießen. Um nur ein Beispiel von vielen zu nennen: Als man ihn als Kind zur Segnung in einen Tempel brachte, erhoben sich die Statuen der Götter aus Ehrfurcht vor ihm.

Ein oder zwei Jahrhunderte später ging das *Saddharmapundarīka* Sūtra noch viel weiter und behauptete, der Buddha sei in Wirklichkeit ein ewiges kosmisches Wesen und der sogenannte menschliche Buddha sei nur dessen Erscheinung, gekommen, um die Menschheit zu lehren.² Doch selbst als dieser göttliche oder quasi-göttliche, wundertätige Buddha auf dem besten Weg war, in manchen Kreisen zum Standardbild zu werden, gab es immer noch andere Stimmen.

Eine davon war die von Aśvaghoṣa, der im frühen zweiten Jahrhundert nach Christus seine *Buddhacarita* schrieb, ein erzählendes Gedicht über das Leben des Buddha von seinen ersten bis zu seinen letzten Tagen. In diesem Epos wurde der Buddha als außergewöhnlich, aber doch menschlich dargestellt. Etwa im sechsten Jahrhundert verkündete der hinduistische *Matsya Purāṇa*, der Buddha sei in Wirklichkeit eine Inkarnation (*avatāra*) des Gottes Viṣṇu, eine Behauptung, die später von anderen *purāṇas* wiederholt wurde. Diesen halbherzigen Versuch, den Buddhismus durch seine Eingliederung in den Hinduismus zu neutralisieren, haben die Hindus nie wirklich ernst genommen und die Buddhisten schon gar nicht.

1 Kv.XVIII, 4.

2 Jain 2001, S.87–89.

1 Einleitung

Etwa im zehnten Jahrhundert gelangte eine verworrene und bruchstückhafte Beschreibung des Lebens des Buddha über den Nahen Osten nach Europa. Da sie ihn als außergewöhnlich heilig darstellte, nahm man an, er müsse ein Christ gewesen sein. Folglich wurde er unter dem Namen St. Josaphat als Heiliger in die katholische Kirche aufgenommen, sein Festtag ist der 27. November.

Mit dem Vordringen der europäischen Mächte nach Asien erlebte der Buddha eine neue Welle von „Inkarnationen“ und tauchte schließlich als historisch reale Person auf, auch wenn es einige Zeit dauerte, bis sich herausstellte, dass er kein Gott, sondern ein Prophet Gottes war, und kein Chinese, sondern Inder. In der Mitte des viktorianischen Zeitalters sahen liberalere Gemüter ihn als Reformers des Hinduismus, als Rationalist oder als großer Morallehrer, der nur eine Stufe unter Christus stand. Kühne Seelen wagten es sogar, ihn mit Christus gleichzusetzen.³ Andere verkündeten, der Buddha sei ein Atheist oder Agnostiker gewesen, während wieder andere ebenso sicher waren, er glaube an Gott, aber er habe wenig dazu gesagt, weil das Göttliche jenseits aller Worte liegt.

Anfang der 1880er Jahre veröffentlichte der bedeutende niederländische Religionswissenschaftler Hendrik Kern ein zweibändiges Werk, in dem er nachwies, der Buddhismus sei aus der Sonnenverehrung hervorgegangen und der Buddha sei ursprünglich eine Sonnen-gottheit gewesen. Die zwölf *nidāna* der buddhistischen Lehre entsprachen den Monaten des Jahres, die sechs falschen Ansichten den sechs Planeten, der Mittlere Weg des Buddha war eigentlich die Sommer-sonnenwende und so weiter. Obwohl Kerns akademische Kollegen großen Respekt vor seiner Gelehrsamkeit hatten, hat seine astronomische Theorie nicht lange überlebt.

3 Philip C. Almond, *The British Discovery of Buddhism*, 1988.

Angeregt durch das neue Denken des Zweiten Vatikanischen Konzils, stellte der bedeutende Theologe Karl Rahner eine neue Theorie auf. Er teilte den Buddhisten in den späten 1950er Jahren mit, sie seien eigentlich, wie er es nannte, „anonyme Christen“ und der Buddha sei vermutlich auch ein Christ gewesen, ohne es zu wissen. Bis heute hat kein buddhistischer Denker das Kompliment erwidert, indem er verkündete, Christen seien anonyme Buddhisten und Jesus in Wirklichkeit ein Nachzügler des Dhamma, obwohl er keine gelbe Robe trug.

Mit der Gegenkultur in den 1960er Jahren und der anschließenden New-Age-Spiritualität wurde der Buddha zu einem Apostel des Vegetarismus, der sein drittes Auge geöffnet hatte und lehrte, wie man mit dem Universum eins wird.

Etwa zur gleichen Zeit gab es in liberalen christlichen Kreisen Leute, die behaupteten, Jesus und der Buddha wären die besten Freunde gewesen, hätten sie sich nur jemals getroffen. Sie hätten sicher lächelnd und zustimmend genickt, wenn sie einander ihre Lehren erklärten.⁴

Im Gegensatz zu all diesen merkwürdigen, wenn auch im Allgemeinen positiven Inkarnationen, enthüllt eine kürzlich erschienene Publikation zum ersten Mal, der Buddha sei in Wirklichkeit ein fähiger General mit umfassender Erfahrung in der Führung von Männern im Kampf gewesen. Anscheinend war er „Zeuge von so viel Gemetzel auf dem Schlachtfeld, dass er einen psychischen Zusammenbruch erlitt“. Das Buch informiert den Leser auch über „den begründeten Ver-

4 Ein gutes Beispiel für diese Behauptung ist *Jesus and Buddha, Friends in Conversation* von Paul Kitter und Roger Haight. Der erste vertritt den Buddhismus und ist emeritierter Professor am Union Theological Seminary in New York, der letzte das Christentum und ist Jesuitenpater und Theologe an derselben Institution. Offenbar hielt man es nicht für nötig, einen praktizierenden buddhistischen Gelehrten um seine Meinung zu bitten.

dacht“, der Buddha sei ermordet worden.⁵ Bei so vielen „Buddhas“ ist es kaum verwunderlich, dass dieser indische Weise in den Köpfen vieler Menschen eine Figur ist, die zwischen Mythos und Realität schwebt, gutartig und überzeugend, aber nicht ganz real. Natürlich präsentieren Studien seit mindestens anderthalb Jahrhunderten realistischere oder besser gesagt, konventionellere Darstellungen des Buddha, wer er war und was er lehrte. Doch fast alle diese Bemühungen, auch die zeitgenössischen, erzählen die Biografie des Buddha, indem sie die spärlichen und verstreuten Fakten aus den frühesten Quellen mit Legenden auffüllen, die Jahrhunderte nach seinem Tod entstanden sind. Und da selbst die Informationen aus diesen zuverlässigeren frühen Quellen nicht für ein Buch mit anständigem Umfang ausreichen, erzählen mindestens die Hälfte oder mehr solcher Biografien in der Regel eher von der Philosophie des Buddha als von dem Mann selbst.

Logischerweise wäre der beste Weg, um zu erfahren, wer der Buddha war und wie er auftrat, die Untersuchung der frühesten Aufzeichnungen über ihn, einfach weil sie seiner Zeit am nächsten sind. Ein solches Unterfangen ist jedoch nicht so einfach, wie es klingt. Die Datierung der altindischen Literatur ist eine notorisch schwierige und frustrierende Aufgabe und in der Regel gibt es unter den Gelehrten unterschiedliche Meinungen darüber, wann ein bestimmter Text geschrieben wurde. Erschwerend kommt hinzu, dass die wenigsten antiken Texte homogen sind. Denn die meisten wurden in späteren Jahrhunderten erweitert oder überarbeitet. Es besteht jedoch ein allgemeiner Konsens unter den Gelehrten, dass der Kern des Pāli-Tipitaka, manchmal auch Pāli-Kanon genannt, die frühesten Berichte über den Buddha und seine Lehren enthält.

5 Richard A. Gabriel's *God's Generals, the Military Lives of Moses, the Buddha and Muhammad*, 2020.

Der Name Tipitaka ist eine Kombination aus den Wörtern *ti*, „drei“, was sich auf die drei Gruppen der Schriften bezieht, und *piṭaka* „Korb“. Die Bezeichnung „Korb“ erklärt sich so: Die Schriften wurden mehrere Jahrhunderte lang mündlich überliefert, da es zur Zeit des Buddha keine Schrift gab. Im alten Indien transportierten die Arbeiter Erde, Getreide oder Baumaterialien in großen, runden, flachen Körben. Ein Arbeiter nahm den gefüllten Korb auf den Kopf, ging zum nächsten Arbeiter und reichte ihn an ihn weiter. Dann wiederholte sich der Vorgang. In der Vorstellung der frühen Buddhisten war die Weitergabe von Material in Körben vom Kopf eines Arbeiters an einen anderen also analog zur Weitergabe der Schriften aus dem Gedächtnis eines Menschen an einen anderen.

Die drei Abteilungen des Tipitaka sind der Sutta Piṭaka, der Vinaya Piṭaka und der Abhidhamma Piṭaka. Die erste und wichtigste von ihnen enthält Vorträge und Dialoge des Buddha sowie von einigen seiner Mönchs- und Laiennachfolgern. Jeder dieser einzelnen Vorträge und Dialoge ist ein *sutta*, was so viel wie Faden oder Schnur bedeutet, vielleicht deshalb, weil die aneinandergereihten Laute die Worte ergeben und die aneinandergereihten Worte die Bedeutung. Wahrscheinlicher ist aber „*sutta*“ vom Sanskrit „*sūkta*“ abgeleitet, was „gut gesprochen“ heißt.⁶ Diese Sutten sind in fünf Sammlungen, den *nikāyas*, gegliedert, von denen die fünfte aus dreizehn unabhängigen Büchern besteht. Aus der Sprache, dem Inhalt und dem Stil mehrerer Bücher dieser fünften Sammlung lässt sich ableiten, dass sie später entstanden sind als das Kernmaterial der ersten vier Sammlungen. Tatsächlich behaupten die meisten von ihnen nicht einmal, vom Buddha direkt zu

6 Norman, 1997, S.104.

stammen.⁷ Auch in den ersten vier Sammlungen sind verstreut ein paar Suttan enthalten, die vielleicht ein oder zwei Jahrhunderte nach dem Buddha entstanden sind, aber zum größten Teil können diese leicht identifiziert werden.

Der zweite Teil des Tipitaka, der Vinaya Piṭaka, enthält zunächst einmal eine bloße Liste der Regeln für Mönche und Nonnen, den Pāṭimokkha, den ältesten Teil des Vinaya. Diese Liste von Regeln ist in einem Kommentar eingebettet, der jede Regel erklärt, die Verfahren zur Leitung des Mönchsordens festlegt und die frühe Geschichte des Ordens wiedergibt. Teile dieses Kommentars sind alt und enthalten Informationen über den Buddha, die wahrscheinlich authentisch sind, während andere Teile ein oder zwei Jahrhunderte nach dem Buddha entstanden und weniger zuverlässig sind.

Der dritte Teil, der Abhidhamma Piṭaka, ist eine Zusammenfassung der wesentlichen Merkmale des Dhamma des Buddha, meist in Form von Listen, die es ermöglichen, sich den Dhamma leichter zu merken und vielleicht auch leichter zu lehren. Der Abhidhamma Piṭaka ist vielleicht zweihundert Jahre jünger als der Buddha und obwohl er wenig enthält, was dem Sutta Piṭaka widerspricht, entwickelt er einige der dortigen Lehren weiter. Er enthält nichts, was bei der Erstellung einer Biografie des Buddha hilfreich wäre und wurde für dieses Buch nicht verwendet.

Der Tipitaka ist in einer Sprache namens Pāli verfasst, einer alten Sprache, die etwa zur Zeit des Buddha in Nordindien entstand. Die allgemeine Meinung unter den Gelehrten dazu ist diese: „Es ist zwar nicht die Sprache, die der Buddha selbst gesprochen hat, gehört aber zu der gleichen Sprachfamilie wie seine und verwendet die gleichen

7 Hier werden nur *Dhammapada*, *Itivuttaka*, *Jātaka*, *Sutta Nipāta*, *Theragāthā*, *Therīgāthā* und *Udāna* verwendet.

gedanklichen Konzepte. Diese Sprache spiegelt also die Gedankenwelt wider, die der Buddha von der breiteren indischen Kultur, in die er hineingeboren wurde, geerbt hat, ihre Worte fangen die subtilen Nuancen dieser Gedankenwelt ein.⁸ Professor Richard Gombrich, ein renommierter Fachmann für den frühen Buddhismus, hat jedoch kürzlich gegen diese Position argumentiert und stichhaltige Gründe dafür angeführt, dass der Buddha tatsächlich Pāli gesprochen hat.⁹ Man kann vermutlich nur festhalten, dass der Buddha entweder Pāli oder eine sehr ähnliche Sprache sprach.

Der Tipitaka wurde wohl in seiner heutigen Form über einen Zeitraum von wahrscheinlich mehreren Jahrhunderten zusammengestellt und ist eine Mischung aus viel frühem Material und wenigen später hinzugefügten Teilen. Durch eine sorgfältige Untersuchung und intelligente Vermutungen ist es jedoch möglich, die früheste Schicht innerhalb des Tipitaka zu identifizieren. Ein solcher Ansatz zeigt, dass das Kernmaterial im Sutta Piṭaka und Teilen des Vinaya Piṭaka aus der Zeit des Buddha bis vielleicht ein oder zwei Generationen nach ihm stammt.

Das *Mañjuśrīmūlakalpa* behauptet, etwa ein Jahrzehnt nach dem Tod des Buddha habe König Ajātasattus Sohn und Erbe Udāyin die Worte des Buddha schriftlich festhalten lassen (*tadetat pravachanam śāstu lekḥā-payishyati vistarm*).¹⁰ Wenn dem so war, scheint es doch, dass die Mehrheit der eher konservativen und traditionellen Mönchsgemeinschaften sich weiterhin auf die mündliche Überlieferung verließ. Man nimmt allgemein an, dass schriftliche Informationen mit größerer Genauigkeit weitergegeben werden als im Gedächtnis ge-

8 Bodhi, 2005, S.10. Siehe auch Gombrich 2018, S.15–22.

9 Gombrich, 2018 und Karplin, 2019.

10 Jayaswal S.10.

merktes, aber das Gegenteil ist richtig. Bevor es den Buchdruck gab, musste man Bücher von Hand kopieren, und den Schreibern unterliefen dabei oft Fehler. Kopierte man ein Buch mehrfach, häuften sich diese Fehler, sodass es manchmal schwierig wurde, die Bedeutung mancher Teile zu verstehen. Noch schwerwiegender war das Weglassen oder Hinzufügen ganzer Passagen. Diese Version wurde dann in die nächste Kopie übernommen, was zu Verwirrung führte, wenn man sie mit Manuskripten ohne diese Änderungen verglich.

Das menschliche Gedächtnis hingegen, insbesondere wenn es von Kindheit an in einer Welt ohne Ablenkungen geschult wird, kann sehr genau sein. Genau diese Schulung erteilten die Brahmanen, die Priester der alten vedischen Religion Indiens. Ein Brahmanenjunge wurde von klein auf darauf trainiert, die vedischen Hymnen immer und immer wieder zu wiederholen, bis sie sich in sein Gedächtnis eingeprägt hatten.¹¹ Während verschiedener Zeremonien chanteten die versammelten Brahmanen die Hymnen, sodass selbst dann, wenn einer von ihnen einen Vers verpasste oder ein Wort falsch aussprach, sein Gedächtnis aufgefrischt oder sein Fehler durch das Chanten der anderen korrigiert wurde. Das machte es auch fast unmöglich für einen Einzelnen, etwas hinzuzufügen oder zu streichen, sobald der Text feststand und „geschlossen“ war. Dazu wäre ausgedehnte Verschwörung nötig und da die Texte als unantastbar galten, würde es niemand gewagt haben, so etwas zu tun.

Eine beträchtliche Anzahl der Nachfolger des Buddha stammte aus der Kaste der Brahmanen und sie brachten ihre Fähigkeiten in ihre

11 Über die Genauigkeit, die dieses Training erreichte, siehe Bronkhorst, 2002, S.797–801, und Analāyo, 2011, S.867ff.

neue Religion ein.¹² Mönche hörten zu, wie die Vorträge gechantet wurden und lernten sie so nach und nach auswendig. Man weiß auch, dass manche Mönchsgemeinschaften sich auf das Erlernen verschiedener Teile des späteren Tipitaka spezialisierten. Um die Vorträge des Buddha zu bewahren, bearbeitete man sie so, dass man sie besser auswendig lernen konnte. Sie sind voll von Gedächtnisstützen wie nummerierten Listen, stereotypen Passagen, standardisierter Terminologie, gereimten Versen und vor allem Wiederholungen, alles Gründe, warum es Zeit und Geduld erfordert, sich an ihren Stil zu gewöhnen.¹³ Durch diese Bearbeitung erhielten die Vorträge des Buddha eine etwas künstliche und gestelzte Form, allerdings ging der Sinn dessen, was er lehrte, und manchmal wahrscheinlich sogar die Worte, die er sprach, dabei nicht verloren. Bei der Lektüre des Tipitaka fallen immer wieder Sätze und kurze Passagen auf, die natürlich, ungekünstelt und persönlich sind, so wie ein echter Mensch eben sprechen würde. Es gibt also keinen Grund, daran zu zweifeln, dass der Kern des Tipitaka eine genaue Aufzeichnung dessen darstellt, was der Buddha lehrte, so wie es von seinen direkten Nachfolgern in Erinnerung behalten und von der unmittelbaren Generation von Nachfolgern weitergegeben wurde. Einen detaillierten Überblick über die damit verbundenen Fragen und die Beweise für die Treue des Tipitaka findet der Leser in *The Authenticity of the Early Buddhist Texts* von Bhikkhu Sujato und Bhikkhu Brahmalī.

Materielle Beweise für den Buddha sind dürftig. Im Jahr 249 vor Christus pilgerte der indische Kaiser Asoka zu Gotamas Geburtsort in Lumbini und ließ dort eine riesige Steinsäule mit einer Inschrift errichten. Die Inschrift lautet:

12 Eine Prüfung der Kommentare des Theragāthā ergab, dass von 259 Mönchen 113 Brahmanen waren: Rhys Davids 1913, S.xxviii, und Sarao, 1989, S.93ff.

13 Zur Bearbeitung der Suttan als Gedächtnisstütze siehe Anālayo 2011, Seite.14ff.

Zwanzig Jahre nach seiner Krönung besuchte der Geliebte der Götter, König Piyadasi (das heißt Asoka), diesen Ort und betete, weil hier der Buddha, der Weise der Sakyer, geboren wurde. Er ließ eine steinerne Figur und eine Säule errichten und weil der Erhabene hier geboren wurde, war das Dorf Lumbini von der Steuer befreit und musste nur ein Achtel der Erträge zahlen.

Dies ist die früheste unumstrittene Erwähnung des Buddha außerhalb des Tipitaka. Ein weiteres Beweisstück ist eine beschriftete Reliquienschatulle in einem Stupa in Piprahwa in der Region Kapilavatthu, Gotamas Heimatstadt. Die Inschrift lautet: „Diese Schatulle mit Reliquien des gesegneten Buddha der Sakyer wurde von den Brüdern Sukirti gemeinsam mit ihren Schwestern, Söhnen und Ehefrauen gestiftet.“ Leider sind sich die Gelehrten, wie so oft bei alten indischen Aufzeichnungen, nicht einig, wie alt diese Inschrift ist. Wegen ihrer Rechtschreibung glauben manche, sie sei vor den Inschriften Asokas entstanden, während andere sie als zeitgleich mit diesen oder sogar später ansehen. Die Entscheidung steht noch aus.¹⁴ Ein weiteres Indiz könnte eine Passage aus der *Maitrāyaṇīya Upaniṣad* sein, in der es heißt:

... die Gelbgewandeten, die andere mit rationalen Argumenten, Beispielen und der Gaukelei einer falschen Lehre bekehren, die die Seele leugnen und einen Dhamma lehren, der die Veden zerstört ...¹⁵

14 In den letzten hundert Jahren wurde viel über die Lumbini- und Piprahwa-Inschriften und die Identifizierung von Kapilavatthu geschrieben. Gute Beispiele sind Fleet 1906, Allen 2008, Falk 2017; Milligan 2019. und The Piprawa Project auf www.piprahwa.com/home.

15 7.8–9 gekürzt. Siehe auch Jayatilleke S.66–68.

Diese Upanischad stammt aus der Zeit nach dem Buddha, wenn auch nicht sehr lange danach, und scheint sich auf buddhistische Mönche und die buddhistische Lehre von *anattā* zu beziehen, die beide den Buddha voraussetzen.¹⁶

Man findet im Tipitaka keine chronologisch geordnete Erzählung des Lebens des Buddha, wie es beispielsweise für Jesus in den Evangelien oder für Kaiser Augustus in *De Vita Caesarum* der Fall ist. Der Vinaya enthält jedoch einen Bericht über die ersten zwei Jahre seiner Laufbahn, beginnend mit seinem Erwachen in Uruvelā bis zur Bekehrung und Ordination der beiden Männer, die seine Hauptnachfolger werden sollten, Sāriputta und Moggallāna.¹⁷ Vielleicht war das ein Versuch, einen Bericht über das Leben des Buddha zu schreiben, aber aus irgendeinem Grund wurde er nie vollendet. Das längste Sutta des Sutta Piṭaka berichtet über die Ereignisse im Leben des Buddha von der Zeit, als er Rājagaha verließ, bis zu seinem Tod in Kusinārā etwa zwölf Monate später. Diese beiden Erzählungen zeigen, dass die alten Buddhisten entgegen der Meinung der Gelehrten einen Sinn für Geschichte hatten und den Buddha zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem bestimmten Ort innerhalb dieser Geschichte darstellen wollten. Und wirklich sind diese beiden Suttan die frühesten Beispiele aus Indien für den Versuch, historische Ereignisse zu beschreiben und eine zusammenhängende, kohärente Geschichte zu verfassen.¹⁸

Dennoch ist es fast unmöglich, herauszufinden, wann die meisten anderen Ereignisse im Leben des Buddha während der mehr als vier Jahrzehnte zwischen diesen beiden Erzählungen stattgefunden haben.

16 Wynne 2019 und Levman 2019 argumentieren für einen Buddha als historische Person.

17 Vin.I,1–44.

18 Hinüber, 2006, S.197.

Hinzu kommt, dass der Tipitaka fast nichts über sein Leben berichtet, bevor er im Alter von neunundzwanzig Jahren ein Leben als Wanderasket begann. Folglich wissen wir zwar sehr viel darüber, was der Buddha lehrte, wo er es lehrte, wem er es lehrte und manchmal auch über die Umstände, die ihn dazu veranlassten, es zu lehren, aber wir wissen nur sehr wenig darüber, wann genau in seinem Leben dies geschah. Daher ist eine Biografie von der Geburt bis zum Tod nicht möglich.¹⁹

Aber Biografien sind mehr als nur ein Bericht über chronologisch angeordnete Ereignisse. Sie enthalten auch Details über den Charakter, die Gewohnheiten, die Einstellungen, die Errungenschaften und die Beziehungen zu anderen. Der Tipitaka enthält eine große Menge an solchen Informationen über den Buddha, vielleicht mehr als über jede andere Person aus dem Altertum bekannt ist. Die meisten dieser Informationen sind Vignetten, kurze Nebenbemerkungen und Kommentare im Vorbeigehen. Es macht sie umso fesselnder, dass sie oft keinen Wert für die Lehre haben und daher wahrscheinlich echte Erinnerungen von Menschen sind, die den Buddha kannten und mit ihm zu tun hatten. Zusammen mit dem, was man aus den Lehren des Buddha ableiten kann, ergibt sich ein überraschend realistisches und vollständiges Bild.

Die übernatürlichen Fähigkeiten, die ihm in einigen Passagen zugeschrieben werden, lassen Zweifel am Wert des Tipitaka als Informationsquelle über den Buddha als reale Person aufkommen. Beispiele dafür sind die Levitation, das Hören von Gesprächen über große Ent-

19 Bv-a.4 enthält eine Liste aller Orte, an denen sich der Buddha in den ersten zwanzig Jahren seiner Laufbahn während der jährlichen Regenzeitklausur aufhielt. Obwohl dieser Text aus dem fünften Jahrhundert nach Christus stammt, könnte ein Teil des Materials viel älter sein, und ich vermute, dass diese Liste größtenteils authentisch ist.

fernungen, das Lesen der Gedanken von Menschen und der Besuch von himmlischen Wesen und die Unterhaltungen mit ihnen. Obwohl der Buddha über bemerkenswerte übersinnliche Fähigkeiten verfügte, sind manche davon wahrscheinlich spätere Ausschmückungen. Wahrscheinlich glaubten auch viele Menschen, die mit dem Buddha zu tun hatten, dass sie ihn bei der Manifestation solcher Kräfte beobachteten. Es ist normal, charismatischen Menschen übermenschliche oder zumindest außergewöhnliche Fähigkeiten zuzuschreiben und es besteht kaum Zweifel daran, dass der Buddha über ein großes persönliches Charisma verfügte.²⁰ Was die späteren Ausschmückungen betrifft, so sind sie Ausdruck einer Weltanschauung, zu der übernatürliche Phänomene gehören. Wahrscheinlich nahm man genau wegen dieser Weltanschauung solches Material in den Tipitaka auf. Das und das Prestige, das die Vorträge in den Augen des Zielpublikums dadurch erhielten, reicht als Erklärung, warum sie dort enthalten sind. Die Existenz dieser Elemente beweist nicht, dass die Überlieferung des Kerns des Tipitaka unzuverlässig ist.²¹

20 Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, 1947, S.328, 358ff.

21 Siehe Sujato und Brahmali, S.112.

2 *Eine Ära des Wandels*

Bis zur Grenzstadt Kajaṅgala und dem nahe gelegenen Mahāsālā im Osten und bis zum Fluss Sallavatī im Südosten erstreckt sich das Mittlere Land. Bis zur Stadt Setakaṇṇika im Süden, dem Brahmanendorf Thūna im Westen und dem Usīraddhaja-Gebirge im Norden erstreckt sich das Mittlere Land.

Vinaya I, 197

Der Buddha wurde geboren in dem Gebiet, das die dort lebenden Menschen als das Mittlere Land (*majjhima desa*) bezeichneten, ein Gebiet, das ungefähr den heutigen nordindischen Bundesstaaten Bihar und Uttar Pradesh entspricht. Er verbrachte sein ganzes Leben dort.

Etwa im siebten Jahrhundert vor Christus entdeckte man etwas, was tiefgreifende Auswirkungen auf alle Aspekte des Lebens in dieser Region haben sollte. Nördlich des heutigen Jharkhand und in den Hügeln zwischen Agra und Gwalior wurde Eisenerz gefunden. Das Metall war in Indien bereits seit mehreren hundert Jahren bekannt, aber dieses Erz lag näher an der Oberfläche und war von höherer Qualität, sodass es sich leicht abbauen und verhütten ließ. Nun konnte jeder Bauer eine eiserne Spitze an seiner Pflugschar nutzen und eine eiserne Hacke oder einen Spaten, um die Erde dort zu bearbeiten, wo der Pflug nicht eingesetzt werden konnte. Eisensicheln machten die Ernte weniger mühsam und Eisennägel hielten Holzkonstruktionen besser zusammen. Vor allem aber konnte man die Wälder, die einen großen

Teil des Mittleren Landes bedeckten, effizienter roden, sodass mehr Land für die Landwirtschaft zur Verfügung stand.

Bis zu dieser Zeit waren die meisten Siedlungen klein und lagen an Flüssen, nun wuchsen sie allmählich und entstanden auch im Hinterland. Wo einst nur Stammesmitglieder und Jäger umherzogen, ließen sich Ackerbauern nieder und legten Felder an. Die meisten dieser Siedlungen wuchsen organisch, aber es gibt Belege dafür, dass Könige Dörfer gründeten, um die Entwicklung ihrer Reiche zu beschleunigen. Die Texte beschreiben, wie ein König einen Stausee ausheben und Hütten errichten ließ, damit Bauern sich dort niederließen. Der Boden um einen nahe gelegenen heiligen Baum wurde eingeebnet, soweit seine Äste reichten und dann mit einem Zaun mit bogenförmigen Toren umgeben, damit die neuen Siedler einen Platz zum Beten hatten.¹ Das Ergebnis all dieser Veränderungen war ein Nahrungsmittelüberschuss und ein daraus resultierender Bevölkerungszuwachs, sodass kleine Siedlungen zu Dörfern, Dörfer zu Städten und Städte zu Großstädten wurden.² Zum ersten Mal seit Mohenjo-Daro, Harappa und Rakhigarhi, den großen Städten des Indus-Tals, die tausend Jahre zuvor erblüht waren, entstanden große Bevölkerungszentren in Nordindien.

Der Buddha beschrieb eine mythische Idealstadt, die er Kusavatī nannte, als „zwölf *yojanas* lang von Ost nach West und sieben breit von Nord nach Süd. Sie war reich und wohlhabend, belebt, voller Menschen, reichlich Nahrung stand zur Verfügung ... Tag und Nacht erklang der Lärm von Elefanten und Pferden, von Wagen und Trommeln, von Tablas und Veenas, von Gesang, Zimbelen und Gongs und

1 Einzelheiten siehe Ja.V,511. *Arthaśāstra* II,1,1–4.

2 Dyson, S.37, schätzt die Bevölkerungszahlen einiger dieser Städte circa 100 Jahre vor Christus.

den Rufen ‚Esst, trinkt und esst noch mehr‘.³ Obwohl das eine fantasievolle Beschreibung ist, basieren Teile davon eindeutig darauf, wie eine wichtige Metropole, die der Buddha kannte, tatsächlich ausgesehen haben könnte.

Die Texte beschreiben Städte mit Wällen oder Mauern, in Abständen mit Türmen bewehrt, mit Toren und manchmal mit Gräben um sie herum.⁴ Torwächter kontrollierten jeden, der die Stadt betrat, und patrouillierten auf den Mauern, um sicherzustellen, dass sich niemand nachts hinein- oder herausschleichen konnte.⁵ Das Osttor galt in der Regel als das verheißungsvollste und war daher der Haupteingang in die Stadt, während das Südtor das ungünstigste war, hinter dem sich die Müllhalde, der Leichen- oder Verbrennungsplatz und die Hinrichtungsstätte befanden. Die Tore wurden normalerweise nach dem Ziel benannt, zu dem sie führten.⁶

Zu den wichtigen Gebäuden einer Stadt gehörten der Königspalast, das Gericht, die Schatzkammer, das Finanzamt und der Markt. Die wichtigsten öffentlichen Gebäude einer Stadt waren die Rathäuser, die in der Regel aus einem offenen Säulenbau auf einer Plattform bestanden. Typischerweise standen auch Almosenhallen an jedem Stadttor, im Zentrum der Stadt und am Eingang des Königspalastes.

3 D.II,170. Vin.I,254 sagt, dass Sāketa sechs yojanas von Sāvattthī entfernt war, und da die beiden durch eine relativ gerade Straße von etwa neunzig Kilometern miteinander verbunden sind, würde dies ein yojana von etwa fünfzehn Kilometern Länge ergeben. Wie groß ein yojana war, variierte jedoch von Region zu Region und von Zeitperiode zu Zeitperiode. Siehe Srinivasan, S. 25–29.

4 S.IV,194.

5 S.IV,194; V,160; D.II,83.

6 Agrawal, S.140.

Die einfachsten dieser Hallen waren mit Bänken und Wasserkrügen⁷ ausgestattet. Bei festlichen Anlässen oder religiösen Veranstaltungen verteilte man aus diesen Hallen Almosen an Arme, Bedürftige und Wanderasketen. Sie dienten auch als Unterkunft für Reisende, die nirgendwo anders übernachten konnten und für solche Asketen, die auf der Durchreise waren. Es fanden sich auch Vergnügungshallen (*kutūhala sālā*), die als Schauplätze für öffentliche Veranstaltungen dienten, einschließlich religiöser Debatten. Königin Mallikā von Kosala baute eine solche Halle neben einer Reihe großer Tindukabäumen in ihrem Park in Sāvattthī und der Tipitaka berichtet davon, wie sich dort einmal etwa dreihundert Asketen verschiedener Sekten versammelten.⁸

Die meisten gewöhnlichen Häuser bestanden aus Holz, Flechtwerk und Lehm oder ungebrannten Ziegeln und waren mit Stroh oder, wenn man es sich leisten konnte, mit Ziegeln gedeckt. Der Buddha beschrieb den Wohnsitz eines wohlhabenden Bürgers als „ein Haus mit einem Spitzdach, das innen und außen verputzt ist und gut angebrachte Türen und Fensterläden hat, die den Luftzug draußen halten. Im Innern findet sich eine Couch, mit Woldecken und -bezügen und einem feinen Antilopenfell, von einem Baldachin geschützt und mit karmesinroten Kissen an beiden Enden, einer brennenden Öllampe und vier Ehefrauen, die das Vergnügen ihres Herrn im Auge haben“.⁹

Archäologische Untersuchungen früher Städte wie Rājagaha, Vesālī, Kosambī und Bhita zeigen in der Regel zweistöckige Häuser, die nicht aneinandergrenzten, sondern immer eine kleine Lücke zwi-

7 Ja.I,199.

8 D.I,178. Der Tindukabaum, der indische Dattelbaum, *Diospyros malabarica*.

9 A.I,137.

schen sich ließen, wahrscheinlich, damit bei Bränden das Feuer nicht so leicht auf das Nachbarhaus überspringen konnte.¹⁰

Obwohl der Tipitaka keine Brände erwähnt, die über Städte oder Dörfer hinwegfegten, muss es solche Katastrophen regelmäßig gegeben haben. Denn die meisten Gebäude waren aus Holz, alle Speisen wurden auf offenem Feuer zubereitet und die Beleuchtung erfolgte mit Öllampen. Es war Brauch, in manchen Städten sogar Gesetz, dass jeder Haushalt fünf Töpfe mit Wasser bereithalten musste, um eventuell ausbrechende Brände zu bekämpfen.¹¹ Einmal berichtete jemand dem Buddha, die Quartiere der Frauen im Königspalast von Kosambī hätten Feuer gefangen, was zahlreiche Todesopfer forderte.¹²

Da fast alle Städte dieser Zeit an den Ufern großer Flüsse lagen, bestand große Überschwemmungsgefahr. Die Archäologie hat Beweise für massive Überflutungen in Patna freigelegt und Hastinapura stand so oft unter Wasser, dass es schließlich für mehrere Jahrhunderte verlassen wurde. Es überrascht nicht, dass der Buddha häufig Feuer und Überschwemmungen als zwei große Gefahren für den hart erarbeiteten Reichtum einer Familie beschrieb.¹³

Da eine große Anzahl von Menschen auf engem Raum lebte, mit bestenfalls rudimentären sanitären Einrichtungen, bestand ein weiteres Problem der Städte im Ausbruch und der Verbreitung von Krankheiten. Eine der wenigen Darstellungen solcher Vorkommnisse stammt von Ānanda, der den Buddha darüber informierte, kürzlich seien in Nādikā ein Mönch, eine Nonne und zehn Laien gestorben, vielleicht

10 Arthaśāstra III 8,13 empfiehlt eine Lücke zwischen den Häusern zu lassen, wahrscheinlich aus diesem Grund.

11 Mil. 43. Sieh auch Arthaśāstra II 36,18 erwähnt.

12 Ud.79.

13 A.II, 68; IV,281–82.

weil es in der Stadt eine Epidemie gegeben habe.¹⁴ Ein weiteres Merkmal der Städte waren Parks und Gärten, manche davon privat, andere öffentlich zugänglich, einige innerhalb von Städten, die meisten jedoch in deren Umland. In manchen wurden zur Zierde Blumen, Sträucher und Bäume gepflanzt, Teiche mit Seerosen und Lotosblumen verschönert und Lauben mit blühenden Kletterpflanzen und Bänken eingerichtet. Zum königlichen Lustgarten in Sāvattthī gehörte eine Kunstgalerie (*cittāgāra*), die zumindest zeitweise der Öffentlichkeit zugänglich war.¹⁵ Im Veluvana, dem Bambushain, gleich hinter dem von Rājagaha, konnten die Menschen Eichhörnchen und Pfauen füttern.¹⁶ Die meisten dieser Parks und Gärten, zumindest die für die Öffentlichkeit zugänglichen, waren nur kleine Waldstücke, die die Ausdehnung der Vorstädte überlebt hatten. Sie fungierten als beliebte Treffpunkte für viele Asketen, die sich dort aufhielten oder sich mit anderen Asketen oder Laien trafen, um miteinander zu sprechen. Der Buddha oder seine Mönche hielten sich häufiger in solchen Parks auf oder verbrachten dort den Tag, wo Menschen sie aufsuchen konnten, die sich mit ihnen unterhalten wollten. Als der Asket Kuṇḍaliya den Buddha im Añjana-Park in Sāketa traf, beschrieb er ihm, wie er seine Zeit verbrachte:

Nachdem ich mein Frühstück beendet habe, ist es meine Gewohnheit, von einem Park oder Garten zum anderen zu schlendern und dort die verschiedenen Asketen und Brahmanen zu beobachten, die darüber diskutieren, wie sie ihre Position während einer Debatte verteidigen und die Positionen der anderen kritisieren konnten.¹⁷

14 D.II,91.

15 Vin.IV,298.

16 M.I,145; II,1.

17 S.V,73.

Der Buddha lobte einen solchen Ort, den Bambushain von Rājagaha, als „nicht zu nahe an der Stadt, nicht zu weit entfernt, bequem zum Kommen und Gehen, ruhig, abgeschieden von Menschen, gut zum ungestörten Sitzen und förderlich für die spirituelle Praxis“.¹⁸ Gärten wurden so sehr mit Wanderasketen aller Sekten, einschließlich buddhistischer Mönche, in Verbindung gebracht, dass das Wort *ārāma*, Garten oder Park dann tatsächlich auch ein Kloster oder eine Einsiedelei bezeichnete.

Zu dieser Zeit gab es keine Tempel, aber religiöse Schreine (*cetiya*): Bäume oder Felsformationen, von denen man glaubte, Götter oder Geister wohnten dort. Und Erdhügel (*thūpa*, Sanskrit *stūpa*), errichtet über der Asche längst verstorbener Heiliger oder Helden. Die Asche von Mahāvīra, dem Führer der Jains, wurde in einem Stupa beigesetzt und König Muṇḍa errichtete einen Stupa über der Asche seiner Königin, vielleicht weil er sie sehr liebte und schätzte.¹⁹ Vesālī hatte solche Schreine in jeder der vier Himmelsrichtungen rund um die Stadt und an mehreren anderen Orten innerhalb der Stadt. Der Buddha besuchte einst den Maṇimālaka Cetiya in Rājagaha, wo der Geist (*yakkha*) Maṇibhadda leben sollte.²⁰ Dieser Schrein, den man im Laufe der Jahrhunderte immer wieder umbaute und renovierte, existiert noch immer heute unter dem Namen Maniyar Math.

Buddhistische Texte und andere zeitgenössische Quellen beschreiben in den Städten des Mittleren Landes ein reges bürgerliches und kulturelles Leben. Philanthropen ließen große Wasserbecken ausheben, in denen die Menschen baden, sich waschen und ihre Wäsche waschen konnten und aus denen sie Trinkwasser schöpften. Diese Wasserbecken

18 Vin.I,39.

19 M.II,244; A.III,62.

20 S.I,208.

waren manchmal mit Steinen ausgekleidet, hatten Stufen, die in sie hinabführten und konnten zur Verschönerung mit Lotosblumen bepflanzt sein. In Vesālī gab es mehrere solcher Stauseen, zum Beispiel war der Sumāgandha-Teich in Rājagaha eine der Sehenswürdigkeiten der Stadt, ebenso wie der Lotosteich der Königin Gaggārā in Campā. Eine Jātaka-Geschichte erzählt, wie ein wohlhabender Mann seiner Stadt ein Gebäude spendete, das man heute als Bürgerhaus bezeichnen würde. Unterstützt von Architekten und Planern ließ er einen Komplex mit Unterkünften für Reisende, Obdachlose und Kranke errichten, mit einem Bereich für Männer und einem anderen für Frauen. Es gab Räume für Sport, für religiöse Aktivitäten und für Gerichtsverhandlungen. Außerhalb des Komplexes befand sich in einem Garten ein Wasserbecken mit Badetreppen. Als der gesamte Bau fertiggestellt war, beauftragte der Stifter Künstler damit, alle Wände mit Malereien zu schmücken.²¹ Auch wenn diese Geschichte vielleicht übertrieben ist, besteht kaum Zweifel daran, dass Wohlhabende manchmal solche Orte einrichteten.

Die Poesie war bereits eine hoch entwickelte Kunst, in kleinen Gruppen und bei verschiedenen öffentlichen Versammlungen fanden Rezitationen statt. Der Buddha hatte Kenntnis von Poesie und interessierte sich dafür. Er kannte Dichter, die in vier verschiedenen Gattungen komponierten, war mit der Verslehre vertraut und wusste, dass die *sāvittī* die beliebteste Hymne war.²² Seine Wertschätzung der Poesie war wahrscheinlich der Grund dafür, dass einige seiner Nachfolger vollendete Dichter wurden, zum Beispiel Vaṅgīsa, der eine Reihe schöner Verse zum Lob des Buddha verfasste oder Ambapālī, Indiens erste Dichterin.

21 Ja.VI,333.

22 S.I,38; A.II,230; Sn.568. Die *sāvittī*, heute als Gāyatrī Mantra bekannt, besteht aus drei Zeilen und vierundzwanzig Silben, Sn.457

In den Straßen der Städte sah man häufig Unterhaltungskünstler – Stelzenakrobaten, Schlangenbeschwörer, Zauberer und Musiker. Das Erwähnen von Schauspielern, Tänzern, Pantomimen und Barden sowie von Managern der Darsteller deutet auf ein hohes Niveau dieser Unterhaltung hin.²³ Jedes Jahr fand in Rājagaha ein Fest statt, das Hügelfest (*giraggasamajja*), bei dem viel gegessen, getrunken und Theater gespielt wurde.²⁴ Gelegentlich scheint es auch so etwas wie inoffizielle Schönheitswettbewerbe gegeben zu haben, bei denen die Gewinnerin zur Schönsten des Landes gekürt wurde. Der Buddha beschrieb Menschenmassen, die sich drängten, um sie zu sehen und sie aufforderten, für sie zu singen und zu tanzen.²⁵

Die Kühe auf den Straßen der Stadt konnten manchmal Menschen verletzen oder sogar töten, wie es Bāhiya kurz nach seinem Gespräch mit dem Buddha passierte. Um diese Gefahr zu vermindern, sägte man ihnen manchmal die Hörner ab.²⁶ Es war üblich, menschliche Abfälle, Müll und Essensreste in die Straßen zu werfen, die dadurch stanken und schmutzig waren und in der Regel nur kurz vor Festen gereinigt wurden.²⁷ Wir lesen von „Abflüssen und Müllhaufen in den Gassen“ in Kusiṇārā.²⁸ Da es keine Straßenbeleuchtung gab, war es nicht immer einfach, nachts unterwegs zu sein, vor allem zu später Stunde, und der Buddha riet seinen Nachfolgern, dies zu vermeiden.²⁹ Wenn

23 Ja.II,430 S. IV, 306; Vin.IV,285.

24 Vin.II,107. Mehr zum Drama im alten Indien liefert Wijesekera S.13ff.

25 S.V,170.

26 Ud.8; A.IV,376.

27 Vin.IV,265. Eine Toilette, ähnlich der in Vin. II, 222 beschrieben wird im Vesālī-Museum ausgestellt, Stück Nr. 244. Siehe auch Roy, 1987, S.341–350.

28 D.II.160.

29 Vin. IV, 265; D.III,183.

man im Dunkeln durch eine Stadt oder ein Dorf ging, konnte man in eine Senkgrube oder einen Abwasserkanal fallen, über eine schlafende Kuh stolpern oder auf kriminelle Straftäter oder eine Prostituierte treffen, die sich für kleines Geld anbot.³⁰

Gelegentliche Unruhen waren ebenfalls nicht unbekannt. Erwähnt werden ein kleiner Aufruhr einer Gruppe Jugendlicher wegen einer Prostituierten und eine weit verbreitete öffentliche Trunkenheit während der Feste.³¹ Gelegentlich kamen Wanderasketen in die Städte und Dörfer, um zu versuchen, lebensnotwendige Dinge wie abgelegte Kleidung, Salz, Medizin oder einfach nur Lebensmittel zu bekommen. Man sah sie mit ihren Almosenschalen an den Türen stehen oder mit ausgestreckten Händen an strategischen Stellen sitzen und um Almosen bitten.

Die neuen und immer weiterwachsenden Städte und Ortschaften im Mittleren Land hatten zwar viele Einwohner, aber die Mehrheit der Menschen lebte immer noch in Dörfern. Die Bewohner der meisten Dörfer waren Bauern, obwohl in den Texten häufig von Dörfern mit Töpfern, Fischern, Schilfschneidern, Schmieden, Salzmachern und Zimmerleuten die Rede ist, was die damalige Berufswelt widerspiegelt. Typischerweise war ein Dorf von einem Zaun umgeben, der aus Lehmziegeln, Holz oder dornigen Zweigen bestand, um es vor wilden Tieren und Dieben zu schützen. Ein Tor diente als Eingang.³² Die Grenzen des Dorfes, zu denen auch die Felder und das Gemeindeland gehörten, waren klar festgelegt, um Konflikte mit den Nachbardörfern zu vermeiden und um Steuern genau erheben zu können.³³ Der

30 M.I,448; Vin.II,112.

31 Ud.71.

32 Vin.III,52.

33 Vin.I,110; Siehe Agrawal, S.143–144.

Vetter des Buddha, Anuruddha, beschrieb das sich wiederholende und mühsame Leben der Bauern wie folgt: „Wenn die Ernte eingebracht ist, muss im nächsten Jahr genau dasselbe getan werden und im übernächsten Jahr wieder dasselbe. Die Arbeit hört nie auf, es ist kein Ende in Sicht.“³⁴

Die Steuerlast, Banditen und vor allem die Launen des Wetters machten der Landbevölkerung das Leben schwer. In den alten Gesetzbüchern war zwar festgelegt, dass eine gerechte Steuer auf die Ernte zwischen einem Sechstel und einem Zwölftel liegen sollte, doch in der Realität konnten die Herrscher, ob Könige oder Ratsherren, so viele Einnahmen erzielen, wie sie wollten, und zusätzlich Abgaben und Gebühren für zahlreiche andere Dinge erheben.³⁵ Die größte Bedrohung war jedoch die Unberechenbarkeit des Wetters. Eine Dürre konnte für die Stadtbewohner zu Nahrungsmittelknappheit führen, für die Landbevölkerung jedoch den Tod bedeuten. Die Texte erwähnen eine Hungersnot in Kāsi. Der Monsun blieb drei Jahre hintereinander aus, sodass das Land aussah „wie vom Feuer verbrannt“.³⁶ Der Buddha sprach davon, dass eine Dürre in einer Region die hungernden Menschen dazu veranlasste, in eine andere Region zu fliehen, wo sie unter beengten Verhältnissen in sogenannten Flüchtlingslagern leben mussten.³⁷ Selbst wenn sich der Monsun nur um ein oder zwei Wochen verspätete, wurden die Menschen von den sogenannten drei Ängsten (*tīṇi bhayāni*) heimgesucht: der Angst vor Dürre, vor Hunger und vor

34 Vin.II,181.

35 Zu Beispiel *Manusmṛti* 7,130; *Gautama Dharmasūtra* 10,24.

36 Ja.V,193.

37 A.III,104.

Krankheiten.³⁸ Und es ist von grausamer Ironie, dass manchmal nicht der Mangel an Regen das Problem war, sondern sein Überfluss, sodass die darauf folgenden Überschwemmungen die Ernten zerstörten und zu einer Hungersnot führten.³⁹

Jemand fragte den Buddha einmal, warum in der Vergangenheit die Bevölkerung so groß war, dass „Dörfer, Städte und königliche Hauptstädte so dicht beieinander lagen, dass ein Hahn von einem Ort zum anderen fliegen konnte“, während es jetzt viel weniger Menschen gab. Er antwortete, die übermäßige Gier der Menschen habe zu Unruhen, Dürren und böartigen Geistern geführt, die allesamt zu einem Rückgang der Bevölkerung beigetragen hätten.⁴⁰ Für den Buddha ist das Leben „kurz, begrenzt und vergänglich, nur selten wird jemand hundert Jahre alt“. ⁴¹

Der Buddha beobachtete einen Mann, der längere Zeit nicht in seinem Dorf gewesen war. Der Mann traf zufällig jemand anderen aus seinem Dorf und fragte ihn ängstlich, ob die Dinge zu Hause sicher seien, ob es Epidemien, Nahrungsmittelknappheit oder Überfälle von Banditen gegeben habe – so unsicher war das Leben auf dem Land.⁴² Damit seine Nachfolger nicht selbstzufrieden wurden, forderte der Buddha sie auf, gelegentlich darüber nachzudenken, wie leicht sich die Situation ändern könnte, auch wenn die Ernten jetzt gut waren und reichlich Nahrung lieferten. Sie sollten daher die guten Zeiten

38 Ja.II,367. Der Buddha nannte als Ursachen der vier Ängste Feuer, Überschwemmungen, Könige und Räuber.

39 Ja. II,135.

40 A.I,159–160. Was Dürren angeht, so teilte der Buddha dem allgemeinen Glauben, weitverbreitete Unmoral oder ein ungerechter Herrscher könnten das Wetter negativ beeinflussen.

41 D.II,52.

42 M.II,253.

nutzen, um den Dhamma zu praktizieren.⁴³ Natürlich konnte das Leben nicht nur aus Arbeit und Entbehrungen bestehen, zumindest nicht für alle, immer und überall. Hin und wieder gab es Gelegenheiten zur Entspannung und zum Feiern, sogar bei religiösen Veranstaltungen. Der Buddha sprach von einer solchen religiösen Versammlung, die in den südlichen Bezirken stattfand, mit Essen und Trinken, Gesang, Tanz und Musik.⁴⁴ Außerdem sagte er, mit einer guten Regierung könne das Land in Frieden und ohne Banditen leben, sodass glückliche Menschen mit ihren Kindern tanzen könnten und ihre Häuser nicht abschließen müssten.⁴⁵

Die Städter neigten dazu, die Dorfbewohner als ungebildete Rüpel anzusehen und betrachteten sie mit einer gewissen Verachtung. Im allgemeinen Sprachgebrauch bedeutete der Begriff *gamma*, „vom Dorf“, etwas Niedriges und Rohes. Passend dazu bezeichnete der Buddha den Geschlechtsverkehr, den Besuch von Vorführungen und müßiges Geschwätz als „*gamma*“. Die tieferen philosophischen Aspekte der Lehren des Buddha waren wohl für den durchschnittlichen Dorfbewohner kaum von Interesse, aber die moralischen und sozialen Unterweisungen sehr wohl. Es waren wahrscheinlich diese Aspekte des Dhamma, die er während seiner Reisen in den Dörfern lehrte.

Der zunehmende Nahrungsmittelüberschuss, das Bevölkerungswachstum und der Aufstieg der Städte führten zu einer weiteren großen Veränderung im Mittleren Land, nämlich der Ausbreitung des Handels und dem Beginn des Fern- und Interkontinentalhandels. Zuvor waren die Dorfgemeinschaften fast vollständig autark und bauten ihre eigenen Nahrungsmittel an. Die meisten sonstigen Güter stellten

43 A.III,104.

44 A.V,216.

45 D.I,136.

lokale Handwerker her. Ihre wenigen anderen lebensnotwendigen Güter bezogen sie aus den Nachbardörfern, aus nahe gelegenen Wäldern oder von den Hausierern oder Kleinhändlern, die mit ihren Eseln oder Ochsenkarren gelegentlich durch die Dörfer zogen. Man trieb hauptsächlich Tauschhandel.

Im Tipitaka gibt es zahlreiche Hinweise auf Karawanen von Wagen, die Waren von einer Stadt oder Region in eine andere transportieren. Als der Buddha sich kurz nach seinem Erwachen noch in Uruvelā aufhielt, traf er die beiden Kaufleute Tapussa und Bhallika, die aus Ukkalā stammten, das wahrscheinlich irgendwo in Orissa lag.⁴⁶ Die Texte erwähnen nicht, dass diese beiden Männer mit einer Karawane reisten, aber da sie von so weit herkamen, müsste es so gewesen sein. Der wohlhabende Geschäftsmann und Gönner des Buddha, Anāthapiṇḍika, reiste aus geschäftlichen Gründen von seiner Heimat in Sāvattḥī nach Rājagaha und zurück und besaß ein Geschäftsanwesen in Kāsi.⁴⁷ Es wird von mehreren hundert Wagen berichtet, die Krüge mit Zucker entlang der Hauptstraße zwischen Rājagaha und Andhakavinda transportierten. Als der Buddha auf seinem Weg nach Kusinārā am Fuße eines Baumes rastete, durchquerte eine Karawane von Wagen einen nahe gelegenen Bach.⁴⁸ Die Karawanen hielten manchmal monatelang an einem Ort und dienten als Handelsposten für die umliegenden Bezirke. Das Jātaka enthält eine Geschichte über einen jungen

46 Vin.IV,4. Buddhistische Artefakte und frühe Brahmi-Inschriften mit den Namen Tapussa und Bhallika wurden in Tarapur im Bezirk Jaipur in Orissa gefunden, siehe Mohanty. S.1–11.

47 Vin.II,154ff; IV,162.

48 Vin.I,224; D.II,128. Als Tavernier im 17. Jahrhundert in Indien war, beobachtete er Karawanen mit bis zu 12.000 Ochsenkarren. Manchmal musste kreuzender Verkehr zwei oder drei Tage warten, bis er weiter konnte. *Travels in India* by Jean Baptiste Tavernier, 1886.

Kaufmann, dessen Karawanen „mal von Osten nach Westen, mal von Norden nach Süden“⁴⁹ zogen. Auf einem Wagen seiner Karawane befanden sich große Tonkrüge mit Wasser, falls er durch Gebiete zog, in denen es nicht zu trinken gab. Für die Nacht stellte man eine Wagenburg auf. Eine ähnliche Geschichte erzählt von einer Karawane, die durch eine Wüste zog, wahrscheinlich die Thar-Wüste in Rajasthan, wo es so heiß war, dass eine Karawane nur nachts reisen konnte und der Führer sich nach den Sternen⁵⁰ richtete.

Könige und Regionalfürsten richteten an Flussübergängen, Bergpässen und Stadttoren Zollstellen ein, um von den Karawanen Gebühren zu erheben. Spezielle Regierungsbeamte lebten in den Zollposten und reisten manchmal mit den großen Karawanen, um sicherzustellen, dass sie die Gebühren an den vorgesehenen Orten entrichteten.⁵¹

Einmal kritisierte der Buddha einen Mönch, der von einem Betrug profitiert hatte. Denn er reiste mit der Karawane eines Händlers und kannte dessen Plan einen Zollposten zu umgehen, um so die Zollgebühren zu vermeiden.⁵² Wir lesen von Kaufleuten aus mehreren Ländern, die zusammenkamen, um einen Präsidenten zu wählen, wahrscheinlich um ein internationales Handelshaus zu gründen, und von einer Stadt, die ausländischen Kaufleuten einen zeitweiligen Lagerplatz für ihre Waren zur Verfügung stellte.⁵³ Der Buddha charakterisierte solche Kaufleute und Händler so: „Sie denken immer ‚Ich werde dies von hier und jenes von dort besorgen‘.“⁵⁴

49 Ja.I,98.

50 Ja.I,107.

51 Vin.IV,131.

52 Vin.III,131.

53 Ja.VI,333.

54 M.II,232.

Kaufleute und Handwerker bildeten Zünfte (*seṇi* oder *pūga*), um ihre Interessen zu vertreten und sie zu schützen. Traditionell spricht man von achtzehn Zünften, deren Vorsitzende oder Ratsherren direkten Zugang zum König oder dem regierenden Rat hatten und manchmal sogar das Amt des Finanzministers bekleideten. Der Buddha erwähnt Gerichte zur Schlichtung von Streitigkeiten zwischen Mitgliedern der Zünfte.⁵⁵

Gleichzeitig mit der Zunahme des Handels tauchte etwa 600 vor Christus die erste Währung in Indien auf: Kupfer-, Silber- und Goldmünzen, die eher mit Stempelzeichen als mit Beschriftungen versehen waren. Standard war der *kahāpaṇa*, der von Handelshäusern, Gilden und Regierungen ausgegeben wurde.⁵⁶ Durch die Verwendung von Geld entstanden Berufe in der Buchhaltung, Rechnungsprüfung und Kalkulation (*mudda*, *gaṇanā*, *saṅkhā*), die der Buddha neben Handel und Landwirtschaft als legitime Erwerbszweige betrachtete.⁵⁷

Neben dörflichen Produzenten wie Zimmerleuten, Schmieden, Töpfern und Korbflechtern erwähnt der Tipitaka weitere Arbeiter und Handwerker, die auf verfügbares Einkommen und die Nachfrage nach luxuriösen, nicht lebensnotwendigen Gütern hindeuten. Dazu gehören Goldschmiede, Juweliere, Elfenbeinschnitzer, Hersteller von Girlanden, Floristen, Seidenweber, Kutschenbauer, Zuckerbäcker und Parfümeure. Ein sehr begehrter Luxus war der bestickte Kāsi-Stoff, der aus Bārāṇasī kam. Der Buddha beschrieb ihn als einen Stoff von schöner Farbe, der sich angenehm anfühlte. Er war so wertvoll, dass man ihn zum Einwickeln von Edelsteinen verwendete oder ihn einfach in ei-

55 M.I,288.

56 Zu den verschiedenen Münzen und ihrem Wert siehe Agrawal, S.259–274.

57 M.I,85; D. I,51; S.IV,376; Ja. IV,422; M.I,85; Ud.31–32.

ner duftenden Truhe aufbewahrte, selbst wenn er abgenutzt war. Vor der Hauslosigkeit besaß er selbst einen Turban, eine Tunika, ein Hüfttuch und ein Umhängetuch aus Kāsi-Stoff.⁵⁸ Gutachter (*agghakāraka*) schätzten Elefanten, Pferde, Edelsteine, Gold und andere hochpreisige Gegenstände für die königlichen Höfe und die Wohlhabenden. Künstler fertigten Malereien an Wänden von Gebäuden, auf Stoff und auf polierten Holztafeln an.⁵⁹

Produkte wurden von weit her in das Mittlere Land importiert: Pferde aus Sindh, Sandelholz aus Südindien, karmesinrote Decken und Wein aus Gandhāra, erlesene Siveyyakka-Kleidung aus Sivi und Muschelschalen aus dem fernen Süden, um nur einige zu nennen. Der Tipitaka erwähnt auch hochwertige Gegenstände von geringem Volumen wie Perlen, Beryll, Lapislazuli, Quarz, rote Koralle, Rubin und Katzenauge, von denen die meisten ebenfalls auf dem Handelsweg ins Mittlere Land gelangten.⁶⁰ Der Buddha vertrat die Ansicht, der Handel sei eine Lebensgrundlage mit gewissen Vorteilen gegenüber traditionellen Tätigkeiten wie der Landwirtschaft:

Die Landwirtschaft ist eine Beschäftigung, die viel Arbeit, viele Pflichten, viel Voraussicht und große Probleme mit sich bringt, und die, wenn sie erfolgreich ist, einen großen Gewinn abwirft ... der Handel ist eine Beschäftigung, die weniger Arbeit, weniger Pflichten, weniger Planung erfordert, weniger Probleme aufwirft, und die, wenn sie erfolgreich ist, einen größeren Gewinn abwirft.⁶¹

58 A.I,248–249;145.

59 Ja. I,124; S.II,101–02. A.I,181.

60 Ud.54; Vin.I,278. Sivi ist das heutige Sibi in Belutschistan/Pakistan.

61 M.II,197–99.

Wie in so vielen anderen Bereichen im Mittleren Land während des sechsten bis vierten Jahrhunderts vor Christus vollzogen sich auch in der Politik bedeutsame Veränderungen. Die wenigen Details im Tipitaka erlauben uns nur zu sagen, dass die alten Republiken oder Stammesfürstentümer (*saṅgha* oder *gaṇa*) allmählich Monarchien (*rājaka*) wichen. Die wichtigsten Königreiche waren Magadha, Kosala, Vamsā und Pañcāla und die wichtigen Stämme waren die Union der Vajjier und der Maller, die Cedis, Videhas und die Koliyer und der Klan des Buddha, die Sakyer, die alle recht klein waren.

Während die Könige nach eigenem Gutdünken regieren konnten, vielleicht in gewissem Maße eingeschränkt durch Präzedenzfälle und Traditionen, gab es in den Fürstentümern partizipatorische Regierungen, die allerdings nur den Männern hochrangiger Familien offenstanden. Die Maller aus Kusinārā zum Beispiel hatten ein Regierungsgremium aus acht Beratern (*pāṃokkha*).⁶² Die Städte, Gemeinden und sogar Dörfer der Fürstentümer verfügten über Ratssäle, in denen die Geschäfte des Staates oder der Gemeinschaft geführt wurden. Der Buddha wurde von den Mallern aus Pāvā eingeladen, ihre neue Ratshalle einzuweihen, indem er die Nacht darin verbrachte.⁶³ Offenbar galt es als Glück verheißend, wenn ein Verehrter ein Gebäude auf diese Weise „einweihte“.

Ein Text beschreibt, wie die Götter in ihrer himmlischen Ratshalle ihre Geschäfte abwickelten, was Hinweise darauf liefert, wie solche Versammlungen in ihrer irdischen Entsprechung abliefen. Die Teilnehmer saßen in einer bestimmten Reihenfolge. Nachdem der Vorsitzende der Versammlung die Angelegenheiten vorgetragen hatte, sprachen andere zu den betreffenden Themen und dann wurde wei-

62 D.II,160.

63 D.III,207.

ter abgestimmt und diskutiert, bis eine Mehrheit oder eine einstimmige Entscheidung erreicht war.⁶⁴ Begriffe wie Partei oder Fraktion (*vagga*), Einpeitscher (*gaṇapūra*), Antrag (*ñatti*), Schiedsverfahren (*ubbāhikā*), Wahlbezirk (*sīmā*), Referendum (*yebhuyyasikā*) und Ratsregeln (*sabhādhamma*) deuten auf anerkannte Verfahren zur Durchführung solcher Versammlungen hin. Zumindest in einigen Versammlungen verwendete man Stimmzettel, wörtlich „Stöcke“ (*salākā*), zur Stimmabgabe (*chandaka*), man konnte offen (*vivaṭaka*) oder geheim (*gūlhaka*) abstimmen. Der Buddha übernahm viele der Verfahren und Regeln der Fürstentümer für die Leitung des klösterlichen Saṅgha. Weniger formell waren die Stadt- und Dorfversammlungen (*negamas-sa samayo*) unter dem Vorsitz des Oberhauptes (*gāmaṇī*), bei denen sich die Bevölkerung versammelte und Angelegenheiten besprach, die die Allgemeinheit betrafen.⁶⁵

Es finden sich Hinweise darauf, dass einige der Königreiche gegeneinander in den Krieg zogen, aber keines der Fürstentümer folgte ihnen nach. Vor Gotamas Geburt oder vielleicht während seiner Kindheit, war König Vaṅka von Kosala in Kāsi eingefallen und hatte es anektiert. Spätere Aufzeichnungen berichten, dass das Land Sakya nach einem schnellen und blutigen Feldzug in Kosala eingegliedert wurde, wahrscheinlich kurze Zeit nach dem Ableben des Buddha. Das aggressivste Königreich jener Zeit war Magadha, das bereits Aṅga anektiert hatte, wiederum wahrscheinlich während Gotamas Jugend. Später, als Ajātasattu auf dem Thron von Magadha saß, fiel er in Kāsi ein und besiegte zunächst das Heer von Kosala, wurde dann aber durch einen Gegenangriff von Kosala vertrieben.⁶⁶ Der Tipitaka erwähnt kurz,

64 D.II,208–209.

65 Vin.III,220.

66 S.I,182–85.

wie Ajātasattu die Befestigungen von Rājagaha verstärkte, weil er befürchtete, König Pajjota von Avanti könne einmarschieren und wie er in den letzten Monaten des Lebens des Buddha in Pāṭaligāma Befestigungen baute, um sich auf einen geplanten Konflikt mit den Vajjiern vorzubereiten.⁶⁷ Innerhalb eines Jahrhunderts nach dem Tod des Buddha wuchs Magadha zu einer überragenden Macht heran, zunächst in Nordindien und schließlich im größten Teil des Subkontinents.

Es ist schwer zu sagen, wie groß oder zerstörerisch diese und die wenigen anderen zwischenstaatlichen Konflikte waren, aber selbst kurze Scharmützel könnten blutig gewesen sein, wie die Kommentare des Buddha zum Krieg bezeugen. Er sprach davon, wie „Männer Schwerter und Schilde ergreifen, Bögen und Köcher umschnallen und sich in die Schlacht stürzen, sich mit fliegenden Pfeilen durchbohren, mit geschwungenen Messern verwunden und mit blitzenden Schwertern enthaupten und so den Tod oder dem Tod ähnliche Schmerzen erleiden“.⁶⁸ Er beschrieb auch, wie ein Soldat „den Mut verliert, zögert und sich nicht mehr zusammenreißt“, wenn er auch nur den Staub sieht, der durch das Herannahen des gegnerischen Heeres aufgewirbelt wird, und wie diejenigen, die eine Festung oder eine Stadt belagern, „mit kochendem Öl bespritzt oder von schweren Gegenständen zermalmt“ werden.⁶⁹

Der Prozess, in dem sich ein Fürst zunächst in einen Despoten und schließlich in einen Monarchen verwandeln konnte, ist unklar, aber wahrscheinlich geschah dies auf unrechtmäßigen und umstrittenen Wegen. Die politischen Systeme in den meisten Fürstentümern entsprachen nicht der athenischen Demokratie, sondern waren eher olig-

67 M.III,7; D.II,86.

68 M.I,86–7

69 A.III,89.

archisch, das heißt, allein bestimmte Eliten oder Familien besaßen die politische Macht. Dennoch musste sich ein unpopuläres Oberhaupt, auch wenn es gewählt worden war, der öffentlichen Meinung beugen oder einen Umsturz riskieren.

Das war die Welt, in die Gotama hineingeboren wurde, auch wenn es unwahrscheinlich ist, dass er viel davon mitbekam, bis er ein Leben als Wanderasket aufnahm, da seine Heimat am äußeren Rand des Mittleren Landes lag, relativ unbeeinflusst von dem, was im übrigen Nordindien geschah.

3 *Götter, Brahmanen und Asketen*

Die Mehrheit der Menschen im Mittleren Land zur Zeit des Buddha waren keine Hindus, wie man gemeinhin annimmt, sondern eher Animisten. Da es sich bei diesem Animismus um eine eher informelle, unstrukturierte Religion handelte, hat er nur wenige Spuren hinterlassen. Aber einiges davon lässt sich aus brahmanischen, jainistischen und buddhistischen Quellen und bis zu einem gewissen Grad aus der zeitgenössischen indischen Volksreligion herauslesen.

Zu dieser Zeit gab es keine Tempel, aber dafür Schreine für verschiedene Götter und Geister oder manchmal für verehrte Könige, Helden oder Menschen, die als heilig galten. Der Buddha beobachtete, dass „viele Menschen zu heiligen Hügeln, Hainen, Bäumen und Schreinen pilgern, um Hilfe zu erhalten“.¹ Die Menschen glaubten an die schützende Kraft und Energie der Geister, die solche Orte bewohnten. Sie glaubten, ihre Gebete würden erhört und die Opfergaben würden helfen. Man goss Milch und Wasser auf die Wurzeln heiliger Bäume, hängte Girlanden an ihre Äste, entzündete Duftöllampen und band Tücher um ihre Stämme.² Die Schreine wurden mit einer Art roter oder ockerfarbener Paste (*vaṇṇaka*) bestrichen und mit Vasen voller Blumen geschmückt.³ Den heiligen Bäumen wurden Tier- und gelegentlich sogar Menschenopfer dargebracht. Man goss das Blut

1 Dhp.188.

2 Ja.II,104.

3 D.II,142.

des Opfers um den Fuß des Baumes auf den Boden und drapierte die Eingeweide über die Äste.⁴ Wie heute waren die Bäume, die vorzugsweise von den Göttern bewohnt wurden, Bodhibäume oder Banyanbäume, insbesondere alte und majestätische Exemplare.

Der Glaube an verschiedene Geister und ihre Verehrung war ebenfalls weit verbreitet. Es handelte sich um *yakkhas* (und ihren weiblichen Entsprechungen *yakkhinīs*), *bhūtas*, *nāgas*, *rakkhasas*, *kumbhaṇḍas*, *pisācas* und *picācillikās*. Diese Wesen lauerten auf Friedhöfen, in abgelegenen Wäldern und entlang einsamer Straßen oder waren nur nachts unterwegs.⁵ Einige von ihnen waren wohlwollend, doch meist empfand man sie als bedrohlich und musste sie mit Blumen und Weihrauch oder, wenn sie bösartiger waren mit Fleisch und Alkohol, besänftigten.⁶ Ein *yakkha*, eine Art Ungeheuer, konnte von Menschen Besitz ergreifen, was ein „wildes, schreckliches und entsetzliches“ Erlebnis war, bei dem das Opfer vor Angst aufschrie: „Dieser *yakkha* hat von mir Besitz ergriffen, mir Leid und Schmerz zugefügt und lässt mich nicht mehr los!“⁷ In einem späteren Text heißt es, dass *yakkhas* namens *Kāla* und *Upakālaka* in Kapilavatthu, der Heimatstadt des Buddha, verehrt wurden.⁸ *Nāgas* waren halb aquatische Wesen, die tiefe Seen oder einsame Dschungeltümpel bewohnten. Sie konnten in einer Minute eine menschliche Gestalt annehmen und in der nächsten eine schlangenähnliche. Im Allgemeinen waren sie freundlich, wenn man ihnen mit Respekt begegnete, doch wenn man sie angriff, konn-

4 Ja.I,260; III,160.

5 D.II,346; Ja. I,99.

6 Ja. I,425; 489.

7 D.III,203–4. Es gibt keinen Hinweis darauf, dass der Buddha Exorzismen durchführte.

8 *Mahāmāyurī*, übersetzt von D. C. Sircar 1971, S.265–8.

ten sie sich schnell verändern und mit ihrem giftigen Atem töten oder mit ihrem laserartigen Blick verletzen.

Die Götter (*devas*) wurden üblicherweise von den Geistern unterschieden und höherstehend als diese angesehen. Pāṇini unterscheidet zwischen den „offiziellen“ Göttern der Veden und den weltlichen (*laukika*) Göttern des Volksglaubens, wie den Erdgeistern (*bhumā devā*).⁹ Im fünften Jahrhundert vor Christus wurde es jedoch immer schwieriger, beide Gruppen voneinander zu unterscheiden, da der Brahmanismus allmählich viele lokale Gottheiten in sein Pantheon aufnahm. Normalerweise behauptete er einfach, sie seien ein anderer „Aspekt“ eines vedischen Gottes oder einfach ein anderer Name für einen existierenden Gott. Viele der lokalen oder regionalen Götter und Göttinnen brachte man mit Fruchtbarkeit, Regen und dem Schutz der Ernten in Verbindung. Einige der populärsten von ihnen, wie Śrī, die Göttin des Glücks, und Vessavaṇa, der König der Götter der vier Richtungen, wurden später als Lakshmi und Kubera in das hinduistische Pantheon aufgenommen.

Die offizielle Religion zur Zeit des Buddha war der Brahmanismus, der sich in den Jahrhunderten nach dem Buddha allmählich zum Hinduismus wandelte. Wer diese Religion praktizierte, war als Anhänger der Veden (*vaidika*) bekannt. Der Brahmanismus hatte eine Priesterschaft, einen Kanon von Schriften, eine liturgische Sprache und verschiedene klar definierte Lehren und Rituale. Seine heiligen Texte waren die drei Veden – der *R̥gveda*, der *Yajurveda* und der *Sāmaveda* –, wobei der erste der älteste und wichtigste war. Eine Sammlung von Zaubersprüchen, Beschwörungen und magischen Sprüchen namens *āthabhaṇa* war dem Buddha im fünften Jahrhundert vor Christus

9 Aṣṭādhyāyī VI.3,26; M.I,210.

bekannt und wurde einige Jahrhunderte später als vierter Veda, der *Artharvaveda*, akzeptiert.¹⁰

Die Veden bestehen aus Hymnen, die an verschiedene Götter gerichtet sind, sie preisen und um Hilfe bitten. Die bekanntesten dieser Götter waren Pajāpati, Soma, Indra, Yama und Agni, aber es gab noch viele andere. Die Opferungen (*yāga*), bei denen die Hymnen gesungen wurden, waren das zentrale Sakrament des Brahmanentums. Es handelte sich um aufwendige Rituale, die von mehreren dazu beauftragten Brahmanenpriestern durchgeführt wurden. Der Auftraggeber hoffte auf Reichtum, Nachkommenschaft, die Liebe einer Frau, den Sieg über Rivalen oder andere weltliche Vorteile von dem einen oder anderen Gott. Man entzündete die heiligen Feuer, die im Mittelpunkt der Opferung standen, und warf Opfergaben wie Ghee, Milch, Getreide, Kuchen und Blumen in die Flammen, die der Rauch zu den Göttern emportragen sollte. Es gab Opferungen zum Wechsel der Jahreszeiten, zur Weihe von Herrschern, zur Abwehr von Unheil, um Regen zu bringen, um den Sieg im Krieg zu garantieren und zu hundert anderen Gelegenheiten. Bei wichtigeren wurden Tiere geschlachtet und dem Feuer geopfert. Die buddhistischen Texte beschreiben eine solche Opferung, bei der man Hunderte von Stieren, Ochsen, Färsen, Ziegen und Widdern schlachtete.¹¹

Bei anderen Opferungen konsumierten die Brahmanen ein haluzinogenes Getränk namens Soma, das sie mit den Göttern teilten, obwohl die Pflanze, die Grundlage dieses Getränks war, im fünften Jahrhundert vor Christus verschwunden zu sein scheint. Viele kleinere

¹⁰ Sn.927.

¹¹ A.IV,41. Diese Zahl der Opfer ist eine Übertreibung, die „weit über die tatsächliche *vaidika*-Praxis hinausgeht“ und zweifelsohne auf einen Effekt abzielt (Pollock, 2005, S.403).

und weniger aufwendige häusliche Opferungen wurden täglich von der Familie ausgeführt.

Das Brahmanentum auf der Grundlage der Veden hatte seine Ursprünge vielleicht tausend Jahre vor dem Buddha, jenseits des westlichen Randes des Mittleren Landes, im heutigen Nordwestpakistan und den angrenzenden Gebieten Afghanistans. Diese Region hieß Āryāvarta. Ihre Bewohner waren ein halbnomadisches Volk, das sich selbst als Arier (*āryas*), als Edle bezeichnete. Eines der bemerkenswertesten Dinge in der Religion der Arier war der Glaube, es gäbe vier verschiedene Arten von Menschen: Brahmanen oder Priester, Krieger (*khattiya*), Händler und Bauern (*vessa*) und Diener (*sudda*, Sanskrit *sūdra*). Noch unterhalb dieser Gruppen standen die Waldbewohner, die außerhalb der arischen Gesellschaft standen und als Unberührbare galten. Die ersten drei Kasten nannte man zweifach Geborene (Sanskrit *dvija* oder *dvijāti*), weil sich ein Mann in einem bestimmten Alter einem Initiationsritus unterzog, der ihn in seine Kaste und deren Praktiken und Pflichten einband. Die vierte Kaste, die Diener, konnte an keinem vedischen Ritual teilnehmen und Unberührbare und Fremde hatten in der brahmanischen Religion überhaupt keinen Platz. Dem *Rgveda* zufolge wurde jede Kaste aus verschiedenen Teilen von Pajāpatīs Körper erschaffen: die Brahmanen aus seinem Kopf, die Krieger aus seinen Armen, die Händler und Bauern aus seinem Unterleib und die Diener aus seinen Füßen.¹²

Eine Erklärung für die Herkunft der Unberührbaren ist nicht bekannt. Für die Arier waren die Menschen des Mittleren Landes im

12 Dieser Glaube wurde zum zentralen Bestandteil des Hinduismus und wird im *Rgveda* X, 90; *Atharvaveda* XX.6, 6; *Taittiriya Saṃhitā* 7,1, 1, 4–6; *Manusmṛti* I, 31; *Bhagavad Gīta* IV, 13; *Mahābhārata* 12. 73, 4–5 und in mehreren *Purāṇas* erwähnt.

Osten dämonisch und „dumm wie Kühe“, weil sie nicht den arischen Bräuchen folgten, die vedischen Götter nicht anbeteten und die Brahmanen nicht ehrten.¹³ Einigen brahmanischen Texten zufolge war es unangebracht, Opferungen im Osten, das heißt im Mittleren Land, durchzuführen. Schlimmer noch, die Menschen im Osten hielten sich nicht an das Kastensystem, den Eckpfeiler der vedischen Gesellschaftsordnung, und waren daher rituell unrein. Dennoch waren die Arier mehrere Jahrhunderte lang allmählich nach Osten gezogen und hatten ihre Kultur und Religion mitgebracht, sodass der Brahmanismus zur Zeit des Buddha auf dem Weg war, sich in die Kultur des Mittleren Landes zu integrieren, sie zu verändern und in gewissem Maße auch von ihr verändert zu werden. Brahmanen empfahlen sich den Königen und lokalen Herrschern und verliehen ihnen Legitimität. Sie boten die Durchführung von Ritualen an, die den Sieg im Krieg, regelmäßige Regenfälle und männliche Nachkommenschaft garantieren sollten, und fungierten als Verwalter und Berater. Im Gegenzug erhielten sie Ländereien und bestimmte Privilegien. Ihre sozialen Theorien, insbesondere die Vierteilung der Gesellschaft, wurden theoretisch untermauert und allmählich als Norm akzeptiert. In den buddhistischen Schriften ist sowohl von Brahmanen die Rede, die in ihren eigenen Dörfern leben, als auch von Brahmanen, die „aus dem Norden“ kommen, das heißt die reiner und rituell mächtiger waren, da sie aus Āryavata und nicht aus dem minderwertigen Mittleren Land stammen.

Im Laufe der Jahrhunderte und sicherlich zur Zeit des Buddha hatte sich die Bedeutung des vedischen Opfers verändert und damit auch die Art und Weise des Rituals. Die Hymnen wurden mehr als magische

13 *Śatapatha Brāhmaṇa* 13.8.1.5; *Mahābhārata* III S.368.I,20.

Zaubersprüche angesehen, die die Götter dazu brachten, Bitten zu erfüllen, wenn man sie absolut korrekt rezitierte. Die relativ einfachen Rituale wurden zunehmend komplexer und kostspieliger und erforderten große Mengen an Opfergaben. Die Gebühren, die die Brahmanen für die Durchführung verlangten, waren ebenfalls exorbitant gestiegen. Die wachsende Unzufriedenheit mit diesen Veränderungen führte dazu, dass zumindest ein paar Menschen damit begannen, bestimmte brahmanische Lehren neu zu interpretieren – ein Trend, der sich in den frühen Upanischaden widerspiegelt – und förderte die Offenheit gegenüber der breiteren religiösen Kultur des Mittleren Landes.

Das Brahmanentum war eine sehr gemeinschafts- und familienorientierte Religion. Der ideale Rahmen für das Leben eines zweifach Geborenen war das Leben unter seinen Verwandten in einem Dorf. Seine Ziele waren es, eine treue Frau zu haben, die ihm Söhne schenkte und reich an Land und Vieh zu sein. Die neuen Städte, die aus dem Boden schossen, waren den Brahmanen ein Dorn im Auge. In einem Text heißt es: „Man sagt, ein Mann, der sich gut diszipliniert, könne die letztendliche Glückseligkeit erlangen, auch wenn er in einer Stadt lebt und sein Körper, seine Hände und sein Gesicht mit ihrem Staub bedeckt sind. Aber das ist unmöglich!“¹⁴ Ein anderer Text äußert eine ähnliche Haltung: „Er sollte eine Großstadt meiden wie ... den kochenden Kessel der Hölle.“¹⁵ Einige Brahmanen behaupteten sogar, die Opferung wäre in einer Stadt nicht möglich. Der Brahmanismus war eine Religion des Landes und wie wir sehen werden, war der Buddhismus eher eine Religion der Städte.

14 *Baudhāyana Dharmasūtra* 2.6,33.

15 *Nārada-parivṛāja Upaniṣad* 7, 95. *Manusmṛti* 4, 107; *Āpastamba* 1. 32, 21; und *Gautama Dharmasūtras* 16. 45 treffen die gleiche Aussage.

Eine Klasse von Asketen, die am häufigsten *samaṇas* genannt wurden, war im ganzen Land präsent. Sie verkörperten keine Religion im eigentlichen Sinne, sondern eine religiöse Bewegung und existierten wahrscheinlich schon Jahrhunderte vor der Zeit des Buddha.¹⁶ Diese Asketen bezeichnete man wegen ihrer Obdachlosigkeit auch als Wanderer (*paribbājaka*) oder als „Furtmacher“ (*tiṭṭhaṅkara*), weil sie sich bemühten, einen Weg zu finden oder sogar behaupteten, einen Weg gefunden zu haben, um den reißenden Fluss der bedingten Existenz zu überqueren. Oder man nannte sie Bettler (*bhikkhu* oder *piṇḍola*), weil sie um Almosen bettelten oder Stille (*muni*), wegen ihrer Vorliebe für Ruhe und Zurückgezogenheit. Die *samaṇas* wanderten umher und bettelten und die meisten waren zölibatär. Der Buddha sagte über den typischen *samaṇa*: „Nachdem er genügend Almosen angenommen hat, geht er seines Weges, so wie ein Vogel, der, wenn er hierhin oder dorthin fliegt nichts mitnimmt außer seinen Flügeln“.¹⁷ Er beschrieb seinen erfahrenen Nachfolger Sāriputta als einen idealen *samaṇa*, weil er „mit wenig zufrieden war und zurückgezogen, einsam, energisch und der Entwicklung des höheren Geistes gewidmet lebte“.¹⁸ Die meisten *samaṇas* waren männlich, aber es gab auch eine kleinere Anzahl von Frauen, die das Leben der Entsagung gewählt hatten. Je nachdem, welcher Sekte sie angehörten, hatten manche dieser Frauen ihr Haar zu einem Knoten geschlungen. Männer und Frauen in einer Gruppe zu haben, kann zu Problemen führen, und der Buddha berichtet, dass manche männliche Wanderasketen sagten: „Wahres Glück

16 Über Herkunft und Bedeutung des Wortes siehe Olivelle, 1993, S.11–16.

17 D.I,71.

18 Ud.43.

sind die flaumigen, weichen Arme eines weiblichen Wanderers.“¹⁹ Man argumentiert manchmal, die *samaṇa*-Tradition sei eine Reaktion auf die Unzufriedenheit und Entfremdung, die mit der Urbanisierung jener Zeit einhergingen, sie sei daher ein neueres Phänomen. Wahrscheinlich handelt es sich aber um eine alte Tradition des Mittleren Landes. Andere haben behauptet, der Buddhismus sei als Reaktion auf den Brahmanismus entstanden, aber auch diese Theorie wird zunehmend infrage gestellt.²⁰

Im Gegensatz zu den Brahmanen lehnten die *samaṇas* die Veden und die meisten brahmanischen Glaubensvorstellungen und Praktiken generell ab und gaben der persönlichen Erfahrung den Vorrang vor Dogmen und der Autorität der Schriften. Sie experimentierten mit Meditation, Selbstkasteiung, yogischer Atmung, Fasten und ausgedehnten Zeiten der Isolation. Die beiden Bewegungen strebten unterschiedliche Ziele an. Der Brahmanismus strebte nach Erfolg im Diesseits und nach dem Himmel im Jenseits, während die *samaṇas* auf alle weltlichen Belange verzichteten und glaubten, Formen ekstatischer mystischer Erfahrungen seien entweder hier und jetzt oder nach dem Tod erreichbar. Einige wenige *samaṇas* lehrten jedoch eine materialistische Philosophie oder standen allen philosophischen Standpunkten skeptisch gegenüber. Von den sieben prominentesten Lehrern der Zeit lehrte keiner eine Form des Monotheismus.

Ein *samaṇa*, der glaubte, eine Art spirituelle Verwirklichung erlangt zu haben, konnte Nachfolger anlocken, und so entstand eine Sekte oder Schule; andere lebten in kleinen, informellen Gruppen und einige wenige lebten allein in Wäldern. Je nachdem, welcher Disziplin

19 M.I.305, auch Ud.43. Zu den häufigen sexuellen Belästigungen, die Jain-Nonnen ertragen mussten, siehe Jain, S.220–222.

20 Siehe Schlieter S.137ff.

oder Ideologie sie anhängen, gab es *samaṇas*, die nackt gingen, was ihre Ablehnung aller gesellschaftlichen Normen und Werte symbolisierte, während andere Tierhäute oder Gewänder aus Lumpen trugen, die gewöhnlich braun oder gelb gefärbt waren. Manche rasierten sich den Kopf, andere rissen sich die Haare aus und wieder andere ließen ihr ungepflegtes Haar wachsen, sodass es verfilzte und so etwas wie Dreadlocks bildete.

Im fünften Jahrhundert vor Christus gab es im Mittleren Land mindestens ein Dutzend größerer *samaṇa*-Bruderschaften oder -Sekten, wie die Muṇḍaka Sāvakas, die Jatilas, die Māgaṇḍka, die Tedaṇḍikas, die Aviruddhakas und die Devadhammikas. Zu den bekannteren Samaṇa-Lehrern gehörten Pūraṇa Kassapa, Ajita Kesakambalin, Pakudha Kaccāyana, Saṇjaya Belaṭṭhaputta, Mahāvīra und natürlich die beiden Lehrer, die Gotamas frühe Studien anleiteten, Ālāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta.²¹ Die meisten dieser Sekten und die von ihnen vertretenen Lehren fielen bald in die Bedeutungslosigkeit zurück und wurden vergessen. Außer den Buddhisten waren die einzigen, die länger als ein paar Jahrhunderte überlebten, die Ājīvakas und die Jains, damals bekannt als die Nigaṇṭhas, die Ungebundenen.²²

Die Ājīvakas waren von Makkhali Gosāla gegründet worden, der ursprünglich ein Gefährte von Mahāvīra, dem Jain-Führer, gewesen war, bevor er sich mit ihm zerstritten hatte und seine eigene Bewegung gründete. Es sind nur wenige verstreute und teilweise widersprüchliche Bruchstücke seiner Lehre überliefert, doch scheint es sich dabei um eine Art starren Determinismus gehandelt zu haben, der viele ma-

21 A.III,276; D.I,157.

22 Der Begriff *jina*, „Eroberer“, aus dem sich das englische Wort Jain[ism] ableitet, wurde erst nach dem 9. Jahrhundert allgemein verwendet. Siehe Jaini 1998, S.2, Anmerkung 3.

gische Praktiken beinhaltete. Die Ablehnung solcher Praktiken, insbesondere der Astrologie durch den Buddha war wahrscheinlich eine indirekte Kritik an den Lehren von Ājīvaka. Die Ājīvakas genossen mehrere Jahrhunderte lang beträchtliche Unterstützung und erlebten dann eine lange Periode des Niedergangs, bis sie schließlich etwa im dreizehnten Jahrhundert verschwanden.²³

Der Jainismus wurde von dem Weisen Pārśva etwa im siebten Jahrhundert vor Christus begründet. Später reformierte ihn Mahāvīra, ein älterer Zeitgenosse des Buddha, der in den buddhistischen Texten Nāthaputta genannt wird, formulierte ihn neu und erfüllte ihn wieder mit Leben. Diejenigen, die an Pārśvas ursprünglicher Lehre und Disziplin festhielten, existierten noch zur Zeit des Buddha und unterschieden sich, zumindest äußerlich, von Mahāvīras Nachfolgern, die nackt gingen, aber ein kleines Tuch über ihren Genitalien trugen – daher ihr Name, „die mit einem Tuch“ (*ekasātaka*).²⁴ Ihr Oberhaupt, Keśin, nahm eine Einladung an, sich mit einem erfahrenen Nachfolger von Mahāvīra zu treffen, um ihre Differenzen zu besprechen, die sie schließlich lösten, was dazu führte, dass die beiden Zweige der Religion einer Union zustimmten. Anscheinend hatten sich sehr viele Asketen verschiedener Sekten versammelt, um die Diskussion zu verfolgen.²⁵

Obwohl sie die beiden prominentesten Lehrer ihrer Zeit waren und ihre Schüler oft miteinander stritten, ist es seltsam, dass Mahāvīra und der Buddha sich nie begegnet sind. Und was noch merkwürdiger ist: Beide hielten sich gelegentlich zur gleichen Zeit am gleichen Ort auf

23 Siehe Balcerowicz und Basham, 1951

24 Ud.65; Thi. 107.

25 Uttarādhayāna XV, 23. Einige Jahrhunderte später spaltete sich der Jainismus erneut in die Digambaras und die Śvetāmbaras.

– zum Beispiel einmal in Vesālī und ein anderes Mal in Nālandā – und beide verbrachten die gleichen drei Monate einer Regenzeit in Rājagaha. Und dennoch nutzten sie nie die Gelegenheit, sich zu treffen und über ihre jeweiligen Ansichten zu diskutieren.²⁶ Es hat den Anschein, als habe keiner der beiden Männer eine persönliche Begegnung mit dem anderen gewollt.

In vielerlei Hinsicht ähnelte der Jainismus dem Buddhismus. Aber es gab einen wesentlichen Unterschied, aus dem sich mehrere andere Unterschiede ergeben: Der Jainismus ging davon aus, jede Handlung, ob absichtlich oder nicht, erzeuge *kamma*.²⁷ Und er akzeptierte die Realität einer Seele, was der Buddhismus ablehnte. Der Jainismus hat in Indien bis heute überlebt und obwohl er immer nur wenige Anhänger hatte, übten diese einen tiefgreifenden und positiven Einfluss auf das Denken und die Kultur in Indien aus.

Zur Zeit des Buddha hatte eine kleine, aber bedeutende Anzahl von Brahmanen einige *samaṇa*-Praktiken angenommen, insbesondere Entsagung, Waldleben und Meditation. Auf Sanskrit bekannt als *vānaprastha* oder *vaikhānasa*, erkannte man sie gewöhnlich an ihrem verfilzten Haar (*jaṭila*) und den Hirschfellen (*ajina*), die sie trugen.²⁸ Da sie jedoch anscheinend das weltliche Leben nicht völlig loslassen konnten, wie es die traditionellen *samaṇas* taten, verbrachten manche den Tag am Rande ihres Dorfes oder im nahe gelegenen Wald, um das

26 M.I,371-373; II,2; A.IV,79–80.

27 M.II, 214. Siehe auch Jain 2014, S.111ff.

28 Das Fell des Schwarzbocks, *Antilope cervicapra*. Dieses schöne Tier hatte im vedischen Denken eine besondere Bedeutung. Die offenen Graslandschaften von Punjab, Haryana und die Halbwüsten von Rajasthan, in denen er umherstreifte, waren Teil des heiligen Landes des Brahmanismus, *Manusmṛti* 2, 22–3. Zur Mythologie um den Schwarzbock siehe Stella Kramrischs *The Presence of Siva*, 1981, S.40–50.

heilige Feuer zu hüten und kehrten abends in ihre Häuser zurück, während andere ständig im Wald lebten, aber ihre Frauen und Kinder bei sich hatten. Der Laie Potaliya hielt sich für jemanden, der wahrhaftig entsagt hatte, denn obwohl er zu Hause lebte, hatte er all seinen Besitz und seine Verpflichtungen an seine Söhne übergeben und begnügte sich damit, von ihnen ernährt und bekleidet zu werden. Er war irritiert, als der Buddha ihn während eines Gesprächs immer wieder mit „Haushälter“ ansprach, und protestierte, er sei kein Laie mehr, sondern einer, der entsagt habe. Der Buddha antwortete ihm, ein echtes Entsagen verlange viel mehr als das.²⁹

Das Leben der Entsagung war eine solche Bedrohung für die Theologie und die Werte des Brahmanismus, dass das *Baudhāyana Dharmmasūtra* behauptete, es handele sich dabei um ein dämonisches Komplott, um den Göttern die Nahrung zu entziehen, die sie durch Opfergaben erhielten und sie so zu vernichten. Es sollte noch Jahrhunderte dauern, bis der Verzicht auf Familie und Gesellschaft als Teil des Hinduismus voll akzeptiert wurde.³⁰

Die meisten *samaṇa*-Bruderschaften oder -Sekten blickten auf Gründer zurück, von denen sie glaubten, sie hätten in der fernen Vergangenheit gelebt. Einige von ihnen waren wohl mythisch und andere möglicherweise real. Wie bereits erwähnt, blickten die Jains auf Pārśva zurück. Der Buddha erwähnte einmal sechs „Furtmacher“ aus der Vergangenheit, deren Namen noch immer mit Ehrfurcht genannt werden.³¹ Er selbst sah sich als der jüngste in der Reihe dieser früher erwachten Buddhas, der die Essenz ihrer Lehren wiederentdeckt und neu formuliert hatte. Er erklärte es folgendermaßen:

29 M.I,360.

30 2.11,28.

31 S.II,5ff.

Nehmen wir an, ein Mann, der durch den Wald wandert, finde eine alte Straße, die in vergangenen Zeiten von Menschen benutzt wurde. Und er folgte ihr, bis er zu einer alten Stadt kommt, die einst von Menschen bewohnt war, mit Parks und Hainen, Wasserreservoirs und Mauern – ein wirklich schöner Ort. Dann würde dieser Mann den König oder einen seiner Minister informieren und sagen: „Herr, baut diese Stadt wieder auf!“, und sie würden es tun. Mit der Zeit würde die Stadt reich und wohlhabend werden, belebt und voller Menschen, sodass sie wieder wachsen und gedeihen könnte. Auf die gleiche Weise sah ich eine alte Straße oder einen alten Pfad, der in der Vergangenheit von den vollkommen erwachten Buddhas beschriftet worden war. Und was ist dieser alte Pfad, dieser alte Weg? Es ist der Edle Achtfache Pfad.³²

Der unmittelbare Vorgänger des Buddha war Kassapa Buddha, der möglicherweise ebenfalls eine reale Person war, auch wenn sich um sein Leben Legenden ranken und ihm Lehren zugeschrieben werden, die er vielleicht verkündet hat oder auch nicht. Der Tipitaka enthält sogar ein paar angebliche Verse von diesem Buddha Kassapa.³³

Die meisten Menschen behandelten *samaṇas* mit Respekt und manchmal sogar mit Ehrfurcht, aber das taten nicht alle. Die Haltung einiger weniger war: „Ich koche, aber sie nicht. Es ist nicht richtig, dass ich, der kocht, denen etwas gebe, die nicht kochen.“³⁴ Wenn ein *samaṇa* bei jemandem vor der Tür auf Almosen wartete, tat die Hausherrin vielleicht so, als sehe sie ihn nicht, um ihm nichts geben zu müssen, oder sie entließ ihn höflich mit ein paar Resten oder schickte

32 S.II, 105–6.

33 Sn. 239–252. Siehe Marasinghe S.24–5.

34 A.IV, 62.

ihn unter Beschimpfungen weg.³⁵ In den Worten des Buddha: „Ein Almosensammler zu sein, ist die niedrigste aller Berufungen. Zu sagen: ‚Du bist ein Almosensammler, der mit der Schale in der Hand umherwandert‘, ist in der heutigen Welt eine Beleidigung.“³⁶

Auch waren nicht alle *samaṇas* des Respekts würdig. An manchen Stellen im Tipitaka, kritisierte der Buddha jene *samaṇas*, die die Hingabe oder Leichtgläubigkeit der Menschen ausnutzten. Sie behaupteten zum Beispiel, die Zukunft vorhersagen und Träume und Omen deuten zu können, oder sie praktizierten Astrologie oder verteilten Geheimmittelchen, „während sie von der Nahrung der Gläubigen lebten“.³⁷ Einer der Menschen, mit denen der Buddha eine Diskussion führte, bezeichnete die Reden vieler gewöhnlicher Asketen und Brahmanen als reines Geschwätz (*vilāpaṃ vilapitaṃ*).³⁸ Einige wenige *samaṇas* waren bereit, sich den Mächtigen anzubiedern, in der Hoffnung, deren Gunst zu erlangen und die Mächtigen ihrerseits waren nicht abgeneigt, *samaṇas* für ihre Zwecke zu nutzen. Da *samaṇas* weit reisten und im Allgemeinen vertrauenswürdig waren oder zumindest als unbedenklich galten, konnten sie nützliche Informanten und Spione sein. König Pasenadi gab dem Buddha gegenüber sogar zu, dass er bestimmte *samaṇas* oder als solche verkleidete Menschen anstellte, um Informationen für ihn zu sammeln.³⁹ Im Großen und Ganzen lebten die meisten *samaṇas* jedoch ein einfaches, harmloses Leben, das dem Streben nach letztendlicher Freiheit gewidmet war, auch wenn sie diese nie erreichten.

35 M.II,61–62; S.I,114.

36 It.89.

37 D.I,8–11.

38 M.I,234.

39 Ud.65–66. *Arthasāstra* I, 11ff empfiehlt, Asketen als Spione einzusetzen.

Die *samaṇas* lehnten die Veden ab und trotzdem wurde ihnen Respekt gezollt. So ist es nicht verwunderlich, dass sie von den orthodoxeren Anhängern des Brahmanentums, insbesondere den brahmanischen Priestern, als Rivalen, als Ketzer und als wenig mehr als Ausgestoßene angesehen wurden. Der Tipitaka berichtet von zahlreichen Vorfällen, in denen Brahmanen die *samaṇas* herabsetzten, auch den Buddha und seine Mönche. Patañjali (circa 150 vor Christus) hebt den Antagonismus zwischen den beiden hervor. Er schrieb, *samaṇas* und Brahmanen seien „wie Katz und Maus, Hund und Fuchs, Schlange und Mungo“, das heißt, sie seien sowohl in ihrer Lebensweise als auch in ihrer Einstellung zur Spiritualität entgegengesetzte Pole. Er fügte hinzu, der Gegensatz zwischen den beiden sei „ewig“.⁴⁰ Auch wenn dies nicht immer der Fall war, so weisen diese Beobachtungen doch auf die Spannung und den Konkurrenzkampf zwischen den beiden hin, die sich in der Literatur der damaligen Zeit, einschließlich des Tipitaka, widerspiegeln.

Von Anfang an sah sich der Buddha fest in der *samaṇa*-Tradition und seinen Dhamma als Gegenpol zum Brahmanismus, nicht als dessen Reform oder Neuformulierung, sondern als Alternative dazu. Als er sich auf die Suche nach der Wahrheit begab, suchte er nicht nach einem brahmanischen Lehrer, um mit ihm die Veden zu studieren, sondern er scheint es für selbstverständlich gehalten zu haben, dass der Weg der *samaṇas* ihn zu seinem Ziel führen würde. Im gesamten Tipitaka wird der Buddha als „der *samaṇa* Gotama“ angesprochen oder bezeichnet und er forderte seine Mönche auf, sich ebenfalls *samaṇa* zu nennen. „*Samaṇa, samaṇa*, so nehmen euch die Menschen wahr. Wenn man euch also fragt: ‚Was seid ihr?‘, solltet ihr antworten, dass

40 *Mahābhāṣya* II,4,9.

ihr *samaṇas* seid“.⁴¹ Fast alle brahmanischen Lehren und Praktiken wurden von ihm entweder abgelehnt, umgedeutet, kritisiert oder ignoriert. Er verbot sogar, seinen Dhamma ins Sanskrit zu übertragen, hauptsächlich, damit es für jeden verständlich blieb, aber wahrscheinlich auch, um seine nicht-vedische Eigenständigkeit zu bewahren.⁴²

41 M.I, 281.

42 Vin.II,139. Für eine detaillierte und eingehende Untersuchung einiger Unterschiede zwischen Buddhismus und den vedischen Lehren siehe Pollock, 2005, S.400ff.

4 *Die Sakyer*

Ich stamme von Ādicca ab, ich bin von Geburt an Sakyer,
und aus dieser Familie bin ich hervorgegangen.

Sutta Nipāta 423

Parallel zu den Ausläufern des Himalajas, die die heutige Grenze zwischen Indien und Nepal bilden, erstreckt sich ein Landstrich mit Namen Terai. Die gesamte Region ist flach und der Boden besteht aus fruchtbarem Schwemmland. Die zahlreichen Flüsse und Bäche, die von den Hügeln im Norden hinabfließen, versickern im Schotter und erscheinen dann im Terai an der Oberfläche und bilden Tümpel, Sümpfe und Moore. Jahrhundertlang bestand der größte Teil des Terai aus dichtem Wald voller Malaria, doch seit dem späten 19. Jahrhundert wurde er abgeholzt und für den Reisanbau genutzt. Um eine Vorstellung davon zu bekommen, wie es vor der Abholzung aussah, muss man die Heiligtümer Katarniaghat und Suhelva, den Dudhwa-Nationalpark oder den Valmiki-Nationalpark besuchen. Elefanten, Nashörner, der wunderschöne Chital-Hirsch, Tiger, Leoparden, Affen, wilde Büffel und Hyänen streifen durch Wälder aus Salzbäumen, Palisander-, Teak- und Baheerabäumen und durch Grasland. Während des Monsuns, wenn der Regen den Staub aus der Atmosphäre gewaschen hat, sind die schneebedeckten Gipfel des Himalajas im Norden deutlich am Horizont zu erkennen.

Im fünften Jahrhundert vor Christus gehörten die Sakyer zu den ethnischen Gruppen, die Teile des Terai bewohnten und in diese Gruppe wurde der spätere historische Buddha geboren. Nichts in den frühen Texten deutet darauf hin, dass seine Heimat etwas anderes war als ein kleines und unbedeutendes Fürstentum und sie wäre wohl nie berühmt geworden oder auch nur in Erinnerung geblieben, wenn der Buddha nicht dort geboren worden wäre.¹ Mehrere Stellen im Tipitaka führen sechzehn der wichtigsten Staaten im Mittleren Land auf, aber Sakya ist nicht darunter. Und der Tipitaka verzeichnet die Namen von nur zehn Dörfern im Land, was auch darauf hindeutet, dass es sich um ein bescheidenes Gebiet handelte, das wahrscheinlich nur dünn besiedelt war.²

Die Sakyer behaupteten, Nachkommen der Söhne des halbmythischen Königs Okkāka zu sein, der durch Machenschaften seiner zweiten Königin ins Exil getrieben worden war.³ Auf ihrer Wanderung durch den Wald kamen er und seine Begleiter zu der Einsiedelei des Weisen Kapila, der sie einlud, sich in der Nähe niederzulassen. Aus Dankbarkeit ihm gegenüber nannten sie die Siedlung, die sie errichteten, Kapilavatthu. Aber der Name ist wahrscheinlich eher von „Ort“ (*vatthu*) und „Affe“ (*kapi*) abgeleitet. Sie wurde zur wichtigsten Stadt der Sakyer. Da diese Siedlung zufällig in einem Hain von *sāka-*

1 *Mahāvamsa* II,1ff und *Mahāvastu* I, 338ff liefern genealogische Daten über die Sakyer, und das *Viṣṇu Purāṇa* IV,22,3 erwähnt Suddhodana, den Vater des Buddha, aber nicht den Buddha selbst. Diese Texte wurden jedoch erst Jahrhunderte nach dem Buddha verfasst, und es gibt keine Möglichkeit zu klären, ob ihre Informationen zuverlässig sind.

2 Im Jahr 1962 wurden bei einer archäologischen Untersuchung im ehemaligen Gebiet der Sakyer etwa zwei Dutzend antike Stätten aus dem 6. bis 2. Jahrhundert vor Christus gefunden, von denen manche vielleicht die Überreste dieser Dörfer sind. Siehe Mitra, S. 205–249.

3 D.I,92.

Bäumen (dem indischen Teakholz) lag, nannte man die Exilanten Sakyer – so zumindest die Version des Sakyer-Stammes.⁴ Der Name Sakya, manchmal auch Sākya, leitet sich wahrscheinlich eher von *śak* ab, was „können“ oder „fähig sein“ bedeutet. Die Sakyer behaupteten, der Ādicca-Linie anzugehören, die angeblich auf den vedischen Sonnengott zurückgeht und der Kriegerkaste anzugehören.

Obwohl die Sakyer nominell unabhängig waren, standen sie unter dem Einfluss des Königreichs Kosala, ihres größeren und mächtigeren Nachbarn im Süden und Westen. Im Tipitaka heißt es: „Die Sakyer sind Vasallen des Königs von Kosala, sie erweisen ihm demütige Dienste und Ehrerbietung, tun, was er will und huldigen ihm.“⁵ Dies erklärt, warum das Land der Sakyer, „das Land der Geburt [des Buddha]“ (*jātibhūma*), als Eigentum des König von Kosala beschrieben wurde und warum der König einmal zu dem Buddha sagte, sie beide seien Kosaler.⁶ Ein Text erwähnt, dass der König in seiner Staatskutsche in das Gebiet der Sakyer zur Stadt Medaḷumpa fuhr, was nur möglich war, wenn er die Oberhoheit über die Sakyer hatte.⁷ Die Überlieferung besagt, dass gegen Ende des Lebens des Buddha, oder wahrscheinlicher nach seinem Tod, die *de jure* Unabhängigkeit der Sakyer ein Ende nahm und ihr Land formell in Kosala aufging.

Die Nachbarn der Sakyer im Osten waren die Koliyer. Die Grenze zwischen ihren Territorien bildete der Rohiṇī-Fluss, der in den Ausläufern des Himalajas entspringt und etwas westlich der heutigen Stadt Gorakhpur in den Rapti-Fluss mündet. Eine spätere, plausible Legende besagt, dass sich die Sakyer und Koliyer während einer som-

4 Der Baum ist *Shorea robusta*.

5 D.III, 83; Sn.422.

6 M.I,145; II,124. Siehe auch Sn.422.

7 M.II,118.

merlichen Dürre fast um die Nutzung des Wassers dieses Flusses stritten, ein Streit, den der Buddha später schlichtete.⁸ Der Tipitaka bietet nur wenige Informationen über die Koliyer: Der Buddha besuchte das Fürstentum bei mehreren Gelegenheiten, sie hatten eine ähnliche Regierungsform wie die Sakyer und wie sie eine Art Polizei, die eine spezielle Uniform trug und für Erpressung und Selbstherrlichkeit bekannt war.⁹ Spätere Texte behaupten auch, dass die Sakyer mit den Koliyern verwandt waren und sich manchmal mit ihnen vermischten, was recht plausibel erscheint.

Die Sakyer waren für ihren Stolz und ihre Impulsivität bekannt und wurden von ihren Nachbarn als Bauern angesehen. Eine Gruppe junger Sakyer sagte von sich: „Wir Sakyer sind stolz“, und Upāli, selbst ein Sakyer, beschrieb sie als „ein wildes Volk“. Der Buddha nahm eine positivere Haltung ein und sagte, seine Verwandten seien „mit Reichtum und Energie ausgestattet“.¹⁰ Als sich ein arroganter junger Brahmane bei dem Buddha darüber beschwerte, dass die jungen Sakyer ihm bei einem Besuch in Kapilavatthu nicht den gebührenden Respekt gezollt hatten, verteidigte der Buddha seine Verwandten mit den Worten: „Aber selbst die Wachtel, ein so kleiner Vogel, kann in ihrem eigenen Nest reden, wie sie will.“¹¹ Der Vergleich der Sakyer mit einem kleinen Vogel ist ein weiterer Hinweis auf die Winzigkeit und Unwichtigkeit ihres Landes.

Es finden sich nur wenige verstreute Hinweise darauf, wie die Hauptstadt Kapilavatthu aussah. Es gab eine Art Schule und einen Ratssaal (*santhāgāra*), in dem sich die Stammesältesten trafen, um

8 Dhp-a. III, 254; Ja. V. 412ff.

9 S.IV,341.

10 Sn.422.

11 D.I,91.

Angelegenheiten der Führung des Fürstentums zu besprechen. Die Texte erwähnen, dass man den Buddha einlud, eine neue Ratshalle einzuweihen und die Nacht darin zu verbringen: „Der Boden wurde bereitet,¹² Sitze aufgestellt, ein großer Topf mit Wasser gefüllt und eine Öllampe aufgehängt.“¹³ Ganz in der Nähe von Kapilavatthu befand sich der Nigrodhārāma, ein Park, in dem sich der Buddha bei seinen gelegentlichen Besuchen aufhielt. Von dort aus konnte er zum Mahāvana, dem Großen Wald, gehen, das heißt, dass die Stadt zum Teil von diesem ausgedehnten Wald umgeben war, der bis zu den Ausläufern des Himalajas reichte und sich bis nach Vesālī und wahrscheinlich darüber hinaus erstreckte.¹⁴ Ein weiterer Ort, an dem er sich manchmal aufhielt, war der Mangogarten der Familie Vedhañña, von der nichts weiter überliefert ist.¹⁵ Obwohl Kapilavatthu mit ziemlicher Sicherheit eine kleine Stadt war, wird sie in einer der wenigen detaillierten Erwähnungen als „reich und wohlhabend, voller Menschen, mit belebten Straßen“ beschrieben, was darauf hindeutet, dass sie mehr als nur ein kleiner Ort war.¹⁶ Die Archäologen können dazu beitragen, die scheinbare Diskrepanz zwischen diesen beiden Beschreibungen aufzuklären.

In den 1980er Jahren untersuchten Archäologen antike Siedlungen im Bezirk Kanpur in Uttar Pradesh, die aus der Zeit zwischen dem siebten und dem dritten Jahrhundert vor Christus stammen. Sie fan-

12 Dies bezieht sich wahrscheinlich auf das Verteilen einer dünnen Schicht Kuhmist auf dem Fußboden, was auf dem Dorf heute noch üblich ist. Wenn sie trocken ist, verhindert sie, dass die Füße auf dem Lehm Boden schmutzig werden. Siehe auch Vin.III,16.

13 S.IV,182–183.

14 S.III, 91.

15 D.III, 117.

16 S.V, 369.

den einundachtzig Siedlungen mit einer Fläche von weniger als zwei Hektar und berechneten, dass diese eine Bevölkerung von nicht mehr als 500 Menschen gehabt haben könnten. Vierzehn Siedlungen waren zwischen zwei und vier Hektar groß und könnten zwischen 500 und 1000 Menschen beherbergt haben. Vier Siedlungen waren größer als vier Hektar und könnten 1.200 bis 1.300 Einwohnern Platz geboten haben.¹⁷ Alle diese Siedlungen waren viel kleiner als die großen Städte der damaligen Zeit und würden heute als Dörfer gelten. Wenn Kapilavatthu 1.300 Einwohner hatte, war es groß genug, um es als geschäftig und belebt zu bezeichnen, vor allem als Handelszentrum und Sitz der Regierung. Ausgrabungen, die man dort Anfang der 1970er Jahre durchgeführt hatte, bestätigen den Eindruck, dass es sich um einen bescheidenen Ort handelte. Es ging um eine kleine Fläche, die nicht vollständig erforscht werden konnte, da ein Teil des Geländes bebaut war. Alle Bauten aus der Zeit des Buddha hatten Lehmwände, während die Häuser aus gebrannten Ziegeln aus einer viel späteren Zeit stammen. Kapilavatthu war keineswegs die große königliche Hauptstadt der späteren buddhistischen Legenden.¹⁸ Zahlreiche zeitgenössische Biografien des Buddha wiederholen die Ungenauigkeit, Kapilavatthu habe in den Ausläufern des Himalajas gelegen. Tatsächlich ist die Umgebung so flach, wie sie nur sein kann, die erste Hügelkette beginnt erst etwa dreißig Kilometer weiter nördlich.¹⁹

17 Siehe Lal, 1984, a und b.

18 Srivastava, 1986. Die Beschreibung von Kapilavatthu mit hohen Ringmauern und starken Zinnen und Toren in Tha. 863 muss eher wirklichkeitsfremd sein, da bei archäologischen Untersuchungen so etwas nicht entdeckt wurde, nicht einmal bescheidene Mauern oder gar ein Verteidigungsgraben.

19 Sn. 422 besagt, dass das Land der Sakyer vom Himalaja flankiert wurde oder daneben (*passa*) lag.

Man behauptet, „der Buddha sei als Hindu geboren, aufgewachsen und gestorben“, eine Behauptung, die offenbar auf der Annahme beruht, dass die meisten Inder heute Hindus sind und es in früheren Zeiten auch gewesen sein müssen.²⁰ In Wirklichkeit wissen wir nicht, welche Religion unter den Sakyern vorherrschte und somit den jungen Gotama beeinflusst haben könnte. Auf jeden Fall gibt es kaum Hinweise auf die Anwesenheit von Brahmanen im Land der Sakyer. Nur in einem Dorf des Fürstentums, in Khomadussa, lebten ein paar Brahmanen, und als der Buddha den Ort einst besuchte, bereiteten sie ihm einen kühlen Empfang.²¹

Wie bereits erwähnt, hatte sich der Brahmanismus, der Vorläufer des Hinduismus, seit mindestens dreihundert Jahren aus seinem traditionellen heiligen Land ins Ganges-Tal verlagert und war dabei, sich in der Region zu etablieren. Könige wie Bimbisāra von Magadha hatten Brahmanen als Berater und Funktionäre eingestellt, doch andererseits war einer seiner Cousins ein Anhänger der Ājīvakas, was darauf hindeutet, dass ein Teil der Elite der nicht-vedischen *samaṇa*-Tradition die Treue hielt.²² Völker wie die Sakyer, die am Rande der großen Staaten lebten, waren wahrscheinlich noch relativ unbeeinflusst vom Brahmanismus. Dies ist wahrscheinlich der Grund, warum bei der Erwähnung der vier Kasten im Tipitaka die Kriegerkaste immer vor der Brahmanenkaste genannt wird. Die stammesbasierten Fürstentümer schienen sich noch immer gegen das brahmanische Konzept der Kastenhierarchie zu wehren oder es zu ignorieren. Wir haben nur einen einzigen Hinweis zum religiösen Leben der Sakyer: Die kurze Bemerkung, dass ein Onkel des Buddha, Vappa, ein Anhänger der nicht-

20 *2500 Years of Buddhism*, herausgegeben von P. V. Bapat, 1956, S.ix.

21 S.I,184. Siehe Pandey, S.119–120.

22 Vin.IV,74.

vedischen Jains war.²³ Die Mehrheit der Sakyer war, wie die meisten Menschen im Mittleren Land, wahrscheinlich das, was wir heute Animisten nennen und verehrte ihre eigenen lokalen Geister und Götter.

Wir haben ein paar Informationen über das politische Leben der Sakyer. Die Legende behauptet, der Vater des Buddha, Suddhodana, sei ein König gewesen, obwohl es im Tipitaka nur wenige Belege für diese Behauptung gibt. Nirgendwo wird der Buddha als Prinz (*rājakumāra*) bezeichnet, nirgendwo sagt man, er oder seine Familie lebten in einem Palast²⁴ und nur einmal wird sein Vater *rāja* genannt, ein Wort, das gewöhnlich „König“ bedeutet.²⁵ Obwohl dieses Wort im fünften Jahrhundert für Könige verwendet wurde, hatte es zur Zeit des Buddha noch seine frühere Bedeutung eines gewählten Fürsten oder Konsuls, ohne jeglichen königlichen Beiklang. In einem alten Sanskrit-Text wird er als *virāt* beschrieben, was Chef, Herrscher oder Rangältester bedeuten kann.²⁶ Selbst wo man erwarten würde, dass der Buddha seinen Vater als König oder sich selbst als Prinz bezeichnete, tat er dies nicht. Als zum Beispiel der König Bimbisāra ihn nach seiner Geburt und Verwandtschaft fragte, antwortete er einfach, er stamme aus einer Sakyer-Familie.²⁷ Im Tipitaka heißt es, die Sakyer umfassten auch eine Gruppe von Männern, die „Chefmacher“ (*rājakattāra*) genannt wurden. Solche Gruppen werden auch in anderen frühen indischen Texten erwähnt und es ist klar, dass sie einen Fürsten wähl-

23 A.II, 196.

24 *Pāsāda* könnte auch mit Herrenhaus, Villa oder Gutshaus übersetzt werden. Die Archäologie hat gezeigt, dass zweistöckige Häuser in den Städten durchaus üblich waren. In Sn. 685 wird Suddhodanas Haus einfach als *bhavana*, als Wohnsitz bezeichnet.

25 D.II,7. In Vin. I, 82 wird er nur Suddhodana, der Sakyer genannt.

26 Siehe Jayaswal S.11.

27 Sn. 322–4.

ten, der über sie herrschte, entweder für eine bestimmte Zeit oder so lange, wie er ihr Vertrauen hatte.²⁸ Die Ratshalle, die der Buddha in Kapilavatthu eingeweiht hatte, war genau die Art von Ort, an dem sich die „Chefmacher“ und Stammesältesten versammelten, um ihre Geschäfte zu führen, wobei der Fürst als *primus inter pares* den Vorsitz ihrer Sitzungen übernahm.²⁹ Obwohl der Buddha also mit ziemlicher Sicherheit aus einer Familie der herrschenden Klasse stammte, war er nicht königlich in dem Sinne, wie man es in späteren Jahrhunderten und bis heute versteht.

Suddhodana hatte zwei Ehefrauen, Mahāmāyā, Gotamas Mutter, und ihre Schwester Mahāpājapati Gotamī, wobei nicht festzustellen ist, ob es sich um gemeinsame Ehefrauen handelte oder ob er die letztere nach dem Tod der erstgenannten heiratete. Schwägerinnen-Ehen waren im alten Indien anerkannt und werden in späteren Gesetzesbüchern erwähnt. Der zweite Teil von Mahāmāyās Namen hat zu einer besonders unangemessenen Theorie Anlass gegeben. Während *mahā* „groß“ bedeutet, übersetzt man „*māyā*“ weithin mit „Illusion“. Die Theorie besagt, ihr Name sei ein Beweis für eine Verbindung zwischen dem Buddhismus und dem Advaita Vedānta mit seinem Konzept, das, was wir für real halten, als Illusion zu verstehen. Zu den frühen Bedeutungen von *māyā* gehören jedoch auch „Weisheit“, „außergewöhnlich“ und „übernatürliche Kraft“, von denen jede als Teil eines Mädchennamens vorstellbar ist, vor allem, wenn es sich um ein Mädchen aus einer Elitefamilie handelte. Erst später entwickelte sich „Illusion“ zur Hauptbedeutung von „*māyā*“.³⁰ Es ist interessant, dass

28 D.II,233. Siehe Majumdar, S.97ff; 223ff und Roy, S. 23ff.

29 S.IV, 182.

30 Siehe Monier-Williams' *Sanskrit-English Dictionary*, 1899.

Suddhodana im Tipitaka nur fünfmal kurz erwähnt wird.³¹ Außer ihm wird nur noch Bhaddiya als Fürst der Sakyer erwähnt. Nachdem er Mönch geworden war, sagte er, als Fürst habe er in ständiger Angst gelebt und sowohl innerhalb als auch außerhalb seiner Residenz Schutz gebraucht.³² Die Politik der Sakyer, so scheint es, konnte manchmal ein gefährliches Pflaster sein.

Abgesehen davon, dass sie Gotama gebär und sieben Tage später starb, enthält der Tipitaka keine weiteren Informationen über Mahāmāyā. Er erzählt uns jedoch ein wenig mehr über seine Stiefmutter, Mahāpājapati Gotamī. „Als die Schwester seiner Mutter war sie seine Amme, seine Stiefmutter, diejenige, die ihm Milch gab. Sie säugte den Erhabenen, als dessen eigene Mutter verstorben war.“³³ Später wurde sie eine Nonne, worauf wir im Kapitel zehn näher eingehen.

Weder der Tipitaka noch die frühen Überlieferungen erwähnen, dass Gotama Brüder oder Schwestern hatte, aber der Tipitaka spricht von sechs Halbbrüdern und Cousins. Ānanda, Anuruddha und Mahānāma waren Söhne des Bruders seines Vaters, Devadatta war der Sohn des Bruders seiner Mutter, Tissa war der Sohn der Schwester seines Vaters (*pitucchāputta*) und Nanda war der Sohn der zweiten Frau seines Vaters Mahāpājapati Gotamī (*mātucchāputta*). Der *Monarathapūraṇi* erwähnt auch eine Halbschwester namens Nandā, möglicherweise Nandas Schwester. Der Tipitaka führt mehrere Frauen dieses Namens an, aber es ist nicht klar, welche von ihnen, wenn überhaupt, mit Gotama verwandt waren. Sie alle wurden schließlich Mönche oder Nonnen, außer Mahānāma.

31 D.II, 52; Sn.685; Th. 534, Vin.I,82–83, und in M.I,246, wo er nicht genannt wird. Nicht betrachtet sind hier Hinweise auf ihn im Buddhavaṃsa oder Apadāna, beides spätere Ergänzungen des Tipitaka.

32 Vin. II, 180–182; Ud.18–19.

33 M.III, 253.

Interessant ist, dass der Buddha Laien, unabhängig davon, ob sie seine Nachfolger waren oder nicht, immer mit „Haushälter“ (*gahapati*) ansprach. Wenn er mit anderen Asketen sprach, benutzte er in der Regel deren Stammesnamen, bei königlichen Personen normalerweise einen Titel, das heißt König oder Prinz.³⁴ Wenn er jedoch mit seinen Sakyer-Stammesbrüdern sprach, benutzte er immer ihren persönlichen Namen. Von Asketen, die ihre Sekte verließen, um unter ihm Mönche zu werden, verlangte er eine viermonatige Probezeit. Wenn sie Sakyer waren, gewährte er ihnen das „besondere Privileg“ (*āveṇīyaṃ parihāraṃ*), ohne Probezeit sofort ordiniert zu werden.³⁵ All dies deutet darauf hin, dass der Buddha seiner eigenen Verwandtschaft nahe stand und ihr vertraute, sie vielleicht sogar bevorzugte.

Der Tipitaka berichtet fast nichts über Gotamas Leben, bis er seine Heimat verließ, um das Leben eines Wanderasketen aufzunehmen. Dies hielt spätere Generationen von Buddhisten nicht davon ab, die Lücken zu füllen und sie taten dies mit Begeisterung und beträchtlichem ästhetischem Geschick. Die Geschichten, die sie über Gotamas Geburt schufen, sind ebenso reizvoll wie die christliche Geburtsgeschichte.

Fast jeder Bericht über das Leben des Buddha erzählt die gleichen Ereignisse, die sich angeblich bei seiner Geburt zugetragen haben: Seine Mutter träumte von einem weißen Elefanten, bevor oder während sie schwanger wurde. Sie brachte ihn zur Welt, während sie den Ast eines Baumes festhielt und er verließ sie nach rechts. Einige spätere Berichte fügen sogar hinzu, dass Mahāmāyā bei der Geburt noch Jungfrau war. Keine dieser Geschichten findet sich im Tipitaka.

34 Wenn er mit König Pasenadi sprach, nannte er ihn immer *mahārāja*, aber wenn er mit Königin Mallikā sprach, benutzte er ihren Namen.

35 Vin. I, 71.

Die einzige Lehrrede, die sich mit Gotamas Geburt befasst, das *Acchariyābbhūta Sutta*, ist zugegebenermaßen spät und enthält mehrere Erzählungen von Wundern, die angeblich vor, während und unmittelbar nach dem Ereignis stattfanden.³⁶ Nicht alle Details, die sie erzählt, sollte man als fantastische Übertreibungen abtun, einige könnten auf Tatsachen beruhen, während andere eher einen didaktischen Zweck haben. So behauptet man zum Beispiel, *Mahāmāyā* habe im Stehen geboren, was keineswegs unwahrscheinlich ist. Über die alten indischen Entbindungspraktiken ist wenig bekannt, aber Entbindungen im Sitzen oder Liegen (*nisinnā vā nipamā*) waren üblich und Entbinden im Stehen war nicht unbekannt. Interessanterweise empfiehlt das britische Royal College of Midwives die Geburt im Stehen und bezeichnet sie als recht sicher, wenn die Hebamme und die anderen Geburtshelfer entsprechend geschult und darauf vorbereitet sind.³⁷

Die Lehrrede beschreibt weiter ein strahlendes Licht, als Gotama geboren wurde – kein Stern, wie in der christlichen Geburtsgeschichte und kein Licht, das einen bestimmten Ort kennzeichnete, sondern eines, das die Wesen dazu brachte, anders übereinander zu denken. Die Lehrrede führt aus:

Als der Buddha aus dem Schoß seiner Mutter hervorging, strahlte ein großes, unermessliches Licht, strahlender noch als das Licht der Götter, in die Welt ... und selbst in den dunklen, düsteren Räumen zwischen den Welten, die das Licht unseres Mondes und unserer Sonne, so mächtig und majestätisch sie auch sein mögen,

36 M.III, 119ff.

37 Im Westen ist die Entbindung im Liegen eine relativ neue Praxis. Siehe Lauren Dundes, *The Evolution of Maternal Birthing Position*, in *American Journal of Public Health*, Vol. 77, No. 5, 1987.

nicht erreichen kann, leuchtete dieses Licht. Und die Wesen, die in dieser Dunkelheit lebten, wurden durch dieses Licht aufeinander aufmerksam und dachten: „Tatsächlich gibt es hier andere Wesen.“

Es scheint, diese Geschichte zielt nicht auf ein tatsächliches Licht ab, das erschien, als Gotama geboren wurde. Es handelt sich vielmehr um ein literarisches Mittel, eine Allegorie, die besagt, das Auftauchen des Buddha ermögliche es den Wesen, einander wahrzunehmen, wodurch Mitgefühl und Verständnis zwischen ihnen wahrscheinlicher wurden.

Man kann mit Sicherheit fast nur eines über Gotamas Geburt sagen: Sie fand in Lumbini statt, das in einem Bezirk des Sakyer-Landes irgendwo zwischen Kapilavatthu und Devadaha lag, der wichtigsten Stadt der Koliyer.³⁸ In allen Darstellungen der Geburt findet diese im Freien statt, Mahāmāyā steht und ergreift den Ast eines Baumes, aber da Lumbini ein Dorf (*gāma*) war, ist es viel wahrscheinlicher, dass sie in einem der Häuser des Dorfes oder zumindest unter einer Art Schutz stattfand.³⁹ Der Ort Lumbini wurde 1896 mit der Entdeckung einer monolithischen Säule, die Kaiser Asoka 249 vor Christus nach einer Pilgerreise errichten ließ, mit Sicherheit identifiziert.

Die einzigen anderen Details von Gotamas Geburt betreffen den Asketen Asita. Dieser lebte im Wald und hatte verfilztes Haar. Das

38 In M.II,214 heißt es, Devadaha liege im Land der Sakyer, was ein Irrtum sein muss. Etwa fünfzig Kilometer nordöstlich von Lumbini liegt ein Dorf, das früher Saina-Maina hieß. Nepalesische Behörden benannten es in den 1960er Jahren in Devadaha um und behaupten seitdem, es sei der Heimatort der Mutter des Buddha. Bislang gibt es keine archäologischen Beweise dafür. Zu Saina-Maina siehe Mitra, S.221–222.

39 Sn.683. Auch in Asokas Lumbini-Inschrift wird es als Dorf bezeichnet. Sein Standort befindet sich etwa zweihundert Meter südwestlich des Pfeilers. Archäologische Untersuchungen haben ergeben, dass das Dorf etwa vom 12. bis zum 7. Jahrhundert vor Christus bewohnt war. Siehe Strickland, S.1–17..

sind Dinge, die man oft mit brahmanischen Asketen in Verbindung brachte, aber nicht nur mit ihnen. Er war auch als Kaṇhasiri, Dunkler Glanz, bekannt, was darauf hindeutet, dass er einer niedrigen Kaste angehörte oder zumindest kein Brahmane war.⁴⁰ Eines Tages bemerkte Asita, dass die Götter besonders fröhlich waren. Als er sie nach dem Grund fragte, antworteten sie ihm, unter den Sakyern sei ein ganz besonderes Kind geboren worden. Daraufhin begab sich Asita zu Suddhodanas Wohnsitz, wo man ihm das Kind zeigte und es ihm in den Arm legte. Da Asita in Vorhersagen und Zaubersprüchen (*lakḥhaṇa manta*) bewandert war, konnte er sehen, dass das Kind zu einem großen, spirituell vollendeten Menschen heranwachsen würde. Doch dann stiegen ihm Tränen in die Augen. Suddhodana befürchtete, Asita habe ein Unglück in der Zukunft des Kindes gesehen und fragte ihn, warum er so aufgeregt sei. Er antwortete: „Dieser Junge wird das vollkommene Erwachen verwirklichen, das höchstgeläuterte Sehen, und mit Mitgefühl für die vielen wird er das Rad der Wahrheit in Bewegung setzen und seine Lehre wird sich verbreiten.“⁴¹ Einer späteren Legende zufolge sagte Asita dem Jungen voraus, er werde entweder ein großer spiritueller Lehrer oder ein großer politischer Führer. Diese entweder/oder Vorhersage findet sich nicht im Tipitaka.

40 Sn.689.

41 Sn.679–694.

5 *Auf dem Weg zum Licht*

Die Türen zum Todlosen stehen offen.

Mögen diejenigen, die hören, voller Vertrauen antworten.

Majjhima Nikāya I, 169

Moderne Biografien widmen der Erziehung ihrer Protagonisten in der Regel große Aufmerksamkeit, da man davon ausgeht, dass die prägenden Jahre eines Menschen Hinweise auf seine Eigenschaften, sein Verhalten, seine Errungenschaften oder seine Überzeugungen im späteren Leben enthalten und diese erklären. Die alten Inder dachten nicht so und folglich hatten sie wenig oder kein Interesse an Gotamas Leben, bevor er ein Leben als Wanderasket aufnahm. So entdecken wir, dass von den bekannten Geschichten über Gotamas Jugend, so bunt und fesselnd sie auch sein mögen, nur wenige in den ältesten Texten zu finden sind. Die Geschichte über Gotama, der sich einer Namensgebungszeremonie unterzieht, die wunderbare Geschichte, wie er eine Wildgans vor seinem Cousin Devadatta rettet, wie er sportliche und kriegerrische Wettkämpfe gewinnt – das alles sind spätere Schöpfungen. Auch wie er Yasodharā den Hof macht und sie dann heiratet, wie er einen luxuriösen Lebensstil pflegt und so weiter – auch diese Geschichten entstehen später. Abgesehen von der Asita-Geschichte gibt es tatsächlich nur drei kurze Informationsfetzen über Gotamas Kindheit, Jugend und frühes Erwachsensein. Später sagte der Buddha, als er sich an diese Zeit erinnerte, dass er „mit viel Feingefühl erzogen

wurde, mit äußerst viel Feingefühl, mit außergewöhnlich viel Feingefühl“, da er feine Seide und Parfüm trug, eine Truppe von Musikerinnen hatte, die ihn unterhielten, einen Schirmträger, der ihn begleitete, wenn er ausging und üppige Speisen zu sich nahm. Er erzählte weiter, dass er drei Villen besaß, jeweils eine für den Sommer, den Winter und die Regenzeit, was bestätigt, dass er aus einem wohlhabenden und privilegierten Umfeld stammte.¹ Eine andere Information, wiederum vom Buddha selbst, ist noch bedeutsamer. Eines Tages, als er im Schatten eines Jambubaums saß und seinem Vater bei der Arbeit zusah, hatte er etwas, das man heute als mystische Erfahrung bezeichnet. Offenbar ganz spontan fiel er in einen meditativen Zustand, den er später *jhāna* nennen sollte.² Diese Erfahrung sollte Jahre später einen tiefgreifenden Einfluss auf sein Erwachen haben und wird im Folgenden ausführlich behandelt.

Gotama muss verheiratet gewesen sein, wahrscheinlich bereits seit seinen frühen Jugendjahren, wie es damals üblich war, obwohl der Tipitaka weder diese Heirat noch den Namen seiner Frau erwähnt.³ Der Überlieferung nach war ihr Name Yasodharā, obwohl sie immer nur mit den Beinamen Bhaddakaccā oder Rāhulamātā, Rāhulas Mutter, bezeichnet wird.

1 A.I,145.

2 M.I,246. Die meisten modernen Darstellungen dieser Begebenheit folgen dem Kommentar, indem sie sagen, dass Gotama damals seinem Vater beim Pflügen zusah, während der Text einfach sagt, dass sein Vater „arbeitete“, *kammante*. In späteren Jahrhunderten, sicherlich bereits zur Zeit des Kommentars, glaubte man, Suddhodana sei ein mächtiger König gewesen und zu seinen wenigen manuellen Aufgaben gehöre das zeremonielle erste Pflügen des Jahres. So wurde aus der Arbeit, die eine ganze Reihe von Tätigkeiten umfassen kann, das zeremonielle Pflügen.

3 Zu den Hochzeitsbräuchen der damaligen Zeit siehe Wangle 1997, S.127ff.

Unabhängig von ihrem Namen erwähnen die Texte, dass Gotama einen Sohn namens Rāhula hatte, obwohl sie fast keine Informationen über ihn enthalten, bis er ein Mönch wurde. Nach seiner Ordination gab der Buddha ihm manchmal Unterweisungen, ging mit ihm Almosen sammeln und lobte ihn für seine Lernbereitschaft. Rāhula seinerseits bezeichnete seinen Vater als „den Fackelträger der Menschheit“ (*ukkādhāro manussānam*).⁴ Seltsamerweise gibt nur eine einzige Stelle Rāhulas Beziehung zum Buddha eindeutig an.⁵ Seltsam ist auch Rāhulas Abwesenheit bei wichtigen Ereignissen im Werdegang des Buddha, vor allem bei seiner letzten Reise und an seinem Sterbebett.

Die Tatsache, dass Gotama nur einen Nachkommen hatte, wirft eine interessante Frage auf: Wenn er als Teenager geheiratet hat und der Welt als reifer Erwachsener entsagt hat – er sagt, er sei neunundzwanzig gewesen – wie kommt es dann, dass er und seine Frau nur ein Kind hatten? Es gibt mehrere mögliche Antworten auf diese Frage. Es kommt gelegentlich vor, dass ein Paar jahrelang sexuelle Beziehungen unterhält, ohne dass es zu einer Schwangerschaft kommt und dann tritt sie doch unerwartet ein. Für dieses Phänomen kann es mehrere Ursachen geben. In Gotamas Fall scheint dieses Szenario jedoch unwahrscheinlich zu sein, denn es war seinerzeit üblich, sich von einer Frau scheiden zu lassen, wenn sie nach mehreren Jahren nicht schwanger

4 M.I, 420; 441.

5 Vin.I, 82–83.

wurde.⁶ Und das hätte die Familie entschieden, nicht der junge Ehemann. Ein anderes Szenario wäre, dass es noch andere Kinder gab, aber nur Rāhula erwähnt wird, weil nur er Mönch wurde. Aber auch diese Erklärung ist problematisch. Der Tipitaka hält fest, dass der Buddha mit Mitgliedern seiner Familie (zum Beispiel seinem Vater, seinem Onkel, seiner Stiefmutter und seinem Neffen) spricht. Wenn er also noch andere Kinder als Rāhula hatte, ist es wahrscheinlich, dass er sich auch mit ihnen getroffen hat und mit ihnen sprach. Wahrscheinlicher ist, dass Gotama und seine Frau mehrere Kinder gezeugt haben, die aber alle entweder bei der Geburt, im Säuglingsalter oder später gestorben sind. Wir haben keine Informationen über die Kindersterblichkeitsrate in der indischen Geschichte bis zum neunzehnten Jahrhundert, aber sie war wahrscheinlich sehr hoch.⁷

Nach der Überlieferung war der Wendepunkt in Gotamas Leben seine Begegnung mit den sogenannten vier Zeichen (*catu nimitta*). Um zu verhindern, dass der junge Gotama etwas von den hässlichen Realitäten des Lebens erfährt und dadurch ein entsagender Weiser wurde, wie Asita es vorausgesagt hatte, ließ ihn sein Vater in einem schönen Palast einsperren, der mit allen Mitteln zur Sinnesbefriedigung ausgestattet war. Eines Tages jedoch gelang es ihm mithilfe seines Pagen Channa, sich aus dem Palast zu schleichen und durch die Straßen von Kapilavatthu zu fahren, wo er einen vom Alter gekrümm-

6 Nach Vin.III, 144 ließen sich Ehemänner von ihren Frauen scheiden, indem sie einfach sagten: „Es reicht“, ohne einen Grund zu nennen. In einigen Gesetzesbüchern ist festgelegt, dass eine Ehe geschieden werden kann, wenn die Frau unfruchtbar ist, immer wieder Fehlgeburten hat, nur Mädchen gebiert oder nach einer bestimmten Zeit keinen Sohn bekommt. Siehe zum Beispiel. *Manusmṛiti* 9,81; *Baudhāyana* 2,4–6. Ob solche Gesetze und Bräuche bei den Sakyern galten, ist nicht bekannt.

7 Dyson, S.16ff.

ten Mann sah, einen anderen, der an einer abscheulichen Krankheit litt und einen Leichnam, den man zur Verbrennung brachte. Da er so etwas zuvor noch nie gesehen hatte, war er schockiert. Und er war sogar noch tiefer schockiert, als Channa ihm sagte, solche Dinge seien ein unvermeidlicher Teil des Lebens. Als die beiden zum Palast zurückfuhren, kamen sie an einem Asketen vorbei, der ein gelbes Gewand trug. Gotama fragte, was er sei, und Channa erklärte, er sei einer jener Menschen, die alles aufgegeben hätten, um einen Zustand jenseits von Alter, Krankheit und Tod zu suchen. Der Legende nach waren es diese vier Begegnungen, die Gotama dazu brachten, den folgenschweren Schritt zu gehen. Joseph Campbell bezeichnete diese Episode zu Recht als „das berühmteste Beispiel für einen Ruf zum Abenteuer in der Weltliteratur“, und als Metapher ist sie das auch.⁸ Leider berichtet sie der Tipitaka nicht von Gotama, sondern von einem der früheren Buddha, Vipassī.⁹ Diese Geschichte hat man wohl später in die legendenhafte Biografie des Buddha eingefügt.

Der Buddha beschrieb seine Überlegungen und seine Entscheidung, der Welt zu entsagen, in weitaus kürzerer und weniger dramatischer Form.

Vor meinem Erwachen dachte ich: „Da ich selbst der Geburt, dem Altern, der Krankheit, dem Tod, dem Kummer und der Befleckung unterworfen bin und die Gefahren darin erkannt habe, will ich nach der alterslosen, kummerfreien, todlosen und unbefleckten Sicherheit vor der Knechtschaft, dem Nirwana, suchen.“ So rasierte ich mir mein Haar und meinen Bart ab, als ich noch jung war, mit schwarzem Haar, ausgestattet mit den Segnungen der Jugend und

8 Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, 2008, S.46.

9 D.II,24.

in der Blüte meines Lebens, trotz der Einwände meiner Mutter und meines Vaters, deren Gesichter tränenüberströmt waren. Ich zog das gelbe Gewand an und ging von daheim in die Hauslosigkeit hinaus.¹⁰

In der traditionellen Version dieser Episode verließ Gotama sein Zuhause heimlich und verschwand in der Nacht, während der Palast schlief. Aber wie die eben zitierte Passage zeigt, wussten seine Eltern von seiner Entscheidung und sie reagierten nicht gut darauf: Neben Tränen waren möglicherweise auch laute Stimmen, Flehen und Vorwürfe zu hören.

Etwas anderes in dem Bericht des Buddha über seine Entsagung widerspricht nicht nur der legendären Version, sondern wirft auch Fragen bezüglich seiner Eltern auf. Er sagte, seine Mutter und sein Vater hätten Einwände (*akāmakāṇaṃ mātāpitūnaṃ*) gehabt gegen seinen Entschluss, sein häusliches Leben aufzugeben. Für seinen Vater mag das wohl stimmen, aber für seine Mutter sicher nicht, denn dem Tipitaka zufolge war sie nach seiner Geburt gestorben. Hat der Buddha seine Stiefmutter Mahāpājapati Gotamī als seine Mutter bezeichnet, wie es ein Kind unter den gleichen Umständen heute vielleicht täte? Dies scheint unwahrscheinlich. Die Pāli-Texte verwenden Begriffe für verwandtschaftliche Beziehungen sehr sorgfältig und genau, wie die gesamte indische Literatur. So könnte man erwarten, dass er Mahāpājapati als Schwester seiner Mutter oder als Tante (*mātucchā*) bezeichnete. Ist die Geschichte des Todes von Mahāmāyā sieben Tage nach der Geburt von Gotama also nur eine Legende? Auch das scheint

10 M.I, 163. Als der Buddha einige Jahre später nach Hause zurückkehrte, sagte ihm sein Vater, sein Verlassen damals habe „nicht wenig Kummer“ (*anappakaṃ dukkhaṃ*) verursacht. Vin.I,82.

unwahrscheinlich, denn es wäre sinnlos, diese Behauptung aufzustellen, wenn sie nicht wahr wäre.¹¹

Wir hören als Nächstes von dem jungen Gotama, dass er sich als braun gekleideter *samaṇa* an der Ostseite des Berges Paṇḍava am Rande von Rājagaha aufhielt und von dort in die Stadt ging, um Almosen zu sammeln. König Bimbisāra sah ihn zufällig auf der Straße und war von der Haltung des jungen Asketen beeindruckt, insbesondere davon, wie er mit gesenkten Augen ging, den Blick ein paar Meter vor sich auf den Boden geheftet. Der König befahl einem Diener, Gotama zu folgen, herauszufinden, wo er sich aufhielt und ihm Bericht zu erstatten. Als dies geschehen war, fuhr der König mit seinem Wagen hinaus, die beiden Männer trafen sich und führten ein kurzes Gespräch.¹²

Irgendwann danach, zweifellos nach einer gewissen Zeit, in der er sich an die Obdachlosigkeit gewöhnt und Etikette und Sitten der *samaṇas* gelernt hatte, begann Gotama, einen Lehrer zu suchen. Er traf sich mit Ālāra Kālāma und bat darum, sein Schüler zu werden. Dieser muss ein gewisses Ansehen gehabt haben, obwohl er in den Listen der bekannten Lehrer jener Zeit nicht auftaucht. Abgesehen von dem, was sich aus dem Ziel der von ihm gelehrtten Meditation ableiten lässt, wissen wir nicht, was er sonst noch lehrte oder welche Philosophie er vertrat.¹³ Kālāma behauptete, das Ziel des asketischen Lebens bestehe

11 Ich danke Anandajoti Bhikkhu dafür, dass er mich auf diesen Punkt aufmerksam gemacht hat.

12 Sn.408–421.

13 Karen Armstrong behauptet, Ālāra Kālāma habe wahrscheinlich die Sāṅkhya-Philosophie gelehrt. Der Buddha habe Elemente davon in seinen Dhamma aufgenommen und könne sogar von ihr beeinflusst worden sein, bevor er Mönch wurde, weil Kapila, der Begründer der Sāṅkhya, „Verbindungen zu Kapilavatthu hatte“, S.44–46. Dafür gibt es keine Beweise, und es ist unwahrscheinlich, dass Sāṅkhya zur Zeit des Buddha existierte oder dass Kapila überhaupt eine reale Person war; Bronkhorst, 2007, S.63–64.

darin, einen Bewusstseinszustand zu erreichen, den er die Sphäre des Nichts (*ākiñcaññāyatana*) nannte und weiter, er habe diesen Zustand erlangt. Er könne seine Schüler lehren, ihn ebenfalls zu erlangen.¹⁴ Als Gotama ihn darum bat, sein Schüler zu werden, sagte Kālāma zu ihm: „Diese Lehre ist so beschaffen, dass ein intelligenter Mensch sehr bald verstehen kann, was der Lehrer meint, es verwirklichen und durch sein eigenes direktes Wissen darin verweilen kann.“ Zuerst musste Gotama die Theorie lernen, die Grundlage der Praxis.

Sehr bald beherrschte ich diese Lehre, sodass ich, was Lippenbekanntnisse, Wiederholungen und die Meinung der Älteren betrifft, mit Zuversicht und Gewissheit sagen konnte, dass ich weiß und sehe, und ich war nicht der Einzige.

Nachdem er dies getan hatte, weihte Kālāma ihn nun in die tatsächlichen Praktiken ein, die zur Sphäre des Nichts führten. Wiederum innerhalb kurzer Zeit hatte Gotama diesen Zustand erlangt. Als er dies berichtete, prüfte Kālāma ihn und war überzeugt, er habe ihn tatsächlich verwirklicht:

Du kennst die Lehre, die ich kenne, und ich kenne die Lehre, die du kennst. Wie ich bin, so bist du, und wie du bist, so bin ich.

Erfreut über einen so vollendeten Schüler, lud Kālāma Gotama ein, ihn bei seiner Lehrtätigkeit zu unterstützen, aber der junge Asket lehnte das Angebot ab: Er war nicht davon überzeugt, dass die Wiedergeburt in dieser Sphäre des Nichts der höchste Zustand sei, und er würde sich nur mit dem vollkommenen Erwachen begnügen.

14 Wynne 2007, S.108ff, hat versucht, Kālāmas Philosophie zu rekonstruieren.

Also ging er und suchte einen anderen Lehrer auf, diesmal Uddaka Rāmaputta.¹⁵ Uddaka war der Sohn des *samaṇa*-Lehrers Rāma und hatte offenbar die Gefolgschaft seines Vaters nach dessen Tod übernommen. Rāma hatte Meditationspraktiken gelehrt, die zu einem Zustand führten, den er die Sphäre von weder Wahrnehmung noch Nicht-Wahrnehmung (*nevasaññānāsaññā*) nannte. Uddaka lehrte und praktizierte zwar, was sein Vater herausgefunden hatte, aber er hatte diesen Zustand selbst nicht verwirklicht. Wie zuvor meisterte Gotama die Theorie und die Praxis innerhalb kurzer Zeit und verließ daraufhin Uddaka, um das eigentliche Ziel zu erreichen, was diesen in Erstaunen versetzt haben muss und ihm wohl peinlich war. Tatsächlich bot Uddaka an, zur Seite zu treten und bat Gotama, als Lehrer für ihn und seine anderen Schüler zu fungieren, aber wie zuvor lehnte Gotama das Angebot ab, und zwar aus demselben Grund.

Der Tipitaka enthält zwei merkwürdige Informationsschnipsel über den Buddha und zwei andere Schüler seiner beiden Lehrer. Irgendwann später im Leben des Buddha (der genaue Zeitpunkt lässt sich nicht bestimmen) hielt er sich in Kapilavatthu auf. Da er keine andere geeignete Unterkunft finden konnte, blieb er in der Einsiedelei des Asketen Bharaṇḍu Kālāma, der sein Mitschüler war, als er bei Ālāra Kālāma studierte.¹⁶ Und auf seinem Weg nach Kusinārā, nur wenige Tage vor seinem Tod, hatte der Buddha eine weitere zufällige Begegnung mit dem Maller Pukkusa, ebenfalls ein Schüler von Ālāra Kālāma, obwohl nicht klar ist, ob als Asket oder als Laie.¹⁷ Die Er-

15 M.I,163-66. Rāmaputta war den Jains bekannt, er scheint eine reale Person gewesen zu sein. Siehe *Isibhāsiyāṃ* 23; Schubring S.44.

16 A. I, 276; D.II, 130.

17 A. I, 276; D.II, 130. Die Texte sagen, Bharaṇḍu sei ein *brahmacariyā* und Pukkusa ein *sāvaka* gewesen.

wähnung dieser beiden trägt nichts zu dem Kontext bei, in dem sie erscheinen. Die kurzen Treffen des Buddha mit ihnen scheinen einfach deshalb aufgezeichnet worden zu sein, weil man sie als interessante, wenn auch unbedeutende Episoden in seinem Leben angesehen hatte.

Gotama war nun vollständig in die *samaṇa*-Tradition integriert und verfügte über eine gute Grundlage in den Meditationsdisziplinen. Vielleicht aus Frustration oder Ungewissheit darüber, was er als Nächstes tun sollte, beschloss er, einen damals beliebten Ansatz zu versuchen: Selbstkasteiung (*attakilamatha*). Mehrere Theorien untermauern eine solche Disziplin: Unter den brahmanischen Asketen herrschte der Glaube, die Selbstkasteiung sei eine Buße, ein Weg, um sich zu reinigen oder um die Vernachlässigung eines Tabus wieder gutzumachen.¹⁸ Die nicht-vedischen *samaṇa*-Sekten glaubten weithin, die Unterwerfung des Körpers unter schweren Stress und Schmerz erzeuge eine Art spirituelle Hitze (*tapa*), die ihrerseits eine Energie freisetzt, die Macht über sich selbst und sogar über die äußere Welt verleiht. Die Rechtfertigung der Selbstkasteiung durch die Jains hing mit ihrem besonderen Verständnis von *kamma* zusammen. Sie glaubten, jede eigene Erfahrung sei das Ergebnis von Handlungen aus der Vergangenheit. Daher muss jeder Schmerz, den man jetzt empfindet, selbst wenn er selbst zugefügt ist, das Ergebnis eines Übels sein, das man in einem früheren Leben begangen hat, und je mehr man sich quälte, desto mehr negatives *kamma* wurde ausgelöscht.¹⁹ Der Buddha hat keine Gründe für seine Selbstkasteiung genannt, aber sie wahrscheinlich deswegen ausgeübt, weil er eine dieser Theorien akzeptierte oder zumindest bereit war, sie auszuprobieren. Wie auch immer, in

18 Siehe zum Beispiel *Gautama Dharmasūtra* XXIV, 1–11; *Vāśiṣṭha Dharmasūtra* XXII, 1–16 und so weiter.

19 M.I, 92–93; II, 214ff.

den nächsten Jahren begann er mit einer immer extremer werdenden zermürbenden Selbstquälerei.

In seinem späteren Leben beschrieb der Buddha einige der schmerzhaften Kasteiungen, die er in dieser Zeit auf sich nahm.

Meine Askese ging so weit, dass ich nackt ging, alle Konventionen ablehnte, mir die Hände leckte²⁰, Bitten, Almosen zu nehmen ignorierte, speziell für mich zubereitetes Essen oder eine Einladung zu einer Mahlzeit ablehnte ... ich nahm nur einmal am Tag Nahrung zu mir oder nur einmal alle zwei Tage oder nur alle drei, vier, fünf, sechs oder sieben Tage. Ich aß Teakblätter, Hirse, Wildreis, Fellreste, Reiskleie und den Schaum von gekochtem Reis, Sesamtresten, Gras und sogar Kuhmist. Ich ernährte mich von Waldwurzeln, Früchten oder von Fallobst ... ich riss mir die Haare und den Bart aus [anstatt mich zu rasieren], ich blieb längere Zeit stehen oder hocken, ich schlief auf einem Bett aus Dornen, ich tauchte dreimal am Tag, manchmal nachts, in den Fluss. So wie der Schmutz und der Staub an einem Baumstumpf abblättern und abplatzen, so blätterte der Schmutz und der Staub ab, der sich im Laufe der Jahre an meinem Körper festgesetzt hatte. Er platzte ab, es kam mir nie in den Sinn, ihn zu entfernen ... ich ging auf allen Vieren zu den Kuhställen, nachdem die Kühe und Kuhhirten gegangen waren und aß den Mist der säugenden Kälber. Solange meine eigenen Fäkalien und mein Urin reichten, verzehrte ich meine eigenen Fäkalien und meinen Urin. Ich stürzte mich in den furchterregenden Wald, so furchterregend, dass einem die Haare zu Berge standen, wenn man nicht frei von Begierde war. In den kalten Wintern verbrachte ich

20 Dies meint die Praxis, keine Schale zu benutzen, um Almosen zu sammeln, sondern die schalenförmig gebogenen Hände, aus denen man sie aufleckt.

die Nacht unter freiem Himmel und im Sommer verbrachte ich den Tag auf ähnliche Weise ...²¹

Nach Jahren solcher Kasteiung und Selbstbestrafung verschlechterte sich sein körperlicher Zustand dramatisch.

Weil ich so wenig aß, sah mein Rückgrat aus wie eine Perlenkette und meine Rippen wie die Dachsparren eines alten Schuppens. Meine Augen waren in ihren Höhlen eingesunken und der Glanz meiner Augen glich dem Glanz des Wassers in einem tiefen Brunnen. Weil ich so wenig aß, schrumpfte meine Kopfhaut und vertrocknete wie ein Kürbis, der in der Sonne liegt. Wenn ich versuchte, die Haut meines Bauches zu berühren, berührte ich mein Rückgrat und wenn ich versuchte, mein Rückgrat zu berühren, berührte ich die Haut meines Bauches. Wenn ich aufstand, um zu urinieren oder zu defäkieren, fiel ich auf das Gesicht und wenn ich über meine Gliedmaßen strich, fielen mir die Haare aus, weil ihre Wurzeln verrottet waren.

Der Buddha sagte, dass sogar die Götter irgendwann dachten, er würde sterben und ihm angeboten hätten, ihn durch seine Poren zu ernähren, sodass er technisch sein Fasten nicht brechen müsste. Er lehnte ab. Während er sich einer derartigen Bestrafung unterzog, versuchte Gotama auch, seine Denkprozesse zu kontrollieren.

Mit zusammengebißenen Zähnen und einer gegen den Gaumen gepressten Zunge zermalmte, unterdrückte und verdrängte ich mei-

21 M.I, 77ff, gekürzt. Zu diesen und anderen extremen asketischen Praktiken siehe Olivelle, 1992.

nen Geist mithilfe meines Geistes. Der Schweiß rann ihm aus den Achselhöhlen und er wurde überreizt und erschöpft.

Eine andere Methode, die er ausprobierte, war die Meditation des Anhaltens des Atems (*appāṇakam jhānam*), bei der er den Atem so lange wie möglich anhielt und stundenlang damit fortfuhr. Er sagte, er habe dabei ein Rauschen der Luft in seinen Ohren gehört und unter rasenden Kopfschmerzen gelitten.²²

So weit wie möglich versuchte er, jeglichen menschlichen Kontakt zu vermeiden und suchte stattdessen im Wald nach Wurzeln, Beeren und Blättern, um nicht in ein Dorf gehen zu müssen, um Almosen zu erhalten.

Ich war so isoliert, dass ich in einen Wald ging und dortblieb. Wenn ich einen Kuhhirten oder einen Schafhirten, einen Mäher, einen Zweigsammler oder einen Holzfäller sah, floh ich von einem Hain oder Dickicht zum anderen, von einer Schlucht oder Hochebene zur anderen, damit sie mich und ich sie nicht sahen.²³

Die monatelange Abwesenheit von Menschen muss für ihn eine große Belastung gewesen sein, aber das war nicht die einzige Schwierigkeit, die er zu bewältigen hatte. Er musste auch mit der sehr realen Möglichkeit umgehen, von einem wilden Tier angegriffen zu werden.

22 M.I, 242–247, gekürzt. Dies war etwas Ähnliches wie *pārāyana*, die Kontrolle (*āyāma*) des Atems, wie im *Baudhāyana Dharmasūtra* 4.1.22–4, 28–30 und im *Āśvalāyanaśrauta Sūtra* 2.7. beschrieben. Man glaubte, der Schmerz und die Erschöpfung reinigten das Böse, das man begangen habe.

23 M.I, 79.

Während ich [im Wald] lebte, schlich in meiner Nähe ein wildes Tier umher, ein Pfau zerbrach einen Zweig oder der Wind rauschte in den Blättern und ich dachte: „Da kommt diese Angst und Furcht. Warum bleibe ich hier und ernte nichts als Angst und Schrecken? Ich werde es meistern und bleiben, ohne mich zu bewegen.“²⁴

Gotamas Ängste waren durchaus berechtigt, denn die Wälder Nordindiens beherbergten Löwen, Tiger und Leoparden, Wölfe, Hyänen und Faultiere, alle hätten ihm großen Schaden zufügen können.²⁵ Manchmal bemerkten ihn Jungen, die Kühe hüteten und versuchten, ihn zu provozieren, indem sie auf ihn urinierten, ihn mit Gegenständen bewarfen oder ihm Zweige in die Ohren steckten, da sie wussten, dass er sich nicht wehren würde.²⁶

Gewöhnlich heißt es, Gotama habe diese Entbehrungen sechs Jahre lang praktiziert, aber das würde bedeuten, dass er höchstens ein paar Monate lang bei Ālāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta geblieben war.²⁷ Es scheint unwahrscheinlich, dass er selbst unter ihrer Anleitung so schnell die erhabenen Zustände erreicht haben könnte. Er muss mindestens ein oder zwei Jahre bei diesen beiden Lehrern gewesen sein, das heißt, er hat weniger als sechs Jahre so praktiziert, obwohl nicht genau feststellbar ist, wie lange. Der Buddha sagte zu diesem Thema nur, er habe mehrere Jahre lang Selbstkasteiung (*nekavassagaṇika*)

24 M.I, 20.

25 Vin.I, 220 erwähnt, wie Mönche manchmal von solchen Tieren angegriffen werden.

26 M.I, 79. Mahāvīra erlitt ähnliches, siehe Wujastyk 1984, S.189–194.

27 Zum Beispiel Buddhacarita 12.95; Jātaka I.67; Lalitavistara 17,22; Mahāvastu II,241.

praktiziert, ohne anzugeben, wie viele.²⁸ Aus den Texten lässt sich höchstens ableiten, dass von der Zeit, in der Gotama sein Haus verließ, bis zu seinem Erwachen sechs Jahre verstrichen sind.

Irgendwann während dieser schrecklichen Zeit schloss sich ihm eine Gruppe von fünf anderen *samaṇas* an. Ihre Namen waren Assaji, Bhaddiya, Kondañña, Mahānāma und Vappa. Beeindruckt von der unablässigen Strenge seiner Entbehrungen waren sie sicher, dass er früher oder später einen erhabenen Zustand erreichen würde und wenn er dies schaffte, wären sie die ersten, die an seiner Lehre teilhätten. Hier entsteht üblicherweise der Eindruck, seine fünf Gefährten warteten während dieser Zeit auf ihn, aber das muss nicht stimmen. Seinen eigenen Worten zufolge verbrachte Gotama längere Zeit der Isolation im Wald. Folgendes Szenario ist möglich: Seine Gefährten suchten ihn alle paar Tage auf, um ihm Nahrung und Wasser zu bringen und kehrten dann an den Waldrand zurück, wo sie sich normalerweise aufhielten und überließen ihn seiner grimmigen Einsamkeit.

Nach mehreren Jahren der immer mehr zermürenden Selbstbe-
strafung wurde Gotama schließlich klar, dass er so nicht weiterkam. Er hatte alle üblichen Entbehrungen und viele der damals üblichen Techniken zur Bewusstseinskontrolle angewandt, aber trotz seiner unbändigen Entschlossenheit hatte keine von ihnen funktioniert. Es war Zeit für eine Neubewertung, Zeit, die Vorstellung zu überdenken, Schmerz sei der Weg zur Befreiung.

Ich dachte: „Warum habe ich Angst vor einem Glück, das nichts mit Sinnesfreuden und unheilsamen Geisteszuständen zu tun hat?“

Und ich dachte: „Ich habe keine Angst vor diesem Glück.“ Dann

28 M.I, 78.

überlegte ich weiter: „Es ist nicht leicht, dieses Glück mit einem so stark abgemagerten Körper zu erlangen. Ich sollte etwas feste Nahrung zu mir nehmen, etwas gekochten Reis und Gerstenbrei.“ Und so tat ich es ...

Seine fünf Gefährten waren schockiert über Gotamas Richtungswechsel, sahen darin einen Verrat und verloren ihr Vertrauen in ihn.

Als ich etwas feste Nahrung zu mir genommen hatte, verließen mich die fünf Mönche angewidert und sagten: „Der *samaṇa* Gotama lebt jetzt im Überfluss. Er hat das Streben aufgegeben und ist zu einem Leben im Überfluss zurückgekehrt.“²⁹

Offensichtlich war er dem Ziel nicht näher als zu dem Zeitpunkt, als er sein Haus verließ, und so muss dies für ihn eine Zeit der Enttäuschung und sogar der Verzweiflung gewesen sein. Er verbrachte einige Zeit damit, sich zu erholen, richtig zu essen, sich auszuruhen und wieder zu Kräften zu kommen, und machte sich dann zu Fuß auf den Weg durch die Landschaft von Magadha, bis er zu dem kleinen Dorf Uruvelā am Fluss kam. Sein frischer Geist genoss die liebliche ländliche Landschaft, die sich vor ihm ausbreitete. Dies war nicht der düstere und furchteinflößende Wald, der bis vor kurzem seine Heimat gewesen war, sondern eine Kulturlandschaft, in der vertraute und heimelige Geräusche wie das Brüllen des Viehs und menschliche Stimmen zu hören waren. Das hob seine Stimmung.

29 M.I,247.

Dann, als ein Suchender nach dem Guten, auf der Suche nach dem unvergleichlichen, einzigartigen Pfad des Friedens, kam ich auf meiner Reise durch Magadha nach Uruvelā, dem Heerdorf. Dort fand ich einen schönen Landstrich, einen lieblichen Wald, einen klaren Fluss mit einer herrlichen Furt und ein Dorf in der Nähe, das mich unterstützen konnte. Und ich dachte: „Das ist ein guter Ort für einen jungen Mann, der nach etwas strebt.“ Also setzte ich mich dort hin.³⁰

Obwohl sowohl die alte Tradition als auch die modernen Biografien nie versäumen zu erwähnen, dass Gotama sich unter den Ästen eines Pipalbaums (heute Bodhibaum genannt) niederlässt, um zu meditieren, schenkt der Tipitaka diesem Detail fast keine Aufmerksamkeit. Die sechs Berichte über Gotamas Erwachen erwähnen diesen Baum nur in einem kurzen Text, der zweimal wiederholt wird.³¹ Obwohl es sich bei dieser Passage wahrscheinlich um eine spätere Ergänzung handelt, ist es sehr wahrscheinlich, dass Gotama tatsächlich unter einem solchem Baum saß. Bis heute hat fast jedes indische Dorf seinen Baumschrein – typischerweise einen Pipalbaum, *Ficus religiosa* oder einen Banyanbaum, *Ficus benghalensis*. Sich am Fuße oder in der Nähe eines solchen Baumes niederzulassen, wäre genau das, was ein Asket wie Gotama getan hätte. Er hätte gewusst, dass früher oder später jemand kommen würde, um zu der Gottheit des Baumes zu beten. Und derjenige hätte ihm entweder Opfertgaben zu essen gegeben oder

30 M.I,166-67. *Senānagāma* bedeutet wahrscheinlich, dass dies eines der Dörfer war, deren Einnahmen der Staat zur Finanzierung der Armee verwendete. Siehe *Arthaśāstra* II,35,1.

31 Ud.1-2 und Vin.I,1. In einem anderen Zusammenhang wird es in D.II,52-53 erwähnt, wo es einfach als *assattha* bezeichnet wird.

wäre nach Hause gegangen und mit Nahrung für ihn zurückgekehrt. Möglicherweise dachte jemand Leichtgläubiges sogar, ein solcher Asket wäre tatsächlich ein Geist oder ein Gott des Baumes. Tatsächlich besagt eine frühe nicht-kanonische Legende, dass eine Dienerin, als sie am heiligen Baum von Uruvelā auf Wunsch ihrer Herrin Sujātā Opfergaben bringen wollte, Gotama sah und für den Gott des Baumes hielt.³²

Gotama setzte sich entschlossen hin. Es hieß nun „jetzt oder nie“, es galt, all seine Geduld, Ausdauer und Meditationserfahrung, die er in den letzten sechs Jahren gemacht hatte, aufzubringen und zu versuchen, den letztendlichen Durchbruch zu erzielen. Er fasste diesen Vorsatz:

Gerne lasse ich meine Haut, meine Sehnen und Knochen verdorren und das Fleisch und Blut meines Körpers vertrocknen, wenn ich so lange durchhalten kann, bis ich das erreiche, was durch menschliche Kraft, menschliche Anstrengung, menschliches Streben erreicht werden kann.³³

Als er sein bisheriges Leben Revue passieren ließ, erinnerte er sich daran, wie er als Jugendlicher spontan in einen zutiefst friedlichen Geisteszustand fiel. Er erklärte dies folgendermaßen:

Ich erinnerte mich daran, dass mein Sakyer-Vater bei der Arbeit war und ich im Schatten eines Jambubaums saß. Da trat meinem Geist völlig abgeschieden von sinnlichen Vergnügungen und unheilsamen Geisteszuständen in das erste *jhāna* ein und verweilte darin, in

32 Ja. I, 69.

33 A.I,50.

einer aus der Abgeschiedenheit geborenen Freude und Glückseligkeit, die auch Denken und Bewerten {*vitakka* und *vicāra*} umfasste. Und ich dachte: „Könnte dies der Weg zum Erwachen sein?“ ... und ich habe festgestellt, dass dies tatsächlich der Weg war.

Er versuchte nun, diesen Zustand wieder zu erreichen, was ihm auch gelang, und machte dann weiter:

Unermüdliche Energie wurde in mir geweckt und ständige Achtsamkeit, mein Körper war ruhig und unbeschwert, mein Geist gesammelt und geeint. Dann, ganz abgeschieden von sinnlichen Vergnügungen und unheilsamen Geisteszuständen, trat ich in das erste *jhāna* ein und verweilte darin, das eine aus der Abgeschiedenheit geborene Freude und Glück umfasst, zusammen mit Denken und Bewerten. Dann, mit dem Aufhören beider Arten von Gedanken, trat ich in das zweite *jhāna* ein und verweilte darin, mit innerer Ruhe, Einheit des Geistes, ohne Denken und Bewerten, aber mit Freude und Glück, die aus der Sammlung geboren sind. Mit dem Abklingen dieser Freude, gleichmütig, achtsam und mit dem Körper in Ruhe, trat ich in das dritte *jhāna* ein und erfuhr jenes Glück, von dem die Würdigen sagen: „Glücklich lebt der, der gleichmütig und achtsam ist.“ Dann, mit dem Aufgeben von beidem, Glück und Kummer, Vergnügen und Schmerz, trat ich in das vierte *jhāna* ein und verweilte darin, jenseits von Vergnügen und Schmerz, nur mit einer durch Gleichmut gereinigten Achtsamkeit.³⁴

Jemand, der sie nicht erlebt hat, kann sich diese Zustände nicht leicht vorstellen. Sie kulminierten in einer durchdringenden, beob-

34 M.I, 21–23; I, 246–48.

achtenden, aber völlig losgelösten Achtsamkeit, die durch Gleichmut gereinigt war.

Gotama hatte noch nicht das Erwachen (*bodhi*) verwirklicht, das erst eintreten würde, wenn ihm mehrere tiefe Einsichten offenbar würden. Und dieser Zustand des ersten *jhānas*, den er erreicht hatte, war nichts Passives, das geht aus seinen nächsten Worten hervor. Da sein Geist nun „fokussiert und geläutert, gereinigt und hell, geschmeidig und frei von Befleckungen, formbar, stabil, fest und unerschütterlich“³⁵ war, richtete er ihn (*cittaṃ abhininnāmeti*) auf bestimmte Themen.

Das erste davon betraf die Frage, ob Wiedergeburt eine Realität sei oder nicht, und er erlebte, was er das Wissen von vergangenen Leben (*pubbenivāsa ñāṇa*) nannte, in dem er mit großer Klarheit und in dramatischen Details die lange Prozession seiner früheren Leben sah.³⁶ Diese Erfahrung ermöglichte es ihm, die Realität der Wiedergeburt direkt und persönlich zu überprüfen.

Dies führte zu einer zweiten Einsicht, die er das Wissen vom Entstehen und Vergehen der Wesen (*cutūpapāta ñāṇa*) nannte und die es ihm ermöglichte zu verstehen, wie die Wiedergeburt gemäß den kom-

35 M.I, 248.

36 Es scheint eine Erweiterung dessen zu sein, was die Psychologie als Lebensrückblick bezeichnet: Jemand ist dem Tod sehr nahe und sieht sein gesamtes zurückliegendes Leben. Eine wissenschaftliche Bewertung dieses Phänomens findet sich in Judith Katz und Noam Saadon-Grosman's „The Life Review Experience: Qualitative and Quantitative Characteristics“, *Consciousness and Cognition* Band 48, Februar 2017. Die bisher glaubwürdigsten Studien zur Wiedergeburt sind die von Ian Stevenson, dem verstorbenen Professor für Psychiatrie und Direktor der Abteilung für Persönlichkeitsstudien an der Universität von Virginia. Seine jahrzehntelangen Forschungen sind in dem zweibändigen Werk *Reincarnation and Biology*, 1997, zusammengefasst.

plexen und subtilen Abläufen von *kamma* stattfindet. Später sagte er, ein gewöhnlicher Mensch könne zwar an die Realität von Wiedergeburt und *kamma* glauben und sie akzeptieren, aber nur ein Erwachter habe tatsächlich ein persönliches, direktes Wissen von ihrer Funktionsweise.³⁷

Die dritte und wichtigste dieser Erkenntnisse nannte er das Wissen um die Zerstörung der Befleckungen des Geistes (*āsavakkhaya ñāṇa*).³⁸ In den tiefsten Regionen des Bewusstseins sah er die letztendliche Ursache von Begehren und Hass, Anhaftung und Abneigung in all ihren vielfältigen und manchmal subtilen Erscheinungsformen, und indem er sie sah, lösten sie sich auf. Nun entstand aus halb erinnerten Erfahrungen, flüchtigen Erkenntnissen und verstreuten Ahnungen scharf umrissenes Verständnis. Es verschmolz mit den drei Einsichten und vermittelte ihm ein vollständiges Bild der Wirklichkeit und der Stellung des Einzelnen in ihr. „Es entstand Licht, es entstand Weisheit, es entstand Sehen“, und der junge Asket Gotama wurde zum vollkommen erwachten Buddha.³⁹

Es findet sich kein Hinweis darauf, wie lange dieser überwältigende und befreiende Prozess dauerte, aber er saß vielleicht viele Stunden lang ganz still da, mit geschlossenen Augen, völlig vertieft. Er sagte auch nicht genau, wann dies geschah, außer „während der dritten Nachtwache“ (*rattiyā pacchi yāme*)⁴⁰, obwohl dieses Ereignis von jeher am Vollmondtag von Vesākha gefeiert wird, dem zweiten Monat des indischen Kalenders.

37 A.III, 348ff.

38 D.I,81-3.

39 Zu anderen Berichten über die Erfahrung des Erwachens des Buddha siehe Norman 1990, S.25ff.

40 M.I,249. Die erste Wache (*yāma*) wurde in sechs *ghāṭikas* unterteilt, die mittlere Wache (*madhyayāma*) in zwei *ghāṭikas* und die dritte Wache (*paścimayāma*) in vier *ghāṭikas*.

Irgendwann während dieses ganzen Prozesses, wahrscheinlich zu Beginn, tauchte eine Art Erscheinung vor ihm auf, die er Māra nannte. Zunächst versuchte dieser Māra, ihn dazu zu bringen, seine Suche aufzugeben, zum normalen Leben zurückzukehren und einfach ein guter Mensch zu sein, indem er Verdienste erwarb. Als dies nicht funktionierte, versammelte Māra sein „Heer“ um sich und griff ihn an. Der Buddha sah diese Angriffe mit Einsicht, das heißt, er sah sie so, wie sie wirklich waren, und damit und mit unerschütterlicher Entschlossenheit überwand er sie.⁴¹

Sah er diese Form oder Vision, was auch immer es war, mit seinen physischen Augen oder mit seinem inneren Auge, seiner Vorstellungskraft? Oder dramatisierte er einfach seinen letzten Kampf mit den weltlichen Begierden in einer verständlichen Sprache? In der Schilderung dieses Kampfes im Tipitaka scheint Māra eine Metapher für die physischen und psychischen Hindernisse zu sein, die dem Erwachen im Wege stehen, oder vielleicht eine Personifizierung dieser Hindernisse, der letzte Versuch des konditionierten Geistes, dem Licht zu widerstehen.⁴² Der Begriff selbst stammt von der Sanskritwurzel *mṛt*, die „Tod“ bedeutet, und ist mit „*māreti*“ verwandt ist, „Verursacher des Todes“. Daraus und aus den Bestandteilen von Māras „Heer“ geht hervor, dass die letzte Erklärung am plausibelsten ist. Das „Heer“ bestand aus Sinnesfreuden, Unzufriedenheit, Hunger und Durst, Begierde, Trägheit und Starrheit, Furcht, Zweifel, Heuchelei und Eigensinn, Gewinn, Ehre und Ruhm, Verlangen nach Ansehen und Selbstüberhöhung bei gleichzeitiger Herabsetzung anderer.⁴³ Mehrere andere Lehrreden beziehen sich auf Māras Töchter und auch hier deuten ihre

41 Sn.442–3.

42 Sn.425ff. Zu Metaphern (*pariyāya*) im Tipitaka siehe Gombrich, 2009, S.6.

43 Sn.436–8.

Namen darauf hin, dass sie eher Personifikationen negativer Geisteszustände als tatsächliche Wesen sind. Die Töchter trugen die Namen Begierde (*tanhā*), Unzufriedenheit (*arati*) und Lust (*ragā*).⁴⁴ Es ist vielleicht auch erwähnenswert, dass das Erscheinen von Māra in den vier ausführlichsten Berichten über das Erwachen des Buddha nicht vorkommt.

Das Erwachen des Buddha ist manchmal als mystische Erfahrung beschrieben worden, obwohl es schwierig ist, genau zu definieren, was Mystik ist. Aus der Perspektive der modernen Psychologie haben die meisten, wenn nicht alle Erfahrungen, die man üblicherweise als mystisch bezeichnet, vier Merkmale:

Sie haben eine intensive emotionale Komponente.

Sie werden durch physischen oder psychischen Stress ausgelöst (Verzweiflung, Sehnsucht, Fasten, unterdrückte Sexualität, lange Nachtwachen und so weiter).

Sie widersprechen niemals den theologischen Überzeugungen des Mystikers (Christen haben keine Visionen von Krishna, Muslime sehen die Dreifaltigkeit nicht und so weiter).

Man interpretiert sie so, als seien sie von einem externen Akteur (Gott, einem Engel, dem Absoluten, dem „Einen“, dem Heiligen Geist und so weiter) verursacht oder als stünden sie in irgendeiner Beziehung zu ihm.

44 S.I, 124.

Die Beschreibung des Erwachens des Buddha passt weder zu dieser Definition noch zu denen, die sich in den grundlegenden Werken über die Erfahrungen der Mystik finden.⁴⁵

Gotama hatte sich vollständig von seinen Entbehrungen erholt. Er hatte anständige Nahrung zu sich genommen, war ausgeruht und hatte seine Kraft (*balam gahetvā*) wiedererlangt.⁴⁶ Bevor er in den Stunden vor seinem Erwachen mit der Meditation begann, scheint er ruhig und gefasst gewesen zu sein.⁴⁷ Es gibt auch keine Beweise dafür, dass er bereits vor seinem Erwachen die Lehren kannte, die er später als zentral für seine Philosophie formulierte (die Vier Edlen Wahrheiten, der Edle Achtfache Pfad, das Abhängige Entstehen und so weiter). Tatsächlich behauptete er, die Wahrheiten, die er erkannt und später gelehrt hatte, „seien noch nie gehört worden“ (*pubbe ananussutesu dhammesu*).⁴⁸ Er beschrieb sein Erwachen nie als Ergebnis göttlicher Gnade, als „eins sein mit dem Universum“, als Verschmelzung mit dem Absoluten, als unaussprechlich oder als einen der anderen Begriffe, die typischerweise mit der sogenannten mystischen Erfahrung verbunden sind. Er bestand immer darauf, ein Mensch könne das Erwachen „durch eigenes Wissen und eigenes Sehen“ (*sayam abhiññā*), durch „menschliche Kraft, menschliche Anstrengung, menschliches Streben“ (*purisa thāmena, purisa viriyena, purisa parakkamena*) verwirklichen.⁴⁹

45 Zum Beispiel William James *Varieties of Religious Experience* 1902, Rudolf Ottos *West-östliche Mystik*, 1926, und Evelyn Underhills *Mysticism*, 1911.

46 M.I, 247.

47 M.I, 247.

48 S.V, 422.

49 D.III, 55; A.IV, 190.

Es gibt drei Berichte darüber, was der Buddha unmittelbar nach seinem Erwachen tat. Der eine besagt, dass er sich vier Wochen lang in Uruvelā aufhielt und in dieser Zeit einem Brahmanen, einem *nāga*, zwei Händlern und einer Gottheit aus der Brahmā-Welt, einem der höchsten Himmel, begegnete.⁵⁰ In der zweiten Version heißt es, er sei drei Wochen geblieben und habe den in der ersten Version erwähnten Brahmanen getroffen.⁵¹ Beide Berichte sehen aus wie Erweiterungen eines dritten im Ariyapariyesanā Sutta, der keinen Zeitrahmen für seinen Aufenthalt angibt, nur von der Begegnung mit der Gottheit aus der Brahmā-Welt berichtet und wahrscheinlich die älteste Version ist. Als er sich ein Jahr später an diese Erfahrung erinnerte, sagte der Buddha:

Die Wahrheit, die ich erkannt habe, ist tiefgründig, schwer zu sehen und zu verstehen, friedvoll und erhaben, bloßer Vernunft nicht zugänglich, subtil und nur für diejenigen verfügbar, die weise sind. Aber die Menschen von heute erfreuen sich an den Dingen der Welt und es wäre schwer für sie, diese Wahrheit zu sehen, nämlich, dass die Dinge gemäß Bedingungen entstehen. Es wäre schwer für sie, diese Wahrheit zu erkennen, nämlich das Stillen aller geistigen Konstruktionen, das Loslassen aller Anhaftungen, die Zerstörung des Verlangens, die zu Leidenschaftslosigkeit, Beenden, dem Nirwana führen. Diese Wahrheit würden sie nicht verstehen und das wäre mühsam und beschwerlich für mich.

Deshalb beschloss er, nicht zu lehren, sondern den Rest seines Lebens in friedlicher Abgeschiedenheit zu verbringen und das zu genießen, was er die Freude des Erwachens nannte. Als der Buddha dies berich-

50 Vin.I,1–8.

51 Ud.1-3.

tete, wurden die Wesen im höchsten Himmel, der Brahmā-Welt, aufmerksam, und einer von ihnen, Brahmā Sahampati, erschien bestürzt vor ihm, verneigte sich und sagte:

Erhabener, lehre den Dhamma, lass zu, dass der Glückliche den Dhamma lehrt. Es gibt Wesen mit wenig Staub in den Augen, die daran zugrunde gehen, wenn sie ihn nicht hören. Es gibt solche, die verstehen.

Der Buddha betrachtete als Antwort auf diesen Appell die Welt mit seinem „Buddha-Auge“ und das veranlasste ihn dazu, umzudenken.

In einem Teich mit blauen, rosafarbenen oder weißen Lotosblumen sprießen und wachsen einige im Wasser, erreichen aber nie die Wasseroberfläche. Andere wachsen und bleiben auf der Wasseroberfläche. Und wenige wachsen über der Wasseroberfläche hinaus und bleiben unberührt vom Wasser stehen. In gleicher Weise sah ich Wesen mit wenig Staub in den Augen und solche mit viel Staub, scharfsinnige und einfältige, solche mit guten und solche mit schlechten Veranlagungen, lernfähige und starrsinnige, wobei nur wenige von ihnen die Gefahr eines Fehlverhaltens und dessen Folgen in der Zukunft erkennen.

Um dieser letzten Gruppe willen, auch wenn sie nur klein war, beschloss er, seinen Dhamma jedem zu verkünden, der ihm zuhören wollte.⁵²

Nun fragte der Buddha sich, wen er zuerst lehren sollte, und die offensichtlichen Kandidaten waren seine früheren Lehrer Ālāra Kālāma

52 M.I,168–69.

und Uddaka Rāmaputta. Seiner Einschätzung nach waren beide Männer „intelligent, scharfsinnig, mit nur wenig Staub auf den Augen“, obwohl er später zu der Überzeugung gelangte, einige von Rāmaputtas Äußerungen seien „bedeutungslos“ (*anatta samhitam*) und seine Behauptung, hohe spirituelle Zustände erreicht zu haben, sei eine Täuschung.⁵³ Nachdem er erfahren hatte, dass beide gestorben waren, dachte er als nächstes an seine fünf früheren Gefährten und da er wusste, dass sie sich in Bārāṇasī aufhielten, machte er sich auf die Suche nach ihnen.

Auf seinem Weg nach Bārāṇasī auf der Straße zwischen Uruvelā und Gayā kam ihm zufällig ein Ājīvaka-Asket namens Upaka entgegen. Schon von weitem bemerkte Upaka die achtsame Haltung des Buddha, seine tiefe Gelassenheit und seine strahlende Hautfarbe und war davon tief beeindruckt. Als sie sich gegenüberstanden, fragte Upaka: „Wer ist dein Lehrer? Wessen Lehre folgst du?“, eine übliche Begrüßung, wenn sich Wanderasketen trafen, obwohl in diesem Fall auch etwas Bewunderung und Neugier in Upakas Worten lag. Der Buddha antwortete: „Ich habe keinen Lehrer. In der ganzen Welt, die Götter eingeschlossen, bin ich einzigartig und ohne Gegenstück“. Upaka muss von dieser Behauptung verblüfft gewesen sein. Sicherlich stand er ihr skeptisch gegenüber, denn er antwortete: „Nach dem, was du sagst, musst du der universelle Sieger sein!“ Der Buddha antwortete, das sei er tatsächlich, da er alle bösen Geisteszustände besiegt habe. Daraufhin ging Upaka kopfschüttelnd davon und sagte dabei: „Es mag so sein, Freund.“⁵⁴

Der Buddha kam nach Bārāṇasī und machte sich dann auf den Weg nach Isipatana, einem Gehege für Hirsche, denn er hatte gehört, seine

53 D.III,126; S.IV,83.

54 M.I,170–172.

Gefährten hielten sich dort auf.⁵⁵ Die fünf Asketen sahen den Buddha aus der Ferne auf sich zukommen und kamen überein, ihm die kalte Schulter zu zeigen, weder für ihn aufzustehen noch ihm einen Sitzplatz anzubieten. Sie hatten nichts dagegen, dass er sich zu ihnen gesellen wollte. Aber er hatte ihre Erwartungen enttäuscht und sie wollten ihm ihren Respekt nicht erweisen. Doch der hagere, ausgemergelte Asket, den sie bisher kannten, sah ganz anders aus als früher: Er hatte einen strahlenden Teint und eine selbstsichere Haltung. Der Mann, der sich ihnen näherte, war so beeindruckend, dass sie ihren Entschluss vergaßen, ihm keinen Respekt zu zollen und einer nach dem anderen aufstanden. Als er bei ihnen ankam, nahmen sie seine Schale und boten ihm einen Sitzplatz an, obwohl sie sich noch zurückhielten, ihm darüber hinaus Zeichen des Respekts zu erweisen.⁵⁶ Er erklärte den fünf, er sei nun ein vollkommen erwachtes Wesen. Wenn sie seinen Anweisungen folgten, könnten sie ebenfalls das Erwachen verwirklichen. Beide Behauptungen wurden mit Skepsis aufgenommen. „Freund Gotama, obwohl du dich enthaltsam ernährt hattest, hattest du keine höheren Zustände verwirklicht, kein höheres Wissen und kein Sehen, das eines Heiligen würdig wäre. Da du nun das Streben aufgegeben hast und zu einem Leben des Überflusses zurückgekehrt bist, wie könntest du jetzt einen solchen Zustand verwirklicht haben?“ Der Buddha antwortete: „Habe ich jemals so etwas zu euch gesagt?“

55 *Mahāvastu* III,324 und *Lalitavistara* XXVI,6–7 geben die Reiseroute des Buddha von Uruvelā nach Isipatana an, aber der einzige Ort, den sie erwähnen und der noch identifiziert werden kann, ist Lohitavastuka, oder, wie es im *Lalitavistara* heißt, Rohitavastu, was heute dem heutigen Rohita Vihar im Sasaram entspricht. Dies deutet darauf hin, dass der Buddha seinen Weg nach Bārāṇasī über den Uttarāpatha nahm und damit ungefähr dem heutigen Highway 19 folgte.

56 M.I,171–173.

Dieser unerwartet persönliche Appell, der sich auf ihre gemeinsamen Jahre bezog, brachte die fünf Mönche zum Nachdenken, und sie gaben zu, Gotama habe in der Tat in all der Zeit, in der sie ihn kannten, nie eine solche Behauptung aufgestellt. Sie stimmten zu, sich anzuhören, was er zu sagen hatte. In den nächsten Tagen hielten der Buddha und seine fünf Gefährten das ab, was man heute als einen Workshop bezeichnet: Die einen erhielten Unterweisungen, während die anderen Almosen sammelten, und alle sechs aßen, was diese gesammelt hatten.⁵⁷

Was der Buddha ihnen vermittelte, findet sich in zwei Suttan: die Lehrrede über das Ingangsetzen des Rades des Dhamma und die Lehrrede über das Nicht-Selbst. Beide zusammen sind eine Punkt für Punkt leicht verdauliche Darstellung der zentralen Merkmale dessen, was sich zum Buddhismus entwickeln sollte: die Vier Edlen Wahrheiten, der Edle Achtfache Pfad und das Konzept, kein Phänomen habe ein dauerhaftes Selbst.⁵⁸

Was mit den fünf Mönchen – Assaji, Kondañña, Bhaddiya, Mahānāma und Vappa – geschah, bleibt im Dunkel. Der Buddha hatte sie gebeten, durch das Land zu wandern und anderen zu verkünden, was er sie gelehrt hatte, aber abgesehen von Assaji und Kondañña erwähnt der Tipitaka sie fast nicht mehr.

Ein paar Monate nachdem er Isipatana verlassen hatte, hielt sich Assaji in Rājagaha auf, wo er Sāriputta traf, der noch kein Nachfolger des Buddha war, und der ihn fragte, wer sein Lehrer sei und was er lehre. Assaji fasste auf die kürzeste Art und Weise den Dhamma zusammen und sagte, er sei noch nicht mit der Lehre vertraut.⁵⁹ Wir hören nur noch ein weiteres Mal von ihm, in Vesālī, wo ein Asket ihn

57 M.I,173.

58 Vin.I, 13–14; S.V,420–424.

59 Vin.I,39ff.

fragte, was der Buddha lehrte, und wieder antwortete er nur mit einem kurzen Abriss des Dhamma.⁶⁰

Kondañña traf den Buddha nach langer Abwesenheit ein weiteres Mal und wird noch zweimal kurz erwähnt.⁶¹

Sie waren die ersten Mönche, die vom Buddha ordiniert wurden, und somit den vielen anderen übergeordnet, die noch folgen sollten. So hätte man erwarten können, die fünf hätten ein besonders hohes Ansehen genossen und ihr Werdegang sei vollständig dokumentiert. Aber das ist nicht der Fall. Waren sie Ruheständler, die den Rest ihres Lebens in Abgeschiedenheit und Meditation verbrachten, oder starben sie kurz nach ihrer Ordination? Wir wissen es nicht.

60 M.I,228.

61 S.I,193–194; A.I,23; Tha. 674–688.

6 *Ein Lehrer der Götter und Menschen*

Der Erhabene ist erwacht, er lehrt den Dhamma zum Erwachen. Der Erhabene ist gezähmt, er lehrt den Dhamma zur Zähmung. Der Erhabene ist gestillt, er lehrt den Dhamma zum Stillwerden.

Majjhima Nikāya I, 235

Die Erfahrung des Erwachens (*bodhi*) des Buddha und die darauffolgende Transformation, die sie in ihm auslöste, führte ihn zu der Überzeugung, er sei eine völlig andere Art Mensch, psychologisch und ethisch weit über anderen stehend, aber immer noch menschlich.¹ Er hielt sich für einen Buddha und bezeichnete sich selbst oft als Arahant oder Tathāgata. Der Beiname „Buddha“ stammt vom Partizip Perfekt des Substantivs *bujjhati*, das „erwachen“ oder „wach sein“ bedeutet

- 1 Zahlreiche Kommentatoren haben behauptet, dass der Buddha, gefragt, ob er ein Mensch sei, dies verneinte. Diese Behauptung stützt sich auf eine frühe Übersetzung einer Lehrrede, in der *bhavissati* fälschlicherweise als „Bist du ...“ aufgefasst wurde, während es in Wirklichkeit die Zukunftsform „Wirst du ...“ bedeutet. A.II,38. Der Buddha wurde gefragt, ob er als Mensch wiedergeboren werden würde. Er antwortete mit „Nein“ und versicherte, dass er sich von dem Prozess der Geburt, des Todes und der Wiedergeburt befreit habe. Die Passage wurde in F. L. Woodward's 1933 erschienener Übersetzung des Aṅguttara Nikāya korrekt wiedergegeben und ist auch in allen nachfolgenden Übersetzungen korrekt. Trotzdem verwenden sowohl akademische als auch populäre Autoren die Fehlübersetzung weiterhin, um unterschiedliche Behauptungen über den Buddha zu beweisen oder zu widerlegen, normalerweise dass er sich selbst eher als Gott denn als Mensch sah.

und sich auf jemanden bezieht, die zu etwas erwacht ist oder etwas verwirklicht hat. „Arahant“ ist ein vorbuddhistischer Begriff für Menschen in Macht- oder Autoritätspositionen und bedeutet so viel wie „Würdiger“. Der Begriff wurde für jeden angesehenen Asketen verwendet und der Buddha bezog ihn auf sich selbst und auch auf Mönche und Nonnen, die das Erwachen verwirklicht hatten.² „Tathāgata“ ist ein ungewöhnliches Wort, in dem *tatha* als Adjektiv mit der Bedeutung „wahr“ oder „wirklich“ oder als Adverb *tathā* mit der Bedeutung „durch“ oder „so“ verwendet werden kann. Wahrscheinlich ist das erstere gemeint. Wenn das Wort aus *tathā* + *āgata* zusammengesetzt ist, kann es außerdem „derjenige, der zur Wahrheit gekommen ist“ bedeuten oder *tathā* + *gata*, „derjenige, der so gegangen ist“. Was auch immer seine genaue Bedeutung sein mag, „Tathāgata“ scheint eine buddhistische Schöpfung zu sein, die der Buddha möglicherweise selbst geprägt hat. Der Buddha wurde gewöhnlich mit dem Ehrentitel „Bhante“ angesprochen, was „Herr“ oder „Ehrwürdiger“ bedeutet, oder mit „Bhagavā“, „Gesegneter“ oder „Verheißungsvoller“, was in diesem Buch mit „Erhabener“ übersetzt wird.

Seit mindestens zweitausend Jahren glaubt man, der Vorname des Buddha sei Siddhattha gewesen, was „der, der sein Ziel erreicht“ bedeutet, obwohl der Tipitaka diesen Namen nirgendwo für ihn verwendet. Es war wahrscheinlich ein Beiname für ihn, den man später als seinen Namen ansah.³ Sein Stammesname (*gotta nāma*) war Gotama, was „beste Kuh“ bedeutet, ein Brahmanenname, was für einige Verwirrung gesorgt hat, da die Sakyer, die Familie des Buddha, der Kriegerkaste und nicht den Brahmanen angehörten. Brahmanen gehen auf Gautama zurück, einen der Autoren der Veden, der grundlegenden

2 Siehe Rhys Davids, 1921, Bd. III, S.3–4.

3 Vin.I,92-93; Ja.III,305.

Schriften des Brahmanismus und späteren Hinduismus. Soziologen verwenden den Begriff „Sanskritisierung“ für den Prozess, mit dem indische Gemeinschaften mit niedriger Kaste Rituale und Bräuche der höheren Kaste übernehmen, in der Hoffnung, ihren Status zu erhöhen. Als der Brahmanismus im Mittleren Land immer dominanter wurde, machten die Sakyer möglicherweise etwas Ähnliches, indem sie eine brahmanische Abstammung beanspruchten, ohne zu erkennen, dass dies mit ihrem Anspruch kollidierte, der Kriegerkaste anzugehören.⁴

Nach dem Verständnis des Buddha konnte jeder durch eigene Anstrengung und Entschlossenheit das erreichen, was er erreicht hatte. Seine Aufgabe bestand darin, die Aufmerksamkeit der Menschen auf Wahrheiten zu lenken, die in gewisser Weise für jeden verfügbar waren, der seine Wahrnehmung geklärt hatte. Er drückte es folgendermaßen aus:

Ob Tathāgatas in der Welt erscheinen oder nicht, diese Ordnung existiert: die feste Natur der Phänomene, ihr regelmäßiges Muster und ihre allgemeine Bedingtheit. Der Tathāgata entdeckt das und begreift es und danach weist er darauf hin und lehrt es, erklärt und begründet es, enthüllt, analysiert und klärt es und sagt „Seht“.⁵

So verstand sich der Buddha in erster Linie als Lehrer – nicht unnahbar und distanziert, sondern als jemand, der nur von einem tiefen Mitgefühl für die Menschheit motiviert ist. Er sagte von sich selbst:

Es gibt einen Menschen, der zum Wohle der Vielen, zum Glück der Vielen, aus Mitgefühl für die Welt, für das Wohlergehen und das

4 Mehr zur Kastenzugehörigkeit der Sakyer siehe Levman, 2013, S.159–160.

5 S.II, 25.

Glück sowohl der Götter als auch der Menschen in die Welt geboren wurde. Wer ist diese Person? Es ist der Tathāgata, der Würdige, der vollkommen erwachte Buddha.⁶

Er erinnerte seine Nachfolger an sein Motiv, wenn er sie tadelte oder sogar ausschimpfte: Es war immer mitfühlende Sorge um ihr Wohlergehen: „Was immer ein Lehrer aus Mitgefühl für seine Nachfolger und für ihr Wohlergehen tun muss, habe ich für euch getan.“⁷ Selbst diejenigen, die nur einen flüchtigen Kontakt mit dem Buddha hatten, bemerkten, dass Mitgefühl und Freundlichkeit die auffälligsten Merkmale seines Charakters waren. Der Arzt Jīvaka sagte dies zu ihm: „Herr, ich habe gehört, Brahmā verweilt in der Liebe, aber mit meinen eigenen Augen habe ich gesehen, dass der Erhabene in der Liebe verweilt.“⁸ Der Buddha betrachtete sich also in erster Linie als ein vollkommen erwachtes menschliches Wesen, das die Wahrheiten, zu denen es erwacht war, aus einer beständigen Liebe und einem beständigen Mitgefühl für andere lehrte.

Das Mitgefühl des Buddha glich dem eines fürsorglichen und besorgten Arztes, der einen kranken Patienten wieder gesund macht. Im Indien des fünften Jahrhunderts vor Christus gab es im Wesentlichen drei Arten von Ärzten: professionelle Ärzte (*bhisakka* oder *vejja*), Chirurgen (*sallakatta*, wörtlich „Pfeilzieher“) und informelle oder Volksheiler (*tikicchaka*). Manche Ärzte hatten sich auf die Behandlung von Vergiftungen (*visavajja*) spezialisiert, die durch Giftpfeile,

6 A.I,22.

7 M.I,46.

8 M.I,369.

Schlangenbisse und Stiche von Skorpionen verursacht wurden.⁹ Der Buddha beobachtete, wie trotz der besten Bemühungen dieser Ärzte ihre Behandlungen nur manchmal zum Erfolg führten, aber die „Medizin“, die er verschrieb, der Dhamma, versagte nie, wenn man ihn wie vorgeschrieben einnahm.¹⁰ Es ist daher nicht verwunderlich, dass der Buddha sich oft mit einem Mediziner verglich und von anderen als solcher angesehen wurde. Man pries ihn als „Heiler der Welt“ und als „mitfühlenden Lehrer, höchsten Arzt und Chirurg“, der den Giftpfeil der Begierde herauszieht.¹¹

Die landläufige Meinung, sogar die der Buddhisten, sieht den Buddha als einen halb einsiedlerischen Menschen, der die meiste Zeit allein in Waldlichtungen und Berghöhlen verbrachte. Der Tipitaka stützt diese Vorstellung nicht. Hier wird beschrieben, dass er sich meist in der Nähe von großen Städten und Dörfern aufhielt und häufig mit Menschen kommunizierte. Selbst wenn er durch ländliche Gegenden reiste oder sich in die Wälder zurückzog, war er immer in der Nähe eines Dorfes oder Weilers, in dem er seine Almosen sammelte.

Seine Zuhörer kamen aus allen Schichten, obwohl sie in der Regel Städter waren, oft aus der wirtschaftlichen, religiösen und politischen Klasse. Zu ihnen gehörten Kaufleute, Asketen verschiedener Sekten, Militärs und gelegentlich sogar Könige. Sunidha, Vassakāra und Ugga waren jeweils hochrangige Minister, Jīvaka war ein Arzt, Sīha ein General, Abhaya ein Prinz, Cundi und Sumanā waren beide Prinzessinnen, Gaṇaka Moggallāna war ein Buchhalter und Ambapālī eine Kurtisane. Viele der Brahmanen, mit denen er sich unterhielt, waren

9 Ja. IV,496. M.II,216 und 259 beschreiben detailliert die Entnahme von Giftpfeilen und die Nachbehandlung der Wunden.

10 A.V,218.

11 Zum Beispiel It.101; M.II,258; Mil.112; 233, 247; Sn.560; Tha.722.

die Führer ihrer Stämme und Gemeinschaften oder bedeutende Gelehrte und eine kleine, aber bedeutsame Anzahl von ihnen folgten ihm nach und wurden sogar Mönche. Andere, wie Anāthapiṇḍika, Ghosita, Kukkuṭa, Kālaka und Pāvārika, waren wohlhabende Geschäftsleute. Solche Leute waren in der Regel mit den verschiedenen religiösen und philosophischen Theorien ihrer Zeit vertraut und manchmal waren sie durchaus in der Lage, die Feinheiten dieser verschiedenen Lehren zu diskutieren.

Dies soll nicht bedeuten, dass der Buddha einfachen Leuten nichts zu sagen hatte oder dass sein Dhamma für sie nicht relevant oder von geringem Interesse war. Der Zimmermann Pañcakaṅga hatte ein langes Gespräch mit dem Buddha und ein weiteres mit dem Mönch Anuruddha und er war so von seinem Verständnis des Dhamma überzeugt, dass er das Missverständnis eines anderen Mönchs korrigierte.¹² Sowohl Sunīta als auch Ariṭṭha stammten vom untersten Ende der sozialen Leiter, bevor sie Mönche wurden – der erste war Lumpensammler und der zweite Geierjäger.¹³ Der Buddha unterhielt sich mit Pessa und Kesi, beide Dompteure, und mit dem Dorfvorsteher Asibandhakaputta, dem Sohn eines Schlangenbeschwörers. Die Nonne Puṇṇika war eine Wasserträgerin und Subhā war die Tochter eines Schmieds. Eine Dienerin im Harem von König Udena namens Khujjatarā hat nie wirklich mit dem Buddha gesprochen, aber sie hörte viele seiner Vorträge in Kosambī und nahm vieles von dem auf, was sie hörte. Der Buddha lobte sie für ihre tiefe Gelehrsamkeit und schätzte sie als eine Nachfol-

12 M.I,396ff; III,145.

13 M.I,130ff; Tha.620-631. Womit genau Ariṭṭha sich beschäftigte ist unklar, aber die großen Flugfedern der Geier verwendete man zur Herstellung von Fächern und Pfeilflügeln, und ihre hohlen Enden dienten als Nadelhülsen und Behälter für verschiedene andere Zwecke. Vielleicht hat Ariṭṭha die Vögel gefangen und sie nach der Entnahme bestimmter Federn wieder freigelassen.

gerin, zu der andere aufschauen und ihr nacheifern sollten.¹⁴ Er sagte einmal, er würde jeden, den er unterrichtete, auch einen bescheidenen Bettler oder Jäger sorgsam und respektvoll behandeln.¹⁵

Der Buddha unterhielt sich oft mit einem oder mehreren der Menschen, die ihm zuhören oder Fragen stellen wollten. Dabei hörten manchmal die Begleiter der Gesprächspartner zu. Diese Begegnungen begannen in der Regel mit einem höflichen Smalltalk, bei dem die Menschen den Buddha als „einladend und freundlich, liebenswürdig, lächelnd und mit klarer Sprache“ empfanden.¹⁶ Bei jeder derartigen Kommunikation nutzte der Buddha diese anfänglichen kurzen Gespräche, um die Menschen wissen zu lassen, dass man sich auf der Grundlage von Freundlichkeit und gegenseitigem Respekt begegnete. Höfliche Gesten begleiteten solche Eröffnungen: Der Besucher legte die Handflächen in der *añjali*-Geste zusammen und setzte sich in einem angemessenen Abstand zu ihm hin. Was die Brahmanen anbelangt, so bewunderten manche den Buddha und andere waren ihm gegenüber vorsichtig, da sie von seiner Haltung gegenüber manchen Aspekten ihrer Religion gehört hatten. Andere zögerten, sich mit jemandem auf Augenhöhe zu unterhalten, den sie als ihren Untergebenen betrachteten. Begegnungen mit ihnen könnten so abgelaufen sein:

Einige grüßten den Erhabenen und setzten sich zur Seite, andere grüßten ihn und unterhielten sich kurz auf höfliche und freundliche

14 A.I,26; II,164; S.II,236. Die Überlieferung schreibt Khujjutarā die Verantwortung für die später im Itivuttaka zusammengestellten Reden zu. Leider hielten es die Mönche, die den Tipitaka rezitierten, redigierten und überlieferten, nicht für sinnvoll, weitere Details über diese interessante Frau festzuhalten.

15 A.III,122.

16 D.I,116.

Weise mit ihm und setzten sich dann, einige legten ihre Hände in der *añjali*-Geste zusammen und setzten sich, andere nannten ihren Namen und ihren Stamm und setzten sich und wieder andere setzten sich zur Seite, ohne etwas zu sagen.¹⁷

Bei seltenen Gelegenheiten verzichteten diejenigen, die den Buddha nicht mochten oder ablehnten, und davon gab es einige, auf die üblichen Höflichkeiten, und bei mindestens einer Gelegenheit war der Buddha damit nicht einverstanden. Eine Gruppe junger Brahmanen, darunter Ambaṭṭha, der sich in seinen vedischen Studien hervorgetan hatte, suchte den Buddha auf. Als sie ihm begegneten, tauschten sie alle Grüße aus, außer Ambaṭṭha, der etwas Zusammenhangloses murmelte und auf und ab ging, während der Buddha saß, ein absichtlicher Verstoß gegen die Etikette. Der Buddha beschloss, diese Unhöflichkeit nicht durchgehen zu lassen und fragte ihn:

- Nun, Ambaṭṭha, würdest du dich auch so verhalten, wenn du mit gelehrten Ältesten der Brahmanen, mit Lehrern von Lehrern sprichst, wie du es mit mir tust?
- Nein, guter Gotama. Ein Brahmane sollte mit einem gehenden Brahmanen gehen, stehen, wenn er steht, sitzen, wenn er sitzt, und sich hinlegen, wenn er sich hinlegt. Aber so wie ich diese kahl geschorenen Knechte, diese schwarzen Abdrücke von Brahmās Fuß behandle und mit ihnen spreche, so will ich auch dich behandeln und mit dir sprechen.

17 M.I,401.

Dies fügte eine Beleidigung zu den schlechten Manieren hinzu und der Buddha antwortete:

- Nun, Ambaṭṭha, du bist aus irgendeinem Grund hierhergekommen, und was immer es war, du solltest deine Aufmerksamkeit darauf richten. Ambaṭṭha denkt, er sei gut ausgebildet, zeigt aber in Wirklichkeit einen Mangel an Ausbildung, der auf jugendliche Unerfahrenheit zurückzuführen ist.¹⁸

Daraufhin wurde der junge Mann wütend und verunglimpfte den Stamm des Buddha, die Sakyer. Dieser spannungsgeladene Schlagabtausch ging weiter, bis der Buddha darauf hinwies, dass Ambaṭṭhas Familie einer gemischten Kaste angehörte. Nachdem er ihn so gedemütigt hatte, begannen die beiden endlich ein langes und fruchtbares Gespräch.¹⁹

Nach der Vorstellungsrunde und dem Smalltalk stellte der Buddha, je nachdem, mit wem er sprach, Fragen an den Besucher, oder der Besucher stellte ihm Fragen und er antwortete, wobei er gewöhnlich die Gelegenheit nutzte, einen Aspekt seines Dhamma im Detail zu erklären. Bevor er seinen Standpunkt zu einem bestimmten Thema ausführlicher erläuterte, bat er oft zunächst um die volle Aufmerksamkeit des Gesprächspartners und sagte: „Höre zu, pass auf, ich werde sprechen.“²⁰ Wenn sie seinem Dhamma gegenüber aufgeschlossen waren, hielt er den sogenannten Vortrag über die Grundlagen (*anupubbikathā*), das heißt über Großzügigkeit, Moral, den Himmel

18 D.I,90.

19 Zu der gemischte Kaste Ambaṭṭhas im brahmanischen / hinduistischen Recht siehe *Manusmṛiti* 10, 8–13; 13–15.

20 A.IV,429.

und die Nachteile der Sinnesfreuden und wie man sie überwinden kann, bevor er die tieferen Aspekte seiner Lehre darlegte.

Um die Schüchternheit oder das Zögern des Gesprächspartners, seine Meinung zu äußern, zu überwinden, ermutigte der Buddha ihn manchmal, indem er seine Fragen lobte. „Gut, gut! Deine Intelligenz ist ausgezeichnet und das gilt auch für deine Frage. Deine Frage ist eine gute Frage.“²¹ Diese Ermutigungen führten dazu, dass immer wieder Fragen und Kommentare kamen, die den Gesprächspartnern die Möglichkeit gaben, ihre Ansichten zu äußern. Und sie gaben dem Buddha die Gelegenheit, seine Antworten so zu formulieren, dass sie diese Ansichten berücksichtigten. Unweigerlich erläuterte der Buddha am Ende eines solchen Hin und Her seine Sichtweise zu dem gerade diskutierten Thema. Manche seiner Monologe waren recht lang. Sie wurden in der Regel auf höfliche Weise geführt und waren nur selten hitzig, wie zum Beispiel der mit Ambaṭṭha, Assalāyana und Canki.²²

Der Buddha benutzte in seinen Vorträgen oft Parabeln (*upamākathā*) oder Gleichnisse (*upamā*). Während er einen Aspekt seines Dhamma präsentierte, fügte er manchmal hinzu: „Ich werde euch ein Gleichnis geben, weil manche intelligenten Menschen etwas durch ein Gleichnis besser verstehen“ und tat dann dieses.²³ Niemand hat jemals alle Gleichnisse und Parabeln des Buddha gezählt, aber es sind mindestens mehrere hundert. Sie beziehen sich auf eine Vielzahl von Elementen, auf Naturphänomene, Reisen, das Landleben, die Landschaft, das Geschäftsleben, das Zähmen von Tieren, das Königtum, die Metallurgie, Haushaltsgegenstände und Pflichten, um nur einige zu nennen. Ihr Reichtum, ihre Vielfalt und ihr Realismus lassen auf einen kreativen

21 A.II,177.

22 D.I,87ff; M. II,147ff; M.II,163ff.

23 S.II,114.

Kommunikator und auf einen aufmerksamen Beobachter mit großer Erfahrung schließen. Drei Beispiele mit dem Bild eines Flusses genügen, um dies zu veranschaulichen.

Eines der berühmtesten Beispiele ist das Gleichnis vom Floß. Der Buddha sah seinen Dhamma vor allem als etwas Nützliches, als etwas, das dazu dient, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, nämlich das Erwachen. Danach ist er überflüssig. Um zu erklären, was er meinte, erzählte er die Geschichte eines Mannes, der auf einer Reise an einen breiten Fluss kam. Das Land auf seiner Seite war gefährlich und die andere Seite war sicher und so war er entschlossen, ihn zu überqueren. Da weder eine Fähre noch eine Brücke zur Verfügung stand, baute er ein improvisiertes Floß aus Gras, Laub und Ästen und paddelte mit Händen und Füßen zum anderen Ufer des Flusses. Nachdem er dies getan hatte und darüber nachgedacht hatte, wie nützlich das Floß gewesen war, beschloss er, es für den Rest seiner Reise mit sich zu tragen. Dann fragte der Buddha seine Mönche, ob sie der Meinung seien, dies sei ein kluger Entschluss. Sie antworteten, nein, das sei nicht der Fall, und er schloss mit den Worten: „Mönche, wenn ihr versteht, dass der Dhamma einem Floß gleicht, werdet ihr alles loslassen, was ich gelehrt habe, und sogar jene Dinge, die ich nicht gelehrt habe.“²⁴

In einem anderen Gleichnis verwendet der Buddha ebenfalls das Bild eines Menschen, der einen Fluss überquert, allerdings um einen anderen Punkt zu verdeutlichen. Ein Mann fragte den Buddha einmal, was er von denen halte, die behaupteten, Befreiung könne durch Selbstkasteiung verwirklicht werden. Darauf antwortete der Buddha:

24 M.I,134–5. Siehe Gombrich, 1996, S.23–26.

- Angenommen, ein Mann, der einen Fluss überqueren will, nehme eine Axt, gehe in einen Wald und fälle einen jungen, geraden Baum, einen ohne Äste. Er würde die Krone abschlagen, das Laub und die Äste entfernen und den Baumstamm mit der Axt in Form bringen. Schließlich bearbeitete er ihn mit einer Axt, glättete ihn mit einem Schaber, polierte ihn mit einer Steinkugel und machte sich dann auf den Weg über den Fluss. Was glaubst du wohl? Schafft er es, den Fluss zu überqueren?

Der Mann antwortete:

- Nein, Erhabener, das schafft er nicht. Denn obwohl der Baumstamm außen gut geformt war, ist er nicht ausgehöhlt worden.

Der Buddha stimmte zu und sagte dann, jemand, der sein Inneres nicht durch die Kultivierung psychologischer Reinheit „ausgehöhlt“ habe, könne das Erwachen nicht verwirklichen.²⁵

Der Buddha nutzte ein drittes Fluss-Gleichnis, um eine spezifische Rolle von ihm zu erklären: der Menschheit zu helfen, die Probleme zu erkennen, die mit der gewöhnlichen bedingten Existenz verbunden sind:

Stellt euch einen schönen, herrlichen Fluss vor und einen Mann, der von der Strömung mitgerissen wird. Dann stellt euch vor, am Ufer steht ein scharfsinniger Mann, sieht dies und ruft: „Herr! Weiter flussabwärts sind Stromschnellen und Strudel, Krokodile und Dämonen, und wenn du dort landest, wirst du den Tod oder dem

25 A.II,201.

Tode ähnliche Schmerzen erleiden.“ Als der Mann im Fluss dies hörte, kämpfte er mit Händen und Füßen gegen die Strömung an.

Der Buddha erklärte dann, jedes Element des Gleichnisses stelle einen Aspekt des spirituellen Lebens dar – zum Beispiel steht der Fluss für die Begierde, das Kämpfen gegen die Strömung für die Entsagung und der scharfsinnige Mann am Flussufer für sich selbst – den Buddha.²⁶

Ein selten erwähnter Aspekt des Lehransatzes des Buddha ist sein sanfter Humor. Seine Lehrreden und Dialoge sind voller Wortspiele, humorvollen Übertreibungen, voll von Wortwitz und Ironie und manchmal satirisch. Nichts davon hätte Gelächter oder Kichern hervorgerufen, aber manches davon mag durchaus zu einem Lächeln geführt haben. Leider ist dieser Humor für den modernen Leser größtenteils nicht erkennbar. Der amerikanische Mönch Ṭhānissaro schreibt:

Einer der Gründe, warum der Humor des Kanons unerkant bleibt, hängt mit seinem Stil zusammen, der oft subtil, nüchtern und trocken ist. Diese Art von Humor kann in modernen Kulturen, in denen Witze lange im Voraus angekündigt werden und der Humor eher breit gefächert ist, am Leser vorbeigehen. Dazu erkennen Übersetzer oft nicht das Humorige einer Passage und geben sie deshalb flach und pedantisch wieder.²⁷

Außerdem ist es nie einfach, den Humor eines Textes zu bewahren, wenn man von einer Sprache in eine andere übersetzt, aber wenn man dies und die sprachlichen und kulturellen Unterschiede zwischen der

26 It.114.

27 Thanissaro, S.5.

Welt des Buddha und unserer eigenen berücksichtigt, kann sein Humor manchmal durchscheinen.

Eines Tages suchte König Ajātasattu den Buddha auf und fragte ihn, ob er ihm einen Vorteil des klösterlichen Lebens nennen könne, der hier und jetzt zu beobachten sei. Der König hatte erst vor kurzem seinen Vater ermordet und begann zunehmend, dies zu bereuen und sich dadurch belastet zu fühlen. Vielleicht dachte er auch, er habe seinem eigenen Sohn ein gefährliches Beispiel gegeben, was sich später bewahrheitete. Der Buddha fragte den König, was er tun würde, wenn einer seiner Sklaven wegliefe, um Mönch zu werden und der König erfuhr, wo sich der Flüchtige aufhielt. Würde er, so fragte der Buddha, den Mönch festnehmen und in die Knechtschaft zurückbringen lassen? „Nein“, antwortete der König. „Im Gegenteil, ich würde für ihn eintreten, mich vor ihm verbeugen und ihm Almosen geben.“ Der Buddha antwortete: „Nun, da hast du es! Das ist einer der Vorteile des Mönchslebens, der hier und jetzt zu beobachten ist.“²⁸ Diese unerwartet launige Antwort auf eine ernste Frage muss den König zunächst überrascht haben, brachte ihn dann aber zum Lächeln. Nachdem der Buddha die Stimmung des Königs aufgehellt und ihn beruhigt hatte, fuhr er fort, seine Frage ernster zu beantworten.

Wenn eine bestimmte Denkweise ein Problem als unlösbar oder eine Last als unerträglich erscheinen lässt, kann ein Scherz manchmal eine andere Sichtweise eröffnen und eine Lösung vorschlagen. Humor kann eine Katharsis auslösen, eine therapeutische Befreiung von Angst, Anspannung oder Furcht. Oder er kann aus einer Depression herausführen. Die Begebenheit oben könnte ein Beispiel dafür sein, wie der Buddha dabei vorging.

28 D.I,51–61. Für weitere Beispiele siehe Gombrich, 2009, S.183ff.

Eine Reihe von Gleichnissen und Parabeln des Buddha sind humorvoll durch die Gegenüberstellung von zwei unvereinbaren, aber verwandten Elementen. So sagte er zum Beispiel, starke Entschlossenheit gepaart mit mangelhaftem Verständnis wäre so, als würde man an den Hörnern einer Kuh melken, um Milch zu bekommen. Und ein stumpfsinniger Schüler lernt trotz eines guten Lehrers nichts, genauso wenig wie eine Schöpfkelle die Suppe schmeckt, die sie enthält.²⁹ Weiter wollte der Buddha veranschaulichen, wie sinnlos es ist, die Bestandteile der Individualität zu erforschen, in der Hoffnung, ein ewiges, zugrunde liegendes Selbst zu finden. Er erzählte ein Gleichnis über einen König, der, als er zum ersten Mal die Musik einer Laute hörte, seine Höflinge bat, ihm das Instrument zu bringen, damit er die Musik, die ihn so verzaubert hatte, untersuchen könne. Die Höflinge erklärten so taktvoll wie möglich, die Musik sei das Ergebnis der verschiedenen Teile der Laute und der Anstrengung des Spielers. Da der König dies nicht verstand, besorgte er sich eine Laute, zerhackte sie, zersplitterte die Teile, verbrannte sie und wischte dann die Asche auf, um die Musik zu finden. Verwirrt und verärgert darüber, dass er sie nicht fand, äußerte er seinen Abscheu vor Lauten.³⁰ Die Zuhörer müssen es komisch gefunden haben, dass ein König, der normalerweise als furchterregend und ernst gilt, so töricht handeln konnte.

Trotz solch gelegentlicher Unbeschwertheit wird der Buddha nie als lachend beschrieben oder als jemand, der andere zum Lachen bringt. Aber er lächelte oft.³¹ Ebenso waren seine Mönche sicherlich nicht zum Scherzen aufgelegt, aber diejenigen, die „einfühlsam und höflich sind, die freundlich sprechen, ein schönes Lächeln haben und

29 M.II,141; Dhṛp.64.

30 S.IV,196–197. Vīṇā, übersetzt als Harfe, Bogenharfe oder Laute.

31 Zum Beispiel A. III, 214; M. II, 45; 74; S.I, 24; Thā. 630.

dich bei der ersten Begegnung willkommen heißen“ (*saṇhā sakhilā mihita pubbaṅgamā ehisvāgatavādino*), wurden allgemein geschätzt.³²

Die Teilnahme an öffentliche Debatten (*vivāda*), damals etwas ganz Normales. Sie waren ein wichtiger Kanal, durch den der Buddha seinen Dhamma vermittelte und so populär, dass sie große Menschenmengen anzogen, einige Städte nutzten dafür sogar ihre öffentlichen Hallen. Der Tipitaka und andere Quellen aus der gleichen Zeit und später geben eine Vorstellung davon, wie diese Debatten abliefen.³³ Wenn einem Gegner dreimal eine berechtigte Frage gestellt wurde, bekam er die Warnung, sein Kopf würde in sieben Teile zerspringen, wenn er nicht antwortete, das heißt, er wäre besiegt.³⁴ Von den Teilnehmern wurde erwartet, dass sie gute Argumente benutzten und sich an akzeptierte Verfahren hielten, und ein Moderator (*pañhavīmamsakā*) versuchte sicherzustellen, dass sie dies auch taten. Es galt als unangemessen, einer Frage auszuweichen, indem man eine andere Frage stellte oder das Thema wechselte. Ebenso wenig sollte man eine unbewiesene Behauptung aufstellen, sondern sie fallen lassen, wenn sie infrage gestellt wurde und dann eine andere aufgreifen. Der Fragesteller durfte auf keinen Fall lächerlich gemacht werden. Und es war inakzeptabel, einen Gegner niederzuschreien oder zu reden, wenn er zögerte. Auch das Publikum durfte niemanden unterbrechen.³⁵

Die Popularität dieser Veranstaltungen brachte Menschen hervor, die ihre Thesen in der Öffentlichkeit geschickt vertreten und vertei-

32 M.II,121.

33 Siehe Prets, 2000.

34 M.I,231. Siehe Witzel S.336–415. Das Zertrümmern des Kopfes als Strafe für Falschaussage, Meineid oder Betrug könnte der Ursprung dieser Drohung gewesen sein.

35 M.II,168; A.I,197–199.

digen konnten. Ein Jain-Mönch namens Saccaka wurde beschrieben als „ein Debattierer, ein geschickter Redner, der von der Öffentlichkeit sehr geschätzt wird“. Wie andere, die an diesen Begegnungen teilnahmen, schwelgte er in der Zurschaustellung seiner rhetorischen und dialektischen Fähigkeiten. Einmal sagte er: „Jeder würde zittern und beben, bangen und schwitzen, wenn er sich mit mir in einer Debatte auseinandersetzen müsste – jeder *samaṇa* oder Brahmane, jeder Führer oder Lehrer irgendeiner Sekte oder Konfession, auch die, die vermeintlich spirituell vollendet oder vollkommen sind“. Nach einer Diskussion mit einem buddhistischen Mönch und vor einem Treffen mit dem Buddha prahlte er vor einer großen Versammlung von Licchaviern:

Heute diskutiere ich mit dem *samaṇa* Gotama. Lasst ihn nur das behaupten, was einer seiner bekannten Nachfolger, der Mönch Assaji, vor einiger Zeit von mir behauptet hat. Dann werde ich den *samaṇa* Gotama in der Diskussion hin und her schleifen, wie ein starker Mann einen zotteligen Widder am Vlies packt und hin und her schleift.³⁶

Saccaka ging tatsächlich zum Buddha, gefolgt von einer Gruppe von Licchaviern, die gespannt waren, was passieren würde. Die Diskussion begann recht freundlich, aber als der Buddha dann Saccakas Behauptungen untersuchte, widersprach dieser sich bald selbst und verstummte schließlich. Wie der Tipitaka berichtet, wurde er am Ende ein Nachfolger des Buddha, weiter hören wir nichts mehr von ihm.

36 M.I,227–228.

Wenn der Ruf auf dem Spiel stand und es möglich war, Gönner und Nachfolger zu gewinnen, waren die Debattierer bereit, zu Tricks und Täuschungen zu greifen, um zu gewinnen. Zum Beispiel: Vor einer Begegnung dachte sich ein Teilnehmer mit seinen Anhängern trügerische Fragen oder doppelte Behauptungen (*ubhatokoṭīkaṃ pañham*) aus, in der Hoffnung, den Gegner zu verwirren.³⁷ Ein Asket war dafür bekannt, zahlreiche Argumente auszuarbeiten, um sie gegen seine Gegner einzusetzen, und er muss damit einigen Erfolg gehabt haben, denn er wurde „Pandit“ genannt.³⁸ Ein buddhistischer Mönch, der Sakyer Hatthaka, war nicht abgeneigt, hinterhältige Taktiken anzuwenden, um zu gewinnen oder zumindest den Anschein des Sieges zu erwecken. Nachdem er in einem Kampf besiegt worden war, verabredete er sich mit demselben Gegner zu einer zweiten Runde zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort. Er kündigte diesen Kampf an, nannte aber einen anderen Ort und eine andere Zeit, und als der Gegner nicht erschien, prahlte er damit, der Mann habe zu viel Angst, um zu erscheinen. Als seine Mönchsbrüder ihn auf diesen Betrug ansprachen, rechtfertigte sich Hatthaka mit den Worten: „Diese Anhänger anderer Sekten, die andere Ansichten vertreten, sind so oder so zu besiegen. Der Sieg soll ihnen verwehrt werden.“ Als der Buddha dies erfuhr, tadelte er Hatthaka streng für seine Unehrllichkeit.³⁹

Der Buddha stellte fest, dass manche Lehrer aus Angst vor öffentlicher Demütigung Debatten vermieden. Wenn sie aber gezwungen waren, etwas zu sagen, griffen sie zu ausweichenden Erklärungen. Andere, die „Aalglatten“ (*amarāvikkhepika*), ließen sich nicht auf

37 M. I, 392–3; S.IV,323.

38 A.V,229.

39 Vin.IV,1–2.

eine bestimmte Position festlegen.⁴⁰ Die indischen Lehrer zur Zeit des Buddha waren so argumentativ und haarspalterisch, so kultiviert, subtil und eindringlich wie ihre Pendants im antiken Athen zu etwa der gleichen Zeit.

Erfolg oder Misserfolg in einer Debatte hingen nicht immer von der Wahrhaftigkeit der eigenen Thesen oder der Logik der Argumente ab. Da es nicht immer einen Moderator gab, konnte manchmal die Haltung des Publikums darüber entscheiden, wer sich durchgesetzt hatte. Der Buddha gab dazu folgenden Hinweis: Wenn ein Protagonist eine falsche Doktrin vertrat, aber einen Gegner, der stichhaltige Argumente vorbrachte, zum Schweigen bringen konnte, sollten die Zuhörer dennoch den Ersteren unterstützen und lautstark rufen: „Er ist es, er ist der Weise!“⁴¹ Wenn das Publikum hingegen die rhetorischen Fähigkeiten eines Lehrers und die Stärke seiner Argumente schätzte, applaudierte es ihm und machte den Verlierer lächerlich. Es wird beschrieben, wie der Verlierer einer Debatte mit dem Buddha „zum Schweigen gebracht wurde, mit gesenktem Kopf und niedergeschlagenen Augen dastand, ratlos und unfähig, eine Antwort zu geben“, während die Zuhörer „ihn von allen Seiten mit einer Flut von Beschimpfungen attackierten und sich über ihn lustig machten ...“⁴² Mahāvīra sagte zu einem seiner Nachfolger, dem es nicht gelang, den Buddha in einem Punkt zu widerlegen, er sei wie ein Mann, der loszieht, um jemanden zu kastrieren, aber selbst kastriert zurückkomme. Dieser Vergleich der Entmannung

40 D.I,24–5.

41 A.V,230–1. In späteren Jahrhunderten konnte eine Niederlage in staatlich geförderten Debatten zur Verbannung oder sogar zum Tod führen. Bei Debatten an Königshöfen entschied oft die Laune des Königs oder seine persönliche Überzeugung über den Ausgang. Siehe Verardi, S.25–26, 205–207, 218–219 und so weiter und Bronkhorst, 2011, S.170ff.

42 A.I,187.

mit einer Niederlage in solchen öffentlichen Begegnungen vermittelt eine Vorstellung davon, wie demütigend sie empfunden wurde.

Es handelte sich bei all diesen Debatten keineswegs nur um Sophisterei oder intellektuelle Unterhaltung. Viele der Teilnehmer waren wirklich daran interessiert, ihre Ideen an anderen zu testen, um die Wahrheit auszuloten. Zumindest manche suchten nicht nur Unterhaltung, sondern hatten ein intelligentes Interesse am Thema, das zeigen die Fragen, die eine Gruppe von Bürgern aus Kesaputta dem Buddha bei einem seiner Besuche stellte.⁴³

Herr, einige *samanas* und Brahmanen kommen nach Kesaputta und verkünden und erklären ihre Lehre und kritisieren, verurteilen, verhöhnen die anderen Lehrer und stützen ihnen die Flügel. Dann kommen andere *samanas* und Brahmanen und tun dasselbe mit dem, was die früheren gesagt haben. Wir sind im Zweifel, wir sind verwirrt, welcher dieser angesehenen Lehrer die Wahrheit und welcher die Unwahrheit sagt.⁴⁴

Der Buddha antwortete in etwa so: Ich verstehe eure Verwirrung und rate euch, vorsichtig zu sein mit Argumenten, die auf Offenbarung, Überlieferung, Hörensagen, Berufung auf die Autorität der Schriften, falscher Logik, Schlussfolgerungen, Analogien, Spekulationen, vermeintlichem Fachwissen oder gar auf Respekt vor einem bestimmten Lehrer beruhen. Verlasst euch stattdessen auf eure eigene Erfahrung und euer Wissen und berücksichtigt dabei die Meinungen der Wei-

43 M.I,383.

44 A.I,188–189.

sen.⁴⁵ Da Debatten hitzig werden konnten und manchmal sogar damit endeten, dass die Protagonisten oder Einzelpersonen im Publikum in eine Schlägerei verwickelt wurden, vermied der Buddha solche Versammlungen während des Beginns seiner Karriere. Er beobachtete: „Die Menschen führen manche Debatten im Geiste der Feindseligkeit, andere im Geiste der Wahrheit. In beiden Fällen lässt sich der Weise nicht darauf ein.“⁴⁶ So warf man ihm schon früh vor, er könne seine Philosophie nicht verteidigen, wenn sie infrage gestellt werde. Ein Kritiker sagte über ihn:

Mit wem spricht der *samaṇa* Gotama? Von wem erhält er seine Weisheit? Seine Weisheit ist durch das Leben in der Einsamkeit zerstört, er ist nicht an Diskussionen gewöhnt, er ist nicht gut im Reden, er ist völlig weltfremd. Der *samaṇa* Gotama ist wie eine Antilope, die im Kreis läuft und sich dabei am Rand hält.⁴⁷

Lange Zeit begnügte sich der Buddha damit, seinen Dhamma für sich selbst sprechen zu lassen, doch als die Menschen begannen, nach tieferen Erklärungen zu suchen, und den Dhamma kritisierten und sogar falsch darstellten, sah er sich gezwungen, an öffentlichen Debatten und Diskussionen teilzunehmen. Er erwarb sich bald den Ruf, seinen Dhamma mit großer Klarheit zu erklären und ihn wirksam gegen Kritik zu verteidigen. Er begann auch damit, die Lehren anderer einer harten Prüfung zu unterziehen. Es gelang ihm so gut, seine Kritiker zu

45 A.I,188–189. Der Buddha sagte, er halte für akzeptabel, wenn ein Schüler einen Lehrer korrigiert oder infrage stellt, wenn er oder sie wirklich glaubt, der Lehrer liege falsch. Vin.I,49.

46 Sn.780. Der *Caraka Saṃhitā* erwähnt und beschreibt diese beiden Arten von Debatten, siehe Prets, S.371–373.

47 D.III,38.

entwaffnen und sogar viele von ihnen dazu zu bewegen, seine Nachfolger zu werden, dass manche vermuteten, er bediene sich zu diesem Zweck okkultur Kräfte.⁴⁸

Wenn der Buddha debattierte oder sich auf ein persönliches Gespräch einließ, ging es ihm nie darum, einen Gegner zu besiegen, einen Kritiker zum Schweigen zu bringen oder gar einen Nachfolger zu gewinnen. Es ging ihm vielmehr darum, die Menschen aus der Unwissenheit zu Klarheit und Verständnis zu führen. Er betonte diesen Punkt oft: „Wahrlich, die Guten diskutieren um der Erkenntnis und Gewissheit willen“, und weiter: „Das spirituelle Leben hat nicht das Ziel, Debatten zu gewinnen ... es verfolgt die Ziele der Zurückhaltung, des Verzichts, der Leidenschaftslosigkeit und des Aufhörens.“⁴⁹

In einem der eindringlichsten Appelle, die der Buddha je gemacht hat, sagte er:

Ich sage euch dies. Lasst einen intelligenten Menschen, der aufrichtig, ehrlich und geradlinig ist, zu mir kommen und ich werde ihn den Dhamma lehren. Wenn er so praktiziert, wie ich es ihn lehre, wird er innerhalb von sieben Tagen und durch sein eigenes Wissen und sein eigenes Sehen dieses heilige Leben und Ziel erreichen. Ihr mögt nun denken, ich sage dies nur, um Nachfolger zu gewinnen oder um euch dazu zu bringen, eure Regeln aufzugeben. Aber das ist nicht der Fall. Behaltet euren Lehrer und befolgt weiterhin eure Regeln. Ihr mögt denken, ich sage dies, damit ihr eure Lebensweise aufgibt, Dingen folgt, die ihr für schlecht haltet, oder Dinge ablehnt, die ihr für gut haltet. Aber das ist nicht der Fall. Lebt so, wie ihr es für richtig haltet, und lehnt weiterhin Dinge ab,

48 M.I.381.

49 A.I,199; II,26.

die ihr für schlecht haltet, und befolgt Dinge, die ihr für gut haltet. Aber es gibt Zustände, die nicht hilfreich sind, die befleckt sind, die Wiedergeburt verursachen, die Angst erwecken und leidvoll sind, verbunden mit Geburt, Verfall und Tod, und nur zur Überwindung dieser Dinge lehre ich den Dhamma.⁵⁰

Für den Buddha sollte jede Diskussion über philosophische oder religiöse Fragen, ob formell oder nicht, in einer zivilen, ruhigen und respektvollen Weise geführt werden. Gute Protagonisten, sagte er, erkennen die guten Punkte ihres Gegenübers an, ohne dessen Schwächen herabzusetzen (*subhāsitaṃ anumodeyya, dubbhaṭṭhe nāpasādaye*). Sie vermeiden einen feindseligen oder arroganten Ton (*aviruddho anussito*), schüchtern den anderen weder verbal ein noch versuchen, ihn zu überwältigen (*nābhihare nābhimadde*), noch geben sie sich rhetorischen Tricks hin (*na vācaṃ payutaṃ bhaṇe*). Kurz gesagt, sie sagen, was sie wissen (*sammad-aññāya bhāsati*) und diskutieren um des Wissens und des Verstehens willen (*aññānatatthaṃ pasādatthaṃ, sataṃ ve hoti mantanā*), nicht nur, um den anderen zu übervorteilen.⁵¹

Neben der Teilnahme an Debatten und Gesprächen mit Einzelpersonen oder kleinen Gruppen hielt der Buddha gelegentlich Vorträge vor großen Menschenmengen, manchmal vor vielen Hunderten, die

50 D.III, 55–6, gekürzt.

51 A.I, 199. Der Behauptung, Debatten und Diskussionen über widersprüchliche Ideen sollten vermieden werden, da sie zu Aufregung und Missgunst führen, stellte ein früher buddhistischer Text, der *Upāyahrdaya*, infrage: Debatten seien notwendig. Man könne, so hieß es, auf höfliche und maßvolle Weise argumentieren und so Probleme vermeiden, denn wenn man das Falsche unangefochten ließe, würden Verwirrung und Unwissenheit die Oberhand gewinnen. Siehe Gillon S.22–23.

sich eigens versammelt hatten, um ihn zu hören. Diese öffentlichen Auftritte müssen von seinen Anhängern organisiert und im Voraus angekündigt worden sein. Ein Zuhörer drückte seine Bewunderung dafür aus, wie ruhig eine so große Menschenmenge sein konnte, wenn sie dem, was der Buddha sagte, völlig aufmerksam zuhörte:

Einmal, als der *samaṇa* Gotama viele hundert Nachfolger den Dhamma lehrte, hustete einer von ihnen. Da stieß sein Nachbar ihn mit seinem Knie an und sagte: „Still! Sei still! Der Erhabene, der Lehrer, erklärt uns den Dhamma.“ Selbst wenn er viele Hunderte belehrte, hörte man kein Husten oder Räuspern, denn die Nachfolger schwiegen erwartungsvoll.⁵²

Sakuludāyin, ein großer Verehrer des Buddha, erzählte ihm einmal, er und die anderen Zuhörer richteten während solcher Vorträge den Blick starr auf das Gesicht des Buddha.⁵³ Wahrscheinlich haben sich die Teilnehmer voll und ganz auf das Gesagte konzentriert, obwohl es vielleicht auch so war, dass es in einer großen Menschenmenge für die hinten Sitzenden nicht immer einfach war, zu hören, was der Buddha sagte, sodass es half, von seinen Lippen abzulesen.

Im Tipitaka finden sich gelegentlich kurze Texte des lehrenden und diskutierenden Buddha, die wahrscheinlich keine literarische Schöpfung sind, sondern widerspiegeln, wie der Buddha sich bei manchen Begegnungen tatsächlich verhalten hat. Während einer Debatte vor einem großen Publikum behauptete der Gesprächspartner des Buddha zum Beispiel, der Körper und der Geist eines Menschen seien sein wahres Selbst, was dem Verständnis des Buddha völlig widersprach.

52 M.II,4–5, gekürzt.

53 M.II,30.

Als der Buddha ihn fragte, ob er wirklich an so etwas glaube, antwortete der Protagonist: „Nicht nur ich glaube daran, sondern auch alle diese Menschen“, wobei er wahrscheinlich eine ausladende Geste in Richtung des Publikums machte. Dieser Appell an die Mehrheitsmeinung beeindruckte den Buddha nicht: „Was hat diese große Menschenmenge damit zu tun? Beschränken dich darauf, was du selbst glaubst!“⁵⁴

Der Brahmane Esukārī behauptete dem Buddha gegenüber selbstbewusst, seine Kaste sei nach dem, was seine Religion lehre, die überlegene und andere Kasten seien verpflichtet, den Brahmanen zu dienen. Der Buddha entlarvte diese Einbildung, indem er fragte: „Und die ganze Welt stimmt den Brahmanen zu?“ Verblüfft musste Esukārī zugeben, das sei nicht der Fall.⁵⁵

Mitten in einem Zwiegespräch mit dem Buddha schien sein Gesprächspartner, ein Asket, sich selbst zu widersprechen, woraufhin der Buddha ihn schnell darauf hinwies und sagte: „Überlege dir gut, Aggivessana, überlege dir gut, wie du antwortest! Was du zuerst gesagt hast, stimmt nicht mit dem überein, was du später gesagt hast, und was du später gesagt hast, stimmt nicht mit dem überein, was du zuerst gesagt hast.“⁵⁶

Es gibt zahlreiche Beispiele dafür, wie der Buddha, wenn ihm Fragen gestellt wurden, diese nicht beantwortete, sondern sanft beiseiteschob oder etwas Unverbindliches sagte, um einen Streit zu vermeiden oder um sich nicht zu einer Sache äußern zu müssen, die nicht wirklich wichtig war. Zwei *lokāyatika*-Brahmanen wiesen ihn einmal darauf hin, dass die Lehrer Pūraṇa Kassapa und Mahāvīra beide behaupteten,

54 M.I,230.

55 M.II,178.

56 M.I,232.

allwissend zu sein, und doch lehrten sie jeweils etwas anderes über die Natur des Kosmos. Sie fragten: „Da sich ihre Behauptungen widersprechen, wer spricht nun die Wahrheit und wer die Unwahrheit?“ Der Buddha antwortete: „Genug davon, lasst es gut sein! Ich werde euch den Dhamma lehren.“⁵⁷

Ein anderer Brahmane erzählte dem Buddha, er habe gehört, das Opfern von Tieren bringe großen spirituellen Nutzen, und wartete dann auf die Meinung des Buddha zu diesem Thema. Der Buddha sah, dass der Brahmane verärgert wäre, wenn er sagen würde, was er wirklich dachte, also antwortete er einfach, er habe diese Behauptung auch schon gehört. Der Brahmane interpretierte diese unverbindliche Antwort als Zustimmung und verkündete fröhlich: „In dieser Angelegenheit sind der gute Gotama und ich einer Meinung.“ Ānanda, der diese Begegnung beobachtete, sah das Problem und schlug dem Brahmanen vor, nicht weiterzuerzählen, was er gehört hatte, sondern den Buddha zu fragen, was seiner Meinung nach die beste Art und Weise wäre, ein Opfer durchzuführen. Der Brahmane tat dies, und da er keine Möglichkeit sah, der Wahrheit auszuweichen, sagte der Buddha, man handle sich schon vor dem Entzünden des Opferfeuers oder dem Aufstellen des Opferpfostens negative Konsequenzen ein, da ein wesentlicher Bestandteil des Rituals das Töten sei. Anstatt die drei Opferfeuer zu entzünden, sei das Beste, was er tun könne, drei andere Feuer zu löschen – die Feuer der Gier, des Hasses und der Verblendung (*lobha, dosa und moha*).⁵⁸ Hier und an anderer Stelle nutzt der

57 A.IV,428–429. Der *Lokāyata* ist ein umstrittener Teil der brahmanischen Gelehrsamkeit. Er wird erwähnt in D. I,11; I,114; S.II,77; Vin.II,139; Ud.32, und so weiter. Siehe Rhys Davids, 1899, S.166ff und Jayatilleke, S.49ff und 89ff.

58 A.IV,41–42.

Buddha die drei Feuer des vedischen Opfers – das Āhavanīya, das Gārhapatya und das Dakṣiṇāgni – als Analogie zu den drei großen psychologischen Negativa.

Eine der geschicktesten Lehrmethoden des Buddha bestand darin, zunächst mit einem akzeptierten Konzept oder einer Praxis übereinzustimmen, diese dann aber so umzudefinieren, dass sie mit seiner Philosophie übereinstimmten. Dasselbe tat er mit brahmanischen Begriffen, indem er sie verwendete, ihnen aber eine andere, meist ethische Bedeutung gab. Zum Beispiel stimmte er zu, Brahmanen Respekt zu erweisen, aber er und seine Nachfolger qualifizierten sich als „wahre Brahmanen“, weil sie ein vorbildliches Leben führten, nicht weil sie aus einer bestimmten Familie kamen. Er zählte alle Tugenden auf, die einen würdig machten, als Brahmane zu gelten, aber weder die Geburt in der Kaste der Brahmanen, das Rezitieren der Veden, die Opferung noch die rituelle Waschung gehörten dazu.⁵⁹

Ebenso war derjenige, dem es an Tugend und Prinzipien mangelte, der eigentlich Ausgestoßene und nicht jemand, den das Kastensystem so einordnete.⁶⁰ Als der junge Sigāla dem Buddha erzählte, er verehere auf Wunsch seines sterbenden Vaters die sechs Richtungen, sagte der Buddha, er lehre seine Nachfolger ebenfalls, diese Richtungen zu verehren, aber auf eine andere Weise. Er erklärte, in seinem Dhamma stehe jede Himmelsrichtung für die Menschen, zu denen man eine Beziehung habe – Eltern, Ehepartner, Freunde, Lehrer, Angestellte, Mönche – und dass man sie „verehrt“, indem man sie mit Respekt

59 Dhp.396–423.

60 Sn.116–134.

und Freundlichkeit behandelt.⁶¹ Ein Minister erklärte dem Buddha, er sehe jemanden als einen großen Mann (*mahā purisa*) an, der über bestimmte Qualitäten verfüge. Er zählte sie auf und die meisten waren weltliche Errungenschaften. Der Buddha antwortete: „Ich stimme deiner Behauptung weder zu, noch widerspreche ich ihr.“ Dann schlug er andere spirituelle Errungenschaften vor, die seiner Meinung nach jemanden zu einem großen Mann qualifizierten.⁶²

In sehr seltenen Fällen antwortete der Buddha einem Fragesteller mit Schweigen. Bemerkenswerterweise ist dies von populären und sogar von akademischen Autoren zu der Behauptung aufgebauscht worden, das Aufrechterhalten eines rätselhaften Schweigens sei ein wichtiger Aspekt seines Lehrstils und eine Technik, die er zur Übermittlung seiner tieferen Einsichten einsetzte.⁶³ Der Buddha befürwortete das Schweigen als Alternative zum müßigen Geschwätz, das oft in einem sozialen Kontext und angesichts von Ärger oder Provokation auftritt, aber nicht als Antwort auf aufrichtige und bedeutungsvolle Fragen.⁶⁴

Gelegentlich weigerte er sich, Fragen zu beantworten, die er für trivial oder respektlos hielt, aber er erklärte immer seine Gründe dafür. Nur zweimal in seiner langen Laufbahn antwortete er nicht auf eine Frage. Im ersten dieser Fälle fragte ihn der Asket Uttiya einmal, wie viele Menschen sich aus dem ständigen Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt befreien werden, indem sie dem Dhamma folgen.

61 D.III,180ff. Zu den verschiedenen Arten und Gründen der Verehrung der Richtungen siehe zum Beispiel *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3.7,10 und *Chāndogya Upaniṣad* 1.3, 11; 5.6; 5.20,2. Sigāla verehrte wahrscheinlich die Richtungsgötter, wie im Gautama Dharmasūtra 5,11 empfohlen.

62 A.II,35–36.

63 Zum angeblichen Schweigen des Buddha siehe Dhammika, 2018d, S.85–89.

64 M.I,161; S.I,162.

„Kommt die ganze Welt aus dem *samsāra* heraus oder die Hälfte oder ein Drittel?“ Der Buddha schwieg. Ānanda hatte das beobachtet und dachte, Uttiya könne den Eindruck gewinnen, der Buddha sei mit der Frage überfordert.

So beschloss er, im Namen des Buddha eine Antwort zu geben: Die Zahl der Menschen, die das Erwachen verwirklichten, sei irrelevant und es komme einzig darauf an, wie man es verwirklichen könne, nämlich indem man dem Edlen Achtfachen Pfad folge.⁶⁵

Im zweiten Beispiel fragte ein Asket namens Vacchagotta den Buddha: „Gibt es ein Selbst?“ Der Buddha gab keine Antwort. Vacchagotta fuhr fort: „Gibt es denn kein Selbst?“, und wieder antwortete der Buddha nicht. Vielleicht verärgert oder enttäuscht darüber, stand Vacchagotta auf und ging. Als Ānanda den Buddha fragte, warum er diesen Fragen mit Schweigen begegnete, antwortete der:

- Wenn ich auf die Frage, ob es ein Selbst gibt, mit „ja“ geantwortet hätte, hätte ich mich auf die Seite der Eternalisten gestellt. Und wenn ich mit „nein“ geantwortet hätte, auf die Seite der Annihilationisten. Wenn ich mit „ja“ geantwortet hätte, wäre dies dann mit dem Wissen vereinbar gewesen, alles sei ohne Selbst?
- Nein, Erhabener, antwortete Ānanda.
- Und wenn ich geantwortet hätte: „Nein, es gibt kein Selbst“, wäre ein bereits verwirrter Vacchagotta noch mehr verwirrt gewesen und hätte gedacht: „Früher hatte ich ein Selbst und jetzt habe ich keines mehr.“⁶⁶

65 A.V,193–195.

66 S.IV,400.

In diesem Fall lehnte der Buddha es ab, eine Antwort zu geben, weil er dachte, dass Vacchagotta nicht das Hintergrundwissen oder vielleicht nicht die Intelligenz besaß, um die Lehre vom Nicht-Selbst (*anattā*) zu verstehen.

Der Buddha war sich der Tatsache bewusst, dass die Verwendung von Sprache zu Missverständnissen führen kann. Er formulierte seine Fragen vorsichtig und erwartete von seinen Gesprächspartnern das Gleiche. Einmal lehrte er eine Gruppe von Mönchen seine Lehre von den vier Nahrungen, die ein Lebewesen aufrechterhalten: materielle Nahrung, Kontakt, Absichten und Bewusstsein. Einer der Mönche fragte: „Wer verbraucht den Nährstoff des Bewusstseins?“ Diese Frage setzt die Existenz eines Wesens, eines Selbst, voraus. Der Buddha antwortete sofort: „Das ist keine gültige Frage. Ich sage nicht ‚jemand verzehrt‘ ... aber wenn mich jemand fragen würde: ‚Was entsteht bedingt durch das Bewusstsein?‘, dann wäre das eine berechtigte Frage.“⁶⁷ Der Mönch formulierte seine Frage neu und die Diskussion ging weiter.

Obwohl der Buddha in der Regel sehr direkt mit seinen Gesprächspartnern sprach, Fragen stellte und präzise antwortete, konnte er auch ein liebenswürdiger Gesprächspartner sein. Ein wunderbares Beispiel dafür ist ein Dreiergespräch, das zwischen ihm, Ānanda und Saṅgārava stattfand. Im Verlauf der Diskussion stellte Ānanda Saṅgārava eine Frage, die dieser nicht beantworten konnte, ohne eine vorherige falsche Aussage zuzugeben, also wechselte er das Thema. Ānanda jedoch ließ Saṅgārava nicht in Ruhe und bedrängte ihn weiter. Als der Buddha Saṅgāravas Unbehagen sah und Mitleid mit ihm empfand, unterbrach er die Diskussion und fragte Saṅgārava, was in letzter Zeit am königlichen Hof geschehen sei. Sehr zu Saṅgāravas Erleichterung

67 S.II,13.

beantwortete der die Frage des Buddha, Ānanda verstand den Hinweis und hörte auf, ihn zu bedrängen.⁶⁸ Diese Begebenheit zeigt die Fähigkeit des Buddha, eine Sackgasse zu überwinden, aber auch seine Einstellung zum Streit: Es ist nicht immer notwendig, einen Streit zu gewinnen, insbesondere mit einem höflichen und aufrichtigen Gesprächspartner.

Als der Buddha sich einmal mit einigen gelehrten und älteren Brahmanen unterhielt, unterbrach sie ein junges Mitglied ihrer Gruppe ständig. Als der Buddha genug davon hatte, wandte er sich an den jungen Mann und sagte: „Hör auf, das Gespräch mit den älteren Brahmanen zu unterbrechen. Warte, bis es zu Ende ist.“ Einer der Brahmanen verteidigte den Jüngling: „Guter Gotama, tadle nicht den jungen Nachfolger Kāpaṭhika. Er ist intelligent und gelehrt. Er spricht gut und ist durchaus in der Lage, sich an unseren Diskussionen zu beteiligen.“ Der Buddha erkannte, dass er den Jungen falsch eingeschätzt hatte, stellte ihm kurz darauf eine Frage und bezog ihn dadurch in das Gespräch ein.⁶⁹

Obwohl der Buddha manche Aspekte des Brahmanentums schätzte und lobte, gab es andere, die er kritisierte, und zwei davon betrafen die Lehre. Es lag in der Natur des Brahmanentums, dass seine Priester, die Brahmanen, die Laien nicht in der vedischen Religion unterwiesen, wie es buddhistische Mönche, christliche Pastoren oder jüdische Rabbiner in ihren Religionen immer getan haben. Vielmehr führten die Brahmanen die erforderlichen Rituale durch, die Laien waren lediglich passive Zuschauer. Die Brahmanen lebten von den Gebühren, die sie für ihre Dienste verlangten. Ihre Aufgabe als Lehrer bestand darin, junge Brahmanen auszubilden, damit sie die vedischen Hymnen

68 A.I,168–170.

69 M.II,168–169.

rezitieren und die verschiedenen Rituale durchführen konnten. Nach Abschluss ihrer Ausbildung mussten die Schüler das sogenannte Lehrerhonorar (*ācariyadhana*) entrichten.⁷⁰

Der Buddha lehnte drei Aspekte dieses Systems ab und stellte sie seinem Dhamma gegenüber: die Geheimhaltung der Veden, das Verlangen von Gebühren für die Durchführung der Rituale und die Bezahlung für die Ausbildung der Schüler. In der fernen Vergangenheit sollten die Veden nur den ersten drei Kasten, den sogenannten zweifach Geborenen, zugänglich sein, während Diener, Unberührbare und Fremde nicht einmal die Hymnen hören durften. Doch lange vor der Zeit des Buddha hatten sich die Brahmanen ein Monopol auf die Veden gesichert und hielten sie geheim, zum einen, weil sie glaubten, die Hymnen würden unrein, wenn sie von anderen Kasten gesprochen oder auch nur gehört würden, zum anderen, weil ihr Einkommen von ihren exklusiven Kenntnissen abhing. Die Strafe für einen Brahmanen, der die Veden an jemand anderen als einen Brahmanen weitergab, war wirklich drakonisch.⁷¹

Die Weisen der Upanischaden jener Zeit interpretierten den Brahmanismus radikal neu, erwarteten aber immer noch, für die Darlegung ihrer Ideen bezahlt zu werden, so wie orthodoxe Brahmanen für die Durchführung der Rituale eine Bezahlung verlangten. Als zum Beispiel der berühmte Lehrer Yājñavalkya gefragt wurde, ob er zu einer Versammlung gekommen sei, um eine anregende Diskussion zu führen oder um Reichtum zu erwerben, antwortete er: „Beides!“ Als Raikva von Jānaśruti eine große Viehherde, Gold und einen Streitwagen angeboten bekam, um zu lehren, stellte er klar, dies sei nicht ge-

70 Zu den hohen Gebühren, die die Lehrer der Upanischaden für das von ihnen vermittelte Wissen verlangten, siehe Black, S.112–113.

71 *Gautama Dharmasūtra* 20.1–7.

nug: „Du kannst deine Kühe und andere Dinge behalten, du Diener!“ Erst als Jānaśruti noch mehr Kühe hinzufügte und auch noch seine Tochter einbrachte, willigte Raikva schließlich ein.⁷²

Der Gedanke, dass man bezahlen sollte, um den Dhamma zu lernen oder auch nur zu hören, war dem Buddha zuwider. Er bemerkte: „Macht kein Geschäft aus dem Dhamma“ (*dhammena na vaṇī care*).⁷³ Und er betrachtete die Wahrheit als ein Geschenk, nicht als eine Ware. Ebenso widerstrebte ihm die Vorstellung, den Dhamma auf eine exklusive Gruppe zu beschränken. Die Wahrheiten, die er lehrte, waren für alle verständlich, für alle relevant und sollten für alle zugänglich sein. Er sagte: „Drei Dinge leuchten offen, nicht im Verborgenen. Welche drei? Der Mond, die Sonne und der Dhamma mitsamt der Übung, die der Tathāgata lehrt.“⁷⁴ Er wiederholte diesen Punkt kurz vor seinem letztendlichen Ableben, als er sagte, er habe den Dhamma ohne jede Gedanken an geheim und offen (*anantaram abāhiraṃ*) verkündet und er habe nichts in seiner Faust (*ācariya muṭṭhi*) zurückbehalten.⁷⁵ Der Buddha erwartete von seinen Nachfolgern und Zuhörern nichts weiter als Respekt vor der Lehre und Aufmerksamkeit.⁷⁶ Zu diesem Zweck legte er fünf Prinzipien fest, die man als seine Ethik des Lehrens bezeichnen könnte:

Es ist nicht leicht, anderen den Dhamma zu lehren, also wenn du es tust, dann folge diesen fünf Dingen: „Ich werde schrittweise lehren,

72 *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 4.1,1; *Chāndogya Upaniṣad* 4.2.

73 Ud.66.

74 A.I,283.

75 D.II,100. Mil.94 fügt *arahassakārinā bhavitabbaṃ niravasesakārinā bhavitabbaṃ* hinzu, der echte Lehrer „hält nichts geheim und nichts zurück“.

76 A.V,347.

ohne das Ziel aus den Augen zu verlieren. Ich werde aus Freundlichkeit lehren. Ich werde nicht zum persönlichen Vorteil lehren, weder zu meinem eigenen Nachteil noch zum Nachteil anderer.“⁷⁷

Kaum überraschend stellte der Buddha mehrere außergewöhnliche Behauptungen über sich selbst auf. Im Laufe der Geschichte haben die Begründer der meisten Religionen oder religiösen Bewegungen das getan: Sie behaupteten, über wundersame Kräfte zu verfügen, mit den Göttern kommunizieren zu können oder sogar selbst ein Gott zu sein. Die wichtigste Behauptung des Buddha war, er sei zur Natur der Wirklichkeit erwacht. Anders als alle anderen, die spirituelle Autorität verlangen, erwartete er von seinen Anhängern kein vollkommenes Vertrauen und keine bedingungslose Akzeptanz seiner Lehren. Tatsächlich forderte er die Menschen auf, das Urteil über die von ihm behaupteten Errungenschaften so lange auszusetzen, bis sie sie gründlich untersucht hatten, um festzustellen, ob sie wahr waren oder nicht.

Er wusste, dass die meisten Menschen keine Gedankenleser waren. Also forderte er seine zukünftigen Anhänger auf, zunächst sein Verhalten zu überprüfen, um zu sehen, ob es mit dem übereinstimmte, was er lehrte. Dabei sollten sie auch darauf achten, was ihnen ihre Ohren verrieten – auf die Kommentare derer, die Zeit mit ihm verbracht hatten und vielleicht auf das, was er sagte und wie er es sagte. Mit der für ihn typischen Einsicht wies er darauf hin, dass religiöse Führer häufig anfangs aufrichtig sind, aber allmählich durch Erfolg und Bewunderung korrumpiert werden können. Also sollte man diese Prüfung über einen gewissen Zeitraum fortsetzen. Dann machte er die ebenso aufschlussreiche Beobachtung, ein Lehrer könne vor einem

77 A.III,184, auch III,196.

Publikum sehr beeindruckend sein, aber hinter den Kulissen ganz anders auftreten. Deshalb solle man ihn nach Möglichkeit in allen Situationen prüfen. Mit ihm hätte man das leicht bewerkstelligen können, denn es gab weder einen „öffentlichen“ noch einen „privaten“ Buddha, keine Phalanx enger Nachfolger, die andere auf Abstand hielten. Er war fast immer für jeden verfügbar, der ihn treffen wollte. Jemand, der diese und andere Untersuchungen und Nachforschungen anstellte, würde mit eigenen Augen sehen, dass sein Verhalten übereinstimmte mit seinem Anspruch, vollkommen erwacht zu sein. Jedes Vertrauen, das man daraufhin in ihn und seine Lehren entwickelte, würde, so sagte er, „auf Gründen beruhen, durch empirische Erfahrung gestützt sein, wäre stark und unerschütterlich ...“.⁷⁸

78 M.I, 320ff.

7 *Ein Tag im Leben des Buddha*

Der Tipitaka liefert genügend Informationen, um eine Vorstellung davon zu bekommen, wie ein normaler Tag im Leben des Buddha wohl ausgesehen hat. Natürlich war das abhängig von den unterschiedlichen Jahreszeiten. Während der Regenzeit zum Beispiel war er sesshaft, während der restlichen Zeit des Jahres auf Reisen, und das hat sich im Laufe der Jahre verändert. Aber jeder einzelne Tag umfasste solche Aktivitäten wie im Folgenden beschrieben:

Der Buddha fasste seine übliche Morgenroutine so zusammen:

Wenn ich von einem Dorf oder einer Stadt abhängig bin, ziehe ich mich morgens an, nehme meine Robe und meine Schale und gehe in dieses Dorf oder diese Stadt, um Almosen zu erhalten. Nach dem Essen gehe ich in ein nahe gelegenes Wäldchen, raffte Gras oder Blätter zusammen und setze mich dann mit gekreuzten Beinen und geradem Rücken hin, um Achtsamkeit vor mir zu etablieren.¹

Dieser Abschnitt erwähnt drei Dinge: die Kleidung des Buddha, seine Nahrung und die Art, wie er sie zu sich nahm, sowie seine Meditation. Jedes dieser drei Dinge ist eine genauere Untersuchung wert.

(1) Die Kleidung des Buddha bestand aus drei separaten Stoffstücken: einem rechteckigen Stück, um die Taille gewickelt und mit ei-

1 A.I,182.

nem Gürtel befestigt. Einer größeren rechteckigen Robe, die er um den ganzen Körper, über die linke Schulter und unter den rechten Arm drapierte, und einer doppellagigen Robe für den Winter. Diese drei Kleidungsstücke bestanden aus zusammengenähten Stoffstücken, was ihren Wert verringerte und die Gefahr des Diebstahls verminderte, und waren braun oder rötlich-gelb gefärbt. Man nannte die drei zusammen *ticīvara* oder *kāsāva*.

Wenn der Buddha sich hinlegte, faltete er oft seine doppellagige Robe zweimal und nutzte sie als eine Art dünne Matratze.² In den Jahren, in denen der Buddha mit verschiedenen Entbehrungen experimentierte, und vielleicht auch gelegentlich in den Jahren nach seinem Erwachen, trug er Roben aus Stoffresten und Lumpen, die er auf der Straße oder auf den Leichenfeldern aufgelesen hatte, was bei vielen Asketen üblich war.

Es findet sich mindestens ein Hinweis darauf, dass er eine alte Robe aus Fetzen von Hanfstoff trug.³ Auch später trug er solche Kleidung, aber wenn man ihm Gewänder aus neuem Stoff gab, hatte er nichts dagegen, sie zu benutzen. Strengere Asketen hielten es für unangemessen, eigens angefertigte Gewänder zu tragen und nicht solche aus Lumpen, aber der Buddha wies darauf hin, es komme auf die Qualität des Geistes an und nicht auf die Art der Kleidung, die man trage.⁴ Es ist nicht bekannt, woher der Stil der Robe stammte, die der Buddha trug, aber wahrscheinlich war es die Standardkleidung bestimmter *samaṇa*-Sekten, und der Buddha übernahm sie ein-

2 Zum Beispiel D.II,134; M.I,354.

3 S.II,221. *Sāṇa* ist die grobe Faser von *Crotalaria juncea*. In A.I,240 listet der Buddha einige Materialien auf, die Asketen anderer Sekten als Kleidung verwendeten.

4 I. 282; Dh.142.

fach, weil sie bequem war und den Körper angemessen bedeckte und schützte.

(2) Viele *samaṇas*, der Buddha und seine Mönche und Nonnen eingeschlossen, beschafften sich ihre Nahrung durch eine Praxis, die man Almosensammeln (*piṇḍacāra*) nennt, was nicht Betteln ist, wie man es so oft nennt, sondern etwas weit weniger Aufdringliches.⁵ Bettler bitten aufdringlich um Almosen, während man beim Almosensammeln still an der Tür eines potenziellen Spenders steht, die Schale in der Hand, die Augen niedergeschlagen, und darauf wartet, dass etwas gegeben wird.⁶ Nachdem die Mönche oder Nonnen eine angemessene Zeit gewartet haben, gehen sie wortlos weiter, unabhängig davon, ob sie etwas erhalten haben oder nicht. Damals kochte man gewöhnlich am Abend, das Abendessen, die Hauptmahlzeit des Tages, zusammen mit den Mahlzeiten für den nächsten Tag. Daher war die beste Zeit, um Almosen zu sammeln, früh am Morgen.⁷

Der Buddha bekam seine Nahrung hauptsächlich durch das Sammeln von Almosen, wurde aber gelegentlich zu einer Mahlzeit in das Haus eines Nachfolgers oder eines Bewunderers eingeladen, und dies geschah umso häufiger, je mehr seine Anhängerschaft und sein Ansehen wuchsen. Der Tipitaka enthält detaillierte Beschreibungen, wie der Buddha sich bei einer solchen Einladung verhielt. Ein Spender lud

5 Sn. 710–12. *Piṇḍa*, eine Kugel oder eine Handvoll Reis, *cārita*, gehen.

6 Almosenschalen konnten entweder aus Eisen oder Ton hergestellt werden und waren entweder groß, mittelgroß oder klein, jede mit einem Fassungsvermögen von einem halben *ālḥaka*, einem *nālika*, einem *pattha* gekochten Reis und etwa einem Viertel weniger rohem Reis, Vin.III,243. Leider lässt sich nicht mehr feststellen, was diese Kapazitätseinheiten genau bedeuten.

7 M.I,448, A.III,260. Zahlreiche antike Texte erzählen vom Kochen. Die Hauptmahlzeit wurde zu verschiedenen Tageszeiten zu sich genommen, je nach Region und Zeitperiode. Siehe Prakash.

ihn für den nächsten Tag zu einem Essen ein, und wenn er angenommen hatte, kam jemand zur vereinbarten Zeit, informierte ihn, dass das Essen fertig war, und begleitete ihn zum Haus. Vor dem Essen, während des Essens und auch danach zappelte der Buddha nicht herum oder saß einfach schlampig da, sondern bewahrte ein Verhalten von Anmut und Würde und tat alles mit Bedacht. Bevor er aß, wusch er sich die Hände. Er aß ohne Hast, kaute jeden Bissen vollständig und griff erst dann wieder zu, wenn er den letzten Bissen heruntergeschluckt hatte. Es hieß, er genieße den Geschmack, ohne dabei gierig zu sein. Nachdem er die Mahlzeit beendet hatte, wusch er seine Hände und die Schale, saß einige Minuten still da und dankte dann den Menschen, die ihm das Essen gegeben hatten.⁸ Es ist anzunehmen, dass das Verhalten des Buddha dem entspricht, was man von einem höflichen und kultivierten Menschen erwartet, wenn er bei jemandem zu Hause zu Gast ist.

Wenn man für seinen Lebensunterhalt ganz auf die Großzügigkeit anderer angewiesen war, gab es auch manchmal nur Reisspelzen, sauren Brei, Reste oder gar nichts.⁹ Es finden sich mehrere Hinweise darauf, dass der Buddha Almosen sammeln wollte und nichts erhielt, ein Text erwähnt, wie er in ein bestimmtes Dorf ging und „mit einer so sauberen Schale zurückkam, wie er hingegangen war“.¹⁰ Es war ein größeres Problem, „unkenntliche Reste von Fremden“ zu bekommen, die vielleicht verdorben waren und dann an einer Lebensmittelvergiftung zu erkranken oder zu sterben.¹¹

8 M.II,138–9.

9 A.IV,392.

10 S.I,114.

11 S.II,281. Die Jain-Sūtras erwähnen die Gefahren einer Lebensmittelvergiftung für Mönche. Ācārāṅga Sūtra II,1,3.

Auch mussten die Asketen aufpassen, dass sie nicht zu oft Almosen sammelten und so die Gastfreundschaft der Menschen überstrapazierten. Einmal beklagten sich die Bürger von Rājagaha über die Anzahl der Mönche in der Stadt, wahrscheinlich weil sie die Bereitschaft zu spenden senkten.¹² Der Buddha riet seinen Mönchen, ihre Spender nicht zu belästigen. „Wie eine Biene Nektar nimmt und ihren Weg nimmt, ohne die Farbe oder den Duft der Blume zu beschädigen, so sollte der Weise durch das Dorf gehen, um Almosen zu sammeln.“¹³ Einmal, als er in Sāvattihī Almosen sammelte, hielt der Buddha am Haus eines Mannes inne, der seine Schale mit Reis füllte. Am nächsten Tag ging er wieder hin und dasselbe wiederholte sich. Fälschlicherweise dachte der Buddha, der Spender sei froh, ihm eine großzügige Mahlzeit geben zu können, und so ging er am dritten Tag wieder hin. Der Mann gab ihm Reis, murmelte aber in seinen Bart: „Dieser lästige *samaṇa* kommt immer wieder.“¹⁴

Wie andere Mönche aß auch der Buddha gewöhnlich einfache Kost, aber wenn er in das Haus einer wohlhabenden Familie eingeladen war, setzte man ihm manchmal feinen Reis mit verschiedenen Gewürzen und Currys vor.¹⁵ Im Haus von Ugga wurde ihm beispielsweise ein mit Salblumen gewürztes Gericht, dazu geschmortes Schweinefleisch mit Jujube-Früchten und gebratenen Gemüsstängeln serviert, zusammen mit Reis bester Qualität, aus dem man die dunklen

12 Vin.I,79.

13 Dh.49. In späteren Jahrhunderten wurde dies als „Bienenpraxis“, *mādhukāra*, bekannt. Siehe Olivelle, 1992, S.198, S.252.

14 S.I,174.

15 M.II,78.

Körner entfernt hatte – offensichtlich ein üppiges Mahl.¹⁶ Die traditionellen *samaṇas* kritisierten den Buddha dafür, dass er so reichhaltig aß, aber er verteidigte sich mit den Worten: „Wenn ein Mönch von solcher Tugend, solcher Sammlung oder solcher Weisheit den feinsten Reis mit verschiedenen Gewürzen und Curries isst, so ist das für ihn kein Hindernis.“¹⁷ Ebenso umstritten war das Eingeständnis des Buddha, dass er manchmal eine ganze Schale voll oder mehr aß, obwohl er dies nicht aus Gier getan haben kann, da er seine Mönche und Nonnen immer wieder ermahnte, maßvoll zu essen.¹⁸ Vielleicht tat er es nur, wenn er am Vortag oder an mehreren Tagen hintereinander keine oder nur wenige Almosen erhalten hatte.

Im Tipitaka gibt es genügend Hinweise darauf, dass der Buddha und seine Mönche Fleisch aßen. Es war damals ein normaler Bestandteil der Ernährung und eine akzeptable Speise, die den Bettelmönchen angeboten wurde.¹⁹ Ein Text beschreibt beispielsweise eine Gruppe von Menschen, die ein Festmahl für den Buddha und die Mönche vor-

16 A.III,49. *Sālapupphakaṃ khādanīyaṃ*: Es gibt keine Belege, weder aus der Antike noch aus der Neuzeit, dass die Blüten von *Shorea robusta* als Nahrungsmittel oder zum Würzen von Speisen verwendet wurden. Man verwendete jedoch die getrockneten und zu Mehl gemahlten Samen zur Herstellung eines Haferschleims. *Sampannakolakaṃ sūkaramamsaṃ*: Schweinefleisch, geschmort in den leicht säuerlichen Früchten der *Ziziphus jujube*. Die Bedeutung von *nibaddhatelakaṃ nāliyāsākaṃ* ist unklar, ich folge Bodhi, der dem Kommentar folgt, 2012, S.1727, Anm. 1029 und 1030. *Sālinam odano vigatakāḷako*: über *sāli*-Reis, siehe Dhammika, 2018b, S.102. Das Entfernen von schrumpeligen, verfärbten oder gebrochenen Körnern aus dem Reis vor dem Kochen war zeitaufwendig und deutete auf Reichtum hin, darauf, dass man Diener hatte, die diese Arbeit erledigten. Dadurch sah der Reis besser aus.

17 M.I,38.

18 M.II, 6–8.

19 Zum Beispiel A.III,49; IV,187; Vin.III,208.

bereiteten. Sie kochten Brei und Reis, bereiteten Suppe zu und zerkleinerten oder hackten Fleisch (*maṃsāni koṭṭenti*).²⁰ Obwohl der Vegetarismus in Indien noch nicht weit verbreitet war, begannen *samaṇas* wie Nanda Vaccha, Kisa Sankicca, Makkhali Gosāla und insbesondere die Jains, diese Praxis zu befürworten.²¹ Der Buddha enthielt sich während der Zeit, in der er mit der Selbstkasteiung experimentierte, von Fleisch und Fisch, aber nach seinem Erwachen aß er alles, was ihm in seine Schale gegeben oder bei einer Essenseinladung serviert wurde. Wenn Fleisch dazu gehörte, verurteilten die Jains ihn öffentlich.²² Er sagte seinen Mönchen und Nonnen, sie sollten kein Fleisch essen, wenn sie gesehen, gehört oder vermutet hatten, dass derjenige, der es ihnen servierte, das Tier speziell für sie getötet hatte. Seinen Laien gab er in dieser Angelegenheit keine Anweisungen.²³ Die einzige zubereitete Nahrung, die der Buddha jemals ablehnte, war der Milchreis (*pāyāsa*) und die Kuchen (*pūraḷāsa*), die in bestimmten vedischen Ritualen verwendet wurden. Er sagte, kein Erwachter würde so etwas essen.²⁴

Der Buddha verzichtete darauf, nach der Mittagsstunde zu essen und machte das zur Regel für seine Mönche und Nonnen. Er nannte dafür gesundheitliche Gründe. Er sagte: „Ich esse nicht am Abend und

20 Vin.I,239.

21 M.I,238.

22 M.I,77; A.IV,187.

23 Man hat die Haltung des Buddha zum Fleischessen widersprüchlich genannt. Wenn es falsch ist, als Metzger zu arbeiten, was der Buddha sagte, und wenn es falsch ist, Fleisch zu verkaufen, was der Buddha ebenfalls sagte, dann würde man erwarten, es sei auch falsch ist, Fleisch zu kaufen, unabhängig davon, ob das Tier speziell für einen geschlachtet wurde oder nicht.

24 Sn.480. Diese Kuchen wurden aus Reis- oder Gerstenmehl hergestellt und mit bestimmten Mantras geweiht, bevor sie den Göttern geopfert wurden. Dann haben die Teilnehmer der Zeremonie sie gegessen.

deshalb bin ich frei von Krankheit und Gebrechen und erfreue mich an Gesundheit, Kraft und Leichtigkeit.“²⁵ Es mag auch andere Gründe für diese Regel gegeben haben. Einmal am Tag einen Mönch Almosen zu geben, ist für die meisten Menschen wahrscheinlich zu machen, zweimal am Tag könnte für die Haushälter schon schwieriger sein. Außerdem brauchten Mönche, die keine körperliche Arbeit verrichteten, einfach nicht zwei- oder dreimal am Tag zu essen.

(3) Nach seiner Morgenmahlzeit hatte der Buddha die Angewohnheit, an einem ruhigen Ort in der Nähe zu meditieren oder einfach nur still zu sitzen. Wenn er sich entschloss zu meditieren, machte er sich einen einfachen Sitz aus Pflanzen in der Nähe oder benutzte eine Matte, die er selbst oder ein Begleiter für ihn trug.²⁶ Nachdem er es sich bequem gemacht hatte, zog er sich seine Robe über den Kopf, vielleicht um Insekten vom Gesicht fernzuhalten oder um die Augen vor dem Licht zu schützen und saß da mit gekreuzten Beinen (*pallaṅkam ābhujjivā*).²⁷ Die Lotoshaltung (*padmāsana*), bei der die Beine ineinander verschränkt sind, wird zwar heute oft mit Meditation und *haṭha*-Yoga in Verbindung gebracht, aber im Tipitaka nicht erwähnt. Er sagte auch, er hielte seinen Körper gerade (*ujjūṃ kāyaṃ*), das heißt sein Rücken war aufrecht und dabei wohl weder starr noch gezwungen. Wenn er die Meditation beendet hatte, verbrachte er einige Zeit damit, auf und ab zu gehen, zweifellos, um die Steifheit seiner Beine zu lösen und das Blut in Bewegung zu bringen.²⁸

Es gibt zahlreiche Hinweise darauf, dass der Buddha meditierte, aber nur wenige, welche Art von Meditation er praktizierte. Einer da-

25 M.I,473.

26 Zum Beispiel A.I,136; IV,308.

27 S.I,170; Sn. S.79–80.

28 Zum Beispiel D.II,80.

von besagt, dass er während eines dreimonatigen einsamen Retreats einen Großteil seiner Zeit mit Achtsamkeit auf den Atem (*ānāpānasati*) verbrachte, was bedeutet, sich des Ein- und Ausatmens bewusst zu sein.²⁹ Er beschrieb diese Meditation als einen Zustand, der „friedlich und erhaben ist, eine köstlich angenehme Art zu leben“ (*santo ceva paṇīto asecanako sukho ca vihāro*).³⁰ Ein anderer meditativer Zustand, den er detailliert beschrieb, seine Nachfolger lehrte und in dem er höchstwahrscheinlich selbst oft Zeit verbrachte, war „*jhāna*“. Im vorbuddhistischen Sprachgebrauch bedeutete dieses Wort „nachdenken“, „kontemplieren“ oder „grübeln“, aber der Buddha benutzte es für etwas ganz anderes und sehr Spezifisches.

Verschiedene Meditationstechniken können diesen *jhāna*-Zustand herbeiführen – zum Beispiel die Achtsamkeit auf den Atem, die Meditation der liebenden Güte und die Sammlung auf ein farbiges Objekt. Zu den wesentlichen Voraussetzungen für das Erreichen von *jhāna* gehört es, ethisch zu leben, Lärm und Aufregung zu vermeiden und im täglichen Leben achtsamer und bewusster zu werden. Dies, so der Buddha, führt zu dem, was er das Glück der Schuldlosigkeit (*anavajja sukha*) nannte, das heißt, ein reines Gewissen zu haben, und zum Glück des Unberührtseins (*avyāseka sukha*), das heißt ungestört zu sein vom ständigen Bombardement der Sinnesreize. Der nächste Schritt besteht darin, die eine oder andere der oben genannten Techniken regelmäßig zu praktizieren, bis die sogenannten fünf Hindernisse geschwächt waren oder zumindest vorübergehend nachgelassen haben.³¹ Wenn dies erreicht ist, stellt sich ein Gefühl der Erleichterung ein, sodass „in ihm

29 S.V,326. Für Einzelheiten zu dieser Praxis siehe Dhammajoti S.251–288.

30 S.V,321.

31 Das sind Sinnesfreuden, Böswilligkeit, Trägheit und Starrheit, Unruhe und Sorge sowie Zweifel.

(das heißt dem Meditierenden) Entzücken aufkommt, aus dem Entzücken entsteht Freude, aufgrund der Freude stillen sich sein Geist und sein Körper, aufgrund dessen empfindet er Glück, und der Geist, der glücklich ist, sammelt sich“. Diese positiven Eigenschaften ebnen den Weg für das Erreichen der ersten der vier *jhāna*-Stufen, von denen jede feiner und subtiler ist als die vorherige.

Im ersten *jhāna* sind Gedanken vorhanden, wenn auch nur wenige und die empfundene Freude und das Glück intensivieren sich durch die Abwesenheit von Sinnesfreuden.

Im zweiten *jhāna* hören die Gedanken vollständig auf, sodass der Geist sich auf ein einziges Objekt fokussiert und man eine tiefe körperliche und geistige Ruhe empfindet. Freude und Glück sind immer noch vorhanden, nur sind sie jetzt ein Ergebnis der Sammlung.

Im dritten *jhāna* schwindet die Freude und der Geist bleibt gleichmütig, achtsam und begreift klar, das ganze Wesen ist glücklich.

Im vierten und höchsten *jhāna* gibt es weder Gefühle des Glücks noch des Unglücks, sondern nur eine kristallklare Achtsamkeit, die durch einen festen und reaktionslosen Gleichmut (*upekhā sati pārisuddhiṃ*) gereinigt ist. Dieser Zustand ermöglicht den Zugang zu Einsichten, die zum Erwachen führen.³²

32 Das gesamte Disziplinar- und Übungsprogramm ist in D.I, 62–84 ausführlich beschrieben.

Der Buddha betonte die Rolle der *jhānas* zum Verwirklichen des Erwachens, als er sagte: „So wie der Fluss Ganges sich nach Osten bewegt, fließt und sich neigt, so bewegt, fließt und neigt sich auch derjenige, der die vier *jhānas* entwickelt und steigert, in Richtung des Nirwana.“³³

Der Tipitaka enthält nur wenige Informationen darüber, wie lange der Buddha meditierte, aber einmal erwähnte er, dass er sieben Tage und Nächte lang völlig still und ohne ein Wort zu sagen saß. Während solcher Meditationssitzungen erlebte er ein intensives Glücksgefühl.³⁴

Im Laufe des Tages, wahrscheinlich am Morgen, kümmerte sich der Buddha um seine Körperpflege, aber darüber liefert der Tipitaka nur spärliche Informationen. Es finden sich keine Aufzeichnungen darüber, ob er sich die Zähne geputzt hat, aber da er sich über die Vorteile einer solchen Reinigung geäußert hat, kann man sicherlich davon ausgehen. Er sagte: „Es hat diese fünf Vorteile, einen Zahnstocher zu verwenden: Es ist gut für die Augen, der Atem riecht nicht, die Geschmacksknospen werden gereinigt, Galle und Schleim vermischen sich nicht mit dem Essen, und man schätzt das Essen höher.“³⁵ In einer außergewöhnlichen Passage, die in der religiösen Literatur sicherlich einzigartig ist, sagte er, dass er, wenn er auf Reisen war und defäkieren oder urinieren musste, die Straße hinaus und hinab schaute, um sicherzustellen, dass niemand in der Nähe war, wenn er sich erleichterte.³⁶ Es gibt eine kurze Beschreibung des Buddha, wie er sich in

33 S.V,307–308.

34 M.I,93.

35 A.III,250. Zur Verwendung von Zahnstochern und den Baumarten, aus denen sie hergestellt wurden, siehe Dhammika 2018b, S.20 und 120. Siehe auch Heirman und Torck, S.109ff.

36 A.IV,344.

eine Robe gehüllt abtrocknet, nachdem er im Aciravatī-Fluss am östlichen Bade-Ghat, gleich hinter den östlichen Stadtmauern von Sāvattthī gebadet hat.³⁷ Dies soll am frühen Abend stattgefunden haben. Und noch ein Hinweis auf ein Bad findet sich, wieder in einem Fluss und wieder später am Tag. Als er und die Gruppe von Mönchen, die ihn begleiteten, nach einem langen Fußmarsch in Daṇḍakappaka ankamen, setzte er sich an den Fuß eines Baumes, während die Mönche in die Stadt gingen, um zu sehen, ob sie sich in der öffentlichen Halle aufhalten konnten. Nach ihrer Rückkehr gingen sie alle gemeinsam zum nahe gelegenen Fluss, um zu baden und den Staub und Schweiß des Tages abzuwaschen.³⁸ Am Tag vor seinem letztendlichen Ableben in Pāvā erlitt er einen Anfall von Durchfall und badete kurz darauf im Kakutṭhā-Fluss, vielleicht hatte er sich verschmutzt und musste sich reinigen.³⁹

Der Rest des Vormittags verlangte eine Vielzahl von Aktivitäten: Unterweisung der Mönche und Nonnen, Gespräche mit Besuchern oder Besuche bei bestimmten Personen, Krankenbesuche und so weiter.

37 M.I,161. König Pasedeni bemerkte, dass dieser Fluss, der jetzt Rapti heißt, über die Ufer trat, wenn es in den Bergen im Norden regnete, M.II,117. Etwa fünfundvierzig Kilometer nördlich von Sāvattthī überquert der Rapti die Grenze zu Nepal und wendet sich abrupt nach Osten in ein enges, steil abfallendes Tal, das heute Teil des Bardia-Nationalparks ist. Dieses Tal ist ein Auffangbecken, das große Mengen Regenwasser in den Fluss abgibt und weiter flussabwärts plötzliche Überschwemmungen verursacht. Der Autor wurde einmal Zeuge dieses Phänomens, das stattfand, obwohl es zu diesem Zeitpunkt in der unmittelbaren Umgebung nicht regnete. Das Erwähnen dieser Tatsache deutet stark darauf hin, dass der oder die Verfasser dieser Passage zumindest diesen Teil des Landes sehr gut kannten. Zur Unberechenbarkeit und Gefährlichkeit des Flusses siehe auch Dh-p-a. I,360.

38 A.III,402.

39 D.II,134.

Wie die meisten Menschen hatte auch der Buddha seine persönlichen Marotten und Gewohnheiten. Wenn er ein Gebäude betreten wollte, hustete er oder räusperte sich laut genug, damit die Menschen drinnen ihn hören konnten und wussten, dass er kam – eine kleine Gefälligkeit für sie. Er drehte nie den Kopf, um hinter sich zu schauen, sondern drehte sich um. Wenn er eingeladen wurde, einen Vortrag zu halten oder zum Essen in ein Haus zu kommen, zeigte er seine Zustimmung durch Schweigen, auch wenn dies vielleicht von einem bestimmten Gesichtsausdruck oder einem leichten Kopfnicken begleitet wurde. Manchmal schwieg er auch, wenn man von ihm erwartete, dass er sprach, um zu zeigen, dass er etwas für falsch oder inakzeptabel hielt. Als er zum Beispiel einmal das Chanten der Mönchsregeln durch eine Gruppe von Mönchen leiten sollte, saß er einfach schweigend da, während die Mönche darauf warteten, dass er mit der Veranstaltung begann. Nachdem er mehrere Stunden lang geduldig gewartet und sich zweifellos gefragt hatte, was los sei, trat Moggallāna an ihn heran und fragte, ob es ein Problem gebe und wenn ja, was es sei. Der Buddha antwortete, einer der Mönche dürfe wegen seiner unmoralischen Haltung nicht an der Versammlung teilnehmen. Der Mönch wurde identifiziert, musste die Versammlung verlassen und der Buddha begann schließlich mit der Veranstaltung.⁴⁰

Schon früh während der Laufbahn des Buddha wurde deutlich, dass ihm die Erfüllung seiner Lehrtätigkeit wenig Zeit für seine persönlichen Bedürfnisse und die zahlreichen kleinen Alltagsaufgaben ließ, die zu erledigen waren, wie das Übermitteln von Botschaften, die Ankündigung eines bevorstehenden Vortrags, das Sammeln von Almosen und das Waschen seiner Roben. Daher bestellte man für ihn ei-

40 Vin.IV,16; A. IV,204; Ud.51–52; M.II,91–92.

nen persönlichen Begleiter (*upaṭṭhāka*). Während seiner Karriere hatte er neun solcher Diener, nämlich Sunakkhatta, Upavāna, Cundaka, Nāgita, Nāgasamāla, Rādha, Meghiya, Sagata und Ānanda. Der erste von ihnen verließ am Ende den klösterlichen Saṅgha und begann, den Buddha öffentlich zu kritisieren. Auch wenn es etwas peinlich gewesen sein muss, halten die Texte das fest, ein weiteres Beispiel für ihre Faktentreue.⁴¹

Upavāna scheint eine gewisse medizinische Kompetenz gehabt zu haben, er begleitete den Buddha auf seiner letzten Reise und war in seinen letzten Stunden bei ihm.⁴² In den letzten fünfundzwanzig Lebensjahren des Buddha war sein Vetter Ānanda sein Begleiter, der, wie er selbst sagte, „dem Erhabenen mit liebevollen Worten, Gedanken und Taten diene, der wie ein Schatten ihn nie verließ“.⁴³ Dutzende von Lehrreden erwähnen Ānanda als jemand, der sich im Hintergrund aufhält und dem Buddha das Leben in vielen kleinen Dingen erleichtert und gelegentlich etwas zu den Gesprächen beiträgt. Wenn es heiß war, bestand einer seiner kleinen Dienste darin, sich hinter den Buddha zu stellen und ihm Luft zuzufächeln, während dieser sich mit anderen unterhielt.⁴⁴

Um die Mittagszeit pflegte der Buddha ein Nickerchen zu machen oder eine Siesta (*divāseyyā*) zu halten, wahrscheinlich erst später im Leben und nur im Hochsommer. Der Asket Saccaka fragte ihn einmal, ob er am Nachmittag schlafe, und er antwortete: „Ich gebe zu, dass ich

41 D.III,2; M.I,68.

42 S.I,174-175; D.II,139.

43 Tha.1039–1043; D.I,206.

44 D.II,73. Andere taten dies manchmal auch, siehe zum Beispiel D.III,141; M.I,83; I,501. Fächer aus großen Palmenblättern dienten nicht zum Kühlen, sondern auch zum Verscheuchen von Mücken. Vin.II,130.

im letzten Monat der heißen Jahreszeit, nachdem ich vom Almosensammeln zurückgekehrt war und meine Mahlzeit eingenommen hatte, meine Robe in vier Teile faltete, sie ausbreitete, mich hinlegte und in vollem Gewahrsein einschlief.“ Saccaka war davon nicht beeindruckt und antwortete schnippisch: „Manche würden das Verweilen in der Täuschung nennen.“⁴⁵ Während solcher Nickerchen legte sich der Buddha in der sogenannten Löwenhaltung hin: auf der rechten Seite liegend, einen Fuß auf dem anderen.

In der zweiten Tageshälfte hatte der Buddha kein festes Programm. Stattdessen waren eine Reihe von Aktivitäten möglich: Er unterrichtete seine Mönche und Nonnen, unterhielt sich mit den verschiedenen Menschen, die ihn aufsuchten, setzte seine Reise fort, wenn er unterwegs war, oder saß einfach still für sich da.

Der Tipitaka vermittelt den Eindruck, dass der Buddha überall, wo er auftauchte, große Menschenmengen anlockte. Der Brahmane Soṇadaṇḍa sagte über ihn: „Menschen aus verschiedenen Bezirken und Ländern kommen zu ihm, um ihn zu sehen ... sogar die Oberhäupter verschiedener Sekten und Gruppen.“⁴⁶ Als sein Ansehen wuchs, suchten ihn alle Arten von Menschen auf: Diejenigen, die sich aufrichtig für das interessierten, was er zu sagen hatte, die Neugierigen, einige wenige, die einfach nur streiten wollten und, unvermeidlich, solche, die nur daran interessiert waren, sich in der Szene zu zeigen.

Obwohl der Buddha gerne mit jedem sprach, der ihn darum bat, gab es Zeiten, in denen die Menschenmengen und ihre Fragen ihm

45 M.I,249. Dies zeigt, dass der Buddha, aus welchem Grund auch immer, manchmal Almosen sammelte und sie erst später am Morgen aß. D.I,115; M.II,8.

46 D.I,115.

lästig wurden (*vihesā*).⁴⁷ Selbst wenn er durch die Straßen ging, um Almosen zu sammeln oder an einer Tür wartete, um etwas Essen zu bekommen, sprach ihn gelegentlich jemand an, der sich mit ihm unterhalten oder ihm eine Frage stellen wollte. Wollte er nicht antworten, wies er ihn mit den Worten ab, es sei nicht der richtige Zeitpunkt, doch wenn derjenige darauf bestand, und das taten einige, sprach er mit ihm, wenn auch nur kurz.⁴⁸ Als die Dorfbewohner von Icchānaṅgala erfuhren, er und seine Mönche seien in einem nahe gelegenen Waldstück angekommen, strömten sie hinaus, um ihn zu sehen, und ihm Gaben von Essen zu bringen. In ihrem Enthusiasmus machten sie großen Lärm, woraufhin der Buddha sich beschwerte, sie hörten sich an wie Fischer, die ihre vollen Netze einholten.⁴⁹ Ähnliches geschah, als sich der Buddha an einem seiner Lieblingsorte am Rande des Mahāvana nördlich von Vesālī aufhielt. Eine große Schar edler Licchavier strömte mit Wagen und allem Drum und Dran aus der Stadt, um ihn zu sehen. Sie plauderten und lachten und machten dabei viel Lärm. Als die Mönche, die den Buddha begleiteten, das hörten und erkannten, was bald geschehen würde, machten sie sich schnell aus dem Staub und überließen es ihm, mit der Menge fertig zu werden.⁵⁰

Manche Leute erwarteten, dass der Buddha auf Abruf für sie da war, egal was er gerade machte. Einmal begab sich eine Gruppe von Menschen, darunter auch ein paar angesehene Brahmanen aus Magadha und Kosala, zu seinem Aufenthaltsort und fragte seinen Diener Nāgita, wo er sei und ob sie eine Audienz bei ihm bekommen könnten. Der Buddha hatte Nāgita angewiesen, ihn nicht zu stören,

47 M.I,168; D.II,93.

48 Zum Beispiel S.II,19; Ud.7–8.

49 A.III,30–31.

50 A.V,133.

und so antwortete dieser: „Jetzt ist keine gute Zeit, den Erhabenen zu sehen, er hat sich zurückgezogen.“⁵¹ Die Brahmanen, nicht gewohnt, dass ihre Bitten ignoriert wurden, waren entschlossen, den Buddha zu sehen, setzten sich nieder und erklärten, sie gingen nicht eher, bis sie den berühmten Lehrer gesehen hätten. Kurz darauf tauchte der Novize Sīha auf, sah die vielen Wartenden und schlug Nāgita vor, des Buddha darüber zu informieren, dass Leute ihn sehen wollten. Nāgita erwiderte, er täte dies nicht, hätte aber nichts dagegen, wenn Sīha es übernehme. Sīha ging in die Residenz und sagte dem Buddha, dass draußen eine Menschenmenge ihn sehen wolle und dieser, dem Unvermeidlichen nachgebend, antwortet: „Bereite mir einen Sitz im Schatten des Gebäudes vor.“ Daraufhin kam er heraus, nahm Platz und unterhielt sich mit den Brahmanen.⁵² In seltenen Fällen, wenn der Buddha zu dem Schluss kam, dass ein Besucher kein wirkliches Interesse am Dhamma hatte und nur plaudern wollte, oder wenn seine Meditation ihn völlig still gemacht hatte und er einfach nicht reden wollte, unterhielt er sich nur kurz mit ihm und beendete dann das Gespräch, damit dieser ging.⁵³

In Anbetracht all dessen ist es kaum verwunderlich, dass der Buddha manchmal das Bedürfnis verspürte, sich Zeiten der Abgeschiedenheit und Stille zu gönnen. Gelegentlich hielt er einen sogenannten Tagesaufenthalt (*divāvihāra*) ab, wie zum Beispiel, als er Ānanda bat, eine Sitzmatte mitzubringen und ihm zum Cāpāla-Schrein in Vesālī zu

51 *Paṭisallīna* kann bedeuten, sich auszuruhen, zu meditieren, sich zurückzuziehen oder ein Nickerchen zu machen.

52 D.I,150–52.

53 M.III,111. Die Formulierung *uyyojaniyapaṭisamyuttaṃ yeva kathaṃ* kann unterschiedliche Bedeutungen haben; siehe Anālayo 2011, Bd. II, S.692–693, Anm. 43.c.

folgen, damit er den Tag dort ungestört verbringen konnte.⁵⁴ Oder er beschloss, den Tag ganz allein im Wald zu verbringen und bat Ānanda, der normalerweise immer an seiner Seite war, ihm nicht zu folgen.⁵⁵ Manchmal zog er sich für längere Zeit zurück und kündigte an: „Ich möchte die nächsten vierzehn Tage in Abgeschiedenheit verbringen, außer demjenigen, der mir mein Essen bringt, soll niemand zu mir kommen“.⁵⁶ Nur ein einziges Mal wird berichtet, dass der Buddha allein wegging, ohne jemanden zu informieren. Als eine Gruppe von Mönchen in Kosambī in einen Streit verwickelt war und der Buddha versuchte, zwischen den Protagonisten zu vermitteln, sagten sie ihm, er solle sich nicht einmischen und sie das Problem selbst lösen lassen. Abgestoßen von diesem Ungehorsam ging er in seinen Raum, räumte ihn auf, brachte alles an seinen Platz und wechselte, ohne die Mönche oder gar seinen persönlichen Diener zu informieren, in die angenehme Atmosphäre des Waldes.⁵⁷

Wenn der Buddha sich für längere Zeit zurückzog, ging er gerne in ein nahe gelegenes Waldstück. Er bevorzugte dafür den Mahāvana nördlich von Vesālī, ein königliches Reservat, bekannt als der „Bewachte Wald“, in der Nähe von Kosambī, und den Gosinga-Wald in der Nähe von Nādikā, der offenbar an einen Park angrenzte. Einige Mönche schätzten die Wälder nicht nur wegen der Ruhe und Abgeschiedenheit, sondern auch wegen ihrer landschaftlichen Schönheit. Sāriputta erwähnte, wie schön der Gosinga-Wald im Mondlicht war, wenn alle Salzbäume in Blüte standen und ihr Duft durch die Luft

54 M.I,229; S.V,259.

55 A.IV,438.

56 S.V,12; V,320.

57 S.III,95. Ein ausführlicherer Bericht über den Vorfall findet sich in M.III,152ff.

strömte.⁵⁸ Auch der Buddha war für die Schönheit des Waldes empfänglich. Als ihn jemand fragte, ob er Angst habe, allein im Wald zu sein, antwortete er: „In der Mittagsstunde, wenn die Vögel still sind, finde ich das Rauschen des großen Waldes reizvoll.“⁵⁹

Die Möglichkeit, seinen Dhamma einer großen Anzahl von Menschen zu vermitteln, war die positive Seite der Wertschätzung des Buddha. Dafür nahm er die negative Seite, nämlich weniger Zeit für Meditation und Abgeschiedenheit zu haben, als ihm lieb war, in Kauf, verachtete aber den Ruhm an sich. „Schlimm sind in der Tat Gewinn, Ehre und Ruhm ... sie sind Hindernisse für die höchste Sicherheit vor der Fesselung.“⁶⁰ Mit der für ihn typischen Einsicht wies er darauf hin, dass Berühmtheit selbst einen aufrichtigen Menschen nur allzu leicht auf die schiefe Bahn bringen kann: „Für manche Gefahren, ist ein Mönch nicht anfällig, bevor er Ruhm und Ansehen erlangt, aber er kann für sie anfällig werden, wenn er Ruhm und Ansehen erlangt hat.“⁶¹ Diese Gefahren sind Selbstgefälligkeit, Arroganz und ein aufgeblasenes Selbstbewusstsein.

Der Buddha war nicht hochmütig, aber er war auch nicht bescheiden oder zurückhaltend. Er glaubte, dass seine Verwirklichung ihn weit über diejenigen erhob, die keine solche Erfahrung gemacht hatten. Und er akzeptierte die Wertschätzung, die andere ihm entgegenbrachten, als das, was ihm gebührte, obwohl er nicht darauf bestand, wenn man sie ihm versagte. Er mochte jedoch keine übertriebenen Zeichen der Wertschätzung oder der Bewunderung seines Ruhms und bezeichnete sogar die Freude, die manche Menschen aus ihrer Berühmtheit

58 M.I,212.

59 S.I,7.

60 S.II,226.

61 M.I,318; auch I,193.

zogen, als etwas wie Ausscheidungen (*mīlha*).⁶² Wenn die Bewunderung ihm persönlich zu viel wurde, was manchmal der Fall war, wehrte er sich oder weigerte sich in einem Fall buchstäblich, den Fuß auf den Boden zu setzen. Während eines Besuchs in Sumsumarāgira lud Prinz Bodhi ihn zu einem Essen in seinen Palast ein. Bevor er ankam, ließ der Prinz ein weißes Tuch auf der Treppe zum Palasteingang ausbreiten, ein Zeichen beträchtlicher Wertschätzung, das dem heutigen roten Teppich entspricht. Als der Buddha ankam und das weiße Tuch sah, blieb er davor stehen. Verblüfft fragte der Prinz, was das Problem sei, aber der Buddha antwortete nicht. Als der Prinz ein zweites und dann ein drittes Mal nachfragte und immer noch keine Antwort erhielt, erklärte Ānanda ihm, der Buddha würde das Tuch nicht betreten, weil er „um zukünftige Generationen besorgt“ sei.⁶³ Damit meinte er, der Buddha wolle ein Beispiel für künftige Mönche und Nonnen geben, die sich zu sehr an der Wertschätzung hingebungsvoller Laien erfreuten und dem Stolz verfallen könnten. Prinz Bodhi ließ das weiße Tuch entfernen und der Buddha betrat den Palast.

Wenn der Buddha der Meinung war, die Verehrung für ihn sei übertrieben oder unnötig, konnte er sich nicht nur weigern, zu bleiben, sondern ihr entschlossen, ja sogar unverblümt einen Riegel vorschieben. Er hörte, der Mönch Vakkali sei schwer erkrankt und machte sich auf den Weg, um ihn zu besuchen. Als er sich ihm näherte, versuchte der Patient, sich von seinem Bett zu erheben, doch der Buddha forderte ihn auf, dies zu unterlassen. „Genug, Vakkali. Hier sind Stühle, ich werde mich hinsetzen.“ Wie es jeder tun würde, der einen Patienten besucht, erkundigte sich der Buddha bei Vakkali nach dessen Zustand und wie es ihm ginge. Vakkali sagte ihm, seine Krankheit sei keines-

62 A.III,342.

63 M.II,91–92.

wegs stabil, sie verbessere sich nicht, sondern werde sogar schlimmer. „Bereust du etwas oder machst du dir Vorwürfe?“, fragte der Buddha. Vakkali entgegnete, er bereue nur eine Sache: „Ich wollte schon lange zu dir kommen, war aber zu krank dazu.“ „Genug, Vakkali!“, antwortete der Buddha. „Warum willst du meinen schmutzigen Körper sehen? Wer den Dhamma sieht, sieht mich. Wer mich sieht, sieht den Dhamma.“⁶⁴

Manchmal übertrieb man die Verehrung für den Buddha und er nahm das kommentarlos hin. Einmal war König Pasenadi auf einem Ausflug auf dem Lande und erfuhr, dass der Buddha sich in der Nähe aufhielt. Er beschloss, ihn zu besuchen. Als die beiden sich trafen, warf sich der König vor dem Buddha nieder, küsste und streichelte seine Füße und rief ihn bei seinem Namen. Der Buddha fragte den König einfach, warum er der Meinung war, er sei solcher Gesten würdig. Vielleicht hielt er es für klug, nichts über Pasenadis etwas übertriebenes Verhalten zu sagen – schließlich war er der König.⁶⁵

Im Allgemeinen folgten die Nachfolger des Buddha seinem Beispiel, indem sie übertriebene Verehrung nach Möglichkeit vermieden. Als König Pasenadi Ānanda besuchte, legte er einen üppigen Teppich aus und lud ihn ein, sich daraufzusetzen, während sie sich unterhielten. Ānanda lehnte höflich ab und sagte, er habe seine eigene Matte. Der König war erfreut über das darauf folgende Gespräch und wollte Ānanda seinen eigenen Umhang schenken, der, wie er sagte, sechzehn Hände lang und acht breit war und ihm von König Ajātasattu geschenkt

64 S.III, 119-20. Mit schmutzigem Körper (*pūtikāya*) meinte er nicht, dass es ihm an persönlicher Hygiene mangelt, sondern dass der menschliche Körper, einschließlich seines eigenen, einen ständigen Strom unangenehmer Ausscheidungen produziert, die ständiges Waschen erfordern. Siehe auch It.91.

65 M.II,120.

worden war. Wieder lehnte Ānanda höflich ab.⁶⁶ Vielleicht waren sich manche Nachfolger ihrer Neigung zum Stolz bewusst und kultivierten deshalb bewusst Bescheidenheit. So zum Beispiel Sāriputta, als er sagte, er versuche, einen Geist wie ein einfaches Staubtuch oder wie den eines unberührbaren Kindes zu bewahren. Oder Mahā Kassapa, der, wenn er in Rājagaha Almosen sammelte, dies in der Straße der Weber im armen Teil der Stadt tat.⁶⁷

Der Buddha hatte einmal gesagt, seine Mönche sollten ihn wie einen Vater betrachten, er würde sie seinerseits wie seine Kinder behandeln.⁶⁸ Wie bereits erwähnt, nannten sich die Mönche und Nonnen selbst „Söhne des Sakyer“ oder „Töchter des Sakyer“ und waren auch bei anderen unter diesen Bezeichnungen bekannt. Der Buddha zeigte diese väterliche Zuneigung zu all seinen Nachfolgern, ob Mönche oder Laien, indem er sich um ihr spirituelles Wohlergehen wie auch um ihr körperliches sorgte. Als er Soṇa traf, der den ganzen Weg von Avanti nach Sāvathī gekommen war, um ihn zu sehen, fragte er ihn, ob es ihm gut ginge. „Ich hoffe, du kommst zurecht, ich hoffe, du bist bei guter Gesundheit, ich hoffe, du bist nicht zu erschöpft von der Reise, ich hoffe, du hast etwas zu Essen bekommen?“ Soṇa antwortete, es ginge ihm gut, und so wies der Buddha Ānanda an, eine geeignete Unterkunft für den Neuankömmling zu organisieren.⁶⁹ Der Buddha gab seinen Nachfolgern Ratschläge, wie sie sich gesund ernähren sollten, wie wichtig Bewegung ist, wie gut es ist, sich regelmäßig die Zähne zu putzen, und sogar zu dem, was man als Toiletten-Etikette bezeich-

66 M.II,133;166.

67 A.IV,376; Ud.4.

68 Vin.I,45.

69 Ud.59.

nen könnte.⁷⁰ Und wenn es jemandem gesundheitlich nicht gut ging, nahm er sich die Zeit, ihn zu besuchen, sei es einen Mönch im Krankenhaus eines Klosters oder einen Laien in seinem Haus.⁷¹ Bei solchen Gelegenheiten erkundigte er sich nach dem Zustand des Patienten und ermutigte ihn mit einem Vortrag über einen bestimmten Aspekt des Dhamma. Wenn es erforderlich war, half er sogar bei der Versorgung des Patienten.

Bei einem Besuch in einer Krankenstation stieß er in Begleitung von Ānanda auf einen Mönch mit Durchfall, der in seinen eigenen Exkrementen lag, ohne von seinen Mitmönchen versorgt zu werden. Die Fäkalien, die Fliegen und der Geruch müssen äußerst unangenehm gewesen sein. Dennoch wuschen die beiden Männer den Kranken und trugen ihn dann in ein sauberes Bett. Später rief der Buddha die Gemeinschaft der Mönche zusammen und tadelte sie für ihre Gleichgültigkeit gegenüber ihrem Mitbruder. Er schloss mit den Worten: „Wer mich pflegen will, der soll die Kranken pflegen.“⁷² Vielleicht war es eine Reaktion auf diesen oder einen ähnlichen Vorfall, als der Buddha die Eigenschaften einer mitfühlenden und aufmerksamen Krankenschwester aufzählte:

Eine Krankenschwester, die fünf Eigenschaften besitzt, ist in der Lage, sich um die Kranken zu kümmern. Welche fünf? Sie kann die Medizin vorbereiten. Sie weiß, was wirksam ist und was nicht, und verabreicht das Wirksame, nicht das Unwirksame. Sie pflegt die Kranken aus Liebe, nicht aus Hoffnung auf Gewinn, sie bleibt ungerührt von Kot und Urin, Blut und Spucke, und von Zeit zu Zeit

70 A.III,250; Vin.II,222.

71 Zum Beispiel A.III,142; 379; S.IV,210; V,344–45.

72 Vin.I,301–302, de Silva S.29ff.

kann sie die Kranken mit Gesprächen über den Dhamma belehren, inspirieren, erfreuen und trösten.⁷³

Später fügte er mit der Anweisung, einem Patienten „mit einem Geist der Liebe“ zu dienen (*mettacitto gilānaṃ upaṭṭhāti*) ein wichtiges Detail hinzu. Wenn der Arzt oder die Krankenschwester erkennt, dass eine Genesung des Patienten unwahrscheinlich ist, sollten sie ihren Dienst trotzdem fortsetzen.⁷⁴ Und ihre liebevolle Zuwendung sollte so lange andauern, wie der Patient lebt. So wurde im Saṅgha schnell bekannt: „Die Pflege der Kranken wird vom Erhabenen gelobt“ (*bhagavatā kho āvuso gilānupaṭṭhānaṃ vaṇṇitam*).⁷⁵

Der Buddha war nach den Maßstäben seiner Zeit sehr langlebig. Das ist bemerkenswert, denn nachdem er Mönch geworden war, führte er ein hartes Leben: Er aß Abfälle, schlief oft im Freien und verbrachte einen Großteil des Jahres auf den staubigen Straßen und Wegen des Mittleren Landes, auch in der Hitze des Sommers. Obwohl er eine robuste Konstitution gehabt haben muss, erkrankte er manchmal, und der Tipitaka erwähnt mehrmals, dass er ärztliche Hilfe benötigte. Einmal soll er an Blähungen (*vātehi ābādhiko*) gelitten haben und seinen Begleiter gebeten haben, ihm heißes Wasser zu bringen.⁷⁶ Der Begleiter holte das Wasser und etwas Melasse, empfahl ihm, ein heißes Bad zu nehmen, was er auch tat, und gab ihm dann mit Melasse vermisch-

73 A.III,144. Siehe auch Wujastyk, 2022, S.5–7.

74 A.I,121

75 Vin.I,303.

76 S.I,174–5. Dies ist einer der frühesten Erwähnungen auf die ayurvedische Theorie der drei Säfte (*tidosa vidya*), der amorphen Substanzen, die angeblich den körperlichen Zustand regulieren: Wind (*vāta*), Galle (*pitta*) und Schleim (*semhā*). Diese wiederum stehen in Wechselwirkung mit Lymphe, Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Knochenmark und Samenflüssigkeit. Man glaubte, dass Krankheiten durch Unregelmäßigkeiten dieser Körpersäfte verursacht werden.

tes heißes Wasser zu trinken, woraufhin die Beschwerden des Buddha nachließen. Mehr als einmal hatte er das, was man als Windproblem im Magen (*udaravātābhāda*) beschrieb – wahrscheinlich nicht der Wind (*vāta*) aus der Ayurveda-Theorie, wie in dem gerade erwähnten Vorfall, sondern Darmgase, die Blähungen, Schmerzen und Flatulenz verursachen. Jedes Mal, wenn dies geschah, bereitete er selbst einen dünnen Brei aus Sesam, Reis oder grünen Kichererbsen, gemischt mit den sogenannten drei scharfen Zutaten, trank ihn und wurde geheilt.⁷⁷

Das ist interessant, denn es heißt, dass der Buddha zumindest medizinische Grundkenntnisse besaß. Mehrere von ihm erstellte Listen von Arzneimitteln verstärken diesen Eindruck – Blätter, Wurzeln, Harze, Fette und Mineralien mitsamt Anweisungen, wie sie zuzubereiten und aufzubewahren sind und mit Angaben, wie lange man sie aufbewahren kann. Einem führenden Gelehrten der altindischen Medizin zufolge sind diese Listen, auch wenn sie kurz sind, die früheste „*materia medica*“ aus Indien.⁷⁸ Wissenschaftler haben auf die häufigen medizinischen Bilder in den Gleichnissen und Metaphern des Buddha hingewiesen, was auf eine Vertrautheit mit der Medizin schließen lässt. Woher er das hatte, kann man nur vermuten – möglicherweise aus seiner Erziehung oder vielleicht aus der *samaṇa*-Tradition, der er angehörte.

Eine andere Beschwerde, an der der Buddha immer wieder litt, waren Rückenschmerzen, die sich wahrscheinlich erst im Alter bemerkbar machten, wie es bei älteren Männern üblich ist.⁷⁹ Einmal stand er

77 Vin.I,210. Es gibt unterschiedliche Meinungen darüber, was diese drei scharfen Zutaten sind, möglicherweise Ingwer, langer Pfeffer (*piper longum*) und schwarzer Pfeffer.

78 Zysk, S.73.

79 D.III,209; M. I,354; A.IV,184.

vor dem Tor des Jetavana, um den Vortrag drinnen nicht zu stören. Die Rede war lang und als sie zu Ende war, betrat er das Gebäude, setzte sich und erwähnte, ihm habe der Rücken wehgetan, als er draußen stand und wartete. Der Mönch, der gesprochen hatte, entschuldigte sich bei dem Buddha. Der sah, dass er den Mönch versehentlich in Verlegenheit gebracht hatte, und lobte ihn für seinen Vortrag und die Zuhörer, die sich versammelt hatten, um ihm zuzuhören.⁸⁰ Mehrere andere Texte erwähnen, wie sich der Buddha in einer Versammlungshalle gegen eine Säule lehnt, was darauf hindeutet, dass sein Rücken gestützt werden musste. Der interessanteste dieser Texte beschreibt, wie der Buddha in der späten Nachmittagssonne sitzt und sich den Rücken wärmt. Ānanda bemerkt dies, geht zu ihm und massiert ihm den Rücken, während die beiden sich unterhalten.⁸¹

Der Tipitaka berichtet von vier Gelegenheiten, bei denen der Buddha von ernsteren Beschwerden geplagt wurde. Einmal litt er an Unregelmäßigkeiten der Körpersäfte (*kāya dosābhisanna*). Ānanda konsultierte Jīvaka, den königlichen Arzt, der den Saṅgha unentgeltlich behandelte, und dieser empfahl, den Buddha für mehrere Tage zu „ölen“ (*sinehetha*). Geölt zu werden könnte eines von mehreren Dingen bedeuten: eine Massage mit medizinischem Öl, ein solches Öl einzunehmen, Tropfen davon in die Nase oder die Ohren zu geben oder es als Einlauf zu verwenden – alles Behandlungen, die sich in frühen ayurvedischen Texten finden. Nachdem dies abgeschlossen war, verordnete Jīvaka dem Buddha eine Reinigungskur (*oḷārikam virecanam*), bei der er den Duft von blauen Seerosen (*uppala*) einat-

80 A.IV,358–9.

81 S.V,216.

mete, der mit Medizin angereichert war.⁸² Auch hier sind die Details unklar, vielleicht bestäubte man die Wasserlilien mit Kräuterpulver und dieses wurde mit dem Duft inhaliert. Danach nahm der Buddha, wiederum auf Anraten von Jīvaka, ein heißes Bad und aß nur Suppe, bis er wieder gesund war.⁸³

Bei einer anderen Gelegenheit während eines Aufenthaltes in Rājagaha, wurde der Buddha „krank, unwohl, von einer schmerzhaften Krankheit befallen“ (*ābādhiko hoti dukkhito bālhaḡilāno*). Anstatt einen Arzt aufzusuchen, bat er diesmal seinen Diener, die sieben Faktoren des Erwachens für ihn zu rezitieren, was dieser auch tat, und einige Zeit später erholte er sich. Der Text deutet an, das Hören des Dhamma habe eine Rolle bei der Genesung des Buddha gespielt.⁸⁴

Eine andere Stelle im Tipitaka erwähnt kurz, dass der Buddha gerade von einer nicht näher bezeichneten Krankheit genesen war, als er Kapilavatthu besuchte, was wahrscheinlich mit einem der oben erwähnten Vorfälle zusammenhing.⁸⁵ In den Monaten vor seinem Tod wurde er von zwei Krankheiten heimgesucht, die ihn ernsthaft schwächten und wahrscheinlich sein Ableben beschleunigten. Auf diese Episoden wird in Kapitel dreizehn ausführlich eingegangen.

Nach Sonnenuntergang traf der Buddha seltener mit Menschen zusammen, was ihm mehr Gelegenheit zur Ruhe und Entspannung gab. Der Tipitaka liefert nur wenige Informationen darüber, wann und wie

82 Die blaue Seerose, *Nymphaea nouchali*, enthält Apomorphin, das Angstzustände lindern und Erbrechen auslösen kann. Diese Wirkungen sind wahrscheinlich nur gering, wenn man den Duft der Pflanze einatmet.

83 Vin.I,279–80. in M.I,245 werden vier Arten von Suppen erwähnt.

84 S.V,80. Die Faktoren des Erwachens (*satta bojjhaṅga*) sind Achtsamkeit, Überprüfung der Geisteszustände, Energie, Entzücken, Ruhe, Sammlung und Gleichmut.

85 A.I,219.

lange der Buddha nachts schlief. Er forderte seine Mönche und Nonnen auf, während der ersten und letzten Nachtwache wach zu bleiben und entweder zu meditieren oder achtsam auf und ab zu gehen und nur während der zweiten Nachtwache zu schlafen. Vermutlich hielt er es ebenso.⁸⁶ Die Nacht begann bei Sonnenuntergang und endete bei Sonnenaufgang. Die dazwischen liegende Zeit unterteilte man in drei Wachen (*yāma*), deren Länge je nach Jahreszeit variierte.⁸⁷ Es heißt, dass der Buddha manchmal einen Großteil der Nacht damit verbrachte, auf und ab zu gehen oder einen Vortrag zu halten.⁸⁸ Andere Texte erzählen einfach, dass er die Nacht im Freien und nicht in einem Gebäude oder unter einem Schutzdach verbrachte, und zwar nicht nur im Sommer, sondern auch im Winter, wenn es sehr kalt sein konnte.⁸⁹ Wenn er sich in einem Waldstück zum Beispiel außerhalb von Āḷavī aufhielt, machte er sich ein Bett aus Blättern, auf denen er auch saß, während er meditierte. Er soll diese Blätter nicht gepflückt, sondern vom Boden aufgesammelt haben.⁹⁰ Zwei Texte beschreiben, wie er die Nacht trotz leichter Regenschauer im Freien verbrachte.⁹¹ Der Buddha hatte wohl die Gewohnheit, kurz vor Sonnenaufgang seine Meditation zu beenden und seine Tagesaktivitäten zu beginnen.

86 A.I,114; auch Dhp.157.

87 Zu Chronometrie und Wasseruhren des frühen Indien siehe Vedāṅgajyotiṣa II,5-6 und Arthaśāstra I,19,6.

88 S.I,107; D.II,86

89 Vin.I,196; S.I,107; Ud.59.

90 A.I,136.

91 S.I,104; Ud.4.

8 *Unterwegs*

Lang ist ein Yojana für jemanden, der erschöpft ist.

Dhammapada 60

Als der kontinentale Handel im sechsten und fünften Jahrhundert vor Christus zunahm, wuchs auch das Straßennetz im gesamten Mittleren Land. Auch seine Qualität stieg. Was zuvor kaum mehr als Fußpfade und Dschungelwege waren, wurde allmählich zu richtigen Durchgangsstraßen. Starke Zentralregierungen wie die von Magadha, Kosala und Vamsā trugen zu dieser Entwicklung bei. Die Regierungen hatten ein Interesse daran, den Handel zu fördern, da Zölle und Mautgebühren für die Benutzung von Straßen und Fähren ihre Kassen füllten. Und sie konnten Truppen schnell in unruhige Außenprovinzen entsenden oder Eindringlinge bekämpfen. Die Mautgebühren für Fähren und Furten wurden vereinheitlicht, aber Wanderasketen, Brahmanen und schwangere Frauen durften in der Regel frei passieren.¹ Die Art der Religion spielte dabei keine große Rolle. Pilgerreisen brachten die Gläubigen zu heiligen Stätten und der Buddha beobachtete, wie Menschen in heiligen Flüssen wie dem Sundarikā, dem Sarassatī und dem Bahumatī badeten, an Orten wie Gayā, Payāga und anderswo. Er selbst ermutigte seine Nachfolger, mindestens einmal die Orte

1 *Manusmṛti* 8,406-407. Eine Legende in *Lalitavistara* XXVI 6 schreibt dem Buddha zu, in Magadha ein Gesetz erlassen zu haben, das es Asketen erlaubt, Fähren ohne Bezahlung zu benutzen.

aufzusuchen, an denen die entscheidenden Ereignisse seines Lebens stattfanden: seine Geburt, das Erwachen, die erste Verkündigung des Dhamma und sein Tod.²

Der Tipitaka beschreibt verschiedene Arten von Verkehrswegen: Fußpfade, Dschungelwege, Gassen und Straßen, wie die zwischen Sāvathī und Verañjā und zwischen Sāvathī und Sāketa³ oder eine, die von Ukkalā aus nach Uruvelā führte. Es gab auch sogenannte Wagenstraßen, die wahrscheinlich recht gut instand gehalten wurden, um die Durchfahrt dieser Fahrzeuge zu erleichtern.⁴ Fast sicher jedoch waren selbst die besten Durchgangsstraßen staubig und zerfurcht, wurden nur sporadisch repariert und waren vermutlich während der Regenzeit unpassierbar. Der Buddha erwähnte, wie ein Fuhrmann eine Abkürzung nahm und sein Gefährt mit gebrochener Achse liegen blieb, weil der Weg in schlechtem Zustand war.⁵ Dem Kulāvaka Jātaka zufolge war der Buddha in einem seiner früheren Leben ein sozial gesinnter Dorfbewohner. Er forderte seine Freunde dazu auf, Steine von den Straßen zu entfernen und Bäume zu fällen, die vorbeifahrenden Fahrzeuge die Achsen brechen könnten. Und er setzte sich dafür ein, Brücken, Wasserstellen und Rasthäuser für die Reisenden zu errichten. So etwas spiegelt Dinge wider, die Menschen tatsächlich getan haben und

2 D.II,140.

3 In Vin.IV,228 heißt es, dass man einen Fluss überqueren musste, wenn man von einer dieser beiden Städten zur anderen reiste, obwohl dort heute kein Fluss mehr zu sehen ist. Satellitenaufnahmen zeigen jedoch eine lange Kette von Altwasserseen und Sümpfen, wo einst ein großer Fluss diese Route kreuzte, ein Beweis dafür, dass die topografischen Informationen im Tipitaka im Allgemeinen korrekt sind.

4 *Ekapadika, vanapantha, addhānamagga, patha* und *rathika*, A.II,57; IV,187; Vin.I,4. Mehr zu den Straßen und Straßennetzen der Zeit siehe Agrawal S.242–245.

5 S.I,57.

damit andere dazu ermutigt haben, ihrem Beispiel zu folgen und so die Schwierigkeiten des Reisens zu lindern.⁶

Die zahlreichen Flüsse, die das Mittlere Land durchzogen, waren Hindernisse für die Kommunikation. Brücken waren selten und obwohl es auf einigen Hauptverkehrsadern Fähren gab, waren Furten die wichtigste Möglichkeit, Flüsse zu überqueren. Gab es solche Annehmlichkeiten nicht, mussten die Reisenden improvisieren. Der Tipitaka berichtet, wie Mönche an einem Fluss ankamen, als ein Kuhhirt gerade sein Vieh ins Wasser trieb. Sie klammerten sich an die Schwänze und Rücken der Tiere, um sich von ihnen über den Fluss tragen zu lassen.⁷ Flüsse in abgelegenen Gegenden konnte man überqueren, indem man ein improvisiertes Floß oder einen Wagen aus Ästen, Laub und Gras baute. Eine Alternative zum Landweg war die Fahrt mit dem Boot. Der Tipitaka erwähnt, dass Ānanda ein Boot bestieg, wahrscheinlich in Pāṭaligāma, und den Ganges hinauf nach Kosambī segelte, eine der längeren Flussreisen, die der Tipitaka erwähnt.⁸ Viele Straßen führten durch bewohnte Gebiete mit Dörfern und bewirtschafteten Feldern, aber ebenso viele führten durch Dschungel oder Halbwüsten. Ein Reisender kommentierte: „Auf diesen Straßen durch die Wildnis gibt es wenig Wasser und Nahrung und es ist nicht leicht, sie ohne Proviant zu benutzen.“⁹ Die Vorräte wurden in einem Rucksack (*puṭosena*) transportiert. Im Sommer, wenn kein Wasser zur Verfügung stand, waren selbst kurze Reisen gefähr-

6 Ja,I,199.

7 Vin.I,191.

8 Vin.II,290. Vin.II,301 erwähnt Mönche, die sich in Vesālī einschiffen, um flussaufwärts, *ujjavimsu*, nach Sahajāli zu segeln, das heutige Bhita in der Nähe von Allahabad. Wenn dies richtig ist, muss sich die Fahrt flussaufwärts auf die Strecke der Reise entlang des Ganges und des Yamuna beziehen.

9 Vin.I,270.

lich, und so führten die Mönche auf Reisen Wassertöpfe (*karaka*) und -siebe (*parissāvana*) mit sich.

Darüber hinaus waren schon immer Banditen das ewige Problem des Reisens in Indien. Der Buddha beschrieb manche Straßen als „furchterregend, gefährlich, nur bewaffnet zu benutzen“. Denn es bestand die Gefahr, ausgeraubt zu werden oder schlimmer, sodass Reisende mit wertvollen Gütern froh waren, die Wildnis hinter sich gelassen zu haben.¹⁰ Auf der Straße zwischen Sāvathī und Sāketa wurden Reisende besonders oft ausgeraubt. Ein besonders furchterregender Räuber war Aṅgulimāla in den Wäldern um Kosala. Er brachte seine Opfer einfach um.¹¹ Der Buddha beobachtete, wie Wegelagerer von dort aus zuschlügen und dann wieder in „undurchdringlichem Gras oder zwischen Bäumen, einer Schlucht oder einem großen Wald“ verschwanden.¹²

Ein paar dieser Männer nahmen eine Gruppe von Reisenden gefangen, ließen aber einen von ihnen frei, um zu versuchen, ein Lösegeld für die anderen zu bekommen.¹³ Einmal reisten der Buddha und sein Aufwärter Nāgasamāla durch Kosala, als sie an eine Weggabelung kamen. Der Buddha wollte die eine Abzweigung nehmen, während sein Begleiter auf der anderen bestand. Diese Meinungsverschiedenheit dauerte etwas, bis der Aufwärter verärgert die Schale des Buddha abstellte und auf dem Weg weiterging, den er für richtig hielt. Er war noch nicht weit gekommen, als Banditen ihn überfielen, ihn

10 Vin.IV,63; M. I,276.

11 M. II,97; Vin. III,212 und 65.

12 A. I,153–154; M.III,158.

13 Ja IV,115.

schlugen, mit Füßen traten und seine Robe zerrissen.¹⁴ Normalerweise war das Reisen über große Entfernungen jedoch einfach nur unbequem, mühsam und wurde nur unternommen, wenn es nötig war. Doch trotz dieser Probleme verbrachte der Buddha einen Großteil seiner Zeit unterwegs, um so viele Menschen wie möglich zu erreichen – so entschlossen und mitfühlend war er. Gemäß den von ihm selbst aufgestellten Regeln und übereinstimmend mit einer seit langem bestehenden *samaṇa*-Tradition verbrachte er die drei Monate der Regenzeit an einem festen Ort und den Rest des Jahres auf sogenannten Wanderungen. Einer ziemlich plausiblen späteren Überlieferung zufolge blieb der Buddha nach dem fünfundzwanzigsten Jahr seines Wirkens während jeder Regenzeit mit Ausnahme der letzten in der Gegend von Sāvathī. Das würde erklären, warum die meisten seiner Lehrreden in dieser Stadt spielen.¹⁵ Wenn dies zutrifft, könnte er auch seine Wanderungen auf die Region um Sāvathī beschränkt haben, und zwar aus Altersgründen (er war etwa sechzig Jahre alt) und weil die Sprache von Kosala seine Muttersprache war oder ihr stark ähnelte. Und vielleicht auch, weil die Stadt nur vier oder fünf Tagesmärsche von seiner Heimatstadt entfernt lag.

Nach seinem Erwachen begab sich der Buddha auf eine lange Reise, um seine fünf früheren Gefährten zu finden und seine Entdeckung mit ihnen zu teilen. Ebenso bedeutsam war seine Anweisung an sie und eine andere Gruppe von Nachfolgern, sie sollten durch das Land ziehen und andere lehren, was er sie gelehrt hatte, „zum Wohle der

14 Ud.90. Ein Mönch zu sein war kein Schutz davor, von Banditen ermordet zu werden, siehe Tha.705ff und M.II,97–98. Für ein zeitgenössisches Beispiel solcher Begegnungen siehe Ajahn Sucitto und Nick Scotts sehr lesenswertes Buch *Rude Awakening*, 2010, S.237ff.

15 Bv-a.4.

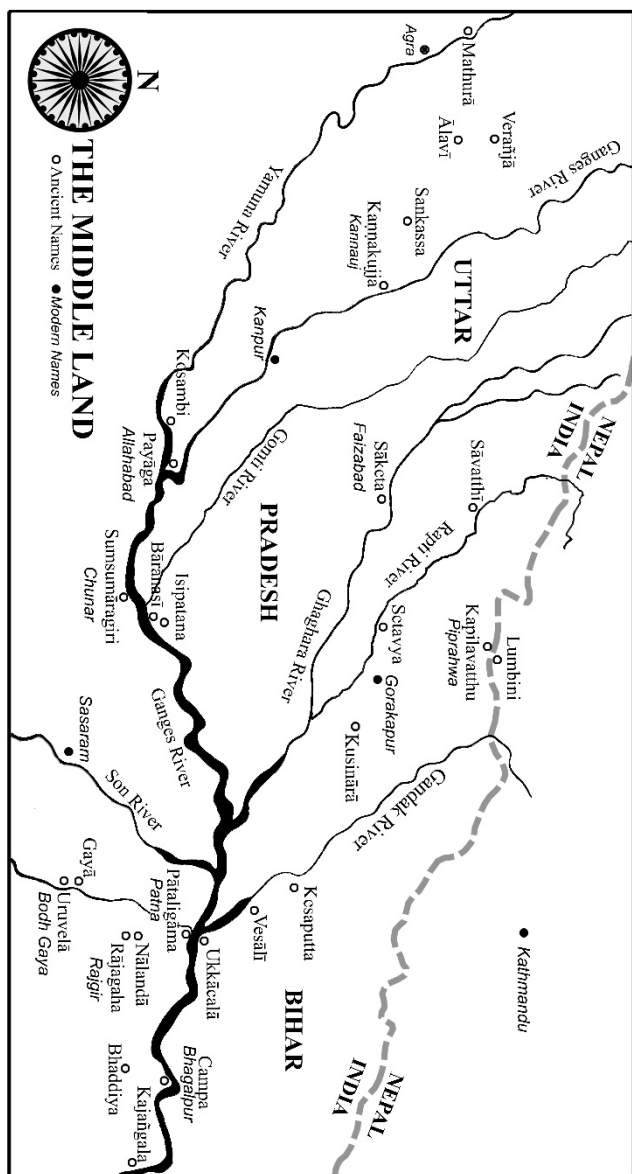
Vielen“.¹⁶ Der Buddha warnte seine Mönche und Nonnen vor längerem ziellosem Umherwandern, aber auch davor, zu lange an einem Ort zu bleiben. Das Erstere beraube sie der Zeit mit gelehrten Mönchen und der Möglichkeit, fruchtbare Freundschaften mit anderen zu schließen. Und das Zweitere könne dazu führen, zu viele Dinge anzuhäufen, sich mit Laien und all ihren Problemen einzulassen oder sich zu sehr an einen bestimmten Ort zu binden.¹⁷

Man kann zumindest eine Vorstellung von dem Gebiet bekommen, das der Buddha während seiner Lehrtätigkeit bereiste. Seine Bewegungen nach Norden waren durch die damals noch weglosen Wälder des Himalaja-Vorgebirges begrenzt, obwohl es einen Hinweis darauf gibt, dass er sich einmal in einer Waldhütte in einem Teil dieser von Kosala kontrollierten Hügel aufhielt.¹⁸ Man kann nicht beweisen, dass er jemals in die Berge am südlichen Rand der Ganges-Yamuna-Ebene – die Mizrapur Hills, die Rajmahal Hills und die Vindhychal Range – gegangen ist oder sich ihnen auch nur genähert hat. Der östlichste Ort, an dem er sich jemals aufhielt und den man heute noch identifizieren kann, war Kajaṅgala, der westlichste Madhura. Der erste Ort entspricht der heutigen Stadt Kankjol im Distrikt Rajmahal, Jharkhand, und Mathura ist das moderne Madhura, hundertfünfzig Kilometer südlich von Delhi. Kankjol und Mathura sind in der Luftlinie fast tausend Kilometer voneinander entfernt. Es ist ungewiss, wie gründlich der Buddha dieses Gebiet erkundet hat, aber während der fast fünfzig Jahre seines Wanderlebens könnte er ohne weiteres einen Großteil davon bereist haben. Der Tipitaka nennt über neunhundert Orte, die er besuchte oder durchquerte: Städte, Dörfer, Hügel, Höhlen, Flüsse, Wälder und

16 Vin.I,5.

17 A.III,257–8.

18 S.I,116.



anderes. So kann es gut sein, dass er ein Gebiet von mindestens zweihundertachtzigtausend Quadratkilometern durchwanderte. Allerdings fand ein großer Teil dieser Wanderungen im östlichen Teil des oben beschriebenen Gebiete statt, zwischen den großen Städten Sāvattthī, Rājagaha, Vesālī und Kosambī. {Karte siehe Seite 177}

Der Tipitaka zeichnet die Reiseroute mehrerer Reisen des Buddha auf und vermittelt eine Vorstellung von den Entfernungen, die er mitunter zurücklegte. Wir wissen zum Beispiel, dass er in den ersten zwölf Monaten nach seinem Erwachen von Uruvelā über Gayā und Bārāṇasī nach Isipatana reiste, dort die drei Monate der Regenzeit verbrachte und dann von dort aus zurück nach Gayā und weiter nach Lativana und Rājagaha ging. Man kann alle diese Orte mit Sicherheit identifizieren und so lässt sich errechnen, dass der Buddha mindestens dreihundert Kilometer von Uruvelā nach Rājagaha gegangen ist. Auf einer anderen Reise wanderte er von Verañjā über Soreyya, Saṅkassa und Kaṇṇakujja nach Bārāṇasī und überquerte den Ganges bei Payāga. Obwohl im Text nicht ausdrücklich erwähnt, nahm er wahrscheinlich ein Boot auf dem Ganges von Payāga nach Bārāṇasī.¹⁹ Verañjā ist das moderne Atranji Khera in der Nähe von Etah, Kaṇṇakujja das moderne Kannauj, beide in Uttar Pradesh, und das alte Payāga wird mit Jhusi identifiziert, das auf der anderen Seite des Flusses gegenüber dem modernen Allahabad liegt.²⁰ Auf dieser Reise muss man mindestens sechshundert Kilometer zurücklegen. Auf der längsten Einzelreise, die im Tipitaka aufgezeichnet ist, wanderte der Buddha von Rājagaha nach Vesālī nach Sāvattthī und zurück nach Rājagaha über Kitigiri und Ālavī, die moderne Stadt Airwa, eine Rundreise von etwa sechzehn-

19 Vin.III,1–11.

20 Chakrabarti, 2001, S.263. Allahabad hieß früher Prayagraj.

hundert Kilometern.²¹ Es ist wahrscheinlich, dass er eine solche Reise am Ende der Regenzeit begann und neun Monate später rechtzeitig zurückkam.

Wie viel Zeit die Reisen des Buddha in Anspruch genommen haben mögen, kann man nur vermuten. Aus dem berühmten Mahāparinibbāna Sutta wissen wir, dass er von Rājagaha über Nāḷandā, Pāṭaligāma, das heutige Patna, und Vesālī nach Kusinārā reiste, eine Gesamtstrecke von etwa dreihundert Kilometern. Dem Text zufolge verließ er Vesālī nach dem Ende der Regenzeit (Mitte Oktober) und die Überlieferung besagt, dass er in Kusinārā am Vollmond von Vesākha (Mai/Juni) starb. Wenn er kurz nach dem Ende der Regenzeit aufbrach, würde das bedeuten, dass der Buddha sieben Monate brauchte, um etwa fünfundneunzig Kilometer zurückzulegen. Das scheint eine sehr lange Zeit zu sein, selbst wenn man berücksichtigt, dass er alt und krank war. Einige Zeit bevor er Vesālī verließ, sagte er allerdings voraus, er habe nur noch drei Monate zu leben, was bedeutet, dass er im Januar verstorben wäre.²² Aber der Tipitaka sagt nirgendwo ausdrücklich, dass der Buddha am Vesākha starb.²³

Vermutlich wachte der Buddha auf Wanderschaft vor Sonnenaufgang auf und begab sich zum Almosensammeln in den nächstgelegenen Ort: ein Dorf oder eine Stadt in der Nähe. Nachdem er seine Mahlzeit eingenommen hatte, brach er auf, solange es noch kühl war. Er mochte so lange gehen, bis die Mittagshitze aufkam und sich nachmittags ausruhen. Wenn ein Dorf auf dem Weg ein guter Ort zu sein schien, um anzuhalten und mit den Einheimischen zu sprechen, moch-

21 Vin.II,159–175.

22 D.II,106.

23 Auch die Geburt und das Erwachen des Buddha werden traditionell am Vesākha gefeiert, der heute in Sri Lanka als Vesak bezeichnet wird.

te er dort für den Rest des Tages oder für mehrere Tage bleiben. Wenn er am Spätnachmittag in einer Stadt oder einem Dorf ankam, blieb er dort wahrscheinlich bis zum nächsten Morgen.

Man weiß, dass der Buddha in einem Rasthaus am Straßenrand, auf einer Tenne, in der Küche eines Brahmanen und in einem alten Töpferschuppen schlief. Wenn nichts anderes zur Verfügung stand, auch im Freien unter einer Baumgruppe.²⁴ Bei einem seiner Besuche in Kapilavatthu konnte er keine andere Unterkunft finden und musste sich mit der einfachen Klausen des Asketen Bharan̄ḍu begnügen. Und einmal im Land der Kuru schlief er in einer kleinen, mit Gras bedeckten Hütte.²⁵ Wenn ihm danach war, übernachtete der Buddha neben religiösen Schreinen oder unter heiligen Bäumen in der Nähe. Diese Orte verfügten oft über eine Art Unterstand, in dem manchmal Versammlungen stattfanden. Andere hatten vielleicht nur eine kleine Hütte daneben – einfach, aber gut genug für ein paar Nächte.

Eine weitere Möglichkeit bestand darin, in einem der Rasthäuser zu übernachten, die Regierungen, Zünfte oder fromme Einzelpersonen entlang der Straßen oder in Städten für Reisende errichtet hatten. Viele Städte hatten solche Gebäude direkt vor ihren Haupttoren, damit Reisende, die nachts nach dem Abschließen ankamen, eine Unterkunft hatten.²⁶ Es gab auch königliche Rasthäuser für den König selbst oder

24 M.I,206; III,238; D.II,131; A.I,136; III,402. Spreuhütten, *bhusāgāra*, befanden sich neben dem Dreschplatz, wo die Arbeiter rasteten und das Stroh später gelagert wurde.

25 A.I,276ff; M.I,501.

26 Zum Beispiel Ja.I,115.

für Regierungsbeamte, die in staatlichem Auftrag reisten.²⁷ Die meisten öffentlichen Rasthäuser boten nur Unterkunft und wenig mehr, obwohl zum Beispiel in der Stadt Uttara der Vorsteher Pāṭaliya ein Haus mit einfacher, aber angemessener Einrichtung gebaut hatte und unterhielt.²⁸ Einige wenige versorgten jeden, der auftauchte, mit Essen. Einmal ging eine Gruppe von Mönchen so oft in ein Rasthaus, um Almosen zu erhalten, dass die Einheimischen murrten: „Das Almosenessen wird nicht nur für sie zubereitet, sondern für alle.“ Der Buddha war darauf bedacht, dass seine Mönche nicht in den Ruf der Habgier gerieten, und so stellte er die Regel auf, dass Mönche nicht öfter als einmal an solchen Orten um Almosen bitten sollten, es sei denn, sie seien krank.²⁹ Sie sollten auch auf Reisen weder einen Regenschirm noch einen Wanderstab benutzen. Denn Regenschirme wurden mit Macht und Status assoziiert und er wollte nicht, dass die Leute dachten, seine Mönche würden sich aufspielen.³⁰ Mönchen und Nonnen war es erlaubt, Sandalen zu tragen, aber es finden sich keine Aufzeichnungen darüber, dass der Buddha ein Paar besaß oder benutzte.

27 Es ist nicht klar, was der Unterschied zwischen *āvasathāgāra*, *āgantukāgāra*, *sabhā*, *āvasatha* und *sālāya nivāsa* war, wenn es überhaupt einen gibt; S.IV,219, Ja.I,115; 302, IV,147; Vin.IV,16. Die ersten drei waren sicherlich für jedermann zugänglich, da der Buddha erwähnt, dass sogar Reisende aus niedrigen Kasten dort übernachten konnten, während es sich bei den letzteren eher um kommerzielle Herbergen handeln könnte. *Santhāgāra* war eine Versammlungshalle einer Stadt oder Gemeinde; M.I,253. In einigen Orten brauchte man eine Erlaubnis, um in der örtlichen Halle zu übernachten; Vin.IV,17. Manche Städte hatten Almosenhallen, *dānasālā*, die auch als Raststätten für Reisende gedient haben können; Ja. I,231.

28 S.IV,348.

29 Vin.IV,69–70.

30 Vin.II,130–131.

Wie lange der Buddha an einem bestimmten Ort verweilte, hing von vielen Faktoren ab: Ob die Menschen vor Ort mit ihm reden und ihm zuhören wollten, ob es Almosen und Wasser gab und ob die Atmosphäre angenehm war. Wenn er sich in großen Ballungszentren aufhielt, war seine Unterkunft einigermaßen komfortabel und er war gut versorgt. Als er nach seinem Erwachen nach Rājagaha zurückkehrte, schenkte König Bimbisāra dem Saṅgha einen seiner Vergnügungsparks, das Bambuswäldchen, ein Geschenk, dem in den kommenden Jahrzehnten viele weitere folgen sollten. Die ersten Klöster auf solchen Grundstücken waren kaum mehr als kleine, strohgedeckte Hütten aus Flechtwerk und Lehm oder Unterstände aus Blättern, Laub oder Gras. Erst später entstanden dauerhaftere Strukturen. Das Jetavana, der erste große, zweckmäßig errichtete Klosterkomplex, verfügte über Hallen, überdachte Gänge, Brunnen, Bäder und andere Annehmlichkeiten.³¹ Dieses Kloster blühte bis zu den letzten Tagen des indischen Buddhismus im zwölften Jahrhundert.

Der Buddha muss die Freiheit genossen haben, die ihm sein Leben auf Wanderschaft bot. Er sagte: „Das häusliche Leben ist voller Hindernisse und voller Staub. Frei wie der Wind ist das Leben eines Menschen, der sich von allen weltlichen Dingen losgesagt hat.“³² Das Umherziehen von Ort zu Ort ermöglichte es ihm, seine Lehren zu verbreiten, aber es gab auch andere Gründe dafür. Er war sich bewusst, dass ein gewisser persönlicher Kontakt mit ihm für seine Nachfolger wichtig war, insbesondere für neu ordinierte Mönche und Nonnen. Das war manchmal ein Faktor bei der Entscheidung, welche Bezirke er besuchte und wie oft.³³

31 Vin.II,159.

32 D.I,62.

33 S.III,90.

Während seiner Wanderschaft besuchte er vielleicht einen Bezirk, lehrte, warb einige Nachfolger, ordinierte sogar Mönche oder Nonnen und kam dann vielleicht jahrelang nicht wieder. Für Laienanhänger mit häuslichen Verpflichtungen wäre es schwierig gewesen, eine lange Reise zu unternehmen, um den Buddha zu sehen und so mussten sie vielleicht Jahre darauf warten. Ein Text gibt uns eine Vorstellung von der Aufregung, die in einem abgelegenen Bezirk entstand, als die Bewohner hörten, dass der Buddha auf dem Weg in ihr Dorf war. Und diese nahm zu, als er näher kam.³⁴

Einmal kam ein Mönch, der die Regenzeit mit dem Buddha in Sāvattthī verbracht hatte, nach Kapilavatthu. Als die Leute hörten, woher er gekommen war, überhäuften sie ihn mit Fragen zum Buddha und seinen Lehren.³⁵

Natürlich konnte der Buddha nicht überall gleichzeitig sein und so mussten Mönche und Nonnen manchmal lange Reisen auf sich nehmen, um das Privileg zu genießen, Zeit mit ihm zu verbringen. Als er sich beispielsweise in Catuma aufhielt, kamen mehrere hundert Mönche in die Stadt, um bei ihm zu sein und ihm zuzuhören.³⁶ Ein anderes Beispiel ist der Mönch Sona Kutikaṇṇa, der von Mahā Kaccāna ordiniert wurde. Etwa ein Jahr später entwickelte er den Wunsch, den Mann zu treffen, dessen Lehren er sich verpflichtet hatte. Er sagte zu seinem Lehrer: „Ich habe den Erhabenen noch nicht von Angesicht zu Angesicht getroffen, ich habe nur davon gehört, wie er ist. Wenn du mir die Erlaubnis gibst, werde ich reisen, um den Erhabenen, den Würdigen, den vollkommen erwachten Buddha zu sehen.“³⁷ Er konnte sich diesen Wunsch erfüllen.

34 S.V,348–349.

35 S.V,405–406.

36 M.I,456.

37 Ud.58.

Wer wissen wollte, wo sich der Buddha aufhielt, um ihn zu treffen, hatte ein Problem, wenn er aus einer entfernten Region oder einem anderen Land kam. Aber ein Beamter am Hof von König Pasenadi, der den Buddha bewunderte, wusste manchmal, wo dieser sich zu einem bestimmten Zeitpunkt aufhielt oder von wo nach wo er reiste. Denn er erhielt Informationen, vermutlich von Mönchen, Händlern oder seinen königlichen Amtskollegen, die aus entlegenen Gebieten oder sogar aus anderen Ländern gekommen waren.³⁸

Wir kennen drei Beispiele für Menschen, die von jenseits des Mittleren Landes kamen, um den Buddha zu treffen, ein Beweis dafür, dass sich sein Ruf in den angrenzenden Regionen Indiens verbreitet hatte.

Es gibt einen Bericht über sechzehn Nachfolger des Asketen Bāvari, die sich vom Godavari-Fluss wahrscheinlich in Maharashtra auf den Weg ins Mittlere Land machten, in der Hoffnung, dort den Buddha zu treffen. Als sie hörten, dass er sich in Sāvathī aufhielt, machten sie sich auf den Weg, durchquerten Kosambī und Sāketa und kamen schließlich in Sāvathī an, nur um zu erfahren, er sei einige Zeit zuvor abgereist. Sie folgten seiner Route über Setavya, Kapilavatthu, Kusinārā, Pāvā und Vesālī und holten ihn schließlich am Pasanaka-Schrein ein.³⁹

Ein Asket, der als Decken-Bāhiya bekannt war, soll den ganzen Weg von Suppāraka gekommen sein, um den Buddha zu treffen.⁴⁰

38 S.V.349–350.

39 Sn.1014. Die verschiedenen Orte, die sie auf ihrer Reise passierten, sind in Inschriften von Sāñchi erwähnt, und die meisten davon sind identifiziert; siehe Marshall, S.299–300. Über den ersten dieser Orte, Patitṭāna, siehe Kennet et al., S.10–11.

40 Ud.6. Zu den Gewändern der Asketen aus Rinde siehe Dhammika, 2018b, S.160.

Dieser Ort, der heute Sopara heißt, liegt an der Westküste Indiens, etwa fünfundfünfzig Kilometer nördlich von Mumbai. Dass der Ruf des Buddha so weit reichte und dass Bāhiya eine solche Entfernung von etwa dreizehnhundert Kilometern zurücklegen konnte, ist nicht so weit hergeholt, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Suppāraka war eine wichtige Hafenstadt und der Endpunkt der Dakkhinapātha, der großen Fernstraße, die in Kosambī begann. Es war bereits im fünften Jahrhundert vor Christus ein wichtiges Handelszentrum. Es ist gut möglich, dass Händler die Nachricht vom Buddha nach Suppāraka brachten und dass Bāhiya mit einer Handelskarawane ins Mittlere Land reiste.⁴¹

Eine andere Geschichte erzählt von dem Mönch Soṇa, der den ganzen Weg aus dem Königreich Avanti kam, um den Buddha zu treffen. Avanti war ein Königreich im Süden des Mittleren Landes, das mit ihm durch die Dakkhināpatha verbunden war.⁴²

Diese Geschichten zeigen, wie mobil die Asketen der damaligen Zeit waren. Im Mittleren Land sprach man damals so viele Sprachen und Dialekte wie heute in dieser Region und das hat für jemanden wie den Buddha, der weit reiste, besondere Probleme aufgeworfen. Die Theravāda-Tradition behauptet, der Buddha habe Pāli gesprochen, obwohl der Tipitaka seine Muttersprache nicht erwähnt. Wie bei Kaufleuten, Diplomaten und anderen, deren Berufe häufige Fernreisen in verschiedene Regionen erforderten, kann er durchaus mehrere Sprachen beherrscht haben. Der Buddha sagte, dass das Beharren auf der eigenen Sprache oder dem eigenen Dialekt in einem fremdsprachigen Gebiet nur Verwirrung und Zwietracht stiftet:

41 Zu den buddhistischen Altertümern aus Sopara siehe Falk, 2006, S.136–138.

42 Ud.58. Bhaddā wanderte während ihrer fünfundfünfzig Jahre als Jain-Nonne durch die meisten nordindischen Staaten, Thi.110.

Es wurde gesagt: „Man sollte sich nicht zu sehr auf die lokale Sprache verlassen.“ Wie geht das? In verschiedenen Regionen kann man ein und dasselbe Ding als Schale, Becken, Schale, Topf, Gefäß, Terrine, konkaves Gefäß oder rundes Gefäß bezeichnen. Aber egal, wie es in einer Region genannt wird, man verwendet dieses Wort, weil man denkt: „Es scheint, dass diese Person diesen Gegenstand meint“, und dann verwendet man dieses Wort genau so.⁴³

Er glaubte auch nicht, eine bestimmte Sprache könne seinen Dhamma besser vermitteln als eine andere und sagte: „Ich möchte, dass ihr die Worte des Buddha in eurer eigenen Sprache lernt.“⁴⁴ Ebenso offen ging der Buddha mit regionalen Bräuchen um. Er sagte einmal:

Ich erinnere mich deutlich an alle Versammlungen von Adligen, Brahmanen, Hausherrn, Asketen und Göttern ..., an denen ich teilgenommen habe. Bevor ich mich zu ihnen setzte, mit ihnen sprach oder mich an ihren Gesprächen beteiligte, nahm ich ihre Ausdrucksweise und ihre Sprache an, und dann unterwies ich sie im Dhamma.⁴⁵

So etwas würde man von einem weltgewandten, aufgeschlossenen und weitgereisten Menschen erwarten. Was auch immer der Buddha war, er war nicht engstirnig, und zweifellos machten ihn seine Reisen noch flexibler und toleranter gegenüber allen möglichen Unterschieden.

43 M.III, 235.

44 Vin.II,139. Für eine alternative Übersetzung siehe Levman, 2008–2009, S.33–39. Zur Einstellung des Buddha zur Sprache siehe Gombrich, 2018, S.86–90.

45 D.II,109, gekürzt.

9 Lob und Tadel

Es gab niemanden, es gibt niemanden,
und es wird auch nie jemanden geben,
der nur getadelt oder nur gelobt wird.

Dhammapada 228

Da der Buddha so lange in der Öffentlichkeit stand und Ideen verkündete, die viele bestehende infrage stellten, zog er natürlich Widerstand, Kritik und manchmal sogar Antipathie auf sich. Wenn dies geschah, versuchte er, seine Position zu rechtfertigen, indem er sich selbst ausführlicher erklärte, ließ sich aber nicht aus der Ruhe bringen und schlug nicht auf seine Kritiker zurück. Ebenso wies er seine Nachfolger an, sich nicht provozieren zu lassen, sondern so objektiv wie möglich zu bleiben, wenn sie oder die Lehre Zielscheibe von Kritik wurden oder die Lehre falsch dargestellt wurde oder sogar, wenn man eins der drei Juwelen lobte:

- Wenn jemand mich, den Dhamma oder den Saṅgha kritisiert, solltet ihr deswegen nicht wütend, nachtragend oder verärgert sein. Denn dann würdet ihr euch selbst Steine in den Weg legen und ihr wüsstet nicht, ob das, was er sagt, richtig oder falsch ist. Habe ich nicht recht?
- Ja, Erhabener.
- Wenn also andere mich, den Dhamma oder den Saṅgha kritisie-

ren, erklärt einfach, was falsch ist, und sagt: „Das ist falsch. Das ist nicht richtig. Das ist nicht unser Weg. Wir tun das nicht.“ Ebenso solltet ihr, wenn andere mich, den Dhamma oder den Saṅgha loben, deswegen nicht erfreut, beschwingt oder selbstzufrieden sein. Denn wenn ihr das wärt, würdet ihr euch Steine in den Weg legen. Wenn also andere mich, den Dhamma oder den Saṅgha loben, dann erklärt einfach, was richtig ist, indem ihr sagt: „Das ist richtig. Es ist korrekt. Das ist unser Weg. Das tun wir.“¹

Innerhalb eines Jahres nach dem Erwachen des Buddha hatte er seine fünf früheren Gefährten, den wohlhabenden jungen Mann Yasa und seinen Freund sowie die drei Kassapa-Brüder, die bekanntesten und angesehensten *samaṇas* in Magadha, zusammen mit all ihren Anhängern zu Nachfolgern gemacht. Kurz darauf verließen die meisten Anhänger eines anderen *samaṇa*-Lehrers diesen, um sich ebenfalls dem Saṅgha des Buddha anzuschließen. Es waren etwa zweihundert Nachfolger von Saṅjaya Belaṭṭhiputta. Diese beiden letzten Ereignisse erregten in ganz Magadha großes Aufsehen und machten den Buddha schon zu Beginn seiner Karriere bekannt. Bald baten zahlreiche junge Männer darum, Mönche zu werden, und der Buddha nahm sie alle gerne auf. Doch seine Bereitschaft, jeden zu ordinieren, der darum bat, führte zu Problemen. Schlecht ausgebildete und unbeaufsichtigte Mönche liefen bald überall herum und waren nur peinlich. Da viele Jugendliche und Männer ihre Familien verließen, führte dies zu Unruhe unter den betroffenen Menschen und zu Missgunst gegenüber dem Buddha selbst. Die Leute sagten: „Der *samaṇa* Gotama macht

1 D.I,3; also M.I,149

uns kinderlos, er macht unsere Frauen zu Witwen, er zerschlägt unsere Familien.“ Wenn der Buddha darüber besorgt war, erwähnte er es nicht. Als er erfuhr, was die Leute über ihn sagten, tat er es mit dem Kommentar ab: „Dieser Lärm dauert nicht lange an, nach sieben Tagen wird er aufhören.“² Erst danach begann er, Regeln für die Prüfung von Kandidaten und für die Ordination und Ausbildung von Mönchen aufzustellen. Offenbar hatte er sich nicht genügend Gedanken über die richtige Organisation seines Ordens gemacht, bevor er eine so große Zahl von Männern in den Orden aufnahm.

Obwohl der Buddha sich selbst fest in der nicht-vedischen *samaṇa*-Tradition sah, missachtete er einige ihrer grundlegenden Annahmen, insbesondere die Praxis strenger Askese (*tapā*) und Selbstkasteiung (*attakilamatha*). Dafür wurde er manchmal von anderen Asketen kritisiert. Als er nach mehreren Jahren, in denen er selbst diese Praktiken ausübte, sie schließlich aufgab und sich wieder richtig zu waschen und zu essen begann, waren die fünf Nachfolger, die sich ihm angeschlossen hatten, empört. Sie beschuldigten ihn, zum Leben des Überflusses (*āvatto bahullāya*) zurückgekehrt zu sein und verließen ihn angewidert. Ein Asket bezeichnete ihn als „kahlgeschorenen Haushälter“ (*muṇḍagahapatika*), er sei kaum mehr als ein Laie, der sich als Asket ausgab.³ Der Asket Kassapa wiederholte gegenüber dem Buddha eine Anschuldigung, die er über ihn gehört hatte: „Der *samaṇa* Gotama missbilligt alle Entbehrungen, er kritisiert und tadelt alle, die ein hartes Leben führen.“ Der Buddha verneinte dies und erklärte, er lobe die Entbehrungen, die zu Verständnis und Befreiung führten, und kritisiere die, die dies nicht taten.⁴ Wie weiter unten gezeigt wird, hat wahr-

2 Vin.I,43.

3 Vin.IV,91.

4 D.I,161.

scheinlich Devadatta mit dem Buddha gebrochen und seinen eigenen Saṅgha gegründet, weil der Buddha den Wert von Entbehrung und Selbstkasteiung nicht mehr hervorhob.

Einige der extremeren Asketen warfen dem Buddha sogar vor, er gehe zu sorglos mit dem Leben um. Als der Asket Māgandiya das auf dem Boden ausgebreitete Gras sah, auf dem der Buddha schlief, kommentierte er: „Es ist in der Tat ein trauriger Anblick, wenn wir das Bett von *samaṇa* Gotama sehen, dem Zerstörer des Wachstums.“⁵ Es ist nicht ganz sicher, was mit dieser Kritik gemeint war, aber es ist wahrscheinlich, dass Māgandiya den damals unter einigen *samaṇas* verbreiteten Glauben anhing, Pflanzen seien empfindungsfähiges Leben und es komme daher dem Töten gleich, sie zu pflücken oder abzuschneiden, was gewissenhafte Asketen vermieden. Einige Asketen gingen so weit, Besen mit sich zu tragen, um den Boden vor sich zu fegen, während sie gingen, um nicht auf winzige Insekten zu treten und sie zu töten.⁶ Angesichts solcher Skrupel ist es kaum verwunderlich, dass die Jains als strenge Vegetarier den Buddha und seine Nachfolger wegen seines Fleischkonsums angriffen.

Eine Schar von Jains zog durch die Stadt, von Straße zu Straße, von einem Platz zum anderen, fuchtelte mit den Armen und rief: „Der General Sīha hat heute ein großes Tier geschlachtet, um daraus Essen zuzubereiten für den *samaṇa* Gotama, und dieser wird es essen, und weiß, dass es speziell für ihn geschlachtet wurde.“⁷

5 M.I,402.

6 S.IV,300. Heute tragen Jain-Mönche zu demselben Zweck Besen, *oghā* genannt, die entweder aus Pfauenfedern oder Wollfäden bestehen.

7 A.IV,187.

Der Buddha ging nicht auf den Vorwurf ein, das Annehmen und Essen einer Mahlzeit mit Fleisch komme einer Tötung gleich. Er stellte jedoch eine Regel auf: Seine Mönche und Nonnen sollten eine solche Mahlzeit nicht annehmen, wenn sie sahen, hörten oder vermuteten, dass das Fleisch von einem Tier stammte, das eigens für sie geschlachtet worden war.⁸

Manche Leute hegten ein interessantes Misstrauen gegenüber dem Buddha: Wie konnte er trotz seiner relativen Jugend behaupten, vollkommen erwacht zu sein, während die meisten anderen, die so etwas sagten, im Allgemeinen ziemlich alt waren. König Pasenadi befragte den Buddha dazu:

Selbst jene *samaṇas* und Brahmanen, die Oberhäupter von Orden und Sekten sind, bekannte Lehrer, die berühmt sind und im Allgemeinen hohes Ansehen genießen – selbst diese behaupten nicht, das unübertreffliche vollkommene Erwachen verwirklicht zu haben. Wie kannst du also eine solche Behauptung aufstellen, wenn du noch so jung bist und erst vor kurzem ein *samaṇa* geworden bist?

Der Buddha antwortete, das Erwachen habe nichts mit dem Alter zu tun, genauso wie ein junger König, eine frisch geschlüpfte Schlange oder ein kürzlich entzündetes Feuer bereits eine Wirkung haben könnten und deshalb ernst genommen werden sollten.⁹

8 M.I,369. Man glaubt weithin, dass der Buddha Vegetarismus lehrte, aber das ist nicht korrekt, obwohl diese Praxis von einigen indischen Buddhisten späterer Jahrhunderte befürwortet wurde. Siehe Dhammika, 2016.

9 S.I,68–69.

Wie bereits gezeigt, waren öffentliche Diskussionen und Debatten über religiöse Fragen ein Merkmal der indischen Gesellschaft zur Zeit des Buddha. Für die einen waren solche Veranstaltungen eine Gelegenheit, sich über neue Ideen zu informieren, für andere eine Plattform, um sich als kluge und unterhaltsame Disputanten zu profilieren. Es gab „gewisse gelehrte Adlige, die klug sind, die sich in den Lehren anderer gut auskennen, echte Haarspalter, die mit ihrer scharfen Intelligenz die Ansichten anderer zerstören. Wenn sie hören, dass der *samaṇa* Gotama vorhat, ein bestimmtes Dorf oder eine Stadt zu besuchen, formulieren sie eine Frage und denken: ‚Wir stellen ihm diese Frage und wenn er so antwortet, sagen wir das, und wenn er anders antwortet, sagen wir dies und widerlegen so seinen Dhamma.‘ Aber wenn sie dem *samaṇa* Gotama gegenüberstehen, erfreut, erhebt, inspiriert und beglückt er sie mit seiner Rede über den Dhamma, und sie stellen nicht einmal ihre Frage, geschweige denn, dass sie sie seinen Dhamma widerlegen.“¹⁰ Aufgrund der Fähigkeit des Buddha, solche Gegner und Disputanten zu entwaffnen und zu beeindrucken, verdächtigten ihn manche des Einsatzes magischer Kräfte.¹¹

Ein Dorfvorsteher fragte den Buddha einmal, ob es wahr sei, dass er eine Art Magie benutze, um Menschen zu bekehren, und er gab das zu, sehr zur Überraschung des Vorstehers. „Dann ist es wahr: Der *samaṇa* Gotama ist ein Magier!“ Doch der Buddha wies darauf hin, Wissen um Magie bedeute nicht unbedingt, ein Magier (*māyākāra*) zu sein.¹² Was er damit meinte, erklärt ein anderer Dialog zum gleichen Thema. Bhaddiya fragte ihn, ob es wahr sei, dass er Magie kennt

10 M.I,176, gekürzt.

11 M.I,375.

12 S.IV,340–341.

und sie benutzt, um die Nachfolger anderer Lehrer zu bekehren. Der Buddha antwortete zunächst, man solle sich unter anderem nicht von angeblichen Offenbarungen, Traditionen, Hörensagen, der Autorität der Schriften oder den Behauptungen eines bestimmten Lehrers leiten lassen und erläuterte dann Aspekte seiner Lehren im Detail. Als er geendet hatte, war Bhaddiya so angetan von dem, was der Buddha gesagt hatte, dass er darum bat, sein Nachfolger zu werden. Der Buddha antwortete ihm:

- Nun Bhaddiya, habe ich zu dir gesagt: „Werde mein Schüler und ich werde dein Lehrer?“
- Nein, Erhabener.
- Obwohl ich meine Lehre so erkläre und verkünde, wie du es gerade gehört hast, stellen mich manche *samaṇas* und Brahmanen als unehrlich und falsch dar, als unfair und ungenau, denn sie behaupten, ich benutze Magie, um die Schüler anderer Lehrer anzulocken.
- Eine ausgezeichnete und wunderbare Sache ist diese Magie von dir! Wenn nur meine geliebte Verwandtschaft und die Mitglieder meiner Familie durch diese Magie bekehrt werden könnten,

wäre es für ihr Wohlergehen und ihr Glück für lange Zeit.¹³

Eine weitere Kritik am Buddha, die interessanterweise auch heute noch geäußert wird, lautete, sein Konzept des Nirwana und seine Lehre des Nicht-Selbst (*anattā*) würden einer Form des Nihilismus (*uccedavāda*) gleichkommen. Als er dessen beschuldigt wurde, antwortete er: „Es gibt eine Art, wahrheitsgemäß zu sagen, ich lehre eine Lehre der Vernichtung und unterrichte meine Nachfolger in ihr. Ich lehre die Vernichtung von Gier, Hass und Verblendung, ich lehre die Vernichtung all der vielen bösen und falschen Geisteszustände.“¹⁴

Am Ende eines Gesprächs mit dem Buddha drückte ein Gesprächspartner oft, aber nicht immer, seine Zufriedenheit mit dem aus, was der Buddha gesagt hatte. Während eines Besuchs in Kapilavatthu traf der Buddha den Bruder seiner Mutter, Daṇḍapāṇi, der ihn bat, seinen Dhamma zu erklären. Nachdem der alte Mann kommentarlos bis zum Ende zugehört hatte, „schüttelte er den Kopf, hob die Augenbrauen,

13 A.II,190–194. Seit dem Altertum wurden in Indien Magie (*māyā*) und Zauberei (*indrajāla*) mit Göttern und Heiligen einerseits und mit Betrügern und Scharlatanen andererseits in Verbindung gebracht. „Die Natur ist ein Zaubertrick und der Herr ist der Zauberer; die Dinge der Welt sind nur seine Elemente“, *Śvetāśvatāra Upaniṣad* 4,9–10. „Durch List in der Kunst der Magie und Zauberei wird dem Falschen der Anschein gegeben, wahr zu sein“, *Vikramacarita* 114–15. Die Bemerkungen des Buddha über Magier in S.III,142 erklären, warum er nicht gerne als einer angesehen wurde. Zum Einsatz von Magie, um Debatten zu gewinnen, siehe Bronkhorst 2011, S.185–187. Lee Siegels ansonsten ausgezeichnete Geschichte der indischen Magie macht die Unterscheidung des Buddha zwischen übersinnlichen Kräften und Magie nicht deutlich, *Net of Magic, Wonders and Deceptions in India*, 1991. Interessanterweise mussten einige der frühesten christlichen Apologeten Jesus gegen den Vorwurf verteidigen, er sei nur ein Magier gewesen, zum Beispiel in *Tertullians Apologeticus* 21.17; 23.7,12 und Justin Martyrs *Dialogue with Trypho* 69.7.

14 Vin. I, 234–235.

sodass sich drei Falten auf seiner Stirn bildeten, und ging dann, sich auf seinen Stock stützend, davon“.¹⁵ Nachdem er in Ukkaṭṭhā einen Vortrag vor einer Gruppe seiner eigenen Mönche gehalten hatte, berichtete man, dass diese alles andere als begeistert von dem waren, was er gesagt hatte.¹⁶ Einmal, während eines Gesprächs mit einem Brahmanen, verglich der Buddha die Brahmanen mit lauter Blinden, denn sie erklärten selbstbewusst, was die alten Weisen lehrten, gaben aber zu, deren Errungenschaften nicht zu teilen. „Der erste sieht nicht, der mittlere sieht nicht und der letzte auch nicht.“ Daraufhin wurde der Brahmane ausgesprochen wütend und bedrohte den Buddha mit den Worten: „Der *samaṇa* Gotama wird in Ungnade fallen!“¹⁷ Aber in diesem Fall kam es zu einer Annäherung, die Diskussion wurde fortgesetzt und schließlich entwickelte der Brahmane einen gewissen Respekt vor dem Buddha.

Der Tipitaka berichtet auch über Beispiele, in denen Nachfolger des Buddha ihn im Stich ließen. Im gesamten Tipitaka bringen Menschen, die sich mit ihm unterhalten haben, ihre Wertschätzung für das, was er gesagt hat, zum Ausdruck und verkünden, sie wollten für immer einer seiner Nachfolger sein. Obwohl solche Äußerungen gewöhnlich in stereotyper Form formuliert sind, gibt es keinen Grund, daran zu zweifeln, dass viele Menschen so etwas gesagt haben. Das war jedoch nicht immer ernst gemeint: Einige waren wahrscheinlich nur höflich, während andere es vielleicht ernst gemeint haben, aber nachdem ihr anfänglicher Enthusiasmus abgeklungen war, sind sie vielleicht zu ihren alten Überzeugungen zurückgekehrt oder haben einfach das Interesse am Dhamma verloren. Einige wenige wollten

15 M.I,108.

16 M.I,6.

17 M.II,200.

vielleicht kurzzeitig Schüler werden, haben es sich dann aber anders überlegt. Nachdem er den Buddha gehört hatte, äußerte zum Beispiel der Asket und Lehrer Sakuludāyin den Wunsch, sein Nachfolger zu werden, bis seine bestürzten Anhänger ihn anflehten: „Meister, werde kein Mönch unter dem *samaṇa* Gotama! Du bist ein Lehrer, werde kein Schüler! Es wäre so, als verwandele ein großer Krug sich in einen kleinen Becher.“¹⁸ Und der Gedanke, seinen Status zu verlieren, ließ Sakuludāyin seine Meinung ändern.

Eine genaue Lektüre des Tipitaka offenbart, dass es Menschen gab, die Buddhisten und sogar Mönche gewesen waren und sich später wieder von der Lehre abwandten. Einmal legten etwa dreißig Mönche, die Ānanda unterrichtete, gemeinsam die Robe ab. Es ist nicht sicher, ob sie mit Ānandas Anleitung unzufrieden waren oder erkannten, dass das Klosterleben nichts für sie war oder ob sie nicht mehr vom Dhamma überzeugt waren.¹⁹ Bei einer anderen Gelegenheit hielt der Buddha einen langen Vortrag vor einer Gruppe von Mönchen: Sie sollten die notwendigen Dinge für das Leben, die sie von den Laien erhalten hatten, mit großer Sorgfalt nutzen, entschlossen nach ihrem eigenen Nutzen streben und gleichzeitig das Wohl der anderen bedenken. Mehr als sechzig Mönche wurden ziemlich wütend, vielleicht weil sie dachten, der Buddha mache ihnen indirekt Vorwürfe. Weitere sechzig sagten: „Das ist schwer, Erhabener, sehr schwer“, und verkündeten dann, dass sie beschlossen hätten, die Robe abzulegen.²⁰ Sunakkhatta hatte einst als Aufwärter des Buddha gedient. Nachdem er Asketen gesehen hatte, die strenge Gelübde abgelegt hatten, wie zum Beispiel

18 M.II,39. *Maṇika* und *uddekanika*, Gefäße für Wasser, eines offensichtlich größer als das andere.

19 S.II,217.

20 A.IV,134.

ihre Bewegungen auf sehr kleine Bereiche zu beschränken oder bizarre Entbehungen zu praktizieren, wie zum Beispiel nackt zu leben oder das Verhalten von Hunden oder Kühen zu imitieren, entwickelte er eine Bewunderung für sie. Verglichen mit solchen aufsehererregenden Praktiken erschienen ihm die vom Buddha gelehrt Disziplin und Lebensweise eher zahm. Schließlich ging er zum Buddha und verkündete: „Herr, ich verlasse dich. Ich lebe nicht länger nach deiner Anleitung.“ Der Buddha beantwortete diese Erklärung mit einer Frage:

- Habe ich jemals zu dir gesagt: „Komm, lebe nach meiner Anleitung?“
- Nein, Herr.
- Hast du jemals zu mir gesagt: „Ich möchte nach deiner Anleitung leben?“
- Nein, Herr.
- Wenn ich dir also nie eine solche Bitte gestellt habe und du nie eine solche Anforderung gestellt hast, wie kannst du dann irgendetwas aufgeben, du törichter Mann?
- Aber Herr, du hast nie irgendwelche übermenschlichen Wunder für mich vollbracht und auch keine übersinnlichen Kräfte gezeigt.
- Habe ich jemals zu dir gesagt: „Komm, lebe nach meiner Anleitung und ich werde solche Dinge für dich vollbringen?“
- Nein, Herr.

Der Buddha erläuterte daraufhin seine Haltung zu Wundern und übersinnlichen Kräften und sagte, dies sei eine Sache und die Überwindung des Leidens eine andere, und er sei in erster Linie an diesem letzteren Ziel interessiert. Diese Worte beschwichtigten Sunakkhatta

nicht und er verließ den Saṅgha. Bald machte er weithin bekannt, er habe kein Vertrauen und keinen Respekt mehr vor dem Buddha:

Der *samaṇa* Gotama hat keine außergewöhnlichen Kräfte oder irgendein besonderes Wissen oder Sehen, das man von einem wahrhaft Würdigen erwarten würde. Was er lehrt, hat er vernünftig nach seinen eigenen Vorstellungen ausgearbeitet. Wenn er jemanden seinen Dhamma lehrt, führt dieser ihn nur zum Beenden des Leidens.

Als der Buddha hörte, was Sunakkhatta allen erzählt hatte, sagte er: „Er ist ein zorniger und törichter Mann und spricht nur aus Zorn.“²¹

Zu jener Zeit bezeichnete man den Wechsel von einer Religion zu einer anderen als „Übertritt in die Nachfolgerschaft“ (*sāvakattaṃ upagaccheyya*) der jeweiligen neuen Sekte oder Lehre. Wenn Laien sich entschlossen hatten, Buddhisten zu werden, trugen sie oft weiße Kleidung und wurden gewöhnlich als „weiß gekleidete Laien“ bezeichnet. Wenn ein Asket oder Mönch einer anderen Sekte zum Buddhismus konvertierte, gab er fast immer die Ausstattung und die Praktiken seiner früheren Religion auf, ordinierte, zog die für buddhistische Mönche typische gelbbraune Robe an und befolgte die Regeln des Vinaya. Aber das war nicht immer der Fall:

Der Wanderasket Sarabha bezeichnete sich selbst als Nachfolger des Buddha, blieb aber in seiner eigenen Sekte, zumindest nach außen hin. Nach einiger Zeit beschloss er, kein Buddhist mehr zu sein, und erzählte jedem, den er traf oder der ihm zuhörte, dass er den Dhamma nun ablehne, gerade weil er ihn verstand. Der Buddha konnte eine solche Behauptung nicht unwidersprochen stehen lassen, ging zu Sa-

21 D.III,2–4 gekürzt; M.I,68.

rabha und fragte: „Ist es wahr? Hast du den Dhamma und die Übung der *samaṇas*, die dem Sakyen folgen, verlassen, weil du ihn verstanden hast?“ Sarabha schwieg. Der Buddha fuhr fort: „Dann erkläre mir, was du von diesem Dhamma und der Übung verstehst. Wenn du es nicht vollständig gelernt hast, werde ich es für dich vervollständigen, und wenn du es vollständig gelernt hast, freue ich mich, wenn du es mir erklärst.“ Wieder antwortete Sarabha nicht, aber der Buddha beharrte ein zweites und ein drittes Mal darauf, bis klar war, dass der unglückliche Sarabha entweder keine Antwort geben wollte oder, was wahrscheinlicher war, keine geben konnte. Nachdem er den Zeugen dieser Begegnung erklärt hatte, warum er Sarabha auf diese Weise befragt hatte, stand der Buddha auf und ging.²²

Wer aus dem klösterlichen Saṅgha ausschied, hielt manchmal sein Engagement für den Dhamma aufrecht.

Selbst diejenigen, die das Mönchsleben verlassen und zum Laienleben zurückkehren, loben immer noch den Buddha, den Dhamma und den Saṅgha. Sie geben sich selbst die Schuld und sagen: „Wir hatten Pech, wir hatten wenig Verdienst, denn obwohl wir in einem so gut verkündeten Dhamma ordiniert haben, waren wir nicht in der Lage, unser ganzes Leben lang ein vollkommenes und reines spirituelles Leben zu führen.“ Nachdem sie Klostermitarbeiter oder Laien geworden waren, lebten sie nach den fünf ethischen Grundsätzen.²³

22 A.I,185.

23 M.II,5. Nach der *Śātyāyanīya Upaniṣad* 329–330 begeht ein Asket, der zum Laienleben zurückkehrt, eine der schwersten aller Sünden, und für das *Yājñavalkya Dharmasūtra* 1.152 rechtfertigte das die Todesstrafe.

Eines der beunruhigendsten Ereignisse in der gesamten Laufbahn des Buddha ereignete sich während eines seiner Aufenthalte in Vesālī. Er hatte vor einer Versammlung von Mönchen einen Vortrag über eine Meditation namens *asubha bhāvanā* gehalten. Bei dieser Praxis geht es darum, die unangenehmen Aspekte des Körpers zu betrachten – die Ausscheidungen, die an sich abstoßend sind und den Körper selbst, der ohne regelmäßige Reinigung ebenso abstoßend wird. Der Zweck dieser Praxis ist es, die Losgelöstheit vom Körper zu fördern, die sexuellen Impulse abzukühlen und ein Gegengewicht zur üblichen Überbetonung der körperlichen Attraktivität zu schaffen. Nach seinem Vortrag kündigte der Buddha an, er wolle sich für vierzehn Tage in die Abgeschiedenheit zurückziehen. Während seiner Abwesenheit führten die Mönche diese Kontemplation durch, was für einige von ihnen tragische Folgen hatte. Der Tipitaka berichtet, gut dreißig Mönche seien so abgestoßen und angewidert von ihrem Körper geworden, dass sie Selbstmord begingen. Als der Buddha von seiner Klausur zurückkehrte und vertraute Gesichter fehlten, fragte er, wo sie waren, und erfuhr, was geschehen war. Darauf hielt er einen Vortrag über Achtsamkeitsmeditation und betonte, sie könne zu Ruhe und Gelassenheit führen. Über die Tragödie selbst berichtet der Tipitaka nichts.²⁴ Er schweigt auch über Kommentare anderer zu diesem Ereignis, obwohl man sich vorstellen kann, dass manche Menschen davon schockiert waren. Man behauptet oft, der Buddha sei in der Lage gewesen, die Gedanken der Menschen zu lesen oder zumindest ihre Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen und ihnen den Dhamma so zu vermitteln, dass er bei ihnen eine besondere Resonanz fand. Dieser Vorfall ist ein Beweis dafür, dass ihm das nicht immer gelungen ist.

24 S.V, 321–322.

Wie bereits erwähnt, wurde das Brahmanentum zur Zeit des Buddha neu bewertet und neu interpretiert, da es darum kämpfte, seine Relevanz in einer sich schnell verändernden Welt zu bewahren, und versuchte, mit der *samaṇa*-Tradition zu konkurrieren. Folglich gab es Brahmanen, die sich für die Lehren des Buddha interessierten und sie zu schätzen wussten oder zumindest bereit waren, sich anzuhören, was er zu sagen hatte. Die eher orthodoxen und traditionellen sahen in ihm eine ernsthafte Bedrohung und ließen keine Gelegenheit aus, gegenüber ihm und seinem Saṅgha ihre Feindseligkeit zu äußern. Diese Feindseligkeit äußerte sich selten in Form von Kritik an den Lehren des Buddha, sondern meist in Aussagen über seine angebliche Minderwertigkeit und rituelle Unreinheit. Einmal näherte sich der Buddha beim Almosensammeln dem Haus eines Brahmanen, als dieser gerade seine Morgenrituale vollzog. Als der Brahmane ihn kommen sah und fürchtete, seine Anwesenheit mache das Ritual unrein, rief er ihm zu: „Bleib stehen, du Pfaffe, du miserabler Asket, du Ausgestoßener!“²⁵ Als ein anderer Brahmane herausfand, dass ein Mitglied seiner Sippe dem buddhistischen Saṅgha beigetreten war, ging er wütend zum Buddha und beschimpfte ihn.²⁶ Andere Vorfälle deuteten auf geteilte Meinungen unter den Brahmanen über den Buddha hin, einige verachteten ihn und andere brachten ihm und seinen Anhängern Achtung entgegen – manchmal große Achtung.

Die Brahmanin Dhānañjānī war wohl eine Nachfolgerin des Buddha. Als sie einmal stolperte und fast hinfiel, rief sie dreimal: „Gepriesen sei der Erhabene, der Würdige, der vollkommen erwachte Buddha!“ Der Brahmane Sangārava war zufällig in der Nähe und als er dies hörte, sagte er angewidert: „Dhānañjānī sollte entehrt und er-

25 Sn. S.21. Zu Pfaffe, shaveling, *muṇḍaka*, siehe Levman, 2011, S.45ff.

26 S.I,161–162.

niedrigt werden! In Gegenwart von Brahmanen preist sie diesen kahlköpfigen *samaṇa*.²⁷ Einmal kamen ein paar Nonnen auf einer Reise in ein Dorf und da sie keine Bleibe hatten, näherten sie sich dem Haus einer Brahmanin und fragten sie, ob sie dort übernachten könnten. Sie bat sie, auf die Rückkehr ihres Mannes zu warten, und so gingen sie hinein, breiteten ihre Matten aus und setzten sich hin. Als der Brahmane nach Einbruch der Dunkelheit zurückkehrte und die Nonnen sah, fragte er seine Frau, wer die Fremden seien. Sie antwortete: „Es sind Nonnen.“ Er verlangte wütend: „Wirf diese kahlköpfigen Huren hinaus!“²⁸ Zumindest in diesen beiden Geschichten sind die Brahmaninnen den Buddhisten gegenüber aufgeschlossener als die Männer. Andere Geschichten zeigen, dass Feindseligkeit in Toleranz und sogar Respekt umschlagen konnte, wenn der persönliche Kontakt eine Gelegenheit bot, den Dhamma des Buddha zu erklären.

Mahā Kaccāna, ein Senior-Mönch, hielt sich im Wald auf, als ein paar junge Brahmanenschüler beim Sammeln von Feuerholz auf seine Hütte stießen.²⁹ Als sie sahen, dass darin ein buddhistischer Mönch wohnte, umkreisten sie unter großem Aufruhr die Hütte. Sie sagten laut, die einzigen Leute, die Mönche respektierten, seien unwissende Bauerntölpel. Kaccāna beschloss, diese Unhöflichkeit nicht auf sich

27 M.II,210. Sangārava sprach sich wahrscheinlich dafür aus, dass Dhānañjānī ihre Kaste verliert, was für sie den sozialen Tod bedeuten würde. Mehrere *Dharmasūtras* sehen den Verlust der Kaste für den Beitritt zu einer *samaṇa*-Sekte vor. Der Ritus der Ausschlusses wird in D.I,98 kurz beschrieben, und *Manusmṛti* 11,183–189 hält fest, wie er später durchgeführt wurde.

28 Vin.IV,274.

29 Zum Initiationsritual der vedischen Studentenschaft gehörte es, sich dem Lehrer mit einem Stück Brennholz zu nähern, das tägliche Sammeln von Brennholz war ein wichtiger Teil der Pflichten eines Schülers gegenüber seinem Lehrer, siehe zum Beispiel *Chāndogya Upaniṣad* 5.4,8; 5.11,6; und *Muṇḍaka Upaniṣad* 1.2,12.

beruhen zu lassen, kam heraus und sagte den Schülern, dass die Brahmanen von einst ein reines, einfaches Leben führten, während ihre Nachfolger heute unbewachten Sinnes wären und sich mit dem Singen von Hymnen, bedeutungslosen Ritualen und Äußerlichkeiten beschäftigten. Die empörten jungen Leute, die es nicht gewohnt waren, so angesprochen zu werden, gingen zurück zu ihrem Lehrer Lohicca und erzählten ihm, ein buddhistischer Mönch habe die Veden beleidigt. Dieser wurde sehr wütend und beschloss, Kaccāna zur Rede zu stellen, hielt es aber für das Beste, zuerst dessen Bericht über den Vorfall zu hören. Als er mit seinen Schülern an der Hütte ankam, begrüßte er Kaccāna höflich und fragte ihn nach dem üblichen Smalltalk, ob er gesagt habe, was seine Schüler ihm berichtet hatten. Kaccāna bestätigte. Es müssen einige Augenblicke unbehaglichen Schweigens gefolgt sein. Doch dann, anstatt Kaccāna zu schelten, wie er es vorhatte, fragte Lohicca ihn, was er mit unbewachten Sinnen gemeint habe. Kaccāna nutzte die Gelegenheit, um die Meditationspraxis zu beschreiben, die darin besteht, sich der Sinneseindrücke bewusst zu sein, den Wert von ihnen losgelöst zu sein und die daraus resultierenden Einsichten. Lohicca war davon sehr beeindruckt und sagte zu Kaccāna, in seinem Haus würde er von nun an jedes Mal, wenn er komme, um Almosen zu erhalten, mit allen Zeichen des Respekts bedacht, auch von seinen Schülern.³⁰

Ungeachtet der Kritik und der negativen Einschätzungen einiger weniger war der Buddha neben dem Jain-Führer Mahāvīra, der etwa ein Jahrzehnt älter war als er, der am meisten respektierte Lehrer seiner Zeit. Jemand bemerkte nach einer Lehrrede des Buddha, wie die Zuhörer am Schluss nur widerwillig aufstanden und gingen, wobei

30 S.IV,117–121.

sie den Buddha im Auge behielten.³¹ Diese interessante Beobachtung und mehrere ähnliche bestätigen den Eindruck, dass der Buddha ein großes persönliches Charisma besaß. Zumindest für einige Menschen waren wohl sein gutes Aussehen und seine beherrschende Präsenz die Gründe, die sie zunächst zum Dhamma hinzogen.

Der Tipitaka liefert eine Vielzahl von Informationen über das Aussehen des Buddha. Wir erfahren, dass er vier Fingerbreit größer war als sein hübscher und jüngerer Halbbruder Nanda, den man aus der Ferne mit ihm verwechseln konnte.³² Nach eigener Aussage hatte er vor seiner Entsagung schwarzes Haar, wahrscheinlich lang, und einen Bart.³³ Obwohl die Statuen des Buddha ihn immer mit dicht gelocktem Haar zeigen, ist dies eine ikonografische Konvention ohne historische Grundlage. Nach seiner Entsagung schnitt er sich Haare und Bart ab und rasierte sich fortan regelmäßig die Kopfhaut und das Gesicht, wie andere Mönche auch. Er sagte von sich selbst: „Bekleidet mit meiner Robe, wandere ich heimatlos und mit rasiertem Kopf (*Saṅghātivāsī agiho carāmi nivuttakeso*).“³⁴ Wenn missbilligende Brahmanen ihm begegneten, drückten sie ihre Verachtung oft dadurch aus, dass sie ihn „kahlköpfig“ oder „kahlgeschoren“ (*muṇḍa*) nannten.

Alle Quellen stimmen darin überein, dass der Buddha besonders gut aussah. Soṇadaṇḍa beschrieb ihn als „gutaussehend, von feiner Erscheinung, angenehm zu sehen, mit einem guten Teint, von schöner Form und mit einem schönen Antlitz“.³⁵ Für Doṇa war er „schön, ver-

31 M.II,140.

32 Vin.IV,173. Srinivasam gibt eine Fingerbreite, *aṅguli*, mit etwa 2,5 cm an, S.9–11.

33 M.I,163.

34 Sn.456.

35 D.I,115.

trauenerweckend, ruhig, gelassen, mit der Würde und Präsenz eines perfekt gezähmten Elefanten“.³⁶ Dieses natürliche gute Aussehen war ein Hinweis auf seine tiefe innere Ruhe, wie ein anderer Beobachter bemerkte: „Es ist wunderbar, wahrlich wunderbar, wie gelassen die Gegenwart des guten Gotama ist, wie klar und strahlend sein Teint. So wie eine gelbe Jujube im Herbst klar und leuchtend ist wie eine frisch gepflückte Palmfrucht, so ist auch der Teint des guten Gotama klar und leuchtend.“³⁷ Die alte indische Vorstellung von einem begehrenswerten und attraktiven Teint war „nicht zu dunkel und nicht zu hell“, und da der Buddha häufig für seinen schönen Teint gelobt wurde, war sein Hautton vermutlich genauso.³⁸ Er selbst sagte, diejenigen, die im gegenwärtigen Augenblick lebten, neigten dazu, einen schönen Teint zu haben (*vanṇo pasīdati*).³⁹ Saccaka bemerkte einmal, dass während einer Debatte, in der man den Buddha verbal angriff, sich seine Gesichtszüge zu verändern schienen: „Es ist wundervoll, wahrlich wundervoll: Wenn der gute Gotama beschimpft wird und unhöflichen Worten ausgesetzt ist, dann wird sein Teint schön und sein Gesicht strahlend, so wie man es von einem Würdigen, einem vollkommen Erwachten, erwartet.“⁴⁰

Die körperliche Attraktivität des Buddha wurde noch verstärkt durch die Art und Weise, wie er sprach. Jemand, der mehrere seiner Vorträge gehört hatte, beschrieb den Ton und das Timbre seiner Stim-

36 A.II,38.

37 Die Frucht von *Ziziphus jujube* ist im reifen Zustand gelb und wird allmählich rostbraun. Die erwähnte Palmenfrucht ist *Borassus flabellifer*, die eine graubraune Schale hat und innen goldgelb ist.

38 M.I,88.

39 S.I,5.

40 M.I,250.

me als „klar und deutlich, silbern, gut hörbar, voll, sonor, tief und widerhallend“. ⁴¹

Der Buddha wusste, dass das Alter „kaputte Zähne, graues Haar, faltige Haut, nachlassende Vitalität und das Nachlassen der Sinnesorgane“ mit sich bringt, und es gibt keinen Grund, daran zu zweifeln, dass auch er im Alter einigen dieser Eigenschaften unterworfen war. ⁴² Ānanda sagte gegen Ende seines Lebens zu ihm: „Der Teint des Erhabenen ist nicht mehr rein und strahlend, seine Glieder sind schlaff und faltig, sein Körper ist gebeugt und seine Sinnesfähigkeiten haben nachgelassen.“ ⁴³ In den Monaten vor seinem Tod sagte er über sich selbst: „Ich bin jetzt alt und abgenutzt, habe den Weg des Lebens zurückgelegt und nähere mich seinem Ende, bin ungefähr achtzig. So wie man einen alten Karren nur intakt halten kann, indem man ihn zusammenbindet, so kann auch mein Körper nur intakt gehalten werden, indem er zusammengebunden wird.“ ⁴⁴

Abbildungen des Buddha aus frühester Zeit zeigen ihn stets mit verlängerten und teilweise geschlitzten Ohrläppchen, eine ikonografische Konvention, die ihren Ursprung in einer authentischen Erinnerung an die körperlichen Merkmale des Buddha haben könnte. Erwachsene indische Männer trugen Ohrstecker (*kaṇṇālankāra*) aus Knochen, Elfenbein, Ton oder Muscheln. Wenn man sie abgenommen hatte – und das hatte Gotama getan, als er ein Asket wurde – hingen

41 M.II,140; *visaṭṭha*, *viññeyya*, *mañju*, *savanīya*, *bindu*, *avisārī*, *gambhīra*, *ninnadī*.

42 S.II,2.

43 S.V,216.

44 D.II,100. Die Formulierung *vagha missakena*, hier mit „zusammengebunden werden“ übersetzt, ist unklar. Für eine alternative Lesart und Übersetzung, siehe Gombrich, 1987 und Levman, 2020, S.81–82.

die gedehnten Ohrläppchen schlaff herab.⁴⁵ Einige Passagen im Tipitaka behaupten, dass der Körper des Buddha zweiunddreißig Glück verheißende Zeichen (*mahāpurisa lakkhaṇa*) aufwies, eine merkwürdige und verwirrende Neuerung in den frühen buddhistischen Texten – merkwürdig, weil die Zeichen so seltsam sind, verwirrend, weil andere Texte diese Behauptung widerlegen.⁴⁶ Als König Ajātasattu dem Buddha begegnete, konnte er ihn nicht von den umstehenden Mönchen unterscheiden, was ihm sofort gelungen wäre, wenn der Buddha diese Zeichen getragen hätte.⁴⁷ Der junge Mann Pukkasāti saß mehrere Stunden im Gespräch mit dem Buddha, bevor er erkannte, wer sein Gegenüber war. Hätte der Buddha eines dieser Zeichen gehabt, hätte Pukkasāti es sofort bemerkt und gewusst, dass er sich neben jemand ganz Ungewöhnlichem aufhielt.⁴⁸ Und wie bereits erwähnt, als Upaka dem Buddha auf dem Weg von Uruvelā nach Gayā begegnete, erregte nicht der ungewöhnliche Körper des Buddha seine Aufmerksamkeit, sondern dessen ruhige und strahlende Gesichtsfarbe.⁴⁹ Noch wichtiger ist, dass der Buddha die Vorstellung zurückwies, körperliche Attribute machten einen Menschen zu etwas Besonderem. Vielmehr sei es ein befreiter Geist (*vimutticitta*), der jemanden als „einen großen Mann“ qualifiziere.⁵⁰

Die Menschen erwähnen die durchdringende Weisheit des Buddha und die Überzeugungskraft, mit der er seinen Dhamma erklärte, im-

45 Postel, S.9–10. Für Abbildungen von Ohrsteckern siehe Sinha und Narain, Tafel XVIII A, 1 und 6.

46 Die Texte schreiben den Begriff dem Brahmanismus zu, obwohl er in keinem der vedischen Texte ausdrücklich erwähnt wird. Siehe Powers, S.16–19.

47 D.I,50.

48 M.III,238.

49 M.I,170.

50 S.V,158; A.II, 35ff.

mer wieder als seine beeindruckendsten Fähigkeiten. Im Tipitaka findet sich dieses Gespräch zwischen zwei Brahmanen:

Zu jener Zeit baute der Brahmane Kāranapāli ein Gebäude für die Licchavier. Als er seinen Mitbrahmanen Pingiyānī in der Ferne kommen sah, näherte er sich ihm und fragte:

- Wie jetzt! Woher kommt Euer Ehren Pingiyānī so früh am Tag?
- Ich komme vom *samaṇa* Gotama.
- Nun, was hältst du von der Klarheit seiner Weisheit? Hältst du ihn für einen weisen Mann?
- Was bin ich im Vergleich zu ihm? Wer bin ich, dass ich seine Klarheit beurteilen kann? Nur einer wie er kann seine Klarheit der Weisheit beurteilen.
- Hoch ist in der Tat das Lob, das du dem *samaṇa* Gotama gibst.
- Was bin ich im Vergleich zu ihm? Wer bin ich, den Asketen Gotama zu loben? Wahrlich, er wird von den Gepriesenen gepriesen. Er ist der Höchste unter den Göttern und Menschen.⁵¹

Einmal unterhielt sich der Buddha mit Nandaka, einem hochrangigen Mitglied des Regierungsrates der Licchavier. Als das Gespräch zu Ende war, flüsterte Nandakas Diener, der offenbar weggehen wollte, ihm zu, es sei Zeit für sein Bad, woraufhin Nandaka antwortete: „Genug jetzt mit dieser äußeren Waschung, mein guter Mann. Es reicht völlig aus, sich innerlich im Vertrauen auf den Erhabenen zu waschen.“⁵² Der Dhamma des Buddha und die Art und Weise, wie er ihn vermittelte, war so groß, dass er sogar eine spürbare Wirkung auf die körperlichen

51 A.III, 237.

52 S.V,390.

Merkmale eines Menschen haben konnte. Als Sāriputta Nakulapitā traf und bemerkte, wie gelassen er aussah, sagte er zu ihm: „Ich nehme an, du hattest heute ein Gespräch von Angesicht zu Angesicht mit dem Erhabenen?“ Nakulapitā antwortete: „Wie könnte es anders sein, Herr? Ich bin soeben mit dem Nektar des Dhamma des Erhabenen besprengt worden.“⁵³

Die Menschen zeigten sich oft überrascht von der Großzügigkeit und Offenheit des Buddha, besonders in religiösen Angelegenheiten. Als er einmal eine Gruppe von Asketen traf, bat ihr Anführer ihn, seinen Dhamma zu erklären. Er antwortete: „Es ist schwer für euch, die Lehre zu verstehen, die ich lehre. Denn ihr habt unterschiedliche Meinungen, Neigungen und Vorurteile und folgt einem anderen Lehrer. Lasst uns deshalb über eure Lehre diskutieren.“ Die Asketen waren darüber sehr erstaunt: „Es ist wunderbar, wahrlich wunderbar, wie groß die Kräfte des *samaṇa* Gotama sind, so groß, dass er seine eigene Lehre zurückhält und andere einlädt, die ihre zu diskutieren!“⁵⁴

Manche Lehrer forderten ihre Schüler oder Bewunderer auf, den Angehörigen anderer Religionen nicht zu helfen – eine Haltung, die auch heute noch bei so manchen religiösen Parteigängern nicht völlig fehlt. Während der Buddha anderen Lehren gegenüber kritisch sein konnte, sagte er von sich selbst: „Ich analysiere die Dinge zuerst. Ich spreche nicht kategorisch (*vibhajjavādo nāhaṃ ettha ekaṃsavādo*).“⁵⁵ Er verzichtete auf pauschale Verallgemeinerungen anderer Überzeugungen. Stattdessen untersuchte er sie und erkannte ihre Wahrheiten an, wies aber auch auf ihre Schwächen hin. Ebenso konnte er anerkennen, dass die Anhänger anderer Religionen durchaus aufrichtig nach

53 S.III,2.

54 D.III,40.

55 M.I,197.

der Wahrheit streben und daher Ermutigung und Unterstützung verdienen. Als Upāli, der ein Jain gewesen war, beschloss, stattdessen Buddhist zu werden, sagte der Buddha zu ihm: „Deine Familie hat lange Zeit die Jains unterstützt, also solltest du in Erwägung ziehen, ihnen immer noch Almosen zu geben, wenn sie in dein Haus kommen.“⁵⁶ Bei einer anderen Gelegenheit sagte jemand zum Buddha:

Ich habe gehört, du, guter Gotama, lehrst, dass man Almosen nur an dich geben sollte, nicht an andere, an deine Schüler, nicht an die Schüler anderer Lehrer. Vertreten diejenigen, die das sagen, deine Meinung, ohne sie zu verfälschen? Sprechen sie in Übereinstimmung mit deiner Lehre? In Wahrheit, guter Gotama, bin ich darauf bedacht, dich nicht falsch darzustellen.

Der Buddha antwortete:

Diejenigen, die das sagen, vertreten nicht meine Meinung, sie stellen mich falsch dar und sagen etwas Falsches. Wer einen anderen davon abhält, Almosen zu geben, behindert auf dreifache Weise: Er hindert den Geber daran, Verdienst zu erwerben, er hindert den Empfänger daran, die Almosen zu erhalten, und er hat sich durch seinen Geiz bereits selbst geschädigt.⁵⁷

Es gibt keine Aufzeichnungen darüber, was die Menschen von seiner Offenheit und seinem Respekt für die Überzeugungen anderer hielten. Aber es ist wahrscheinlich, dass sie dies als eine willkommene Abwechslung zu den üblichen Eifersüchteleien und dem Konkurrenz-

56 M.I,378–379.

57 A.I,161, gekürzt.

kampf zwischen vielen anderen Sekten jener Zeit betrachteten. Und er praktizierte, was er predigte, das war sicherlich etwas, was den Leuten an ihm auffiel. Einer seiner Bewunderer behauptete einmal: „Der Erhabene spricht, wie er handelt, und er handelt, wie er spricht. Außer ihm finden wir keinen anderen Lehrer, der so konsequent ist, ob wir die Vergangenheit oder die Gegenwart betrachten.“⁵⁸

Die Menschen spürten und bewunderten auch die Liebe des Buddha zur Stille. Er sagte: „Lernt dies von den Flüssen: Diejenigen, die durch Spalten und Abgründe fließen, sprudeln laut, aber die großen Flüsse fließen leise. Leere Dinge machen Lärm, aber das Volle ist immer still. Der Narr ist wie ein halb gefüllter Topf, während der Weise einem tiefen, stillen See gleicht.“⁵⁹ Er lobte insbesondere die Wahrung eines würdevollen Schweigens angesichts von Beleidigungen und falschen Anschuldigungen: „Auf Zorn nicht mit zornigen Worten zu reagieren, bedeutet, einen schwer zu gewinnenden Kampf zu gewinnen. Es bedeutet, für das eigene Wohl und das der anderen zu handeln, auch wenn diejenigen, die den Dhamma nicht kennen, euch für einen Narren halten.“⁶⁰

Trotz der zahlreichen Berichte über den Buddha, in denen er Vorträge hielt und sich an Dialogen und Debatten beteiligte, meditierte er manchmal die ganze Nacht hindurch, zog sich in die Abgeschiedenheit zurück oder saß einfach in der Stille. Man hat von ihm gesagt: „Er sucht im Wald, in der Tiefe des Dschungels, an ruhigen, stillen Orten eine Unterkunft, fernab von Menschenmassen, ungestört von Menschen und gut geeignet für die Abgeschiedenheit.“⁶¹ Einmal dis-

58 D.II,224.

59 Sn.720-721.

60 S.I,162.

61 D.III,38.

kutierte und stritt eine Gruppe von Asketen laut miteinander, als sie in der Ferne den Buddha kommen sahen. Einer von ihnen sagte: „Seid still, ihr Herren, macht keinen Lärm. Der *samaṇa* Gotama kommt und er mag die Stille und lobt sie. Wenn er sieht, dass unsere Gruppe still ist, kommt er vielleicht und besucht uns.“⁶² Genau das tat er und es kam zu einer Diskussion.

Selbst Menschen, die dem Buddha begegneten und ihm zuhörten, ohne notwendigerweise seine Nachfolger zu werden, brachten manchmal ihre Bewunderung für ihn zum Ausdruck. Ein gutes Beispiel dafür ist dieser Kommentar eines führenden Brahmanen namens Soṇadaṇḍa:

Der *samaṇa* Gotama ist sowohl mütterlicherseits als auch väterlicherseits wohlgeboren, von reiner und ungebrochener Abstammung seit mindestens sieben Generationen, kein Makel haftet an ihm, was seine Geburt angeht. Er verzichtete auf eine große Familie und gab viel Gold und Getreide auf. Er hat die Tugend eines Würdigen, eine geschickte Tugend, er ist voll ausgestattet mit einer solchen Tugend. Seine Stimme und seine Konversation sind schön, höflich, klar, überhaupt nicht grob, in Diskussionen macht er seinen Standpunkt klar. Er ist der Lehrer von vielen und hat Sinnlichkeit und Eitelkeit aufgegeben. Er lehrt das Handeln und die Ergebnisse des Handelns und ehrt die Traditionen der Brahmanen, die tadellos sind. Er ist ein Wanderasket von hoher Geburt, der aus einer führenden Kriegerkaste stammt, einer Familie mit großem Wohlstand und Reichtum. Menschen kommen aus fremden Königreichen und Ländern, um ihn zu konsultieren. Viele Götter und Menschen verehren ihn, und wenn er sich in einer bestimmten Stadt oder einem

62 D.I,179.

Dorf aufhält, wird dieser Ort nicht von böartigen Geistern heimgesucht. Er ist gastfreundlich, sympathisch, er kommt zur Sache, ist geradlinig und keineswegs strikt. Ihm folgt eine Schar von Anhängern, er ist ein Lehrer der Lehrer, und sogar die Oberhäupter der verschiedenen Sekten kommen, um mit ihm zu diskutieren. Im Gegensatz zu einigen anderen Asketen und Brahmanen beruht sein Ruhm auf der echten Verwirklichung des höchsten Wissens und Verhaltens. Selbst König Bimbisāra von Magadha ist sein Nachfolger geworden, ebenso sein Sohn und seine Frau, seine Höflinge und Minister. Ebenso König Pasenadi von Kosala und der Brahmane Pokkharasāti.⁶³

Soṇadaṇḍas Aufzeichnung verrät etwas über die Anliegen und Interessen der damaligen brahmanischen Klasse und über das, was sie für bewundernswert hielten, aber gleichzeitig verrät sie auch etwas über den Buddha.

63 D.I,115–116, gekürzt.

10 *Mönche und Laien*

Der Mönch oder die Nonne, der Laie oder die Laienfrau, die nach dem Dhamma leben und es vollkommen verwirklichen: Sie sind es, die mir die höchste Verehrung entgegenbringen.

Dīgha Nikāya II, 138.

Nach seinem Erwachen erkannte der Buddha die Notwendigkeit einer Gemeinschaft, die durch gemeinsame Werte und Normen zusammengehalten wird, ein optimales Umfeld für das Erwachen bietet und den Dhamma so weit wie möglich verbreitet. So entstand die vierfache Gemeinschaft (*catu parisā*). Die vier Teile sind Mönche und Nonnen (*bhikkhu und bhikkhunī*) sowie männliche und weibliche Laien (*upāsaka und upāsikā*).¹ Er sah die Teile dieser Gemeinschaft in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander (*aññamaññaṃ*) – die Mönche abhängig von den Laien wegen ihrer Grundbedürfnisse und die Laien von den Mönchen wegen deren Wissens über den Dhamma. Der Buddha betrachtete seinen Dhamma als von anderen Lehren unterschiedlich, da war es nur richtig, dass sich seine Nachfolger von den Nachfolgern anderer unterschieden – vor allem in ihrer Redlichkeit, aber auch in ihrer Kleidung. Die Asketen anderer Sekten trugen normalerweise die Kleidung, die sie finden konnten oder die man ihnen spendete, und zwar in jedem beliebigen Stil. Der Buddha aber wollte, dass

1 Siehe Analāyo 2018, S.9–17.

seine Mönche alle die gleiche Art von Robe in ähnlicher Farbe trugen, damit man sie sofort von anderen Asketen unterscheiden konnte. Die Farbe hieß *kāsāva*, abgeleitet vom Pāli *sāma*, was „braun“ bedeutet, mit der Vorsilbe „*kā*“, was „wie“ oder „ähnlich“ bedeutet, und meinte wahrscheinlich einen gelblich-braunen Farbton.² Obwohl der Buddha dies nie verlangte, kleideten sich die Laien weiß (*gihī odātavasana*) als Alternative zu auffälliger, farbenfroher und bestickter Kleidung und vielleicht auch, weil sie dachten, das suggeriere Reinheit und Einfachheit.

Zu Beginn der Laufbahn des Buddha machten die Menschen ihre Absicht, Nachfolger zu werden, durch die sogenannten „Drei Zufluchten“ deutlich (*tisaraṇa*). Das galt für Mönche und Laien.

Eine Zuflucht ist ein Ort, der Sicherheit vor einer bedrohlichen oder gefährlichen Situation bietet.

Der Buddha wurde als eine solche Zuflucht betrachtet, weil sein Erwachen zeigte, dass der ständige Prozess von Geburt, Tod und Wiedergeburt überwunden werden kann.

Der Dhamma war eine Zuflucht, weil er die Mittel bereitstellte, mit denen dies zu erreichen war.

Der Saṅgha war eine Zuflucht, weil er die Anleitung und Ermutigung, das Beispiel und die nötige Unterstützung bot, um die bedingte Existenz zu überwinden.

- 2 Vin. I, 306 nennt eine Reihe von Farben, die die Mönche nicht tragen sollten, darunter Rot, Gelb und Orange. Von buddhistischen Mönchen sagt man heute oft, dass sie „Safran“-Gewänder tragen, und tatsächlich ähnelt die Farbe ihrer Gewänder manchmal dem leuchtenden Orange des Safrans. Aber die Safranpflanze war im Indien des fünften Jahrhunderts vor Christus unbekannt und wurde auch später wegen hoher Kosten und schlechten Hafteigenschaften nie als Farbstoff verwendet.

Das Wort *saṅgha* bedeutet Gruppe oder Versammlung und bezeichnet im Allgemeinen den Mönchsorden, das heißt, Mönche und Nonnen. Allerdings nehmen normalerweise nicht nur Mönche oder Nonnen Zuflucht, sondern alle, die entweder ein Stadium verwirklicht haben, ab dem das Erwachen unumkehrbar und unvermeidlich wird oder die bereits erwacht sind. Bis heute rezitieren diejenigen, die sich entschließen, Buddhist zu werden, dreimal eine einfache Formel – ich nehme Zuflucht zum Buddha, ich nehme Zuflucht zum Dhamma, ich nehme Zuflucht zum Saṅgha – mit der sie ihr Vertrauen in den Buddhismus und ihr Engagement für ihn bekräftigen.

Der erste Schritt des Buddha beim Aufbau einer Gemeinschaft von Nachfolgern war die Gründung eines monastischen Saṅgha. Ein Orden von Mönchen, die nicht durch familiäre Bindungen und soziale Verpflichtungen belastet sind, bietet die beste Umgebung, die spirituellen Qualitäten zu entwickeln, die für das Erwachen erforderlich sind. Außerdem wären solche Mönche in einer guten Position, um den Dhamma zu verbreiten. Am Anfang war es für den Beitritt zur Mönchsgemeinschaft erforderlich, sich an den Buddha selbst zu wenden und darum zu bitten, Mönch zu werden, aber mit der Zeit sah dieser die Notwendigkeit einer formellen und strukturierten Organisation, zu der auch der monastische Saṅgha sich schließlich entwickelte. Ein paar Jahre nachdem die ersten Mönche ordiniert worden waren, äußerte eine Gruppe von Frauen den Wunsch, Nonnen zu werden und ein Nonnen-Saṅgha wurde gegründet.

Der Buddha sah seine Mönche und Nonnen nie in einer sakralen Rolle wie die Brahmanen und sie waren auch nicht als Führer der Gemeinschaft gedacht, wie es christliche Pastoren und jüdische Rabbiner sind. Sie waren einfach Menschen, die den tiefen Wunsch hatten, einen Zustand vollkommenen Erwachens zu erreichen, und die der

Gesellschaft und ihren Anforderungen den Rücken gekehrt hatten, um sich ganz auf das Erreichen dieses Ziels zu konzentrieren. Und währenddessen sollten sie anderen erklären, wie der Dhamma zu verstehen und zu praktizieren sei.

Sāriputta und Moggallāna waren die beiden Hauptnachfolger des Buddha. Sie waren schon von Kindesbeinen an befreundet und wurden als junge Männer unter dem Lehrer Sañjaya Belaṭṭhiputta zu Asketen.³ Am Ende waren sie von ihm und seiner Philosophie desillusioniert, verließen ihn, trennten sich voneinander und gingen jeder für sich auf die Suche nach einem besseren Lehrer. Eines Tages hörte Sāriputta vom Dhamma des Buddha, bekehrte sich dazu und machte sich sofort auf die Suche nach seinem Freund, um ihm von der wunderbaren Lehre zu berichten, die er entdeckt hatte. Als sie sich wieder trafen und Moggallāna den Dhamma hörte, war auch er überzeugt, und so machten sich die Freunde auf den Weg, um den Buddha zu finden, damit sie unter ihm Mönche werden konnten.⁴ Sie nahmen das Klosterleben mit Leichtigkeit an und mit der Zeit betrachtete der Buddha sie als seine fähigsten und vertrauenswürdigsten Nachfolger und Erben.

Sāriputtas Stärke war seine Fähigkeit, die schwierigen Aspekte des Dhamma zu verstehen und sie in einer klaren und verständlichen Weise darzulegen. Das gelang ihm so gut, dass der Buddha ihm den Titel „General des Dhamma“ gab. Übersinnliche Kräfte fielen Moggallāna leicht zu und da er fleißig meditierte, zeigten sie sich in hohem Maße in ihm. Der Buddha empfahl die beiden anderen Mönchen mit diesen Worten:

3 Sāntiputta im *Isibhāsiyāṃ* 38 (Schubring S.88) scheint Sāriputta zu sein. Siehe *Brill's Encyclopedia of Buddhism*, Bd. II. 2019. S.411.

4 Vin.I,38ff.

Kultiviert die Freundschaft mit Sāriputta und Moggallāna und verkehrt mit ihnen, denn sie sind weise und hilfreich für ihre Gefährten im spirituellen Leben. Sāriputta ist wie eine Mutter und Moggallāna wie eine Pflegemutter. Sāriputta schult andere, um die erste Stufe des Erwachens zu verwirklichen, und Moggallāna schult sie, damit sie das höchste Ziel erreichen. Sāriputta ist dazu fähig, die Vier Edlen Wahrheiten zu verkünden, zu lehren, zu beschreiben, zu begründen, zu enthüllen, zu erläutern und darzustellen.⁵

Eine von Moggallānas übersinnlichen Kräften war das übernatürliche Sehen. Einmal wohnten er und Sāriputta zusammen in einer Hütte im Bambushain von Rājagaha. Moggallāna hatte den Tag in zurückgezogener Meditation verbracht und als die beiden sich gegen Abend trafen, bemerkte Sāriputta die heiter lächelnde Miene seines Freundes und fragte ihn, wie es ihm gehe. Moggallāna antwortete, er habe sich mit dem Buddha unterhalten, der sich zu dieser Zeit in Sāvattthī befand, viele Yojanas entfernt. Sāriputta fragte nach: „Ist der Erhabene mit der Kraft der Levitation zu dir gekommen oder bist du zu ihm gegangen?“ Moggallāna antwortete: „Weder noch. Der Erhabene läuterte seine Kräfte des übernatürlichen Sehens und Hörens und benutzte sie, um mit mir zu kommunizieren und ich läuterte die meinen und benutzte sie, um mit ihm zu kommunizieren.“⁶ Der Buddha wird

5 M.III,248.

6 S.II,275–276. Die Worte für diese beiden Kräfte sind *dibbacakkhu* und *dibbasota*. *Dibba* bedeutet wundersam, göttlich oder himmlisch, aber hier verwenden wir die modernen Begriffe. Offensichtlich müssen solche Fähigkeiten gereinigt oder geläutert werden (*visujjhi*), bevor sie nutzbar sind. Das deutet darauf hin, dass sie latent vorhanden sind und sich erst nach einer gewissen Vorbereitung manifestieren. Es gibt kaum wissenschaftliche Beweise für außersinnliche Wahrnehmungen.

manchmal so dargestellt, als könne er die Gedanken anderer Menschen lesen und Ereignisse sehen oder Gespräche hören, die sehr weit entfernt stattfinden. In den meisten Religionen schreibt man solche Fähigkeiten entweder der göttlichen Gunst oder der Göttlichkeit des Menschen zu, der sie besitzt. Der Buddha lehrte, dass übersinnliche Fähigkeiten dann erwachen, wenn gewöhnliches Bewusstsein entwickelt und geläutert wird, und dass sie jedem zur Verfügung stehen, dem dies gelingt. Daher unterschieden sich die meisten dem Buddha zugeschriebenen Kräfte nicht von denen seiner Nachfolger oder von denen der *samaṇas* anderer Sekten.

Der Tipitaka enthält Dutzende von Gesprächen von Sāriputta und Moggallāna mit dem Buddha, mit ihren Mitmönchen, Asketen anderer Sekten und Laien. Diese Gespräche behandeln eine Reihe von Themen und Fragen und bestätigen ihr tiefes Verständnis des Dhamma und ihre Fähigkeit, ihn zu erklären. Gelegentlich liefert er auch kurze Einblicke in die menschliche Seite der beiden Männer. Als ein verzweifelt kranker Mönch davon sprach, sich umzubringen, beschwor Sāriputta ihn, dies nicht zu tun: „Töte dich nicht, Channa. Lebe! Ich möchte, dass du lebst. Wenn du nichts zu essen oder keine Medizin hast, werde ich das alles für dich besorgen. Wenn sich niemand um dich kümmert, werde ich das tun. Töte dich nicht selbst. Lebe! Ich will, dass du lebst.“⁷

Die alten Kommentare sagen, Sāriputta und Moggallāna seien vor dem Buddha verstorben, obwohl der Tipitaka das nur einmal kurz erwähnt, nämlich als der Buddha sein Gefühl des Verlustes ausdrückt, nachdem die beiden nicht mehr da waren: „Mönche, diese Versammlung scheint mir leer zu sein, jetzt, da Moggallāna und Sāriputta das letztendliche Nirwana verwirklicht haben. Vorher schien sie nicht leer

7 M.III,264.

zu sein und ich machte mir keine Sorgen darüber, was dort geschah, wo sie sich aufhielten.“⁸

Die Nonnen (*bhikkhuni*) bilden den zweiten Zweig der vierfachen Gemeinschaft. Zu Beginn seiner Laufbahn besuchte der Buddha zufällig Kapilavatthu und dort bat ihn seine Stiefmutter Mahāpajāpatī, ihr zu erlauben, Nonne zu werden – eine Bitte, die er ablehnte. Als er kurz darauf nach Vesālī aufbrach, beschlossen Mahāpajāpatī und einige andere Frauen, die ebenfalls Nonnen werden wollten, ihm zu folgen. Dort angekommen, sah Ānanda Mahāpajāpatī, „ihre Füße geschwollen, ihre Glieder mit Staub bedeckt und ihr Gesicht von Tränen befleckt“ und beschloss, in ihrem Namen und dem der anderen Frauen mit dem Buddha zu sprechen. Wieder weigerte sich der Buddha, die Frauen zu ordinieren. Schließlich fragte Ānanda ihn, ob Frauen nicht genau wie Männer das Erwachen verwirklichen könnten, und er antwortete: „Auch Frauen können würdig werden, wenn sie sich von ihrem Zuhause losgesagt haben“, das heißt, sie können erwachen. Schließlich gab der Buddha nach und erlaubte die Gründung eines Nonnenordens.⁹ Diese Geschichte hinterlässt den Eindruck, er sei etwas widerwillig gewesen, aber auch, dass Mahāpajāpatī Gotamī eine starke Frau war, die ihren Willen durchsetzen konnte.

Viele Frauen waren begeistert von der Gründung eines Nonnenordens, da sie das Leben der Entsagung als Möglichkeit ansahen, frei von Ehemännern, Kindern und Hausarbeit zu werden, aber vor allem als Mittel zum Verwirklichen des vollkommenen Erwachens. Eines Tages besuchte Mahāpajāpatī Gotamī zusammen mit fünfhundert Nonnen den Buddha und einmal erwähnte er, mehr als fünfhundert

8 S.V,164.

9 Vin.II,253.

Nonnen hätten das Erwachen verwirklicht.¹⁰ Obwohl man diese Zahl nicht wörtlich nehmen darf, deutet sie darauf hin, dass es generell viele Nonnen gab.

Eine Nonne wurde von Mönchen, Laien und ihren Mitbrüdern gewöhnlich mit dem respektvollen Titel „Dame“ (*ayye*) oder dem informellen „Schwester“ (*bhagini*) angesprochen.

Dhammadina war eine Nonne, die die Lehre beherrschte und sie mit großer Klarheit erklären konnte. Der Buddha pries sie als „die Erste von denen, die über den Dhamma sprechen können“ (*dhammakathikānaṃ*).¹¹ Es gibt einen Bericht über ein langes Hin und Her zwischen ihr und einer Laienfrau, bei dem die intelligenten Fragen der Protagonistin von Dhammadina gut begründet und präzise beantwortet wurden.¹² Eine weitere angesehene Nonne war Khemā, die genug Wissen und Selbstvertrauen besaß, um dem mächtigsten Mann des Landes den Dhamma zu erklären. König Pasenadi war auf der Reise von Sāketa nach Sāvattthī und hatte im königlichen Rasthaus übernachtet, bevor er am nächsten Morgen weiterreiste. Als er sich erkundigte, ob es in der Nähe irgendwelche *samaṇas* oder Brahmanen gebe, die einen Besuch lohnen würden, antwortete man ihm, eine Nachfolgerin des Buddha, die Nonne Khemā, lebe in der Nähe und habe den Ruf, „weise und empathisch, intelligent und gelehrt zu sein und dazu eine vornehme und selbstbewusste Rednerin“. Beeindruckt besuchte der König Khemā und sie antwortete ihm sachkundig auf seine Fragen.¹³

10 M.III,270; I,490.

11 A.I,25.

12 M.I,299ff.

13 S.IV,374–379.

Leider sind die Informationen im Tipitaka über das Leben und die Errungenschaften der ersten buddhistischen Nonnen spärlich im Vergleich zu denen der Mönche. Vieles von dem, was möglicherweise vorhanden war, wurde anscheinend später vernachlässigt und ging daher verloren. Zum Beispiel findet sich keine Unterhaltung zwischen dem Buddha und einer Nonne und doch erwähnen fünf Nonnen – Vāsiṭṭhī, Anopamā, Cālā, Upacālā und Sisupacālā ausdrücklich, der Buddha habe sie im Dhamma unterwiesen (*So me dhammamadesesi, anukampāya gotamo*).¹⁴ Vielleicht ist auch das bezeichnend: Der Buddha selbst lobt Dhammadinnā und Khemā als herausragende Lehrerinnen. Trotzdem hat der Tipitaka nur jeweils eine Rede von ihnen aufgezeichnet.

Es gibt auch Hinweise auf Missbilligung oder Eifersucht oder vielleicht sogar Feindseligkeit mancher Mönche gegenüber Nonnen. Bakkula erzählte einem seiner Freunde, dass er in den Jahrzehnten, seit er Mönch geworden war, nicht ein einziges Mal den Dhamma mit einer Nonne oder einer Laienfrau geteilt habe.¹⁵ Während des Ersten Konzils kurz nach dem Tod des Buddha warfen hochrangige Mönche Ānanda seine Unterstützung der Frauen und insbesondere der Nonnen vor. Sie beschuldigten ihn, den Buddha ermutigt zu haben, Frauen die Ordination zu gestatten, was aus ihrer Sicht, ein „Fehlverhalten“ (*dukkata*) gewesen war – ein Fehlverhalten ist ein Verstoß gegen eine monastische Regel.¹⁶ Ānanda akzeptierte das nicht, hielt es aber vielleicht für das Beste, sich nicht länger zu verteidigen und vielleicht einen Streit zu riskieren und stimmte schließlich zu.

14 Thi.136, 155, 185, 192, 201.

15 M.III,126.

16 Siehe Upasak, S.114.

Er hätte sich leicht auf Aussagen des Buddha berufen können, um sich zu verteidigen. Der Buddha hatte gesagt: „Der Schüler, der auf die Unterweisung des Lehrers vertraut und versucht, sie zu verstehen, sollte denken: ‚Der Lehrer ist der Herr und ich bin der Schüler. Der Lehrer weiß es, ich weiß es nicht‘.“¹⁷ Es war eine Anmaßung der älteren Mönche, zu behaupten, der Buddha wisse nicht, was er tat, als er den Nonnenorden gründete. Er hatte bekräftigt, Frauen seien genauso fähig zu erwachen wie Männer, und mehr als einmal machte er deutlich, dass er Nonnen als integralen Bestandteil seiner spirituellen Gemeinschaft betrachtete.¹⁸ Außerdem hatte Ānanda völlig recht: Sein Vorgehen war kein Verstoß gegen die Regeln, denn es gibt keine solche Regel im Vinaya.

Der Buddha ordinierte gelegentlich eine Nonne und unterrichtete sie vermutlich vorher oder nachher im Dhamma, obwohl, wie oben erwähnt, nirgends aufgezeichnet ist, was er solchen Nonnen vermittelt hat.¹⁹ Ānanda war immer gerne bereit, den Dhamma mit den Nonnen zu teilen, aber wenn sie nicht die Ermutigung und Unterstützung erhielten, die sie verdienten, verließen sie sich aufeinander. Uttamā zum Beispiel, Soṇā, Candā, Subhā und Isidāsī wurden alle von ihren Schwestern im Dhamma unterwiesen und die meisten verwirklichten daraufhin das Erwachen.²⁰ Und auf diejenigen, die meinten, es sei für Frauen zu schwierig, wegen ihrer angeblichen „fünf Zentimeter Intelligenz“ (*dvaṅgulapañṇāyā*) spirituelle Höhen zu erreichen, hatte die Nonne Somā eine klare Antwort. „Was spielt die Weiblichkeit für eine Rolle in einem Geist, der gut gesammelt ist, der mit wachsendem Wis-

17 M.I,480.

18 A. II,8; D.II,105;138; III, 123–124.

19 Thi.108–109.

20 Thi. 42; 102; 122; 338; 400.

sen und wachsender Einsicht den Dhamma vollständig versteht? Wer auch immer denkt: ‚Ich bin eine Frau‘ oder ‚Ich bin ein Mann‘ oder ‚Ich bin dies oder das‘, zu dem kann Māra sprechen.“²¹

Es ist interessant: Die ersten Nachfolger des Buddha waren zwei Laien, die Kaufleute Tapussa und Bhallika, die ihm kurz nach seinem Erwachen in Uruvelā begegneten. Es ist vielleicht auch bezeichnend, dass der Buddha einige Monate später, als er versuchte, seine fünf früheren Gefährten von seinem Erwachen zu überzeugen, auf anfängliche Skepsis stieß. Aber Tapussa und Bhallika erkannten seine tiefgreifende spirituelle Leistung sofort und mussten nicht überzeugt werden, ihm zu folgen. Und in den darauffolgenden Jahrzehnten folgten viele Tausende von gewöhnlichen Männern und Frauen aus den einfachsten Schichten der Gesellschaft bis hin zu den höchsten, dem Beispiel dieser beiden Männer und wurden seine Nachfolger.

Der Buddha sagte, für einen tugendhaften Laienbuddhisten sei es erforderlich, die Dreifache Zuflucht „mit reinem Herzen“ (*pasanna citto*) zu nehmen und sich aufrichtig gemäß den fünf Grundsätzen (*pañca sīla*) zu verhalten, den grundlegenden ethischen Prinzipien seiner Philosophie.²² Diese besagen, kein Lebewesen zu verletzen oder zu töten, nicht zu stehlen, sich nicht sexuell falsch zu verhalten, nicht zu lügen und keinen Alkohol zu trinken. Anders ausgedrückt, erfordern sie Respekt vor dem Leben anderer, vor ihrem Besitz, ihrer Würde und ihrem Recht auf freie Entscheidung sowie Respekt vor ihrem Recht, ehrlich angesprochen zu werden. Der fünfte Grundsatz umfasst den Respekt gegenüber sich selbst, den Willen, den eigenen Geist in seinem natürlichen Zustand zu halten. Diese Grundsätze sind natürlich das absolute Minimum, der Buddha erwartete von allen seinen

21 S.I,129.

22 D.I,145; A.IV.222.

Nachfolgern die höchsten ethischen, intellektuellen und spirituellen Bestrebungen. „Ob Haushälter oder Mönche, ich lobe ihre rechte Praxis. Und ob sie nun Haushälter oder Mönche sind, wenn sie auf die richtige Weise praktizieren, dann werden sie aufgrund ihrer richtigen Praxis die Methode, die Wahrheit, das Gute erlangen.“²³

Wenn es keine Laien gäbe, die im Dhamma vollendet sind, wäre das heilige Leben unvollständig. „So wie der Ganges sich zum Ozean hinbewegt, sich dazu neigt und in ihm aufgeht, so bewegen sich die Mönchs- und Laiennachfolger des guten Gotama zum Nirwana, neigen sich dazu und gehen in ihm auf.“²⁴ In späteren Jahrhunderten kam es zu einer scharfen Trennung zwischen Mönchen und Laien. Man sah die Mönche als die einzigen Bewahrer, Lehrer und Interpreten des Dhamma an und stufte die Laien auf die Rolle des Versorgers für die materiellen Bedürfnisse der Mönche zurück. Diese Situation besteht weitgehend bis heute. Eine solche unheilvolle Aufteilung entspricht nicht der Sicht des Buddha und existierte für die ersten Generationen von Buddhisten nicht. Er ermutigte alle seine Nachfolger, sich mit dem Dhamma vertraut zu machen, damit sie dazu beitragen können, ihn zu bewahren, ihn zu lehren und davon zu profitieren:

Ich werde nicht eher gehen, bis die Mönche und Nonnen, die Laien und Laienfrauen gelehrt und gut ausgebildet sind, geschickt, kompetent, im Dhamma belehrt und auf dem Pfad des Dhamma wandeln. Nicht eher, bis sie im Vertrauen auf die Lehren das, was sie vom Lehrer gelernt haben, an andere weitergeben können, es erklären und begründen, es darlegen, analysieren und klar machen können. Nicht eher, bis sie es benutzen können, um falsche Lehren

23 S.V,19.

24 M.I,493.

gründlich zu widerlegen und den Dhamma in all seinen Wundern zu verkünden.²⁵

Und er sagte, es sei diesen Nachfolgern, Mönchen und Laien, Männern und Frauen, zu verdanken, dass sein Dhamma „gedeiht, blüht und sich ausbreitet, populär ist, weit und breit bekannt ist und der Menschheit gut verkündet wird“ (*iddañ ca phitañ ca vitthārikaṃ bāhujaññaṃ puthu bhūtaṃ yavad eva manussehi suppakāsitaṃ*).²⁶

Der Tipitaka erwähnt die Laienfrau Nandamātā, die bereits vor der Morgendämmerung aufstand und Lehrreden des Buddha rezitierte und eine weitere Frau, Kālī, die einem Mönch Passagen aus einer Rede vortrug und ihn dann bat, ihr deren Bedeutung zu erklären. Manche Laien hatten ein so gutes Verständnis des Dhamma, dass sie es anderen erklären und Missverständnisse oder falsche Darstellungen korrigieren konnten. Dafür lobte der Buddha Vajjiyamāhita.²⁷ Er erwähnte auch eine hypothetische Situation, in der ein Mönch in das Haus eines Laien gehen könne, um von ihm eine Rede zu lernen, die er, der Mönch, noch nicht gehört hatte. Vielleicht hatten also Laien Lehrreden auswendig gelernt, die Mönchen nicht bekannt waren.²⁸ Der Überlieferung zufolge war es die Dienerin Khujjuttarā, die sich an viele der Vorträge des Buddha in Kosambī erinnerte und sie auf diese Wei-

25 D.II,104.

26 D.III,125–126, gekürzt.

27 A.IV,63; V.46;191.

28 Vin.I,140–141. Das Wissen der Laien von den heiligen Texten blieb ein paar Jahrhunderte bestehen. In den Inschriften aus Sāñchi, 2. und 1. Jahrhundert vor Christus, beschreiben sich Laien als „versiert in den Suttan“, als solche, „die [einen Text] vortragen“, als „eine Frau, die ein Sutta kennt“. Siehe Rhys Davids 1903, S.167–169 und Marshall, S.298ff.

se weitergab.²⁹ Der Tipitaka berichtet auch von mehreren Beispielen von Laien, die den Dhamma lehrten und sogar von Mönchen, die von ihnen lernten. Citta und Hatthaka waren die vorbildlichen buddhistischen Laien, deren Gelehrsamkeit und Verhalten der Buddha anderen zur Nachahmung empfahl. Einmal stellte der Buddha fest: „Wenn eine hingebungsvolle Mutter ihren geliebten und einzigen Sohn in angemessener Weise ermutigen möchte, sollte sie zu ihm sagen: ‚Versuche, wie der Nachfolger Citta und der Nachfolger Hatthaka aus Ālavī zu werden‘.“ Citta war ein reicher Kaufmann und Landbesitzer in Macchikāsaṇḍa, nicht weit von Sāvatthī. Er scheint den Dhamma zum ersten Mal von dem Mönch Mahānāma gehört zu haben, woraufhin er dem monastischen Saṅgha einen Park zur Verfügung stellte und darauf ein großes Kloster baute.

Somit waren alle Mönche und Nonnen, die nach Macchikāsaṇḍa kamen, stets eines herzlichen Empfangs und angemessener Unterstützung gewiss. Der Buddha hielt Citta für den gelehrtesten und belesensten aller Laien-Dhammalehrer. Nachdem er den Dhamma angenommen hatte, erklärte Citta ihn den anderen Bürgern der Stadt und bekehrte mehrere Hundert von ihnen. Einmal nahm er alle diese neu bekehrten mit nach Sāvatthī, um den Buddha zu treffen. Cittas Reden im Tipitaka zeigen, dass er die subtilsten Aspekte des Dhamma gut verstand, und tatsächlich verwirklichte er später die dritte Stufe des Erwachens.

Einmal saß eine Gruppe von Mönchen in einem Pavillon des Klosters, das Citta gebaut hatte, und diskutierte über das Dhamma. Die einen behaupteten, die Sinnesobjekte fesselten den Geist, andere, die Sinnesorgane selbst seien das Problem. Citta kam zum Kloster und

29 Ud-a.32.

fragte die Mönche, worüber sie diskutierten. Als sie es ihm erzählten, erklärte er seinen Standpunkt dazu:

- Meine Herren, diese beiden Dinge – Sinnesobjekte und Sinnesorgane – sind verschieden. Ich werde ein Gleichnis verwenden, damit ihr verstehen könnt, was ich meine. Stellt euch vor, ein schwarzer Ochse und ein weißer Ochse wären mit einem Joch oder einem Seil zusammengebunden. Wäre es nun richtig zu sagen, der schwarze Ochse sei die Fessel des weißen Ochsen oder der weiße Ochse die Fessel des schwarzen?
- Gewiss nicht. Weder ist der schwarze Ochse an den weißen Ochsen gefesselt, noch ist der weiße Ochse an den schwarzen gefesselt. Sie sind beide durch das Joch oder den Strick gefesselt.
- Nun, meine Herren, genauso ist das Auge nicht an visuelle Objekte gefesselt, noch sind visuelle Objekte die Fesseln des Auges. Die Fessel ist vielmehr das Verlangen, das aus dem Zusammentreffen der beiden erwächst. Und so verhält es sich auch mit den anderen Sinnesorganen und ihren Objekten.

Die Mönche waren erfreut über die Klarheit, mit der Citta die Frage erklärte und beantwortete.

Bei einer anderen Gelegenheit verstand der Mönch Kāmabhū einen ungewöhnlichen und kryptischen Spruch des Buddha nicht und fragte Citta nach seiner Bedeutung. Der Spruch lautete: „Aus reinem Holz, weiß abgedeckt, auf einer Achse, rollt der Wagen weiter. Schaut auf den, der kommt – er hat den Strom ohne Fehler abgeschnitten, er ist grenzenlos.“ Citta erläuterte den Vers mit beträchtlicher Originalität und Einsicht:

Mit reinen Gliedern ist die Tugend gemeint, mit weißem Dach die Freiheit, mit der einen Achse Achtsamkeit und das Weiterrollen bezieht sich auf das Kommen und Gehen. „Der Wagen“ bedeutet den Körper, „der, der kommt“ ist ein Begriff für den Erwachten, „Strom“ bedeutet Begierde und „ohne Fehler“, „Abschneider des Stroms“ und „grenzenlos“ bezeichnen den, der die Befleckungen zerstört hat.

Cittas Fähigkeit, einen scheinbar einfach schönen Vers spirituell zu interpretieren, überraschte und befriedigte Kāmabhū.

Citta war nicht nur fähig, den Dhamma zu lehren, sondern auch dessen Überlegenheit gegenüber anderen Lehren zu demonstrieren. Einmal kam Mahāvīra nach Macchikāsaṇḍa und brachte viele seiner Nachfolger mit. Citta ging zu Mahāvīra, der ihn fragte, ob er mit dem Buddha glaube, dass es möglich sei, einen meditativen Zustand zu erreichen, in dem der Denkprozess aufhört. „Nein“, antwortete Citta, „der Buddha lehrt das, aber ich glaube es nicht.“ Überrascht und erfreut darüber schaute Mahāvīra zu seinen Nachfolgern und sagte: „Seht, was für ein geradliniger und intelligenter Mensch Citta ist. Jeder, der an einen meditativen Zustand glaubt, in dem alles Denken aufhört, könnte genauso gut glauben, der Geist könne mit einem Netz gefangen werden oder man könne das Fließen des Ganges mit der Hand anhalten.“ Als er geendet hatte, fragte ihn Citta: „Was ist besser, ehrwürdiger Herr, zu wissen oder zu glauben?“ „Wissen ist weit besser als Glauben“, antwortete Mahāvīra. „Nun, ich kann jenen meditativen Zustand erlangen, in dem alle Gedanken aufhören. Warum sollte ich also glauben, dass das, was der Buddha sagt, wahr ist, wenn ich weiß, dass es wahr ist?“ Verärgert schaute Mahāvīra wieder zu seinen Nachfolgern und sagte: „Seht ihr, was für ein hinterhältiger, betrüge-

rischer und unehrlicher Mensch dieser Citta ist?“ Von diesem Vorwurf unbeeindruckt, antwortete Citta: „Wenn deine erste Behauptung wahr ist, dann muss deine zweite falsch sein, und wenn deine zweite Behauptung wahr ist, dann muss deine erste falsch sein“. Nachdem er dies gesagt hatte, erhob er sich von seinem Sitz, ging und ließ einen irritierten Mahāvīra zurück, der um eine Antwort rang.³⁰

Der andere bedeutende Laie, den der Buddha lobte, war Hatthaka, ein Sohn des Oberhauptes von Āḷavī. Hatthaka traf den Buddha zum ersten Mal, als er an einem späten Winternachmittag spazieren ging. Überrascht, diesen einsamen Asketen zu sehen, der nur eine dünne Robe trug und offensichtlich auf einem Bett aus Blättern geschlafen hatte, fragte Hatthaka den Buddha, ob er glücklich sei. Der Buddha antwortete: „Ja, junger Mann, ich bin glücklich.“ „Erhabener“, fragte Hatthaka weiter, „es ist die Zeit des Frostes, der Boden ist vom Vieh zertrampelt, das Laub an den Bäumen ist spärlich, deine Robe ist dünn und es weht ein kalter Wind. Wie kannst du da glücklich sein?“ Der Buddha fragte, ob es möglich sei, dass ein Mann, der in einem gemütlichen Haus mit einem bequemen Bett lebe, unglücklich sein könne, weil er von Gier, Hass oder Verblendung gequält werde, und Hatthaka räumte ein, dies sei möglich. „Nun“, erwiderte der Buddha, „ich habe mich von Gier, Hass und Verblendung befreit, deshalb bin ich glücklich, wo immer ich schlafe, ich bin immer glücklich“.³¹ Hatthaka war nicht so sehr für seine Dhamma-Kenntnisse bekannt, sondern für seine Fähigkeit, Menschen für die buddhistische Gemeinschaft zu gewinnen. Einmal brachte er mehrere hundert Menschen nach Sāvathī, um den Buddha zu sehen, der ihn fragte, wie er es geschafft habe, so viele seiner Mitbürger für den Dhamma zu interessieren. Er antwortete:

30 S.IV,281–283; 291–192; 298–299.

31 A.I,136–137.

Herr, ich tue es mithilfe der vier Grundlagen guter Gemeinschaft, die du selbst mich gelehrt hast.³² Wenn ich weiß, dass jemand Großzügigkeit anziehend findet, bin ich großzügig. Wenn ich weiß, sie werden durch freundliche Worte angezogen, spreche ich freundlich zu ihnen. Wenn ich weiß, dass man jemanden anziehen kann, indem man ihm etwas Gutes tut, dann tue ich ihm etwas Gutes, und wenn ich weiß, dass er Gleichbehandlung schätzt, dann behandle ich ihn mit Gleichheit.

Es scheint, dass die Menschen, die an den von Hatthaka organisierten Dhamma-Vorträgen teilnahmen, immer herzlich und persönlich empfangen wurden, was ihnen das Gefühl gab, gemocht und respektiert zu werden. So kamen sie wieder und interessierten sich nach und nach für den Dhamma. Der Buddha lobte Hatthaka für sein Geschick: „Gut gemacht, Hatthaka, gut gemacht! So werden Menschen angezogen.“ Nachdem Hatthaka gegangen war, sprach der Buddha zu den Mönchen: „Es ist wahr, Hatthaka von Āḷavī hat acht wunderbare und wundervolle Eigenschaften: Vertrauen und Tugend, Gewissenhaftigkeit und Furcht vor Tadel, er ist gelehrt, großzügig, weise und bescheiden.“³³

Der Buddha wird oft dargestellt, wie er Laienfrauen Aspekte seines Dhamma erklärt und gelegentlich wird erzählt, wie sie ihn dazu

32 *Catu Saṅghavatthu*. Die Bedeutung dieses Begriffs ist im Englischen {und im Deutschen} schwer zu vermitteln. Er wurde mit „die vier Grundlagen des Zusammenkommens“ und „die vier Grundlagen der Sympathie“ übersetzt. Bodhi 2012, S.1684, Anm. 687, wählt „die vier Mittel zur Aufrechterhaltung einer günstigen Beziehung“ und enthält nützliche Kommentare zu diesem Begriff. Dem Buddha zufolge helfen diese vier, dass sich die Welt so reibungslos dreht wie ein gut gesichertes Wagenrad, D.III,192.

33 A.IV,219–220.

befragen. Aber selten tun sie etwas anderes als die Mönche mit Grundbedarf zu versorgen. Nichtsdestoweniger konnten sie als unabhängige Akteure Einfluss haben, ein Beispiel dafür ist Frau Visākhā, die als „weise, intelligent und klug“ (*paṇḍitāya viyattāya medhāviniyā*) beschrieben wird.³⁴ Die Mönchsgemeinschaft in Sāvaththī stellte die Regel auf, keine Ordinationen während der drei Monate der Regenzeit durchzuführen. Ein Neffe von Visākhā wollte Mönch werden, aber die Mönche in Sāvaththī lehnten das ab, es sei jetzt keine gute Zeit und er solle nach der Regenzeit wiederkommen. Als sie zu Ende war, sprachen sie ihn noch einmal darauf an, aber er war nicht mehr interessiert – anscheinend hatte er an ihrer früheren Weigerung Anstoß genommen. Als Visākhā von der Regel und der Reaktion ihres Neffen darauf hörte, bemerkte sie: „Gibt es einen schlechten Zeitpunkt, um zum Dhamma zu gehen?“ Der Buddha hörte von diesem Vorfall und was Visākhā dazu gesagt hatte – der Dhamma könne und sollte zu jeder Zeit praktiziert werden – und es berührte ihn. Er sagte den Mönchen, es sei falsch gewesen, eine solche Regel aufzustellen und hob sie auf.³⁵ Visākhās Bemerkung passte gut zu der Vorstellung des Buddha von heiligen Tagen: Für den Reinen sollte jeder Tag ein heiliger Tag sein.³⁶

Der Buddha hat nicht einfach eine Reihe von moralischen Prinzipien und philosophischen Ideen dargelegt und es dabei belassen. Sein Dhamma ist als ein Programm der persönlichen Schulung und Transformation gedacht. Der gesamte Dhamma wird in den Vier Edlen Wahrheiten (*cattāri ariyasaccāni*) zusammengefasst: dem Leiden, der Ursache des Leidens, der Befreiung vom Leiden und dem Weg, um vom Leiden frei zu werden. Das Wort, das üblicherweise mit Lei-

34 Vin.I,291.

35 Vin.I,153.

36 M.I,39.

den übersetzt wird, ist *dukkha* und bedeutet mehr als nur physischen und psychischen Schmerz. Es umfasst die unvollständige, unzulängliche und leicht zu erschütternde Natur des gewöhnlichen Lebens, die Tatsache, dass selbst unsere angenehmen Erfahrungen nie vollständig befriedigend oder von Dauer sind, und natürlich, dass der Tod auf uns wartet – wenn nicht jetzt, dann irgendwann in der Zukunft.

Die ersten drei Edlen Wahrheiten fassen zusammen, wie der Buddha die Welt verstand, während die vierte seine Nachfolger lehrte, wie sie mit ihr umgehen sollten. Er nannte diese vierte den Edlen Achtfachen Pfad (*ariya aṭṭhaṅgika magga*): ein „Pfad“, weil man sich auf ihm von einem Ausgangspunkt (gewöhnlich die bedingte Existenz) zu einem Endpunkt (zu bedingungslosem Frieden und zur Freiheit) bewegt. Da der Buddha diesen Weg selbst gegangen war, war er ein unübertrefflicher Führer und Lehrer für diejenigen, die sich auf diesen Weg begeben hatten. Das erforderte eine Reihe von Fähigkeiten: Taktgefühl und Weisheit, Einfühlungsvermögen, Geduld und zuweilen auch Festigkeit – alles Eigenschaften, die der Buddha im Umgang mit seinen Nachfolgern an den Tag legte. Der Tipitaka ist voll von Beispielen für den Buddha als „unübertrefflichen Führer der Übenden (*anuttaro purisa dhamma sārathi satthā*)“.

Einmal fand ein Mönch ein Tier, das in einer Falle gefangen war, und befreite es aus Mitleid mit der armen Kreatur. Damals war die gängige Meinung, ein solches Tier gehöre demjenigen, der die Falle aufgestellt hat, und als andere Mönche erfuhren, was dieser Mönch getan hatte, beschuldigten sie ihn des Diebstahls. Als man den Buddha zu dieser Angelegenheit befragte, vertrat er den Standpunkt, der fragliche Mönch habe aus Mitgefühl gehandelt und man könne ihn

nicht beschuldigen.³⁷ In einem ähnlichen Fall nutzte der Mönch Pilindavaccha seine übersinnlichen Kräfte, um zwei Kinder zu retten, die von Banditen entführt worden waren, und brachte sie sicher zu ihren Eltern zurück. Die strengen und buchstabengetreuen Mönche beschuldigten ihn, gegen die Regel verstoßen zu haben, keine übersinnlichen Kräfte zu zeigen, aber auch hier entlastete der Buddha Pilindavaccha, weil er aus Mitgefühl gehandelt und wahrscheinlich das Leben zweier kleiner Kinder gerettet habe.³⁸

Beeindruckt von der Art und Weise, wie der Buddha seinen Dhamma erklärte, äußerte der ältere und gelehrte Brahmane Soṇadaṇḍa den Wunsch, ein Nachfolger zu werden, und der Buddha akzeptierte ihn. Dann vertraute er dem Buddha an, dies sei aber möglicherweise ein Problem. Wenn er dem Buddha in der Öffentlichkeit die Respektsbezeugungen erweisen würde, die ein Schüler normalerweise seinem Lehrer erweist, würden seine Brahmanen-Kollegen ihn verachten, sein Ruf würde leiden, und, wie Soṇadaṇḍa zugab, „wenn der Ruf eines Mannes leidet, leidet auch sein Einkommen“. Wäre es möglich, wenn er, anstatt aufzustehen, wenn der Buddha eine Versammlung betrat, ihn einfach mit dem *añjali* grüßte? Der Buddha, der immer freundlich war und Verständnis und Mitgefühl für Soṇadaṇḍas missliche Lage hatte, fand diese Vereinbarung durchaus akzeptabel.³⁹

37 Vin.III,62.

38 Vin.III,66.

39 D.I,125–126. Soṇadaṇḍa war nicht sein Name, sondern sein Spitzname, der darauf hinweist, dass er einen Stab aus dem Holz des *soṇa*-Baumes, *Oroxylum indicum*, benutzte. Bei den Brahmanen hatten diese Stäbe eine große rituelle Bedeutung und mussten aus ganz bestimmten Holzarten bestehen, hauptsächlich aus *palāsa*, *bilva* und *udumbara*, siehe Dhammika 2018b. Ich habe keine Hinweise auf die Verwendung von *soṇa*-Holz gefunden. Zu den Regeln für die Herstellung und Verwendung von Stäben im Brahmanismus siehe *Śāṅkhāyana Gr̥hyasūtra* 2.1.18–24 und *Gautama Dharmasūtra* 1. 22–26.

Der Mönch Tissa, ein Verwandter des Buddha, hatte die lästige Angewohnheit, anderen Ratschläge zu erteilen, ärgerte sich aber, wenn er selbst einen Ratschlag erhielt. Dadurch machte er sich bei seinen Mönchsbrüdern unbeliebt und wegen der Spötteleien und Beschimpfungen, die sie gegen ihn richteten, brach er manchmal in Tränen aus. Er bemühte sich sehr, sich zu ändern, aber ohne Erfolg, was dazu führte, dass er verzagte, an der Wirksamkeit des Dhamma zweifelte und sogar daran dachte, den Saṅgha zu verlassen. Als der Buddha davon erfuhr, stellte er ihm mehrere Fragen über den Dhamma und ermutigte ihn mit einem: „Gut, gut, Tissa! Das ist richtig!“ zu jeder seiner Antworten. Dann erklärte er Tissa, seine Einstellung habe seine Probleme verursacht, und es liege an ihm, sich zu ändern. Zum Schluss versprach er Tissa seine persönliche Hilfe und Führung: „Sei guten Mutes, Tissa, sei guten Mutes. Ich bin hier, um dich zu ermutigen, ich bin hier, um dir zu helfen, ich bin hier, um dich zu lehren!“⁴⁰ Diese Worte bestärkten Tissa und schließlich verwirklichte er das Erwachen.

Es ist interessant, dies mit der Art und Weise zu vergleichen, wie der Buddha dem Mönch Soṇa half, dessen Problem nicht Zweifel oder mangelnder Antrieb war, sondern zu viel Energie. Entschlossen, das Erwachen zu verwirklichen, überanstrengte sich Soṇa und war schließlich erschöpft und frustriert. Da der Buddha wusste, dass er in seinem Laienleben ein sehr guter Musiker gewesen war, fragte er ihn:

- Sag mir, Soṇa – bevor du dein Zuhause verlassen hast, hast du da nicht geschickt die Laute gespielt?
- Ja, Herr.
- Was denkst du? War deine Laute gut gestimmt und leicht zu

40 S.II,282; III,106–109.

spielen, wenn ihre Saiten zu fest oder zu locker waren?

- Nein, Herr.
- Wenn die Saiten weder zu fest noch zu locker, sondern ausgewogen gespannt waren, war die Laute dann gut zu spielen?
- Ja, Herr.
- Wenn die Energie zu groß ist, führt sie zu Unruhe, und wenn sie zu klein ist, führt sie zu Müdigkeit. Deshalb, Soṇa, lass deine Energie ausgeglichen sein, deine Sinnesorgane unbeirrt und bewahre die Mitte.⁴¹

Das populäre Bild des Buddha als jemand, der nie jemanden herausforderte, ihm widersprach oder ihm gegenüber protestierte, stimmt nicht mit dem Tipitaka überein. Er verglich sich selbst mit einem Pferdetrainer, der eine Kombination aus sanften und harten Methoden (*saṇha* und *pharusa*) anwendet, um das Beste aus seinen Schützlingen herauszuholen.⁴² Mit „hart“ meinte er natürlich nicht die körperliche Bestrafung, sondern die verbale Züchtigung und, als letztes Mittel für Mönche und Nonnen, den Ausschluss aus dem monastischen Saṅgha. Als man ihn einmal fragte, ob er jemals etwas sagen könnte, was jemanden verärgerte, räumte der Buddha ein, dass er das könne. Aber er fügte hinzu, wenn er es tun müsste, wäre sein Motiv immer Mitgefühl für diesen Menschen und er würde den richtigen Zeitpunkt dafür wählen.⁴³

Der Mönch Ariṭṭha hatte sich in den Kopf gesetzt, die unbeschränkte Hingabe an Sinnesfreuden sei kein Hindernis für den spirituellen Fortschritt, ungeachtet dessen, was der Buddha in dieser Hinsicht ge-

41 A.III,374–375.

42 A.II,112.

43 M.I,393.

lehrt hatte. Als der Buddha dies feststellte, rief er Ariṭṭha zu sich und wies ihn mit deutlichen Worten zurecht:

Dummkopf! Hast du je erlebt, dass ich so etwas lehre? Dummkopf! Habe ich nicht in vielen Gesprächen erklärt, dass Hindernisse demjenigen, der sich ihnen hingibt, für lange Zeit viel Leid und Kummer bereiten? ... aber du Dummkopf hast mich durch dein falsches Verständnis der Dinge falsch dargestellt und dadurch dir selbst geschadet und viel schlechtes *kamma* angesammelt.⁴⁴

Sāriputta und Moggallāna kamen einst in die Stadt Cātumā im Land der Sakyer. Sie führten eine große Gruppe von kürzlich ordinierten jungen Mönchen an. Der Buddha war zufällig auch in der Stadt und wurde durch den lauten Lärm, den sie machten, auf die Neuankömmlinge aufmerksam. Er ließ die Mönche zu sich rufen und fragte sie: „Mönche, warum seid ihr so laut und lärmend? Ihr hört euch an wie Fischer, die ihre Netze einholen.“ Die Mönche erklärten, sie kümmerten sich um ihre Unterkunft und unterhielten sich mit den hier lebenden Mönchen – eine Erklärung, die den Buddha nicht zufriedenstellte – und er antwortete: „Verschwindet, ihr Mönche! Ich entlasse euch. Ihr könnt nicht bei mir bleiben.“ Die durch und durch gedemütigten jungen Leute nahmen ihre Sachen und reisten ab. Die Ältesten von Cātumā in der Versammlungshalle sahen die Mönche gehen und fragten sie nach dem Grund. Als sie hörten, was geschehen war, hatten sie Mitleid mit ihnen und gingen zum Buddha, um mit ihm darüber zu sprechen:

44 M.I,132.

Möge der Erhabene mit dem Saṅgha zufrieden sein, die Mönche willkommen heißen und ihnen gegenüber nachsichtig sein, so wie er es früher war. Sie sind jung, kürzlich ordiniert, neu zum Dhamma und zur Übung gekommen. Wenn sie den Erhabenen nicht zu sehen bekommen, könnten sie abfallen, so wie ein Setzling, wenn er kein Wasser bekommt, oder ein Kalb, wenn es seine Mutter nicht sieht.

Das besänftigte den Buddha und mit seiner Erlaubnis kehrten die Mönche zu ihrer Unterkunft zurück, in der es diesmal zweifellos viel ruhiger war.⁴⁵ Für vier Vergehen kann ein Mönch aus dem Saṅgha ausgeschlossen werden, ohne dass eine Wiederaufnahme möglich ist: Geschlechtsverkehr, Diebstahl, Mord oder Anstiftung zum Mord und die falsche Behauptung, einen hohen spirituellen Zustand verwirklicht zu haben.⁴⁶ Nur selten gab der Buddha einen Nachfolger auf und schloss ihn wegen eines geringen Vergehens oder Verhaltens aus. Einmal tadelten Mönche einen der ihren wegen eines Vergehens, das er begangen hatte, das er aber nicht zugeben wollte. Als man ihn befragte, wich er aus, wurde ärgerlich und beharrte trotz der Beweise auf seiner Unschuld. Der Buddha kam zufällig dazu und nachdem er sie eine Weile beobachtet und festgestellt hatte, dass der Mönch nicht wirklich daran interessiert war, zu lernen oder sich zu ändern, sagte er scharf: „Mönche! Werft ihn hinaus, vertreibt ihn! Warum solltet ihr euch von Anderen stören lassen?“⁴⁷

45 M.I,457–459.

46 Für Nonnen gab es vier zusätzliche Tatbestände: Erlauben, dass ein Mann sie am Körper zwischen Schulter und Knie streichelt, verheimlichen des schwersten Vergehens einer anderen Nonne, einem Mönch folgen, der suspendiert ist und acht Arten koketter Aktivitäten.

47 A.IV,169.

Daraus sollte man nicht schließen, dass Mönche und Nonnen ständig gegen die Regeln verstießen oder dass der Buddha sie ständig beobachtete und überprüfte. Er sagte einmal zu seinen älteren Mönchen, sie sollten Neulinge nicht für jeden kleinen disziplinarischen Verstoß bestrafen, vor allem, wenn ihr Vertrauen und ihr guter Wille noch nicht voll entwickelt seien. Das würde sie nur dazu bringen, ihre guten Eigenschaften abzulegen und sie am Ende vertreiben. Vielmehr sollten die Älteren die Novizen so behandeln, wie sich Angehörige einem Einäugigen gegenüber verhalten würden: Sie tun alles dafür, sein verbliebenes Auge zu schützen und dafür zu sorgen, dass es sich nicht verschlechtert.⁴⁸ Wenn die Übeltäter ihr Fehlverhalten zugaben, aufrichtige Reue zeigten und um Verzeihung baten, übersah der Buddha ihre Dummheit oder ihr schlechtes Verhalten und sagte zu ihnen:

Wahrlich, ihr habt falsch gehandelt, töricht, verwirrt und ungeschickt wie ihr seid. Aber da ihr euren Fehler als das anerkennt, was er ist und ihn in Übereinstimmung mit dem Dhamma wiedergutmachen wollt, vergebe ich euch. Einen Fehler als das zu erkennen, was er ist, ihn wiedergutzumachen und zu versuchen, ihn in Zukunft zu unterlassen, ist ein Fortschritt in der Schulung der Edlen.⁴⁹

48 M.I,444.

49 S.II,128, auch S.II,205, gekürzt.

11 *Der Buddha in der Welt*

In der Einleitung wurde bereits erwähnt, dass die meisten Biografien des Buddha der Beschreibung seiner Lehre mehr Raum widmen als der Schilderung seiner persönlichen Eigenschaften und der Ereignisse seines Lebens. Und dabei liegt das Gewicht meist auf dem, was man die tieferen philosophischen Lehren nennen könnte. Das ist nicht überraschend, da diese Lehren den Schwerpunkt seines Verständnisses der Wirklichkeit bilden. Aber es bedeutet auch, anderen Dingen, die der Buddha lehrte, wenig oder gar keine Aufmerksamkeit zu schenken. Infolgedessen wird er oft wahrgenommen als ein tiefgründiger Denker, der eine Philosophie verkündete, die sich ausschließlich auf die Befreiung konzentrierte, sich an eine kleine Elite richtete und wenig Einfluss auf die breitere Gesellschaft nahm oder gar für diese relevant war. Der Buddha wurde fälschlicherweise mit der Aussage zitiert, er lehre *nur*¹ das Leiden und das Beenden des Leidens. Aber während Ursache und Beenden des Leidens der *raison d'être* des Dhamma ist, zeigt selbst eine kurze Lektüre seiner Lehrreden, dass der Buddha ein breites Spektrum von Einstellungen und Verhaltensweisen kommentierte. Und er äußerte Meinungen dazu, die für jeden relevant sind, ob Mönch oder Laie, ob für jemanden im Indien des fünften Jahrhunderts vor Christus oder im Europa des einundzwanzigsten, gleichgültig, ob er in Asien, Australien oder Amerika lebt.

1 *Eva* könnte hier auch „eben“ oder „einfach“ heißen.

Zwei Merkmale des Dhamma betonte der Buddha immer wieder. Erstens verstand er ihn als „zum Wohle der Vielen“ (*bahujana hitāya*), nicht nur für Mönche, sondern für jeden, der versuchte, seinen Weg durch die Verwirrungen, Fallstricke und Versuchungen des gewöhnlichen Lebens zu finden. Zweitens sah er seine Lehre als „eine allmähliche Schulung, ein allmähliches Tun, einen allmählichen Weg“ (*anupubba sikkhā, anupubba kiriyā, anupubba paṭipadā*).² Er war sich bewusst, dass die Menschen unterschiedliche Ebenen des Verständnisses und unterschiedliche Fähigkeiten haben und daher sollte der Dhamma erste Ziele beinhalten, die als Vorbereitung für das höchste und letztendliche Ziel dienen können – den Frieden und die Freiheit des Nirwana. Ein schrittweiser Pfad ist auch im Lichte seines Konzepts der Wiedergeburt sinnvoller. In theistischen Religionen sind die Himmelsportalen für immer verschlossen, wenn man vor dem Tod nicht das getan hat, was für die Erlösung notwendig ist. Die Realität der Wiedergeburt hingegen bedeutet etwas anderes: Wenn das vollkommene Erwachen oder höhere spirituelle Zustände im gegenwärtigen Leben nicht verwirklicht werden können, besteht immer die Möglichkeit, dies im nächsten oder übernächsten Leben zu tun.

Die vorbereitenden Lehren des Buddha sind nicht nur für sich selbst gesehen wichtig, sondern auch, weil sie tiefe Einblicke in seine Person und seine Einstellungen und Ansichten zu einer Vielzahl von Themen bieten. Im Folgenden werden wir uns eine Auswahl davon ansehen. Manche dieser Einstellungen und Anschauungen mag der Buddha durch seine Erziehung erworben haben, andere durch die Gesellschaft, in der er lebte und wieder andere mögen aus den Einsichten entstanden sein, die sich aus seiner Erfahrung des Erwachens ergaben.

2 M.I,479.

Der Buddha hat das Leiden zum Ausgangspunkt seiner gesamten Philosophie gemacht. Das heißt aber nicht, dass er das menschliche Leben als von Enttäuschung und Elend geprägt ansieht oder als einen Zustand, in dem Glück praktisch unerreichbar ist. Diese eher naive Sichtweise kann nur das Ergebnis eines oberflächlichen Verständnisses seines Dhamma sein. Der Buddha war einsichtiger, als ihm einige seiner Kritiker zugestehen, und er erkannte bereitwillig das Positive in der Welt an. Für ihn waren physische und psychische Unzufriedenheit, Stress und Leiden ein unvermeidlicher Teil des gewöhnlichen Lebens, eine Ansicht, der jeder realistische und bewusste Mensch zustimmen muss. Die Menschen versuchen dieses Leiden zu vermeiden oder zu lindern und streben danach so viel Freude und Glück wie möglich zu erfahren. Aber dabei verschlimmern sie oft nur ihr eigenes Leiden oder fügen sogar anderen Leiden zu – daher das Primat seiner Analyse des Leidens, seiner Ursachen und der Folgen des Verlangens nach Freude.

Diese Betonung des Leidens machte den Buddha jedoch nicht blind weder für die vielen Möglichkeiten, die das Leben für Glück und Erfüllung bietet, noch für deren Bedeutung. „Wenn es keine Befriedigung in der Welt gäbe, würden sich die Wesen nicht in sie verlieben.“³ Und weiter: „Ich habe mich auf den Weg gemacht, um die Befriedigung zu finden, die die Welt bietet, und ich habe sie gefunden. Aber da ich sie mit Weisheit klar gesehen habe, kenne ich auch ihre Grenzen in der Welt.“⁴ Das Wort, das hier mit Befriedigung übersetzt wird, ist *assāda*, was Genuss, Erfüllung, Befriedigung, sogar Süße bedeuten kann. Da der Buddha davon ausging, dass viele Menschen „in der Welt“ leben, zumindest in ihrem jetzigen Leben, berücksichtigte

3 A.I,260.

4 A.I,259.

er dies in seinem Dhamma und gab solide, praktische und realistische Ratschläge, wie man dies auf rechtschaffene Weise und auf eine Weise tun kann, die Glück bringt, ohne andere zu benachteiligen.

Die Ratschläge, die der Buddha in Bezug auf materiellen Reichtum gab, sind ein gutes Beispiel dafür. Zu den Arten von Glück, die er als lohnend und legitim ansah, gehörten das Glück des Besitzes (*atthi-sukha*), das Glück des Reichtums (*bhogasukha*) und das Glück der Schuldenfreiheit (*anaṇasukha*):

Wer auf rechtmäßige Weise und ohne anderen zu schaden, Reichtum anhäuft und sich dabei selbst glücklich und erfüllt macht, ihn mit anderen teilt, gute Werke tut, ihn ohne Gier oder Verblendung nutzt, sich seiner Grenzen bewusst ist und sein eigenes geistiges Wachstum im Auge behält, ist in all diesen Punkten lobenswert.⁵

So können reiche Menschen lobenswert (*pāsaṃsa*) sein, je nachdem, wie sie ihren Reichtum erlangt haben, wie sie ihn nutzen und welche Einstellung sie dazu haben. Seine Nachfolger sollten, so empfahl er, Reichtum „durch harte Arbeit, durch Kraft des Arms und Schweiß des Angesichts, ehrlich und rechtmäßig“ erwerben, das heißt ohne Einsatz unmoralischer Mittel, innerhalb der Grenzen des Gesetzes (*dhammena*) und ohne andere auszubeuten oder zu benachteiligen (*samvibhajati*).⁶ Zweitens sollten sie ihren Reichtum sinnvoll nutzen, sodass er ihnen, ihren Familien, Freunden und Bekannten ein gewisses Maß an Vergnügen bereitet (*attānaṃ sukheti pīṇeti*).⁷ Gute Werke zu tun, das dritte dieser Kriterien, beinhaltet das Geben von Almosen

5 A.V,181, gekürzt.

6 A.II,67.

7 A.III,45.

an Asketen und religiöse Lehrer, aber auch an „die Benachteiligten, die Armen, die Obdachlosen und Bettler“ (*kapaṇaddhika-vaṇṇibbaka-yācakānaṃ*).⁸ Zu den guten Werken gehören auch, so der Buddha, Projekte für das Allgemeinwohl, wie das Pflanzen von Bäumen, das Graben von Brunnen und der Bau von Brücken und Raststätten.⁹

Der Buddha empfahl einem umsichtigen Nachfolger, ein Gleichgewicht im Leben (*samaṃ jīvikam*) aufrechtzuerhalten, sodass seine oder ihre Ausgaben die Einnahmen nicht übersteigen, und sowohl Extravaganz als auch knauserige Sparsamkeit zu vermeiden.¹⁰ Er riet auch dazu, das Einkommen in vier Teile aufzuteilen und einen Teil für die Grundbedürfnisse zu verwenden, einen zu investieren, einen in das eigene Unternehmen zu stecken und einen letzten Teil für zukünftige Eventualitäten zurückzulegen.¹¹

Eine der negativen Seiten des Reichtums, vor der der Buddha warnte, war seine Tendenz, die Menschen stolz und selbstgefällig zu machen, vor allem, wenn sie ihn plötzlich oder mit wenig Mühe erworben hatten. Er beobachtete: „Viele Menschen, die sehr reich geworden sind, lassen sich dazu hinreißen, nachlässig zu werden, sinnlichen Vergnügungen nachzujagen und andere schlecht zu behandeln.“¹² So ermahnte er die Wohlhabenden, über die Grenzen ihres Reichtums nachzudenken (*ādīnavadassāvī*). Sie sollten sich vor Augen halten, dass Geld zwar in manchen Bereichen viel geben kann, aber nicht die wich-

8 It.65.

9 S.I,33.

10 A.IV,282.

11 D.III,188. Ja. I,277 liefert folgende Alternative: einen Teil für Nahrung, einen als Reserve, einen für Investitionen in das eigene Geschäft und einen für Wohltätigkeit und gute Werke.

12 S.I,74.

tigsten Dinge im Leben, und dies sollte sie ermutigen, ihren Reichtum als Mittel und nicht als Selbstzweck zu sehen. Sie sollten auch bedenken, dass es andere Arten von Reichtum gibt, von größerem Wert und für jeden zugänglich, die man nicht stehlen kann, die nicht verloren gehen können und die man ins nächste Leben mitnehmen kann: „Es gibt diese fünf Arten von Reichtum. Welche fünf? Der Reichtum des Vertrauens, der Reichtum der Tugend, der Reichtum des Lernens, der Reichtum der Großzügigkeit und der Reichtum der Weisheit“. ¹³ Wer reich ist an diesen und anderen Arten geistiger Schätze, so sagte er, „ob Mann oder Frau, ist nicht arm und sein Leben ist nicht leer“. ¹⁴

Eine andere Art des Glücks, auf die der Buddha häufig einging, war die des Familienlebens, dessen Grundlage die Ehe ist. In den höheren Kasten war es damals nicht unüblich, sich mit den Eltern eines Mädchens zu arrangieren, um es zu verheiraten, ohne es zu fragen oder sogar eine Frau zu kaufen. Dafür kritisierte der Buddha die Brahmanen, anstatt zu erlauben, dass das Paar „aus Liebe zueinander zusammenkommt und in Harmonie verweilt“ (*sampiyeṇ'eva saṃvāsam saṃsaggatthāya sampavattenti*), was er offensichtlich für ein weitaus besseres Motiv für die Ehe hielt. ¹⁵

Er glaubte, ein Mann und eine Frau, die sich tief lieben und ein ähnliches *kamma* haben, könnten ihre Beziehung im nächsten Leben erneuern. ¹⁶ Das ideale buddhistische Paar waren Nakulapitā und Nakulamātā, hingebungsvolle Nachfolger des Buddha und seit vielen Jahren glücklich miteinander verheiratet. Einmal sagte Nakulapitā zum Buddha in der Gegenwart seiner Frau: „Herr, seit Nakulamātā in

13 A.III,53.

14 A.IV,5.

15 A.III,222.

16 A.II,61–2.

mein Haus gebracht wurde, als ich noch ein kleiner Junge und sie noch ein kleines Mädchen, bin ich ihr nie untreu gewesen, nicht einmal in Gedanken, geschweige denn mit dem Körper.“¹⁷ Bei einer anderen Gelegenheit pflegte ihn seine Frau Nakulamātā hingebungsvoll während einer langen Krankheit, ermutigte und beruhigte ihn die ganze Zeit über. Als der Buddha davon erfuhr, sagte er zu Nakulapitā: „Du hast davon profitiert, guter Herr, du hast sehr davon profitiert, Nakulamātā als deine Lehrerin zu haben, die voller Mitgefühl und voller Liebe für dich ist.“¹⁸ Aus der Sicht des Buddha sind diese Eigenschaften das Rezept für eine dauerhafte und bereichernde Beziehung: Treue, gegenseitige Liebe, Mitgefühl und gemeinsames Lernen des Dhamma.

Abgesehen von den Banden der Liebe und Zuneigung formulierte der Buddha auch Ratschläge zu anderen Dingen, die eine erfolgreiche Ehe ausmachen. Ein Paar, das dem Dhamma folgt, sollte, wie er sagte, „liebvolle Worte zueinander sprechen“ (*aññaṃaññaṃ piyaṃvādā*).¹⁹ Der Ehemann seinerseits sollte seine Frau ehren und respektieren, sie niemals herabsetzen, ihr treu sein, ihr die Autorität im Haushalt geben und sie finanziell versorgen. Die Frau sollte ihre Arbeit richtig erledigen, die Dienerschaft anleiten, ihrem Mann treu sein, das Familieneinkommen schützen und in der Haushaltsführung geschickt und fleißig sein.²⁰

Was Eltern und Kinder angeht, unterstrich der Buddha erneut die zentrale Rolle der Liebe und des Glücks, das sie mit sich bringt: „Die Liebe zu seiner Mutter und die Liebe zu seinem Vater ist das wah-

17 A.II,61.

18 A.III,295–8.

19 A.II,59.

20 D.III,190.

re Glück in der Welt.“²¹ Er fand, Kinder sollten ihre Eltern lieben, respektieren und ehren, „weil Mütter und Väter viel für ihre Kinder tun: Sie ziehen sie auf, ernähren sie und zeigen ihnen die Welt“.²² Der Geist der so geehrten und geschätzten Eltern werde „gute Gedanken und Mitgefühl für ihre Kinder empfinden“, die Eltern „wünschen ihnen alles Gute: ‚Mögest du lange leben‘, damit sie nicht untergehen, sondern erblühen“.²³ Und die Eltern empfinden nicht nur Liebe und Fürsorge für ihre Nachkommen. Liebevollen Eltern „halten ihre Kinder vom Unrecht ab, ermutigen sie, Gutes zu tun, ermöglichen ihnen eine Ausbildung, vermitteln ihnen einen geeigneten Ehepartner und hinterlassen ihnen ein Erbe“.²⁴ Und als ob er den Segen der Dankbarkeit betonen wollte, erklärte er, es sei für Kinder unmöglich, ihren Eltern alles zurückzuzahlen, was diese für sie getan haben. Dann fügte er hinzu: „Wer aber seine ungläubigen Eltern zum Glauben, seine unmoralischen Eltern zur Moral oder seine unwissenden Eltern zur Weisheit ermutigt, der zahlt seinen Eltern etwas zurück, tut sogar mehr als das.“²⁵

Abgesehen von den Namen seiner Mutter, seiner Stiefmutter und seines Vaters und einigen kleinen Details wissen wir nichts über Gotamas Erziehung. Wir wissen nicht, wie seine Beziehung zu seinen Eltern und Verwandten aussah und ob seine Ehe erfolgreich war oder nicht. Seine Entsagung kann man nicht als Beweis dafür werten, dass sein häusliches Leben unerfüllt war, wie manche behauptet haben. Vielmehr war er von dem tiefen Wunsch beseelt, sich vom Weltlichen

21 DhP.332; Sn.262; 404; S.I,181–182.

22 A.II,70.

23 A.III,76–77.

24 D.III,189.

25 A.I,261; Sn.328; 926.

zum Spirituellen zu erheben, etwas, zu dem sich manchmal selbst die glücklichsten Menschen inspiriert fühlen, selbst wenn es bedeutet, ihre Familie zu verlassen. Die Kommentare und Ratschläge des Buddha zur ehelichen, elterlichen und kindlichen Liebe deuten darauf hin, dass er aus einem Elternhaus stammt, in dem es viel Liebe und Zuneigung gab.

Wie wir gesehen haben, wollte der Buddha, dass seine Laien an den guten und heilsamen Dingen der Welt teilhaben und davon profitieren. Gleichzeitig ermutigte er sie aber, sich von den Trivialitäten, Ablenkungen und Fallstricken fernzuhalten, die vielen gesellschaftlichen Aktivitäten innewohnen. Er hatte einen eindeutig puritanischen Zug in seinem Wesen, wenn auch ohne zu verurteilen oder zu verdammen. Er riet seinen Nachfolgern von vielem ab: von müßigem Geschwätz, Scherzen, Alkohol und Glücksspiel, Faulheit, spätem Aufstehen, spätem Ausgehen und von verschiedenen Formen der leichten Unterhaltung. Dies galt insbesondere für Mönche und Nonnen:

Mönche, in der Ausbildung der Würdigen ist Singen ein Jammern, Tanzen ist Umnachtung und Lachen mit offenem Mund kindisch. Deshalb sollt ihr nicht mehr singen und tanzen, obwohl ein Lächeln erlaubt ist, wenn der Dhamma euch Freude bereitet.²⁶

Einmal sagte er zu seinem Sohn Rāhula, er solle niemals etwas Unwahres sagen, auch nicht im Scherz.²⁷ Diese Worte sind sinnvoll, wenn man bedenkt, dass die monastische Berufung eine ernste ist, die darauf abzielt, einen Zustand jenseits der Unzulänglichkeiten und Beschränkungen der bedingten Existenz im gegenwärtigen Leben zu

26 A.I,261; Sn.328; 926.

27 M.I,415.

erreichen: „Warum dieses Lachen und diese Freude, wenn die Welt in Flammen steht? Wenn du im Dunkeln bist, willst du dann nicht das Licht suchen?“²⁸ Es mag auch praktische Gründe für solche Empfehlungen gegeben haben. Der Buddha wollte, dass die Laien seine Mönche weiterhin hoch schätzten, um ihre Unterstützung zu gewinnen. Und Mönche, die den Eindruck erweckten, ernsthaft, seriös und an gesellschaftlichen Ereignissen nicht interessiert zu sein, würden dies wahrscheinlich eher fördern.²⁹ Während des jährlichen Hügel-festes in Rājagaha beobachteten und kommentierten eine Gruppe von Mönchen die Festlichkeiten und unterschieden sich dabei kaum von gewöhnlichen Laien. Als dies dem Buddha zu Ohren kam, machte er es zu einer Regel, dass Mönche Feste und Jahrmärkte meiden sollten.

Der Buddha hatte eine ähnliche Botschaft für Laien, wenn auch aus anderen Gründen. Er betrachtete Alkohol als so negativ, dass er den Verzicht auf ihn zu einem der fünf ethischen Grundsätze machte. Er begründete dies so: Alkohol trinken vergeudet Geld, führt zu Streit, Krankheit, schlechtem Ruf, zu öffentlicher Demütigung (Hinfallen und Entblößen der Genitalien) und Beeinträchtigung der geistigen Fähigkeiten.³⁰ Und er verurteilte Glücksspiele, obwohl er den Verzicht auf Wetten nicht in die Grundsätze aufnahm. Mit einem scharfen Blick für die sozialen Realitäten des Glücksspiels legte der Buddha die damit verbundenen Probleme dar: Der Gewinner ist unzufrieden, der Verlierer beklagt seinen Verlust, es führt zu finanziellen Problemen, Glücksspieler gelten als unzuverlässig, Freunde meiden Glücksspieler, weil sie ständig um Geld bitten, und Eltern erlauben

28 Dh.p.146.

29 Vin.II,107.

30 D.III,182–183.

ihren Kindern nicht, einen Glücksspieler zu heiraten.³¹ Im alten Indien gingen die negativen Folgen der Spielsucht weit über diese Probleme hinaus. Männer konnten ihre Frauen, Kinder und manchmal sogar sich selbst verwetten und wenn sie verloren, gingen sie mit ihrer Familie in die Sklaverei, bis die Schulden bezahlt waren.³² Die Einschätzung des Buddha von übermäßigem Trinken und zwanghaftem Glücksspiel unterstreicht seine Besorgnis über deren Auswirkungen auf den Einzelnen und auf die Gesellschaft im Allgemeinen. Fast alle negativen Folgen, die er erwähnte, sind modernen Sozialwissenschaftlern, Psychologen und Kriminologen bekannt, und man muss kein Spielverderber sein, um solche Aktivitäten zu missbilligen.

Der Buddha hatte jedoch auch eine schlechte Meinung von so manchem, was viele als unschuldige Unterhaltung ansahen. „Es gibt sechs Nachteile beim Besuch von Festen. Man denkt immer: ‚Wo wird getanzt und gesungen? Wo ist die Musik und wo sind die Darbietungen? Wo das Händeklatschen und die Trommeln?‘“³³ Er stellte fest, dass lärmende Unterhaltung (*visūksadassana*) kontraproduktiv für jeden ist, der seinen Geist auf die Meditation vorbereiten will.³⁴ Vielleicht dachte er auch, ernsthafte und aufrichtige Laien könnten ihre Zeit besser verbringen, als solche Veranstaltungen zu besuchen. Andererseits mag seine Missbilligung darauf zurückzuführen sein, dass bei solchen Zusammenkünften auch Tierkämpfe und unzüchtige Darbietungen stattfanden und starkes Trinken, übermäßiges Essen und Flirten ebenso dazu gehörten. Der Leiter einer Theatertruppe erzählte dem Buddha, er habe gehört, alte Schauspieler kämen nach ihrem

31 D.III,183; Sn.106.

32 M.III,170.

33 D.III,183.

34 A.V,134.

Tod in den Himmel der fröhlichen Götter und fragte den Buddha, was er davon halte. Der Buddha versuchte, nicht zu antworten, aber als der Mann ihn immer wieder bedrängte, antwortete er schließlich: Die Emotionen, die Schauspieler im Publikum hervorrufen – Lust, Wut, Erregung, Empörung, Traurigkeit, Aufregung und so weiter – und die sie versuchen, während des Schauspielens in sich aufzubauen, würden sie nach dem Tod eher in das Fegefeuer der Heiterkeit führen. Daraufhin brach der arme Mann in Tränen aus.³⁵

Eine Sache unterschied den Buddha von den meisten seiner Zeitgenossen: seine Haltung gegenüber dem allgegenwärtigen populären Aberglauben und den Zauberpraktiken seiner Zeit. In einer Rede führte er eine große Anzahl von Dingen auf, die er als „Tierkünste“ (*tiracchāna vijjā*) bezeichnete. Er praktizierte solche Dinge niemals und verlangte das auch von seinen Mönchen. Dazu gehörten die Handlesekunst, die Vorhersage von gutem oder schlechtem Regen, die Wahl von glücklichen Orten für Gebäude, das Lesen der Zukunft in der Bewegung der Himmelskörper oder durch Finsternisse, die Ausübung von schwarzer Magie und Quacksalberei, das Nutzen von Zaubersprüchen und das Anrufen verschiedener Götter um Gunst, insbesondere von Śrī, der Göttin des Glücks.³⁶ Als er sagte, seine Nachfolger sollten keine magischen Zaubersprüche benutzen, Träume und Zeichen deuten oder Astrologie praktizieren, richtete er sich wahrscheinlich an seine Mönche und Nonnen.³⁷ Aber auch seine Laienanhänger warnte

35 S.IV,306–307. Mit seiner Geringschätzung des Theaters und der Schauspieler befand sich der Buddha in sehr guter Gesellschaft. Siehe Jonas Barish, *The Anti-theatrical Prejudice*, 1981.

36 D.I,8–11. Siehe auch Sn.927 und S.III,238–239. Die Regel gegen das Praktizieren solcher Dinge findet sich in Vin.II,139.

37 Sn.927. Magische Zaubersprüche meinen hier *āthabbāṇa*, die Zaubersprüche und Zauberei des Atharvaveda.

er vor solchen Praktiken: Diejenigen, die ihren Lebensunterhalt mit Wahrsagerei verdienten, würden wie Henker, Schlächter, Verleumder und korrupte Richter unter sehr wenig beneidenswerten Umständen wiedergeboren.³⁸ Ein Mensch, der so etwas praktiziere, sei „ein Ausgestoßener, ein Schandfleck, ein Abschaum der Laiengemeinschaft“.³⁹ Als man ihn einmal fragte, was das wirksamste Glückszeichen, das wirkliches Glück verheißende Omen oder die wirksamste Segnungszeremonie (*maṅgala*) sei, antwortete er mit einer langen Liste guter Taten, heilsamer Einstellungen und bereichernder Beziehungen. Dies ist ein weiteres Beispiel dafür, wie er alten Überzeugungen und Praktiken eine neue, meist ethische Bedeutung verlieh.⁴⁰

Der Buddha riet sogar von dem ab, was man für harmlosen Aberglauben und Volksglauben halten könnte. Als er einmal mitten in einem Vortrag nieste, ertönte aus dem Publikum der laute Ruf „Langes Leben!“. Immer rational, wich er für einen Moment vom Kern seines Vortrages ab und fragte, ob sich die Lebenszeit eines Menschen verlängert, wenn er beim Niesen „Langes Leben!“ hört. Die Zuhörer gaben zu, das sei nicht der Fall, und so bat er sie, dies in Zukunft zu unterlassen.⁴¹

Der Buddha missbilligte populäre Überzeugungen, Bräuche und Aberglauben wahrscheinlich deshalb, weil sie auf die eine oder andere Weise im Widerspruch zu *kamma* stehen oder behaupten, *kamma* umgehen zu können. *Kamma* bedeutet, dass der Zustand eines Menschen in der Gegenwart und sein Schicksal in der Zukunft durch die moralische Qualität seiner absichtlichen Handlungen bedingt ist – seien es

38 S.II,255–266.

39 A.III,206.

40 Sn.258–267.

41 Vin.II,140; Ja.III,15.

nun physische, verbale oder geistige Handlungen. Er muss sich auch des Betrugs und der Scharlatanerie bewusst gewesen sein, die mit solchen Praktiken verbunden sind.

Im alten Indien gab es viele Überschneidungen zwischen populärem Aberglauben und übersinnlichen Fähigkeiten. Während der Buddha eine eindeutige Abneigung gegen erstere hatte, war seine Haltung gegenüber letzteren eine vorsichtige Akzeptanz. Bevor wir den Grund dafür untersuchen, ist es notwendig, einige Dinge zu klären. Bei Wundern (*pāṭihāriya*) denkt man gewöhnlich, sie seien von übernatürlichen Wesen verursacht oder in irgendeiner Weise mit ihnen verbunden – Göttern oder Geistern verschiedener Art, die entweder gutartig oder bössartig sind. Manche Dinge, die viele Menschen damals für Wunder hielten, verstand der Buddha jedoch als Ergebnis oder Nebenprodukt der geistigen Entwicklung, insbesondere der intensiven Meditation. Im buddhistischen Kontext ist es daher angemessener, von übersinnlichen Kräften (*iddhi*) anstatt von Wundern zu sprechen. Der Buddha räumte freimütig ein, dass einige Asketen seiner Zeit als Ergebnis spiritueller Disziplin solche Kräfte besaßen. Es konnte gut sein, dass sie die Bedeutung solcher Kräfte falsch interpretierten oder falsche Schlüsse daraus zogen, aber er wies die Behauptung zurück, der Mensch, in dem sie sich manifestierten, sei von einem Gott gesegnet oder werde von den Mächten des Bösen benutzt. Dennoch war er im Allgemeinen kühl gegenüber allen behaupteten übermenschlichen Fähigkeiten.

Jemand bat ihn einmal, einen seiner Mönche dazu zu bringen, „eine übermenschliche Fähigkeit, ein übersinnliches Kunststück oder ein Wunder zu demonstrieren, damit noch mehr Menschen auf dich vertrauen“. Er antwortete, an solchen Kräften hätten nachdenkliche oder skeptische Menschen berechtigte Zweifel. Es gebe jedoch eine solche Kraft, auf die jeder vertrauen könne: die psychische Kraft oder

das Wunder der Unterweisung (*anusāsana*). Sie bestehe darin, andere zu ermutigen, aufmerksam zu sein, auf bestimmte Weise zu denken und sich zu verhalten und dies über einen gewissen Zeitraum hinweg durchzuhalten.⁴²

Bei einer anderen Gelegenheit ließ ein wohlhabender Kaufmann eine wertvolle Sandelholzschale auf die Spitze einer Bambusstange setzen, die man dann in der Mitte der Stadt aufstellte. Er ließ er verkünden, wer durch übersinnliche Kräfte auf die Spitze des Pfahls steigen könne, bekäme die Schale. Der Mönch Piṇḍola hörte davon und da er die Fähigkeit der Levitation bereits bewiesen hatte, nahm er die Herausforderung an und holte die Schale. Als der Buddha davon erfuhr, tadelte er den Mönch auf das Schärfste: „Du bist wie eine Prostituierte, die ihr Kleid um einer armseligen Münze willen hebt.“ Dann machte er es für Mönche und Nonnen zu einem Vergehen, ihre übersinnlichen Fähigkeiten zu zeigen. Die Geschehnisse nach Piṇḍolas spektakulärer Vorführung helfen, die Reaktion des Buddha darauf zu erklären: „Laute, aufgeregte Menschenmengen begannen, Piṇḍola zu folgen.“⁴³ Der Buddha wollte, dass die Menschen ihn und seine Mönche und Nonnen wegen ihrer Tugend und Weisheit respektierten und nicht, weil sie von etwas fasziniert waren, das sie für ungewöhnliche oder wundersame Kräfte hielten.

Ein weiteres Problem im Zusammenhang mit der Demonstration übermenschlicher Fähigkeiten ist die Verbreitung von extravaganten Behauptungen und sogar von Lügen, die letztendlich nicht bewiesen werden können. Ein Nacktasket namens Pāṭikaputta, der im Ruf stand, Wunderkräfte zu besitzen und deshalb großzügige Gönnerschaft erhielt, stellte bei einer Versammlung in Vesālī diese Aufgabe:

42 D.I,211ff.

43 Vin.II,110–111.

Der *samaṇa* Gotama behauptet, ein Mann der Weisheit zu sein, und ich erhebe denselben Anspruch. Es ist nur richtig, dass ein Mann der Weisheit dies durch ein übersinnliches Wunder beweist. Wenn er mir die Hälfte des Weges entgegenkommt, komme ich ihm die andere Hälfte entgegen, und wenn wir uns getroffen haben, können wir beide ein Wunder wirken. Wenn er ein Wunder wirkt, werde ich zwei wirken, wenn er zwei wirkt, ich vier und wenn er vier wirkt, werde ich acht wirken. Ganz gleich, wie viele übersinnliche Wunder der *samaṇa* Gotama wirkt, ich werde das Doppelte davon wirken.⁴⁴

Am Ende erschien Pāṭikaputta nicht zur verabredeten Zeit und aus seiner Aufgabe wurde nichts.

Die buddhistische Tradition betont seit langem, Wunderkräfte nicht als Beweise für spirituelle oder gar moralische Errungenschaften zu betrachten. Für den Buddha waren Wunder das eine, der Dhamma aber etwas ganz anderes. Er sagte: „Unabhängig davon, ob übermenschliche Fähigkeiten bestehen, ob übersinnliche Leistungen oder Wunder vollbracht werden oder nicht, ist es mein Ziel, den Dhamma zu lehren, um denjenigen, der ihn praktiziert, zur vollständigen Befreiung vom Leiden zu führen. Was hat es dann für einen Sinn, Wunder zu vollbringen?“⁴⁵

Die Haltung des Buddha zur Kaste (*vaṇṇa*) war noch etwas, was ihn mit vielen in der Gesellschaft in Konflikt brachte, obwohl andere *samaṇa*-Sekten, insbesondere der Jainismus, seine Ansicht zu diesem Thema teilten. Das Kastensystem, wie es im sechsten und fünften Jahrhundert vor Christus existierte, war noch nicht so starr und allum-

44 D.III,12–17.

45 D.III, 4.

fassend, aber es vermittelte einer Gruppe ein Gefühl der Überlegenheit und des Anspruchs und unterdrückte andere auf vielfältige Weise. Die Veden lehren, die Menschen seien von Gott Pajāpati als vier verschiedene Typen geschaffen wurden, je nachdem, aus welchen Teilen seines Körpers er sie machte, aber ein paar Jahrhunderte vor dem Buddha schrieb man dies einem neuen Gott zu, Brahmā. Der junge vedische Gelehrte Assalāyana vertrat in einer Diskussion mit dem Buddha die Ansicht des orthodoxen Brahmanismus über die Kaste: „Brahmanen sind die höhere Kaste, andere Kasten sind niedrig, sie sind schön, andere Kasten sind dunkel, sie sind rein, andere Kasten sind unrein. Brahmanen sind die Nachkommen von Brahmā, geboren aus seinem Mund, erschaffen von Brahmā, sie sind die Erben von Brahmā.“⁴⁶ Damit einher ging die Lehre, jede Kaste nehme eine göttlich angeordnete Position und Rolle in der Gesellschaft ein. Der Brahmane Esukārī erklärte dies folgendermaßen:

Wir Brahmanen behaupten, ein Brahmane könne einem Brahmanen dienen, ein Adliger einem Brahmanen, ein Kaufmann einem Brahmanen und ein Knecht einem Brahmanen. Ein Adliger kann einem Adligen dienen, ein Kaufmann kann es und ein Knecht kann es. Ein Kaufmann kann einem Kaufmann dienen und ein Knecht kann das auch. Aber nur ein Knecht kann einem Knecht dienen, denn wer sonst könnte das?⁴⁷

46 M.II,149.

47 M.II,177–178. *Manusmṛti* 8,413–414 sagt: „Brahmā hat den Knecht einzig und allein dazu geschaffen, als Sklave für den Brahmanen zu arbeiten. Selbst wenn sein Herr ihn frei lässt wird, bleibt ein Diener ein Sklave, denn das ist seine Natur und niemand kann ihm diese abnehmen.“

Kurz gesagt, Brahmanen sind allen anderen Kasten überlegen und Knechte sind allen anderen Kasten unterlegen.

Die einzige signifikante soziale Unterteilung, die der Buddha akzeptierte, war die zwischen Haushältern (*gahapati*) und Hauslosen (*pabbajita*), das heißt Mönchen. Beide wurden nicht durch einen angeblichen göttlichen Plan oder eine angeborene Eigenschaft bestimmt, sondern durch den Lebensstil und das Lebensziel eines Menschen. Anstatt festgelegt zu sein wie auf die Kaste, konnte man wählen, man konnte von einem zum anderen zu wechseln. Vom Buddha hat man manchmal gesagt, er gehöre der Kriegerkaste an, was technisch gesehen auch richtig war, aber nach seinem Erwachen identifizierte er sich nicht mehr als solcher. Als man ihn einmal nach seiner Herkunft fragte, antwortete er: „Ich bin kein Brahmane, kein Krieger und kein Kaufmann, ich bin nichts von alledem.“⁴⁸ Was ihn betraf, so mochte er weder das Gerede darüber, wer würdig war oder nicht, noch das Sprechen, inwieweit Geburt, Clan oder Status (*jāti, gotta, māna*) bei der Auswahl eines Ehepartners berücksichtigt werden sollten. All dies war irrelevant für die Dinge, auf die es wirklich ankam, das heißt das Verwirklichen des höchsten Wissens und Verhaltens (*anuttata vijjā caraṇa*).⁴⁹

Der Buddha kritisierte das Kastensystem aus mehreren Gründen. Die Behauptung, es sei von einem höheren Wesen angeordnet worden, sei nichts als ein Mythos. Als ein Brahmane dem Buddha deutlich machte, die Brahmanen seien aus dem Mund von Brahmā geboren, scherzte er, es sei eine beobachtbare Tatsache, dass sie wie alle anderen aus dem Schoß ihrer Mutter zur Welt kämen.⁵⁰ Er wies darauf hin, dass

48 Sn.455.

49 D.I,99.

50 M.II,148. Siehe Malalasekera und Jayatilleke, S.40ff.

es in Yona, Kambodscha und den angrenzenden Ländern keine Kasten gebe, es handele sich daher eher um einen regionalen Brauch als um eine universelle und natürliche Realität.⁵¹ Die Behauptung, verschiedene Kasten hätten angeborene Fähigkeiten und Charaktereigenschaften, werde durch die Erfahrung nicht bestätigt und sei daher ungültig.⁵² Der Buddha erkannte an, dass die niedere Kaste und die Ausgestoßenen schmutzig sein mögen, weil sie gezwungen sind, schmutzige Arbeiten zu verrichten, aber sie könnten den Schmutz abwaschen und genauso sauber sein wie alle anderen.⁵³ Gleichzeitig sagte er, die Behauptung der Brahmanen, „rein“ zu sein, stimme nicht damit überein, dass manche Brahmanen Vorfahren aus gemischten Kasten hätten. Ein König, der seine Verteidigungskapazitäten ausbauen wolle, rekrutiere Soldaten entsprechend ihren Fähigkeiten und ihrer Stärke, unabhän-

51 M.II,149. Yona war der indische Name für Griechenland und wurde auch für Griechen verwendet, die nach Gandhāra in den nordwestlichen Grenzregionen Indiens eingewandert waren. Manche dieser Einwanderer mögen noch weiter nach Osten gewandert sein. Man nahm die Erwähnung von Yona durch den Buddha als Beweis dafür, dass die Lehrrede, in der er das Wort verwendete, aus der Zeit nach Alexanders Invasion in Indien im Jahr 326 vor Christus stammen muss. Aber es ist fast sicher, dass schon vor Alexander Griechen in Gandhāra lebten. Das Achämenidenreich erstreckte sich von Kleinasien bis Westindien und Griechen im Dienste des Reiches und unerschrockene Kaufleute zogen ungehindert durch das Land. Der erste Grieche, von dem bekannt ist, dass er Indien besuchte, war Skylax von Karyanda, der 520 vor Christus eine Expedition über das Meer vom Punjab bis zur Indusmündung anführte. Hekataios von Milet (549–486 vor Christus) und Herodot (484–425 vor Christus.) schrieben beide über Indien und bezogen wahrscheinlich Informationen von Griechen, die das Land aus erster Hand kannten. Es ist auch wahrscheinlich, dass Inder aus dem Mittleren Land nach Gandhāra reisten und Geschichten über Griechen und ihre Bräuche mitbrachten, dass ihre Einstellung zur Kaste zum Gesprächsthema wurde und dem Buddha bekannt war. Siehe Anālayo 2011, S.551–552.

52 M.II,150; Sn.116.

53 M.II,151.

gig von ihrer Kaste. Ein Ausgestoßener, dem es gelänge, Reichtum zu erwerben, könne einen verzweifelten armen Brahmanen einstellen und ihn zwingen, ihn zu bedienen, ihm aufzuwarten und seine Befehle auszuführen. Ebenso erhielt selbst ein angesehener Brahmane nur dann eine Audienz beim König, wenn er durch einen Vorhang von der königlichen Präsenz getrennt wäre.⁵⁴

Aus der Sicht des Buddha sollten die Unterschiede zwischen den Menschen auf ihrem ethisch relevanten Verhalten und der Tiefe ihrer Weisheit beruhen und nicht auf willkürlichen gesellschaftlichen oder theologischen Kategorien, die nur von Menschen gemacht sind:

Ich werde euch die Unterschiede zwischen den Wesen in der richtigen Reihenfolge und den Tatsachen gemäß erklären, denn es gibt viele verschiedene Arten. Von den Gräsern und Bäumen, den Insekten, den großen und kleinen Vierbeinern, den Reptilien, den Fischen und den Vögeln gibt es viele verschiedene Arten. Die charakteristischen Merkmale, die eine Art von der anderen unterscheiden, sind zahlreich, aber bei den Menschen finden sich solche Unterschiede in ihren Merkmalen nicht. Weder in Haaren, Kopf, Ohren oder Augen, weder in Nacken, Schultern, Bauch, Rücken, Gesäß oder Brust, weder in männlichen oder weiblichen Genitalien, weder in Händen, Füßen, Fingern oder Nägeln, weder in Waden, Schenkeln, Farbe oder Stimme gibt es irgendeinen Unterschied wie bei anderen Wesen. Obwohl sie [in mancher Hinsicht] verschieden sind, sind die Körper der Menschen gleich. Die Unterschiede, von denen

54 S.I,100; M.II,85; D.I,103.

man spricht, sind nur konventionell.⁵⁵ Man hat darauf hingewiesen, der Buddha sei kein Reformator des Kastensystems gewesen, er habe nicht versucht, es abzuschaffen, und das ist völlig richtig. Er hatte weder die Macht noch die Mittel, eine solche Reform einzuleiten. Aber dort, wo er Einfluss hatte, innerhalb seines monastischen Saṅgha, machte er deutlich, dass die Kaste hier keinen Platz hatte. Das bedeutete jedoch nicht das Verschwinden tief verwurzelter Vorurteile, wenn jemand die gelbbraune Robe anlegte. Vorfälle, in denen Mönche über ihre Mitmönche aufgrund ihrer Kaste, ihres Klans oder ihrer familiären Herkunft kicherten und sie verächtlich machten, waren so häufig, dass der Buddha eine Regel aufstellen musste, die so ein Verhalten verbot.⁵⁶ Aber seine Argumente gegen die Kaste waren weithin bekannt und müssen eine gewisse Wirkung gehabt haben. Ein Beobachter kommentierte:

Große Flüsse wie der Ganges und der Yamuna, der Aciravatī, der Sarabhū und der Mahī verlieren ihre Namen und Identitäten, wenn sie den großen Ozean erreichen und sind nur noch der „große Ozean“. So verlieren auch Krieger, Brahmanen, Kaufleute und Knechte ihre Namen und Identitäten, wenn sie ihre Häuser verlassen und in den Dhamma und die vom Tathāgata gelehrt Ausbildung eintreten und sind nur noch „Söhne des Sakyers“.⁵⁷

Die Ablehnung und Kritik des Buddha an der Kaste untergrub also deren Legitimität und schwächte ihren Einfluss, zumindest für einige

55 Sn.600–611, gekürzt. Das Wort, das hier mit „konventionell“ übersetzt wird, ist *samaññā*, das der Pāli-English Dictionary mit Bezeichnung, Name, allgemeine Bezeichnung, populärer Ausdruck übersetzt.

56 Vin.IV,4.

57 Ud.55. Mahī war wahrscheinlich der alte Name von Gandak, siehe Hoey, S.44–46.

Jahrhunderte. Im heutigen Indien lassen sich die marginalisierten Kasten und die Unberührbaren von den Lehren des Buddha inspirieren und treten für Gleichheit und Gerechtigkeit ein. Die Sklaverei war in Indien zur Zeit des Buddha so verbreitet und akzeptiert wie fast überall sonst auch und überschchnitt sich mit dem Kastensystem. Mehrere Möglichkeiten konnten in die Sklaverei führen: die Geburt durch eine versklavte Mutter, Kauf, Kriegsgefangenschaft oder freiwillige Versklavung, um zum Beispiel einer Hungersnot zu entgehen.⁵⁸

Der Buddha war sich der Grausamkeiten, die mit der Sklaverei verbunden sind, durchaus bewusst, abgesehen davon, dass der Sklave seine Freiheit verliert. Er erwähnte einen Vorfall, von dem er gehört hatte: Eine Frau, die normalerweise ruhig und sanftmütig war, schlug ihren Sklaven, nur weil er zu spät aufgestanden war. Und er war sich des Gefühls der Erleichterung und Freude eines Sklaven bewusst, wenn dieser aus der Knechtschaft befreit wird.⁵⁹ Er sagte, ein Mann solle sich um seine Angestellten und Sklaven kümmern, sie nicht über ihre Kapazität hinaus arbeiten lassen und ihnen ausreichend Nahrung und eine angemessene medizinische Versorgung bieten.⁶⁰ Ob sich das Schicksal der Sklaven durch solche Ermahnungen änderte, ist schwer zu sagen. Er hielt es für unangemessen, dass seine Mönche und Nonnen Geschenke von Sklaven annahmen. Es ist wahrscheinlich, dass er die Probleme und Komplikationen, die mit der Haltung von Sklaven verbunden waren – der Zwang, der notwendig war, um sie zur Arbeit zu bewegen, sie wiederzufinden, wenn sie weggelaufen waren und so weiter – in Betracht zog, als er diese Regel aufstellte.⁶¹ Dennoch

58 Ja.VI,285; Vin. IV,224.

59 M.I,125; D.I,72–73.

60 D.III,191.

61 D.I,5.

müssen auch die moralischen Mängel der Sklaverei für ihn eine Rolle gespielt haben, denn er bezeichnete den Handel mit Menschen ebenso wie den Verkauf von Waffen, Fleisch, Giften und Alkohol als falsches Mittel zum Lebensunterhalt.⁶² Das Verbot des Buddha für Mönche, Sklaven zu besitzen, und seine Empfehlung für Laiennachfolger, sich nicht am Sklavenhandel zu beteiligen, sind die frühesten bekannten Zurückweisungen dieser schrecklichen Institution.

Zu einer Zeit, als Hungersnöte in Indien ein wiederkehrendes Phänomen waren, war die Nahrungsbeschaffung eine ernste Angelegenheit für asketische Einzelgänger wie den Buddha, die für ihren Lebensunterhalt vollständig von anderen abhängig waren. Wenn die Menschen kaum genug Nahrung für sich selbst hatten, war es unwahrscheinlich, dass sie anderen etwas abgaben, und so waren die Wanderrasketen in der Regel die ersten Opfer einer Hungersnot. Der Buddha war sich dieses Problems sehr wohl bewusst und sprach von Zeiten, in denen „eine Hungersnot herrscht, eine schlechte Ernte, eine Zeit, in der Almosen schwer zu bekommen sind und es schwierig ist, sich selbst von der Nachlese zu ernähren“.⁶³ Doch abgesehen von solchen Anliegen interessierte sich der Buddha für die physischen, psychologischen und sozialen Aspekte der Nahrung – für ihre Beschaffung und ihren Verzehr und dafür, welche Auswirkungen sie auf die Gesundheit hatte.

Ausgedehntes Fasten war ein wichtiger Aspekt der Entbehrungen, denen sich Asketen unterzogen. Auch Gotama hatte es in der

62 A.III,208. Jahrhunderte später warnte der *Mahāvastu*, dass diejenigen, die die Hilflosen versklaven, sie in Handschellen legen, sie schlagen und zur Arbeit zwingen, in einem sehr unangenehmen Fegefeuer wiedergeboren werden. Mvu.I, S.18,22.

63 A.III,66.

Zeit seiner Suche nach der Wahrheit ausprobiert. Es existieren keine Aufzeichnungen darüber, dass er nach seinem Erwachen fastete oder seinen Nachfolgern empfahl, dies zu tun. Man erwartete von Mönchen und Nonnen, dass sie sich von Mittag bis zum Sonnenaufgang des nächsten Tages der Nahrung enthielten, aber das ist ein zu kurzer Zeitraum, um als Fasten zu gelten. Laien wurden ermutigt, diese Regel zweimal im Monat an Neu- und Vollmondtagen einzuhalten, dem alten indischen Äquivalent zum Sabbat. Zumindest für die Mönche war der Grund für diese Regel die Gesundheit. Der Buddha führte seine gute Gesundheit darauf zurück, dass er weder am Nachmittag noch am Abend aß.⁶⁴

Der Buddha war sich sehr wohl bewusst, dass selbst aufrichtige Mönche und Nonnen sich mit Essen beschäftigen und in Völlerei verfallen können. Er war sogar der Meinung, das Problem könne in der Zukunft außer Kontrolle geraten und die Integrität des Saṅgha untergraben: „Zukünftig werden die Mönche von üppigem Essen besessen sein und mit ihrer Zunge die feinsten Köstlichkeiten verkosten“.⁶⁵ Seine Lehrreden sind gespickt mit Warnungen vor der Beschäftigung mit dem Essen: „Ohne euren Magen zu überfüllen, seid mäßig im Essen und habt wenig Verlangen danach.“⁶⁶ Er bat seine Nachfolger, diese Worte vor dem Essen leise zu rezitieren:

Wir essen in Maßen. In weiser Überlegung essen wir nicht zum Spaß, zur Unterhaltung oder zur körperlichen Attraktivität, sondern nur zur Erhaltung und zum Fortbestand dieses Körpers, um den Hunger zu stillen, um das heilige Leben zu unterstützen, mit

64 M.I,473.

65 A.III,109.

66 Sn.707.

dem Gedanken: „Ich werde die alten Begierden beenden und keine neuen fördern und auf diese Weise gesund, untadelig und angenehm leben.“⁶⁷

Einmal kam König Pasenadi zum Buddha, aufgedunsen und schwer atmend, weil er wieder einmal eine riesige Mahlzeit zu sich genommen hatte. Als der Buddha dies sah, kommentierte er: „Wenn ein Mensch achtsam ist und maßvoll isst, lassen seine Beschwerden nach, er altert sanft und schützt sein Leben.“ Der König nahm den Hinweis hin und bat seinen Neffen, ihm diese Worte zu wiederholen, wenn er seine Mahlzeiten einnahm. Daraufhin reduzierte der König allmählich seine Nahrungsaufnahme, verlor an Gewicht und erlangte seine schlanke Figur zurück.⁶⁸ Der Rat des Buddha an den König, achtsam (mit *sati*) zu essen, wird erst allmählich von Ernährungswissenschaftlern und Experten für Gewichtsabnahme anerkannt. Achtsam zu essen hilft, ein gewohnheitsmäßiges Verhalten in ein bewusstes zu verwandeln, bei dem die Wahlmöglichkeiten größer sind. Es ermöglicht, einen Moment innezuhalten, darüber nachzudenken und sich bewusst zu machen, was man gerade tut und warum, und das reicht oft schon aus, um eine Verhaltensänderung herbeizuführen. Achtsamkeit kann auch dazu führen, dass man den Drang zu essen bemerkt, wenn er aufkommt, und ihn dann einfach mit Gelassenheit beobachtet, anstatt ihm nachzugeben.

Es ist auch bezeichnend, dass der Buddha König Pasenadi mit einer eher positiven als einer negativen Botschaft motivierte. Anstatt ihn mit einem Bericht über die Probleme der Fettleibigkeit zu langweilen, betonte er die Vorteile des Abnehmens: eine Verringerung der körperli-

67 M.I.,273.

68 S.I.,81–82.

chen Beschwerden (*tanu tassa bhavanti vedanā*), eine Verlangsamung des Alterungsprozesses (*saṇikaṃ jīrati*) und eine allgemeine Verbesserung des Lebens (*āyu pālayaṃ*) – alles Vorteile eines moderaten Gewichts und einer gesunden Ernährung. Der Buddha scheint gewusst zu haben, dass positive Verstärkung manchmal ein sehr effizientes Mittel ist, um Menschen zu motivieren.

Wie bereits erwähnt, machte der Buddha das Leiden (*dukkha*) zum zentralen Anliegen seiner Philosophie – er benannte die Ursachen, erklärte die Mittel zu ihrer Überwindung und ermutigte schließlich dazu, diese Mittel im eigenen Leben anzuwenden. Er fügte hinzu, es gebe zwei Arten von Leiden, nämlich physisches und psychisches. Physisches Leiden tritt auf acht verschiedene Arten auf und eine davon ist Krankheit.⁶⁹ Man behauptet manchmal, der Buddha habe gelehrt, alles, was der Einzelne erlebe, ob angenehm oder unangenehm, sei von etwas verursacht, was er in der Vergangenheit getan habe, das heißt durch sein *kamma*. Das würde bedeuten, Krankheit habe ihren Ursprung in einem vergangenen moralischen Versagen. In Wirklichkeit lehrte der Buddha nichts dergleichen. Er verband diese Vorstellung mit der ebenso falschen, alles werde durch ein höheres Wesen verursacht oder kontrolliert und kommentierte beides so: Es geht „über die persönliche Erfahrung und das, was die Welt im Allgemeinen für wahr hält“ hinaus (*yaṃ ca sāmaṃ ñātaṃ taṃ ca atidhāvanti yaṃ ca loke saccasammataṃ taṃ ca atidāvanti*), und ist das Ergebnis „verworrenen Gewahrseins“ (*muṭṭhassati*). Es sei völlig gerechtfertigt, diejenigen zu widerlegen, die so etwas behaupteten, (*sahadhammika niggaha*).⁷⁰ Der Buddha nannte eine Reihe von Dingen, die Krankheiten verursachen können, von denen *kamma* nur eines war. Zu den

69 S.III,1; V,421.

70 A. I,173–174; S.IV,230.

anderen gehören ein Ungleichgewicht der Körpersäfte, Wetterveränderungen, Unachtsamkeit, Unfälle, schlechte Ernährung und Überernährung. Auch seien bestimmte Krankheiten spezifisch für bestimmte Jahreszeiten (*sāradikena abadhena phuṭṭhānam*).⁷¹ Nāgasena fasste die buddhistische Position zu *kamma* gut zusammen: „Was als Ergebnis von *kamma* geschieht, ist viel weniger als das, was als Ergebnis von anderen Ursachen geschieht. Ein Narr, der sagt, dass alles, was geschieht, eine Folge von *kamma* ist.“⁷²

Der Buddha erkannte, dass Krankheit eine Quelle von Schmerz und Leid ist, und ermutigte seine Nachfolger, ihre Gesundheit zu schätzen und Maßnahmen zu ergreifen, um sie zu erhalten. Er beschrieb Gesundheit als „Wohlbefinden, eine gleichmäßige Verdauung, nicht übermäßig kalt oder übermäßig heiß, sondern ausgeglichen und förderlich für das Streben“ und er lobte gute Gesundheit als einen der fünf Glücksfälle (*sampadā*), als einen großen Gewinn (*paramā lābhā*) und als eine wunderbare Gelegenheit, den Dhamma zu praktizieren.⁷³ Für ihn spielte das körperliche Wohlbefinden eine wichtige Rolle für den spirituellen Fortschritt und er identifizierte einen der fünf Faktoren des Strebens als „frei von Krankheit und Gebrechen zu sein“.⁷⁴ Seine Betonung des Wertes einer guten Gesundheit führte dazu, dass buddhistische Mönche schon bald und noch viele Jahrhunderte lang sich viel mit Medizin und Heilung beschäftigten.⁷⁵

71 S.I,81–82, IV,230; M.I,473; Vin.I,199.

72 Mil. 135–136.

73 A.III,103; 135; Dh.p.204; D.III,235.

74 M.II,95; A.III,65.

75 Siehe Wujastyk S.5–7, 18–21, Zysk und Tatz.

12 *Eine Zeit der Krisen*

Es gibt *eine* Sache, die, wenn sie in der Welt vorhanden ist, dem Wohlergehen und dem Glück, dem Wohl und dem Nutzen von Göttern und Menschen dient. Was ist diese eine Sache? Es ist die Einigkeit im Saṅgha.

Itivuttaka 11–12

Als der Buddha fünfundsiebzig Jahre alt war, hatte er vierzig Jahre lang den Dhamma gelehrt und den monastischen Saṅgha geleitet. Er lehrte sicherlich bis zu seinen letzten Tagen – tatsächlich bis zu seinen letzten Stunden, – aber er hatte sich wahrscheinlich aus der direkten Beteiligung am monastischen Saṅgha zurückgezogen und diese Aufgabe an erfahrene und vertrauenswürdige ältere Mönche übertragen. Die ersten Jahrzehnte seiner Bemühungen, seine Philosophie zu verbreiten, waren sehr erfolgreich: Er behauptete einmal, er habe 1250 Mönchsnachfolger, und ein anderes Mal erwähnte er viele Tausende von Nachfolgern, sowohl Mönche als auch Laien.¹ Aber wie es manchmal der Fall ist, brachte der Erfolg auch Nebenwirkungen mit sich. Der Tipitaka enthält auffallend viele Lehrreden, in denen der Buddha die Nachlässigkeit der Mönche beklagt, persönliche Streitigkeiten zwischen ihnen und vor allem Meinungsverschiedenheiten darüber, wie sein Dhamma zu interpretieren sei. Meinungsverschiedenheiten über die Mönchsregeln seien eine Kleinigkeit (*appamattaka*),

1 D.II, 52; M. I, 490ff.

aber Streitigkeiten über den Dhamma seien verhängnisvoll.² Obwohl es nicht möglich ist, zu wissen, wann solche Probleme auftraten, vermutet man, dass sie erst in den späteren Jahren des Buddha auftauchten, vielleicht in seinem letzten Jahrzehnt.

Der Buddha hatte schon früh die Weitsicht zu erkennen, dass so etwas passieren könnte. Einmal warnte er vor den sogenannten fünf Gefahren, die erst in der Zukunft auftreten werden, und forderte seine Mönche auf, vor ihnen auf der Hut zu sein und sie im Keim zu ersticken, bevor sie den Saṅgha ruinierten. Ungeeignete Mönche, so sagte er, werden ungeeignete Kandidaten ordinieren, die allmählich den ganzen Saṅgha korrumpieren. Es wird eine allgemeine Disziplinlosigkeit, Missverständnisse und Verwirrung über den Dhamma geben. Die Mönche werden sich mehr für triviale Angelegenheiten als für spirituelle interessieren und ihren Enthusiasmus für die persönliche spirituelle Entwicklung verlieren.³

Einmal sagte der Buddha zu Mahā Kassapa: „Entweder du ermahnst die Mönche und lehrst sie den Dhamma oder ich werde es tun.“ Das vermittelt den Eindruck, es gäbe Probleme, mit denen er sich befassen musste, die er aber nicht selbst zu lösen bereit war und von denen er hoffte, dass Kassapa es tun würde. Etwas überraschend lehnte Kassapa es ab, zu helfen: „Zurzeit sind die Mönche schwer zu belehren. Sie sind unnachgiebig und nehmen Ratschläge nicht respektvoll an.“⁴ Der Buddha stimmte dieser Einschätzung zu und fuhr fort, eine Reihe von Problemen aufzuzählen, die den Saṅgha plagten.

2 M.II,245.

3 A.III,106–108.

4 Dies war nicht das einzige Mal, dass Kassapa eine Bitte des Buddha ablehnte, wenn auch höflich, siehe S.II,202–204. Es gibt keine anderen Beispiele dafür, dass ein Nachfolger das jemals getan hat.

Aus seinen Worten geht hervor, dass das Engagement für das einfache und strenge Leben der frühen Tage bei manchen nachgelassen hatte.⁵ Dies war wahrscheinlich nicht weit verbreitet, aber es war eindeutig ein spürbarer und vielleicht wachsender Trend.

Die allgemeine Nachlässigkeit und das Fehlverhalten erforderten immer mehr Regeln, um dem entgegenzuwirken, bis es schließlich derer zweihundert gab, die fast alle in negativer Form formuliert waren, das heißt den Mönchen bestimmte Dinge verboten, anstatt von ihnen zu verlangen, bestimmte Dinge zu tun. Mahā Kassapa hatte diesen Trend bemerkt und fragte den Buddha, warum es in der Vergangenheit weniger Regeln und mehr Würdige (*arahants*) gab, während es jetzt mehr Regeln und weniger Würdige gab. Der Buddha antwortete: „So ist es nun einmal, Kassapa. Wenn die Wesen [moralisch] im Niedergang begriffen sind und der wahre Dhamma verschwindet, gibt es mehr Regeln und weniger erwachte Mönche.“⁶ Es ist schwer vorstellbar, dass der Buddha dies ohne Gefühle der Trauer, Enttäuschung oder vielleicht sogar der Resignation gesagt hat. Man findet auch Kommentare älterer und erfahrenerer Mönche, die darüber klagen, die Qualität der Mönche sei nicht mehr so gut wie früher. Wie wir später sehen werden, ging ein Mönch kurz nach dem Tod des Buddha sogar so weit zu sagen, sein Tod müsse kein Grund zur Trauer sein, weil er und die anderen nun machen könnten, was sie wollten.⁷

Was war für diesen beklagenswerten Niedergang verantwortlich, sogar noch vor dem Tod des Buddha? Paradoxiertweise könnte einer der Gründe der Respekt gewesen sein, den sich der Buddha und die meisten seiner Nachfolger, insbesondere die Mönche und Nonnen, in

5 S.II,208–210.

6 S.II,224.

7 D.II,162.

der Öffentlichkeit erworben hatten. König Pasenadi erwähnte einiges, was ihm an den Mönchen auffiel und ihn dazu brachte, sie zu bewundern und ihnen zu vertrauen. Sie lebten in Eintracht und gegenseitiger Achtung zusammen und schienen den Vorträgen des Buddha mit großer Aufmerksamkeit zugehört zu haben. Sie wirkten anziehender als manch andere Asketen:

Ich bin von einem Park und Garten zum anderen gegangen und viele der *samaṇas* und Brahmanen, die ich sah, sahen mürrisch, elend und dünn aus, ihre Haut war hässlich und fahl und ihre Adern traten überall am Körper hervor.⁸ Wenn ich das sehe, denke ich: „Entweder sind sie mit dem Leben der Entsagung unzufrieden oder sie verdrängen etwas Böses, das sie in der Vergangenheit getan haben.“ Sie sehen so erbärmlich und hässlich aus, dass man sie gar nicht mehr anschauen will. Einmal fragte ich sie, warum sie so aussehen, und sie antworteten: „Es ist eine Krankheit, die in der Familie liegt.“ Dann sehe ich die Nachfolger des Erhabenen und sie sind glücklich und fröhlich, beschwingt und entspannt, ihre Sinne sind klar, gelassen und unaufgeregt, sie sind zufrieden mit dem, was sie haben und mit einem Geist wie ein Reh im Wald.⁹

Diese Bewunderung brachte Spenden mit sich, zunächst in ausreichender Menge, dann in Hülle und Fülle und schließlich das Beste, was verfügbar war: Gewänder aus Seide statt abgelegter Lumpen, komfortable, zweckmäßig gebaute Unterkünfte statt Hütten aus Laub und Stroh, üppige Kost im Gegensatz zu den Resten vom Almosen-

8 Interessanterweise gehörten das hagere Aussehen und die hervortretenden Adern zu den Dingen, für die der Buddha die Mönche lobte (Dhp.395).

9 M.II,120–121.

sammeln. Es gab Fälle, in denen die Laien „keine Speisen, weder harte noch weiche und keine Getränke zu sich nahmen, sie gaben sie auch nicht ihren Eltern, Ehepartnern oder Kindern, nicht ihren Sklaven, Dienern oder Freunden und auch nicht ihren Kollegen oder Verwandten, aber sie gaben sie den Mönchen, die daraufhin schön und füllig wurden, mit strahlendem Teint und klarer Haut“. ¹⁰

Der Vinaya enthält mehr als nur ein paar Geschichten von Männern, die aus Gründen ordinieren, die nichts mit dem wahren Zweck des monastischen Saṅgha zu tun haben, einschließlich des Erhalts einer kostenlosen Mahlzeit. Eine dieser Geschichten erzählt von dem Sohn einer adligen Familie, der in eine schwierige Lage geraten war und bemerkte, dass die Mönche, „nachdem sie gut gegessen hatten, sich zum Schlafen auf windgeschützte Betten legten“. Daraufhin beschloss er, Mönch zu werden, um in den Genuss solcher Vorteile zu kommen. ¹¹ Eine andere Geschichte erzählt, wie ein Bauer auf dem Heimweg von der harten Arbeit auf dem Feld im örtlichen Kloster Halt machte. Einer der Mönche gab ihm eine Portion köstlichen Essens aus seiner eigenen Schale und da er noch nie zuvor so gut gegessen hatte, beschloss der Mann, das Leben eines Mönchs habe eindeutige Vorteile gegenüber dem eines Bauern und trat dem Saṅgha bei. ¹² Manchmal ordinierten Männer, um ihre Schulden nicht bezahlen zu müssen, um sich ihren Verpflichtungen gegenüber dem König zu entziehen oder weil sie körperlich behindert waren, was sie zum Betteln auf der Straße gezwungen hätte. König Ajātasattu erwähnte dem Buddha gegenüber, dass er, der König, einen geflohenen Sklaven nicht verhaften würde, wenn sich später herausstellen sollte, er sei Mönch geworden

¹⁰ Vin.III,88.

¹¹ Vin.I,86.

¹² Ja. I,311. Für andere Gründe siehe M.I,463 und II,66.

– fast ein Anreiz für Sklaven, wegzulaufen und sich dem Saṅgha anzuschließen.¹³ Der Buddha musste schließlich Regeln aufstellen, die die Ordination solcher Menschen untersagten, und allein dies vermittelt einen Eindruck von den Menschen, die sich zum Mönchtum hingezogen fühlten und von der Notwendigkeit einer gründlichen Prüfung der Kandidaten, bevor sie aufgenommen wurden.

Die großzügige Unterstützung der Mönche führte dazu, dass manche von ihnen eine ausgesprochen blasierte Haltung gegenüber den Dingen entwickelten, die ihnen angeboten wurden. Einmal offerierten die Mitglieder einer Gilde einer Gruppe von Mönchen eine große Menge an gekochtem Reis, von dem aber ein großer Teil wegen der Unachtsamkeit der Mönche auf dem Boden des Refektoriums landete. Verständlicherweise ärgerten sich die Spender darüber und sagten zueinander: „Wie können diese *samaṇas*, diese Söhne des Sakyers, das Essen so achtlos behandeln? Jede Portion Reis ist das Ergebnis von hundert [Tagen] harter Arbeit.“¹⁴ Als eine andere Gruppe von Mönchen in Kapilavatthu auftauchte, bot ein Töpfer ihnen an, Schalen anzufertigen. Plötzlich wurde er mit Anfragen von Mönchen überschwemmt, die, obwohl sie bereits vollkommen ausreichende Schalen besaßen, eine bessere, eine kleinere oder eine größere haben wollten. Durch die Herstellung all dieser Schalen blieb ihm keine Zeit mehr, die Gegenstände herzustellen, mit denen er seinen Lebensunterhalt verdiente, und er hatte Mühe, seine Familie zu ernähren. Der Buddha erfuhr davon und tadelte die Mönche: Sie hätten „keinen Sinn für Mäßigung.“¹⁵ Seine häufigen Ermahnungen an die Mönche, mit dem, was sie erbaten, sparsam umzugehen, das, was sie erhielten, mit

13 D.I,60–61.

14 Vin.II,131–132.

15 Vin.III,244–245.

Sorgfalt zu verwenden und gegenüber der Laiengemeinschaft rücksichtsvoll zu sein, legen nahe, dass solche Ermahnungen nicht immer beherzigt wurden.

Ein weiteres Problem, das sich im Laufe der Zeit herauskristalisierte, waren Konflikte zwischen Mönchen und Mönchsfractionen – ein Problem, das nicht nur Mönche betrifft, sondern alle, wenn sie in Gruppen zusammenkommen. Manche dieser Auseinandersetzungen waren auf die unterschiedlichen Temperamente der Beteiligten zurückzuführen, andere auf kleinliche Eifersüchteleien und in einigen Fällen ging es um unterschiedliche Auslegungen des Dhamma.

Der erste ernsthafte Zwischenfall dieser Art ereignete sich in der großen Stadt Kosambī. Es gibt drei Berichte über den Konflikt, die sich in den Grundzügen ähneln, aber im Detail leicht unterscheiden und teilweise unklar sind. Der Mönch Bāhiya war für den Ausbruch des Streits verantwortlich, obwohl Details offen bleiben und da hochrangige Mönche wie Ānanda und Anuruddha zunächst zögerten, sich einzumischen, gerieten die Dinge schnell außer Kontrolle.¹⁶ Die Schilderung des Konflikts lautet wie folgt: Eine Meinungsverschiedenheit über eine Angelegenheit bezog die meisten anderen Mönche in der Stadt mit ein. „Sie verhielten sich schändlich gegeneinander mit Gesten, Worten und sogar mit Schlägen.“ Als der Buddha davon erfuhr, rief er die streitenden Parteien zusammen und fragte sie:

- Ist es wahr, dass ihr euch streitet, zankt und mit der Waffe der Worte aufeinander einstecht? Und dass ihr die anderen weder überzeugen noch überreden könnt und von ihnen nicht überzeugt oder überredet werdet?

16 A.IV,241.

Sie gaben zu, das sei wahr, und der Buddha sagte:

- Was denkt ihr? Wenn ihr das tut, verhaltet ihr euch dann gegenüber euren Gefährten im spirituellen Leben mit Liebe durch Körper, Sprache und Geist, in der Öffentlichkeit und im Privaten?
- Nein, Herr.
- Ihr törichten Menschen! Könnt ihr nicht sehen, dass dies für lange Zeit zu eurem Kummer und Leiden führen wird?

Nachdem der Buddha die Mönche für ihr Verhalten getadelt hatte, appellierte er an ihre bessere Natur. Sie sollten, so drängte er, Wohlwollen zueinander zeigen mit Körper, Sprache und Geist. Was immer sie ordnungsgemäß und nach den Regeln erhielten, selbst wenn es der Inhalt ihrer Almosenschale war, sollten sie mit ihren Kameraden teilen. Was immer sie an Tugenden für gesund und lobenswert hielten, sie sollten danach leben. Und schließlich sollten sie die Ansichten, die zu ihrer Befreiung führen, annehmen und danach leben.¹⁷

Dies schien die Spannungen zwischen den verschiedenen Fraktionen für eine Weile zu beruhigen, aber irgendwann später – obwohl nicht klar ist, wann genau – explodieren sie aufs Neue. Als der Buddha wieder versuchte, eine Versöhnung herbeizuführen, sagten ihm die Mönche, er solle sich um seine eigenen Angelegenheiten kümmern, so unverschämt waren sie. „Erhabener, Dhamma-Meister, warte einen Moment! Kümmere dich nicht um diese Angelegenheit. Du verbringst deine Zeit in Ruhe und wir werden das selbst übernehmen.“ Damit hatte der Buddha genug. Am nächsten Morgen ging er zum Almo-

17 M.I,321–322.

sensammeln nach Kosambī, verspeiste das erhaltene Essen, räumte seine Unterkunft auf und verließ die Stadt, ohne jemanden zu informieren.¹⁸ Vielleicht sagte er in Bezug auf diese Situation: „Wo immer sich Mönche streiten und zanken, mag ich nicht einmal an diesen Ort denken, geschweige denn mich dort aufhalten.“¹⁹ Einem Bericht über die Kosambī-Krise zufolge fügte er seiner Zurechtweisung der Mönche, als er sie verließ, diese Worte hinzu: „Diejenigen, die Knochen brechen, Leben nehmen, Vieh, Pferde und Reichtum stehlen und das Land ausplündern, selbst diese können miteinander auskommen, warum also nicht auch ihr?“²⁰

Nicht nur der Buddha war über das Verhalten der Mönche empört, sondern auch die Laien von Kosambī und sie entzogen den Mönchen ihre Unterstützung und gaben ihnen nichts zu essen mehr, wenn sie zum Almosensammeln kamen.²¹ Dies brachte die Streitenden sehr bald zur Besinnung und sie gingen in einer Gruppe nach Sāvathī zum Buddha, um ihn um Vergebung zu bitten. Der Streit hatte sich bereits in der Stadt herumgesprochen und verunsicherte die dortigen Laien-nachfolger. Als sie hörten, die Unruhestifter würden bald eintreffen, fragten sie den Buddha, wie sie reagieren sollten. Er riet ihnen, den Mönchen Almosen zu geben und sich ihre Seite der Geschichte anzuhören, damit sie sich selbst ein Bild davon machen könnten, wer die Schuld an dem Aufruhr und dem Ärger trug. „Gebt beiden Parteien

18 M.III,153; Vin.I,341. Es gibt Hinweise auf andere ernsthafte Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Saṅgha, die anscheinend beigelegt wurden, bevor sie außer Kontrolle gerieten, zum Beispiel A.II,239.

19 A.I,275, gekürzt.

20 M.III,154.

21 Vin.I,353. Ud.41–42 legt nahe, dass er in den Pārileyya Wald ging, wo ein Elefant ihn betreute. Zur Interaktion zwischen buddhistischen Mönchen und Wildtieren in der Pāli-Literatur siehe Dhammika 2018b S.32–35.

Almosen und hört euch die Einzelheiten beider an und nachdem ihr das getan habt, akzeptiert die Meinung, die Gruppe, die Ansicht, den Standpunkt der Mönche, die den Tatsachen gemäß sprechen.“²² Ein solcher Ratschlag war typisch für den Buddha – er zwang anderen nicht seine Meinung auf, sondern empfahl eine objektive Prüfung der Beweise und ließ die Fakten für sich selbst sprechen. Leider sagt der Tipitaka nicht, wie oder ob die Probleme in Kosambī jemals gelöst wurden, und lässt uns im Unklaren darüber, was schließlich geschah.

Nachdem er Kosambī verlassen hatte und bevor er nach Sāvatthī weiterreiste, machte sich der Buddha zunächst auf den Weg in den Wald in der Nähe des Dorfes Bālakaloṇakāra, wo Anuruddha und zwei andere Mönche auf einer längeren Klausur weilten. Die drei hießen ihn willkommen, nahmen seine Schale und seine zusätzliche Robe an sich, richteten einen Sitz für ihn her und wuschen ihm die Füße, wie es sich für einen Besucher gehört. Er fragte sie, wie ihr Retreat verlauge, und sie antworteten, sie lebten in perfekter Harmonie zusammen. Auf die weitere Frage, wie sie dies erreichten, beschrieb Anuruddha ihm die Beziehung des Trios zueinander und ihren Tagesablauf:

Ich denke immer daran, was für ein Segen es ist, was für ein wirklicher Segen, mit solchen Gefährten im spirituellen Leben zu leben. Ich denke so: „Warum stelle ich nicht meine eigenen Wünsche zurück und tue, was die anderen wollen?“ Dann tue ich das und so sind wir unterschiedlich im Körper, aber eins im Geist. Wer als erster vom Almosensammeln im Dorf zurückkehrt, bereitet die Sitzplätze vor, stellt das Trinkwasser, das Waschwasser und die Abfallschale bereit. Wer als letzter zurückkehrt, darf von den Resten

22 Vin.I,355, gekürzt. Für mehr über den Buddha als jemanden, der Ansprüche beurteilt, siehe A.II,71; Dhṛp. 256 und 257.

essen, und wenn er genug hat, werfen wir sie weg. Dann räumt er die Stühle, die Wasser- und Abfallschale weg und fegt das Refektorium. Wem auffällt, dass die Schüsseln zum Trinken oder Waschen leer sind, füllt sie auf, und wenn er das nicht allein tun kann, gibt er mit den Händen einem der anderen ein Zeichen, ihm zu helfen, ohne sein Schweigen zu brechen. An jedem fünften Tag sitzen wir dann die ganze Nacht und diskutieren über den Dhamma. So leben wir – fleißig, leidenschaftlich und entschlossen.²³

Es muss den Buddha gefreut haben, dass es immer noch Mönche gab, die dem Geist seiner Lebensweise treu blieben: Einfachheit, gegenseitiger Respekt, Lernen und Zeiten der Abgeschlossenheit und des Schweigens.

Der Konflikt in Kosambī, wie er in verschiedenen Teilen des Tipitaka geschildert wird, scheint in Teilen verworren und ist möglicherweise auch nicht die ganze Geschichte. Der Tipitaka erwähnt ein Kloster, das in der Stadt zu Lebzeiten des Buddha von dem wohlhabenden Kaufmann Ghosita gegründet und nach ihm benannt wurde.²⁴ Im Jahr 1950 legte man die Ruinen dieses Klosters frei und seine Identität wurde durch Inschriften bestätigt.²⁵ Der alte Kommentar erwähnt auch zwei andere Klöster in Kosambī – eines gegründet von Kukkuṭa und das andere von Pāvārika, angeblich Freunde und Geschäftspartner von Ghosita. Doch seltsamerweise erwähnen zwar die Kommentare diese beiden Männer und ihre Klöster, nicht aber der Tipitaka, was die Frage aufwirft, warum. Dass spätere Kommentatoren sie und die Umstände der Gründung ihrer Klöster erfunden haben, scheint unwahr-

23 M.III,156, gekürzt.

24 S.IV,113–114.

25 Ghosh, 1963, S.14–16.

scheinlich, aber warum sollte der Tipitaka sie verschweigen? Könnte es sein, dass der Konflikt in Kosambī in den Klöstern von Kukkuṭa und Pāvārika ausbrach und dass die Abneigung gegenüber dieser Angelegenheit die Mönche, die den Tipitaka zusammenstellten, dazu veranlasste, sie nicht zu erwähnen?

Der Konflikt in Kosambī war für den Buddha Anlass zu ernster Besorgnis und für disziplinierte Mönche ein Schock gewesen, aber er war nur der Vorbote eines noch schlimmeren Problems. Als der Buddha kurz nach seinem Erwachen zum ersten Mal nach Kapilavatthu zurückkehrte, beschlossen mehrere Männer aus Sakya, darunter Mitglieder seiner Großfamilie, sich seinem Saṅgha anzuschließen. Einer von ihnen war Devadatta, der Sohn des Onkels des Buddha mütterlicherseits, Suppabuddha. Die Aufzeichnungen zeigen, dass Devadatta ein guter Mönch war, obwohl er in den Texten nur wenig erwähnt wird. An mehreren Stellen wird er gelobt und der Buddha nahm ihn zusammen mit zehn anderen Mönchen im Orden auf, die er für gute und würdige Nachfolger hielt.²⁶ Aber genau dieser Devadatta sollte die größte Krise in der Karriere des Buddha auslösen und die buddhistische Gemeinschaft spalten, wenn auch nicht unwiderruflich. Es ist anzunehmen, dass dies irgendwann in den letzten Lebensjahren des Buddha geschah, als König Ajātasattu auf dem Thron von Magadha saß. In der Mahavaṃsa, der alten Chronik von Sri Lanka, die auch Material enthält, das auf früheren indischen Quellen beruht, heißt es, Ajātasattu sei acht Jahre vor dem Tod des Buddha auf den Thron gekommen, obwohl es dafür im Tipitaka keine Belege gibt.²⁷

Der Tipitaka scheint die ganze Angelegenheit zu dramatisieren und vielleicht sogar zu übertreiben, um Devadatta zu verunglimpfen. Es

26 A.IV,402ff; Ud.3–4.

27 Mhv. II,32.

geht um Königsmord, Attentatsversuche, einen randalierenden Elefanten, eine Botschaft von einem göttlichen Wesen, Bestechung, Lügen und Intrigen. Auch die Abfolge der Ereignisse, wie sie im Vinaya dargelegt ist, ist teilweise verworren. An einer Stelle tadelt der Buddha Devadatta milde, weil er beim Essen eine geringfügige Regel verletzt hat, sagt aber nichts zu seinen vier Mordversuchen an ihm.²⁸ Trotzdem ist es möglich, Fakten zu erkennen und zu rekonstruieren, was tatsächlich geschehen sein könnte.

Es scheint sicher zu sein, dass es in den letzten Jahren des Buddha eine Spaltung innerhalb des monastischen Saṅgha gab und dass Devadatta sie angezettelt hatte. Ihre Ursache liegt am ehesten in bestimmten Forderungen, die Devadatta an den Saṅgha stellte und nicht in seiner Gier, seinem Machthunger oder einfach in seiner Lust, Ärger zu machen. Devadatta wollte Reformen in der Lebensweise der Mönche: Die Mönche sollten im Wald leben, weit weg von Wohnstätten und ihre Nahrung nur durch das Sammeln von Almosen bekommen und niemals eine Einladung zum Essen bei jemandem zu Hause annehmen. Und weiter sollten sie nur Roben aus Lumpen tragen und niemals solche aus neuem Stoff, am Fuße eines Baumes leben, ohne irgendeinen von Menschenhand errichteten Unterschlupf über ihnen und sie sollten auf den Verzehr von Fleisch oder Fisch verzichten.²⁹

Devadatta musste schon seit langer Zeit im Stillen Uneinigkeit und Zweifel gesät und den Buddha beschuldigt haben, das wahre asketische Ideal zu verraten, und es war ihm gelungen, einige Mönche dazu zu bringen, ihm zuzustimmen. Sogar Laien ergriffen Partei für ihn. Es hatte schon früher Meinungsverschiedenheiten darüber gegeben, welche Lebensweise für Mönche die beste sei. Diejenigen, die

28 Vin.II,196.

29 Vin.II,197.

einen Großteil ihrer Zeit in Abgeschiedenheit verbrachten und strenge Selbstkasteiung praktizierten, neigten dazu, auf andere herabzublicken, die dies nicht taten. Der Buddha war sich dessen bewusst und riet zu gegenseitigem Respekt.³⁰

Schließlich wandte sich Devadatta an den Buddha und empfahl mit gerade einem Hauch von Beharrlichkeit in der Stimme, seine fünf strengen Praktiken allen Mönchen zur Pflicht zu machen. Aber der Buddha hatte schon seit langer Zeit behauptet, körperlich anstrengende Selbstkasteiung und lange Isolation im Wald könnten zwar hilfreich sein, seien aber nicht für jeden geeignet und führten nicht unbedingt zu innerer Transformation: Ein Mönch konnte im Wald leben und dennoch ruhelos, stolz, eitel und geschwätzig sein und seine Meditation musste sich nicht sehr weit entwickelt haben.³¹ Er sah auch den Wert des Kontaktes von Mönchen und Nonnen mit der Laiengemeinschaft. So wurden sie als Vermittler des Dhamma in der Gesellschaft bekannt und akzeptiert, was einen positiven Einfluss auf alle haben konnte, nicht nur auf die Mönche. Daher lehnte er es ab, Devadattas Empfehlungen zur Pflicht zu machen, obwohl er im Geiste des Kompromisses sagte, ein Mönch könne so praktizieren, wenn er es wünsche.

Devadatta genügte das nicht, aber obwohl er die Angelegenheit nicht weiter forcierte, warb er weiterhin für seine Ideen unter den Mönchen und gewann allmählich an Unterstützung. Für Regeln zu plädieren, die der Buddha nicht aufgestellt oder gebilligt hatte, war schon spalterisch genug, aber bald ging Devadatta darüber hinaus, indem er erst andeutete und dann tatsächlich sagte, es sei besser, ihn anstatt des Buddha als Oberhaupt des Saṅgha einzusetzen. Er mag gedacht haben, er sei als naher Verwandter des Buddha in einer guten Position,

30 M.I,469.

31 A.III,391; A.III,355.

um die Nachfolge anzutreten, falls dieser zurücktreten würde. Dass jemand aus dem Gotama-Klan oder zumindest ein Sakyer das Vorrecht haben sollte, den Saṅgha zu leiten, wäre in der Tat ganz im Sinne der damaligen Zeit gewesen, auch wenn es dem Buddha missfiel.

Es scheint, dass der Buddha davon erfuhr, denn er besprach die Angelegenheit mit einigen seiner vertrauenswürdigen Nachfolger, konfrontierte Devadatta aber weder mit dem Ergebnis noch unternahm er etwas gegen ihn, vielleicht in der Hoffnung, das Problem löse sich von selbst. Aber eine Auseinandersetzung ließ sich nicht vermeiden und schließlich spitzte sich die Lage zu. Eines Tages, als der Buddha vor einer großen Versammlung sprach, trat Devadatta aus dem Publikum, verbeugte sich demonstrativ vor dem Buddha und sagte mit lauter Stimme, die jeder hören konnte „Herr, du bist jetzt alt, bejahrt, erschöpft, hast den Weg des Lebens zurückgelegt und näherst dich dem Ende. Begnüge dich nun mit einem Leben, das der Meditation gewidmet ist und verweile in der Ruhe. Übergib mir den Saṅgha der Mönche und ich werde ihn leiten.“ Der Buddha lehnte ab, Devadatta wiederholte seine Bitte, und wieder lehnte der Buddha ab. Als Devadatta ein drittes Mal darauf bestand, antwortete ihm der Buddha: „Devadatta, ich würde den Saṅgha nicht einmal an Sāriputta oder Moggallāna übergeben, geschweige denn an einen Schuft wie dich, der wie Schleim ausgespuckt gehört.“ Der scharfe Ton des Buddha muss die Zuhörer schockiert haben und eine so deutliche Abfuhr in der Öffentlichkeit hatte Devadatta sicherlich gedemütigt. Nichtsdestoweniger behielt er seine Gefühle unter Kontrolle, verbeugte sich mit einem gezwungenen Lächeln vor dem Buddha und verließ die Versammlung.

Der Buddha entschied nun, es sei genug und beschloss, gegen Devadatta vorzugehen. Er wies Sāriputta an, eine Reihe hochrangiger Mönche zu versammeln und ihn gemäß dem festgelegten Verfahren zu

tadeln und dies öffentlich in Rājagaha zu verkünden.³² Davon unbeeindruckt und entschlossen, seinen Willen durchzusetzen, verkündete Devadatta bald darauf, er würde seinen eigenen Saṅgha gründen. Dies sorgte überall für Verwirrung, manche Mönche standen auf Devadattas Seite, andere lehnten sein Vorgehen entschieden ab. Die Laien waren gespalten in Befürworter, Gegner und solche, die sich nicht sicher waren, wer Recht und wer Unrecht hatte. Es sah so aus, als wäre eine spirituelle Gemeinschaft, die der Buddha über vier Jahrzehnte lang geleitet hatte und die sich die Unterstützung und den Respekt Tausender verdient hatte im Begriff, zu enden wie der Jain-Saṅgha, als ihr Führer starb: durch Spaltung, Schuldzuweisungen und im Durcheinander. Und der Buddha war noch nicht einmal von der Bildfläche verschwunden! Der Tipitaka verschweigt, was der Buddha darüber dachte, aber es muss ihn zutiefst beunruhigt und enttäuscht haben.

Gefolgt von seinen Anhängern brach Devadatta nach Gayā auf, aber bevor er ging, gelang es ihm, eine Gruppe neu ordinierter Vajjier-Mönche davon zu überzeugen, er und nicht der Buddha hielte die authentische *samaṇa*-Tradition aufrecht, und sie schlossen sich ihm an. Der Buddha bat Sāriputta und Moggallāna, nach Gayā zu gehen und mit den Schismatikern zu reden, insbesondere mit den jungen und beeinflussbaren Vajjiern, die ihm am meisten Sorgen bereiteten. Die beiden kamen in Gayā an und es gelang ihnen, die Mönche zu sprechen, ohne dass Devadatta dabei war. Dem Vinaya-Bericht zufolge waren sie so überzeugend, dass jeder der Mönche sein Handeln überdachte, obwohl man vermuten kann, es habe tatsächlich Zeit, Argu-

32 Im kanonischen Recht heißt dieses Verfahren *pakāsaṇīya kamma* und nach einem anderen Verfahren, dem *ñatticatuttha kamma* durchgeführt. Zu Lebzeiten des Buddha war dies das einzige Mal, dass dieses Verfahren angewandt wurde. Für Details siehe Upasak S.101 und 126.

mente und Bitten gebraucht, um sie umzustimmen.³³ Als Sāriputta und Moggallāna geendet hatten, kündigten sie an, zu gehen. Jeder, der mit ihnen übereinstimme, könne mit ihnen kommen. Wiederum gemäß dem Vinaya erhoben sich alle Mönche und begleitete Sāriputta und Moggallāna zurück nach Rājagaha und zum Buddha. Die Spaltung war beendet. Der Tipitaka berichtet auch, dass Devadatta heißes Blut aus dem Mund spritzte, als alle seine Anhänger ihn verlassen hatten – ein Ausdruck, den man traditionell als den Tod eines Menschen interpretiert, der aber wahrscheinlich ein starkes Bild für Wut ist.³⁴

Die von Devadatta geforderten Entbehrungen waren zwar extrem, aber in vielen *samaṇa*-Sekten unumstritten. Sie standen jedoch ganz im Gegensatz zu den Vorstellungen des Buddha. Er hatte Entbehrungen um ihrer selbst willen immer abgelehnt und darauf bestanden, absichtlich selbst auferlegte Härte und Entbehrungen seien sinnlos. Man muss genug Entbehrungen im Leben ertragen, deren Bewältigung einem helfen kann, spirituell zu wachsen, ohne dass man absichtlich welche herbeiführen muss. Von Anfang an stand der Buddha damit im Widerspruch zum allgemeinen Verständnis der anderen *samaṇas* und viele von ihnen kritisierten ihn dafür. Es scheint daher, als drückten Devadattas Forderungen und die anschließende Spaltung tatsächlich einen bestimmten Konflikt aus: zwischen einerseits einem Traditionalisten, der darauf bestand, das zu tun, was die *samaṇas* schon immer getan hatten und andererseits jemandem mit psychologisch fundierten Einsichten, der einem Bruch mit der Vergangenheit nicht abgeneigt war. Der Buddha war bereit, in Bezug auf diese Forderungen flexibel zu sein, aber Devadatta bestand darauf, nur sein Ansatz sei gültig und für jeden geeignet.

33 Vin.II,200.

34 Vin.II, 184ff, A.IV,135.

13 Die letzten Tage

Als der Buddha der großen Tugenden das letztendliche Nirwana verwirklichte, war ein Zittern in der Welt und die Haare standen einem zu Berge.

Dīgha Nikāya II, 157

Fast ein halbes Jahrhundert war vergangen, seit der junge Gotama vom menschlichen Leid so bewegt war, dass er sein Zuhause und seine Familie verließ, in der Hoffnung, einen Weg aus dieser misslichen Lage zu finden. Doch die Zeit schritt voran und die Menschen, die er gekannt hatte, verschwanden einer nach dem anderen von der Bildfläche – seine Gönner, Helfer und Nachfolger. In den alten Kommentaren heißt es, die beiden Hauptnachfolger des Buddha, Sāriputta und Moggallāna, seien ein oder zwei Jahre vor seinem Tod verstorben, obwohl der Tipitaka nur kurze Angaben zu Sāriputtas Tod macht. Es scheint, dass dieser in seiner Heimatstadt Nālakagāma gelebt hat, besser bekannt als Nālandā, etwa fünfzehn Kilometer nördlich von Rājagaha. Er war damals schon recht alt und möglicherweise dorthin zurückgekehrt, um seine letzten Tage in der Nähe seiner Verwandten zu verbringen. Irgendwann wurde er schwer krank und starb. Der Mönch Cunda, der sich um ihn kümmerte, hielt es für angebracht, zum Buddha nach Sāvattihī zu gehen, um ihn über den Vorfall zu informieren und ihm Sāriputtas Schale und Robe zu geben. Der Buddha hörte die Nachricht kommentarlos an, aber Ānanda war davon tief betroffen. Er sagte:

Der ehrwürdige Sāriputta war mein Berater und Mentor. Er unterwies und inspirierte mich, motivierte und erfreute mich und wurde nicht müde, mir den Dhamma zu erklären. Er war ein Wohltäter für seine Gefährten im spirituellen Leben und ich werde mich immer an die Essenz, den Reichtum und die Hilfe des Dhamma erinnern, die ich durch Sāriputta kennenlernte.¹

Später, als der Buddha auf seiner letzten Reise in Ukkācelā Halt machte, drückte er das Gefühl des Verlustes aus, das er durch das Fehlen seiner langjährigen Freunde empfand. „Mönche, diese Versammlung scheint mir leer zu sein, jetzt wo Moggallāna und Sāriputta das letztendliche Nirwana erreicht haben. Zuvor schien sie nicht leer zu sein, und ich machte mir keine Sorgen darüber, was geschah, wo auch immer sie sich aufhielten.“²

Die letzten Monate im Leben des Buddha werden im Mahāparinibbāna Sutta erzählt, der längsten Lehrrede des Tipitaka. Es ist einer der wenigen Texte, in denen die Gefühle und Emotionen der betroffenen Menschen zum Ausdruck kommen. Er beginnt mit dem Aufenthalt des Buddha auf dem Gijjakūṭa, einem kleinen, felsigen Hügel an der Seite des viel höheren Hügels, der jetzt Chatha heißt, ein wenig hinter dem Osttor von Rājagaha. Vassakāra, der oberste Minister von Magadha, besuchte den Buddha und informierte ihn, König Ājatasattu plane, seine nördlichen Nachbarn, die Vajjier, anzugreifen und zu vernichten. Der Buddha wandte sich an Ānanda, der direkt hinter ihm stand und ihm Luft zufächelte, und fragte ihn nach den Vajjier: „Halten sie regelmäßig und häufig Versammlungen ab?“ Ānanda bejahte. Dann fuhr der Buddha fort und fragte weiter: Ob die Vajjier

1 S.V,161–162.

2 S.V,164.

auf den Versammlungen einträchtig Geschäfte abwickelten oder ver-tagten, ob sie nichts genehmigten oder abschafften, was beschlossen worden war und einem langjährigen Präzedenzfall folgte? Ob sie die Clan-Ältesten schätzten und respektierten und ihren Rat befolgten? Ob sie damit aufgehört hätten, Frauen zu entführen und sie zu zwin-gen, bei ihnen zu leben? Ob sie ihre Schreine respektierten und instand hielten und ob sie die würdigen Asketen unterstützten, die unter ihnen lebten? Ānanda bejahte alle diese Fragen und der Buddha sagte, die Vajjier, wären, solange sie so weitermachten, wahrscheinlich in der Lage, Angriffe abzuwehren und ihre Unabhängigkeit zu bewahren. Ob Vassakāra es hören konnte oder ob der Buddha mit Ānanda unter vier Augen sprach, geht aus dem Text nicht hervor – beide Szenarien sind möglich.³

Danach verließen der Buddha und seine Gruppe Rājagaha und machten sich auf den Weg nach Norden, wobei sie Ambalaṭṭhikā und Nāḷandā passierten und schließlich einige Tage später am frühen Abend in Pāṭaligāma ankamen. Die Laiengemeinschaft begrüßte sie und lud sie ein, im örtlichen Rasthaus zu übernachten. Der Buddha nahm die Einladung an und die Dorfbewohner bereiteten das Rasthaus vor, indem sie die Wassertöpfe füllten, Sitzgelegenheiten aufstellten und Öl in die Lampen gossen. Als alles fertig war, wusch sich der Buddha am Eingang die Füße,⁴ ging hinein und setzte sich an die

3 Singh, S.254 interpretiert diese Begebenheit dahingehend, dass der Buddha Vassakāra indirekt sagte, wie er die Vajjier unterminieren könne. Ich lese es so, dass er Vassakāra wissen lassen wollte, es sei schwierig, die Vajjier zu besiegen, wenn diese stark und geeint sind.

4 Auch in M.I,206; I.414; III,155; D.III,208 und so weiter. In späteren Jahrhunderten sah man den Buddha als so erhaben an, dass es undenkbar gewesen wäre, er könne etwas so Banales und Niedriges wie das Waschen seiner eigenen Füße selbst tun.

zentrale Säule mit Blick nach Osten, die Laien saßen dem Buddha gegenüber.⁵ Dann hielt er einen Vortrag, der sich über einen Großteil der Nacht hinzog.⁶

Als er, wie es seine Gewohnheit war, früh aufstand, wurde er darüber informiert, dass Vassakāra, unterstützt von einem anderen Minister, den Bau von Befestigungen als Teil der geplanten Konfrontation Magadhas mit den Vajjiern überwachte. Der Buddha erzählte Ānanda, er könne Tausende von Erdgeistern auf den Bauplätzen sehen, die versuchten, die Männer dazu zu bringen, die Mauern in der Nähe ihrer Aufenthaltsorte zu bauen. Es ist nicht klar, warum der Buddha Ānanda diese seltsame Information gab. Einige Zeit später überquerten der Buddha und seine Begleiter den Ganges, passierten Koṭigāma und erreichten schließlich das kleine Dorf Nādikā am südlichen Stadtrand von Vesālī, wo sie in der Raststätte Giṇjakāvasatha übernachteten.⁷

Am nächsten Tag zog die Gruppe zu einem nahe gelegenen Mangogarten, der der bekannten Kurtisane Ambapālī gehörte.⁸ Als sie davon hörte, fuhr sie mit ihrer Kutsche dorthin, traf den Buddha und lud ihn und die Mönche für den nächsten Tag ein zu einem Essen in ihr

5 In den Upanischaden, den *Dharmasūtras* und so weiter werden dem Osten verschiedene verheißungsvolle und mystische Bedeutungen beigemessen, die wahrscheinlich aus der vedischen Sonnenverehrung stammen, zum Beispiel *Bṛhadāraṇyaka* 2.7,5 und 3.9.20. Mit dem Gesicht nach Osten folgte der Buddha wahrscheinlich den Konventionen der damaligen Zeit, die von einem Ehrengast erwartet wurden.

6 D.II,84–6.

7 Der Name bedeutet „das Ziegelhaus“ und deutet darauf hin, dass dieses Material ungewöhnlich war. Die Archäologie hat später gezeigt, dass gebrannte Ziegel in Indien vor der Maurya-Zeit selten waren.

8 Der chinesische Pilger Faxian, der den Obstgarten im fünften Jahrhundert besuchte, sagte, er befinde sich drei Meilen südlich von Vesālī an der Westseite der Straße, das heißt der Hauptstraße in Nord-Süd-Richtung. Er muss irgendwo in der Nähe von Nādikā gelegen haben.

Haus, was er annahm. Wie es der Zufall wollte, erfuhr auch eine Gruppe junger Licchavier von der Ankunft des Buddha. Sie bestiegen ihre Wagen, um ihm entgegenzufahren und trafen unterwegs Ambapālī. Diese erzählte ihnen von der Einladung und nun wollten sie die Ehre haben, die ersten in Vesālī zu sein, die dem Buddha Gastfreundschaft anboten. Sie baten sie, die Einladung an sie weiterzugeben, sie würden sie großzügig bezahlen. Sie lehnte jedoch ab und fuhr nach Hause, um das Essen vorzubereiten. Die jungen Männer ließen sich nicht lumpen und eilten zum Mangogarten und als der Buddha sie kommen sah, mit ihrer verschiedenfarbigen Schminke, die zu ihrer Kleidung passte, sagte er zu Ānanda, sie sähen aus wie Götter.⁹ Als die Licchavier da waren, hielt der Buddha einen Vortrag, und als er damit fertig war, luden sie ihn für den nächsten Tag zum Essen ein, was er höflich ablehnte, weil er bereits Ambapālīs Einladung angenommen hatte. Darüber verärgert, schnippten sie mit den Fingern und sagten: „Diese Mango-Frau hat uns geschlagen und in den Schatten gestellt!“¹⁰

Am nächsten Morgen gingen der Buddha und seine Mönche zu Ambapālīs Haus und bekamen ein üppiges Mahl serviert. Danach verkündete sie, sie spende ihren Mangogarten dem Saṅgha. Ambapālī wurde später Nonne und schrieb in ihrem hohen Alter ein Gedicht, in dem sie ihre Schönheit in ihrer Blütezeit mit ihrem Aussehen im

9 Jahrhundertlang war es für indische Männer der Oberschicht üblich, Make-up zu tragen. Nanda, der Halbbruder des Buddha, pflegte sich die Augen zu schminken. S.II,281. Zur männlichen Körperpflege im alten Indien, siehe Kāmasūtra I, 4, 5–6 und Ali, S.63. Im 11. Jahrhundert fand Alberuni indische Männer im Vergleich deutlich dandyhafter und verweichlicht: „Die Männer tragen weibliche Kleidungsstücke, sie verwenden Kosmetika, tragen Ohringe, Armringe, goldene Siegelringe am Ringfinger und an den Zehen“, Edward Sachau Alberuni's India, 1910, Band I S.181.

10 Dies ist ein Wortspiel mit dem Namen von Ambapālī, der „Mango-Wächter“ bedeutet.

Alter verglich – eines der frühesten literarischen Werke einer Frau aus Indien.¹¹

Man hat das Annehmen der Einladung Ambapālīs durch den Buddha mit der Vergebung Jesu für die „sündige Frau“ verglichen, die seine Füße mit teurem Öl gesalbt hatte, wahrscheinlich eine Prostituierte, gemäß der Tradition wohl Maria Magdalena. Aber beide Situationen sind sich nicht sehr ähnlich. Im Israel des ersten Jahrhunderts waren Prostituierte verachtete soziale Ausgestoßene. Jesus hatte Mitleid mit der Frau und drückte damit seine liebevolle Annahme der Verstoßenen aus, ein zentrales Thema seines Evangeliums. In Indien genossen Kurtisanen (*nagarasobhinī* oder *gaṇikā*) wie Ambapālī, Aḍḍhakāsī, Sālavatī und Sulasā hohes Ansehen, im Gegensatz zu gewöhnlichen Prostituierten (*vesiyā*). Sie waren oft unabhängige, wohlhabende, gebildete und kultivierte Frauen, die in den sogenannten vierundsechzig Künsten bewandert waren, und sie hatten politischen Einfluss oder saßen sogar im Stadtrat.¹² Der Buddha nahm Ambapālīs Einladung an und lehnte die der jungen Licchavier ab, weil sie ihn zuerst gefragt hatte.

Kurz nachdem der Buddha in Vesālī angekommen war, begann die Regenzeit, und gemäß der *samaṇa*-Tradition suchten er und seine Begleiter einen Ort, an dem sie für die nächsten drei Monate bleiben konnten. Der Buddha und Ānanda nahmen Unterkunft in dem kleinen Dorf Beluva, einem der äußeren Vororte der Stadt. Dort wurde er irgendwann „von einer schweren Krankheit befallen, mit scharfen und dem Tod ähnlichen Schmerzen, aber er ertrug sie achtsam, voller Gewahrsein und ohne zu klagen“. Nachdem er sich erholt hatte, kam

11 Thi.252–270.

12 Siehe Vin.I,268 und Kāmasūtra 1.3,16–22. Zu den weniger glamourösen Seiten des Lebens einer Kurtisane siehe Kaul, S.146ff.

er aus seiner Wohnung und setzte sich in den Schatten auf die Veranda. Ānanda ging zu ihm, verbeugte sich und sagte:

Herr, es ist wunderbar, dass du dich wohlfühlst und wieder gesund bist. Als du krank warst, fühlte sich mein Körper wie betäubt an, ich war durcheinander und die Dinge waren mir nicht klar. Aber mich tröstete der Gedanke, dass du nicht vergehen wirst, ohne eine Erklärung zum Saṅgha der Mönche abzugeben.

Anscheinend überrascht von dieser Aussage, antwortete der Buddha:

- Aber was erwartet der Saṅgha von mir, Ānanda? Ich habe den Dhamma verkündet, ohne einen Unterschied zwischen geheimen und offenen Lehren zu machen. Ich halte keine Lehren zurück. Wenn jemand denkt: „Ich werde die Leitung des Saṅgha übernehmen“ oder „Der Saṅgha sollte mir folgen“, dann möge er eine solche Aussage machen. Aber der Tathāgata denkt nicht so, warum sollte er also so etwas über den Saṅgha sagen?¹³

Dann wiederholte er seinen Appell, in spirituellen Angelegenheiten auf sich selbst zu vertrauen:

- Ānanda, sei eine Insel für dich selbst, sei deine eigene Zuflucht, mit dem Dhamma als deiner Insel und Zuflucht, mit keiner anderen Zuflucht. Ob jetzt oder nach meinem Tod, jeder, der auf seiner eigenen Insel, in seiner eigenen Zuflucht lebt, wird das Höchste erreichen, wenn er den Wunsch hat, zu lernen.¹⁴

13 D.II,99.

14 D.II,100–101. *Dīpa* kann hier Insel oder Lampe bedeuten.

So deutlich wie möglich bekräftigte der Buddha, sein Weg sei ein Weg der Selbstverwirklichung und des eigenen Erwachens. Ein Lehrer wie er konnte inspirieren und ermutigen, anspornen und erklären, aber letztlich lag es an den Einzelnen, sich zu bemühen und zu verstehen.

Nachdem der Regenzeit brach die Gruppe auf, ging nach Norden, überquerte den Gandak-Fluss und wandte sich dann nach Nordwesten, um Bhaṇḍagāma, Jambuḡāma, Bhoganagāma und schließlich Pāvā zu erreichen, wo sie in einem Mangogarten übernachteten, der Cunda, einem Schmied, gehörte.¹⁵ Cunda hieß die Gruppe willkommen und lud sie für den nächsten Tag zu einer Mahlzeit ein. Man servierte dem Buddha ein Gericht namens *sūkaramaddava* und er aß es, woraufhin „er von einer schweren Krankheit mit blutigem Durchfall und starken, dem Tod ähnlichen Schmerzen befallen wurde“.¹⁶

Dies war seine letzte Mahlzeit und infolgedessen gab es viele Spekulationen und Kontroversen über dieses Gericht, die größtenteils wenig Wissen beweisen. Verschiedene Theorien besagen, dass diese Mahlzeit den Tod des Buddha verursachte, dass man ihm versehentlich giftige Pilze serviert hatte oder dass er sogar absichtlich vergiftet wurde.¹⁷ *Sūkaramaddava* bedeutet wörtlich „Schweinefleisch“, es könnte sich also um ein Essen aus Schweinefleisch gehandelt haben, zum Beispiel Schweinebraten, aber nicht unbedingt. Damals wie heu-

15 Wo sie den Gandak überquert haben, lässt sich nicht feststellen, da der ständig wechselnde Lauf des Flusses längst alle Spuren einer alten Furt verwischt hat. Auch die Städte, durch die sie kamen, sind nicht mehr zu identifizieren.

16 D.II,127.

17 Armstrong hält die Vergiftungstheorie für möglich und fügt dann hinzu: „Die Pāli-Texte ziehen diese entsetzliche Möglichkeit jedoch nicht einmal in Betracht.“, S.179–180. Sie ziehen sie nicht in Betracht, weil sie keine Grundlage in den Fakten hat. Armstrongs Buch enthält viele solche Fantasien und sachliche Fehler.

te können kulinarische Zubereitungen Namen haben, die nichts mit ihren Zutaten zu tun haben. Die Tatsache, dass die Überlieferung den Namen des Gerichts bewahrt hat, könnte darauf hinweisen, dass es sich um ein teures, seltenes oder ungewöhnliches Gericht handelte.¹⁸

Die Hauptsymptome extremer Durchfall (*lohita pakkhandika*) und stechende Schmerzen (*pabāḷha vedanā*), wahrscheinlich im Unterleib, legen eine bakterielle Gastroenteritis nahe. Normalerweise dauert es mindestens vierundzwanzig, manchmal achtundvierzig oder sogar zweiundsiebzig Stunden, bis sich die Symptome einer Gastroenteritis bemerkbar machen, aber die Menschen bringen oft fälschlicherweise ihre letzte Mahlzeit mit ihren Magenproblemen in Verbindung. Es kann also sein, dass *sūkaramaddava* nicht für die Krankheit des Buddha verantwortlich war, sondern etwas, das er am Tag zuvor oder

18 D.II,101. Zu Theorien über die Identität von *sūkaramaddava* und seine mögliche Rolle beim Tod des Buddha siehe Mettananda und Hinüber 2000, Fa Chow, Thomas, Waley, Wasson und O'Flaherty, Ireland, 1976 und Masefield und Revire. Dhammapāla (fünftes Jahrhundert nach Christus) hat die Meinungen verschiedener alter Autoritäten über die Identität von *sūkaramaddava* gesammelt – es handele sich um Schweinefleisch, Bambussprossen, eine Art Pilz oder eine Art Elixier, was darauf hindeutet, dass das Originalrezept zu seiner Zeit bereits verloren gegangen war. Eine der heute am weitesten verbreiteten und sich hartnäckig haltenden Theorien besagt, es seien Trüffel gewesen, eine Theorie, die erstmals von westlichen Gelehrten im neunzehnten Jahrhundert aufgestellt wurde. Die indische Trüffel, *Tuber indicum*, auch chinesische Trüffel, *Tuber sinense*, genannt, wächst hauptsächlich in Teilen des tibetischen und indischen Himalajas und erhielt den Namen *indicum* nur, weil sie 1892 von den britischen indischen Botanikern M. C. Cooke und G. E. Masee erstmals beschrieben wurde. Im Ganges- und Yamuna-Tal, wo der Buddha lebte, war die Trüffel unbekannt, und es gibt keine Hinweise darauf, dass sie in Indien bis in die 1980er Jahre gegessen oder geerntet wurde. Indische/chinesische Trüffel haben nicht den angenehmen Duft der europäischen Sorten, nur wenig von deren unverwechselbarem Geschmack und werden heute hauptsächlich als billiger Ersatz für diese verwendet.

sogar mehrere Tage vor seiner Ankunft in Pāvā gegessen hatte. Außerdem gibt es keinen Grund, anzunehmen, das Problem sei durch feste Nahrung verursacht. Es ist gar nicht so unwahrscheinlich, dass der Buddha Kontakt mit verunreinigtem Wasser hatte, bevor er in Pāvā ankam.

Der Buddha war während seines Aufenthalts in Vesālī krank gewesen, er hatte erwähnt, dass er nur dann ein gewisses Maß an körperlichem Wohlbefinden verspürte, wenn er sich in tiefer Meditation befand, und er war etwa achtzig Jahre alt. Es scheint also wahrscheinlich, dass sein Tod als Folge dieser früheren Krankheit und einer Gastroenteritis eintrat, die durch Erschöpfung und Alter verschlimmert wurde. Und dass er nicht ausschließlich auf die letzte Nahrung zurückzuführen ist, die er zu sich genommen hatte. Man gelangte schon gegen die Wende zum ersten Jahrtausend zu dieser Schlussfolgerung: „Der Erhabene wurde nicht durch Nahrung krank. Aufgrund der natürlichen Schwäche seines Körpers und der Vollendung seiner Lebensspanne verschlimmerte sich seine Krankheit.“¹⁹

Nachdem er sich einigermaßen erholt hatte, setzten der Buddha und seine Gruppe am nächsten Tag ihren Weg fort, aber er wurde immer gebrechlicher und musste bald rasten. Er bat Ānanda, eine Robe viermal zu falten, damit er darauf sitzen und am Fuße eines Baumes ruhen konnte. Kurz darauf sprach ein Mann namens Pukkusa die Gruppe an, wie sich herausstellte, ein Schüler des ehemaligen Lehrers des Buddha, Ālāra Kālāma. Pukkusa wollte dem Buddha zwei goldene Gewänder schenken. Der nahm sie an und bat, eines über ihn und

19 Mil.175.

das andere über Ānanda zu legen.²⁰ Als Pukkusa ging, verklärte sich das Gesicht des Buddha, es strahlte und leuchtete so sehr, dass selbst der Stoff des goldenen Gewandes dagegen stumpf wirkte. Als Ānanda sein Erstaunen darüber ausdrückte, antwortete der Buddha, das sei ihm bisher nur einmal passiert, und zwar in der Nacht, in der er das Erwachen verwirklichte. Der Bericht darüber sagt, Strahlen (*raṃsi*) aus blauem, gelbem, rotem, weißem und orangefarbenem Licht seien von seinem Körper ausgegangen.

Nachdem sie sich eine Weile ausgeruht hatten, zog die Gruppe weiter zum Kakuṭṭhā-Fluss, wo alle tranken und badeten.²¹ Dann bat der Buddha Cundaka, einen der mit ihm reisenden Mönche, eine gefaltete Robe auf den Boden zu legen, damit er sich wieder hinlegen und ausruhen könne. Cundaka tat dies und wachte dann neben dem Buddha, um sich um alles Nötige zu kümmern, wie es schon in der Vergangenheit vorgekommen war. Einmal, als der Buddha krank war, besuchte er ihn, und die beiden sprachen über den Dhamma. Die Texte legen nahe, die Krankheit des Buddha sei durch Cundakas fürsorgliche Anwesenheit gelindert worden.²²

20 *Sīgivaṇṇaṃ*, Sanskrit *hiranya* und nach der muslimischen Zeit *kimkhawād*, wurde aus Seiden- oder Baumwollfaden hergestellt, der mit dünnen Goldstreifen umwickelt war. Dies ist vielleicht der älteste Hinweis auf diese Art von Stoff aus Indien.

21 Der Fluss, der heute Khanua heißt, liegt etwa zehn Kilometer östlich von Kusiṇārā, was für den schwachen und kranken Buddha ein langer Weg zu sein scheint. Der Khanua hat jedoch, wie die meisten Flüsse in der Region, einen sehr gewundenen Verlauf und könnte zu jener Zeit durchaus näher an Kusiṇārā gelegen haben. Der Kommentar gibt die Entfernung zwischen Pāvā und Kusiṇārā mit drei gāvutas an, was Rhys Davids auf etwas weniger als zwei Meilen berechnet hat, siehe Srinivasan, S.18, 23, 25. Leider wissen wir weder genau, wo Pāvā in Bezug auf die Kukuṭṭhā oder auf Kusiṇārā lag, noch wissen wir, wie lang ein gāvuta war.

22 S.V,81.

Da kam dem Buddha der Gedanke, der Schmied Cunda, der ihn mit seiner letzten Mahlzeit versorgt hatte, könne denken, er sei für den Tod des Buddha verantwortlich und werde vielleicht von Gewissensbissen gequält. Um ihm zu helfen, bat er Ānanda, nach Pāvā zurückzukehren und Cunda mitzuteilen, er habe das folgende aus dem Munde des Buddha selbst gehört: „Es ist das verheißungsvollste und verdienstvollste aller Almosen, einem Buddha eine Mahlzeit zu geben, kurz bevor er das Erwachen verwirklicht oder kurz bevor er das letztendliche Nirwana erreicht.“ Es spricht für das Mitgefühl des Buddha, dass er trotz Erschöpfung und Unbehagen und trotz seines nahen Todes an andere dachte.²³ Die Gruppe brach wieder auf, überquerte schließlich den Hirañṇavatī-Fluss²⁴ und erreichte eine Baumgruppe am Rande des Hauptortes der Maller, Kusiṇārā, gerade als das Licht schwand. Der Buddha bat Ānanda, ihm ein Bett zwischen zwei großen Salzbäumen zu bereiten.²⁵ Als er sich niederlegte, fingen die beiden Bäume spontan zu blühen an und Blütenblätter regneten auf den Körper des Buddha herab. Ānanda drückte auch hier sein Erstaunen darüber aus und der Buddha nutzte die Gelegenheit für einen wichtigen Hinweis:

Diese Salzbäume sind außerhalb der Saison aufgeblüht. Nie zuvor wurde der Tathāgata so geehrt und verehrt, respektiert, geachtet und begrüßt. Aber der Mönch oder die Nonne, der männliche Laie oder der weibliche, die in der Praxis des Dhamma leben und den Pfad des Dhamma vollständig und vollkommen erfüllen, sie sind es, die den

23 D.II,135–136.

24 Der Chota Gandak, der kürzlich für die Pilger in Hirañṇavatī-Fluss umbenannt wurde.

25 Der Salbaum hat gelbe, wohlriechende Blüten, siehe Dhammika 2018b, S.179–181.

Tathāgata wahrhaftig ehren, wertschätzen und in höchster Weise achten.²⁶ Dies ist ein weiteres Beispiel dafür, dass der Buddha den Wundern einen zweitrangigen Platz einräumt, nachdem er in Übereinstimmung mit dem Dhamma gelebt hatte und dass der Dhamma für alle da ist – für Mönche und Laien, Männer und Frauen.

Als er erkannte, dass das Ende nahte, gab der Buddha ein paar letzte Ratschläge und Anweisungen. Er ermutigte jeden Nachfolger, mindestens einmal in seinem Leben vier Orte zu besuchen: den Ort seiner Geburt, den Ort, an dem er erwachte, den Ort, an dem er den Dhamma zum ersten Mal verkündet hatte, und den Ort, an dem er verstarb. Er warnte die Mönche davor, sich mit Frauen einzulassen, gab Anweisungen, wie mit seinen sterblichen Überresten umzugehen sei, riet dazu, den irrenden Mönch Channa zu disziplinieren und erteilte die Erlaubnis, nicht zu gewichtige Mönchsregeln zu ändern, wenn die Situation das verlangt.

Ānanda, der seine Tränen nicht zurückhalten konnte, ging leise zu einem nahe gelegenen Gebäude und lehnte sich schluchzend gegen den Türpfosten: „Ach, ich bin noch ein Lernender, der noch viel zu arbeiten hat, und der Lehrer, der so barmherzig ist, ist im Begriff zu gehen.“ Als der Buddha die Abwesenheit Ānandas bemerkte, rief er ihn zu sich, tröstete ihn und dankte ihm für seine jahrelange selbstlose Hingabe: „Seit langer Zeit, Ānanda, bist du in der Gegenwart des Tathāgata gewesen, hast körperliche Taten der Liebe gezeigt, verbale Taten der Liebe und geistige Taten der Liebe, wohl­tätig und von ganzem Herzen, glücklich und unermüdlich. Du hast viel Gutes geschaffen, Ānanda. Bemühe dich weiter und bald wirst du frei sein von den Befleckungen.“ Ānandas Tränen und die Dankbarkeit des Buddha

26 D.II,137–138.

zeugen von der engen Verbindung zwischen den beiden Männern, die weit über ihre verwandtschaftliche Beziehung hinausging.

Danach bat der Buddha Ānanda, nach Kusinārā zu gehen und die Maller über seine Ankunft in ihrer Stadt und sein bevorstehendes Ableben zu informieren. Die Maller in der Versammlungshalle, waren schockiert und bestürzt, als Ānanda seine Botschaft überbrachte. Die Menge folgte ihm hinaus in den Salwald und er stellte jeder Familie den Buddha vor. Der Text erwähnt es nicht, aber die Maller müssen Fackeln oder Lampen mitgebracht haben, die den Hain mit flackern-dem Licht erhellten. In dieser großen Versammlung befand sich ein Wanderasket namens Subhadda, der sich zufällig in Kusinārā aufhielt. Da er von dem großen Lehrer wusste, ihm aber nie begegnet war, wandte er sich an Ānanda und fragte, ob er mit dem Buddha sprechen könne. Ānanda lehnte ab mit der Bemerkung, der Buddha sei müde, aber Subhadda blieb hartnäckig. Als der Buddha diesen Wortwechsel mitbekam, bat er Ānanda, den Asketen nach vorne kommen zu lassen. Nach einem kurzen Gespräch zwischen den beiden bat Subhadda um die Ordination. Dies geschah und dem Text zufolge verwirklichte er bald darauf das Erwachen, obwohl nicht klar ist, wie bald.²⁷

Jahre zuvor hatte der Buddha gesagt, er stehe immer zur Verfügung, um Fragen zum Dhamma zu beantworten wollten, sofern er dazu in der Lage sei:

Selbst wenn ihr mich auf einer Bahre tragen müsst, wird sich an der Klarheit meiner Weisheit nichts ändern. Wenn jemand richtig von mir sprechen wollte, könnte er sagen, ein Wesen, das nicht der Täuschung unterliegt, sei in der Welt erschienen, zum Wohle

27 D.II,149–152.

der Vielen, aus Mitgefühl für die Welt, zum Wohle und Glück der Götter und Menschen.²⁸

Sein Austausch mit Subhadda kurz vor seinem letzten Atemzug zeigt, dass er zu seinem Wort stand.

Als letzte Ermutigung richtete der Buddha diese Worte an Ānanda und die anderen: „Ānanda, vielleicht denkst du: ‚Die Führung durch den Lehrer hat aufgehört und jetzt haben wir keinen Lehrer mehr.‘ Aber so darfst du es nicht sehen. Lass den Dhamma und die Übung, die ich euch gelehrt habe, euer Lehrer sein, wenn ich nicht mehr bin“.

Nun war das Ende gekommen. Die Mönche, die ihn auf seiner letzten Reise begleitet hatten, Subhadda und andere, waren um ihn versammelt und der Buddha sprach seine letzten Worte: „Nun, Mönche, erkläre ich euch: Alles Bedingte ist unbeständig. Strebt ernsthaft immer weiter. (*Handa dāni bhikkhave āmantayāmi vo, vayadhammā saṅkhārā. Appamādena sampādettha.*)“²⁹

Der Buddha trat in die *jhānas* ein und durchlief sie, erreichte immer subtilere und erhabenere Bewusstseinszustände, dann stieg er durch die *jhānas* hinab, stieg wieder hinauf zum vierten *jhāna* und verschied schließlich.

28 M.I,83.

29 D.II,156.

14 *Nachwirkungen*

Ich werde von Stadt zu Stadt gehen, von Dorf zu Dorf und den Buddha und den von ihm so vortrefflich gelehrt Dhamma preisen.

Sutta Nipāta 192

Das Ableben des Buddha ruft zwar Traurigkeit und ein Gefühl des Verlustes hervor, aber diese Gefühle werden durch das Wissen gemildert, dass es am Ende eines langen und fruchtbaren Lebens geschah und dass es dem natürlichen Lauf der Dinge entspricht. Als die Sonne am nächsten Morgen aufging, bat Anuruddha Ānanda, nach Kusinārā zu gehen und die Maller zu informieren, was geschehen war. Viele von ihnen waren wieder einmal in ihrer Versammlungshalle und als sie die Nachricht hörten, herrschte tiefe Trauer. Mit dem Einverständnis der Mönche begannen sie mit den Vorbereitungen für eine aufwendige Beerdigungs- und Gedenkzeremonie, die eine Woche lang dauern sollte.

Währenddessen ging eine große Gruppe von Mönchen unter der Führung von Mahā Kassapa zufällig die Hauptstraße nach Kusinārā entlang, wo sie einen Ājīvaka-Asketen trafen, der aus der Stadt kam. Kassapa fragte ihn, ob er seinen Lehrer und den Lehrer seiner Gruppe, den Buddha, kenne, worauf der Ājīvaka antwortete, er kenne ihn wohl, er sei erst vor wenigen Tagen in Kusinārā verstorben. Diese Nachricht löste bei den Mönchen Bestürzung, Verwirrung und Trauer aus. Ein Mönch jedoch, Subhadda mit Namen, der spät ordiniert hat-

te, reagierte ganz anders und sagte: „Genug geweint und gejammert, Freunde. Wir sind den großen *samaṇa* los. Er hat uns ständig belästigt, indem er sagte: ‚Es wäre gut, dies zu tun. Es wäre nicht gut, jenes zu tun.‘ Jetzt können wir tun oder lassen, was wir wollen.“¹ Solche Äußerungen zu diesem Zeitpunkt müssen den Schock, den die anderen Mönche gerade erlebt hatten, noch verstärkt haben, aber niemand sagte etwas, um ihn zu widerlegen.

Es ist interessant, dass Kassapa und seine Gefährten sich auf dieser Straße befanden und gerade in diese Richtung gingen. Ein Blick auf eine Karte zeigt, dass die alte Straße durch Kusinārā führte, weiter nach Sāvattthī und dann irgendwann hinter Kusinārā in Richtung Kapilavatthu abzweigte. Es ist eine vernünftige Vermutung, dass der Buddha, als er von Rājagaha aus zu seiner letzten Reise aufbrach, Kapilavatthu zum Ziel hatte, weil er hoffte, dort seine letzten Tage zu verbringen. In diesem Fall hätte er vor seiner Abreise ein paar Mönche gebeten, den älteren Nachfolgern mitzuteilen, sie sollten ihn in Kapilavatthu treffen, um letzte Anweisungen zu erhalten und sich zu verabschieden, aber wie es der Zufall wollte, starb er in Kusinārā, bevor er sein geplantes Ziel erreichte. Wenn diese Vermutung richtig ist, würde sie erklären, warum Mahā Kassapa, einer der wichtigsten Nachfolger des Buddha, der es eigentlich vorzog, allein im Wald zu leben, dort war, wo er war, als er vom Tod des Buddha hörte – auf dem Weg nach Kapilavatthu. Wie dem auch sei, nachdem er die traurige Nachricht erhalten hatte, eilten Kassapa und die ihn begleitenden Mönche weiter nach Kusinārā.

Nach einer Reihe aufwendiger Zeremonien trugen die Maller den Leichnam des Buddha durch das Nordtor in ihre Stadt, die Straßen

1 D.II,162–163.

entlang, durch das Osttor hinaus und von dort zum Makuṭa-Bandhana-Schrein, wo sie ihn einäscherten. Nachdem der Scheiterhaufen abgekühlt war, brachten sie die Überreste der Gebeine in ihre Versammlungshalle, damit jeder ihnen seine Ehrerbietung erweisen konnte. In der Zwischenzeit hatte sich die Nachricht vom Ableben des Buddha verbreitet und Vertreter verschiedener Königreiche, Häuptlinge und Klans trafen in Kusinārā ein, um die sterblichen Überreste einzufordern. Die Sakyen wollten sie haben, weil, wie ihr Vertreter sagte: „Der Tathāgata der Größte unseres Klans war“. Der Abgesandte des Königs von Magadha erhob Anspruch auf die Asche, weil sein Herr wie der Buddha der Kriegerkaste angehört hatte. Die Maller aus Kusinārā argumentierten von dem Standpunkt aus, dass neun Zehntel des Gesetzes den Besitz betreffen und sagten: „Der Tathāgata verwirklichte das letztendliche Nirwana in unserer Stadt und wir werden seine Gebeine nicht herausgeben.“ Die anderen waren die Licchavier, die Buliyas von Allakappa, die Koliyer von Rāmagāma, die Maller aus Pāvā und ein mysteriöser Brahmane aus Veṭṭhadīpa, der nur durch diesen einen Hinweis im Tipitaka bekannt ist.² Der Buddha hatte seine letzten beiden Jahrzehnte in Kosala verbracht, es ist merkwürdig, dass kein Vertreter von dort unter den Fordernden war.

Ein Brahmane namens Doṇa war zufällig in Kusinārā und bot sich an, zwischen den streitenden Parteien zu vermitteln.³ Er wandte sich an die versammelten Würdenträger und sagte: „In der Lehre des Bud-

2 Veṭṭhadīpa könnte das moderne Bettiah im Distrikt West Champaran sein.

3 D.II,166. Doṇa hatte den Buddha Jahre zuvor getroffen, A.II,37; III,223. Sein Name ist wahrscheinlich eine verkürzte Form von *doṇamāpaka*, einem königlichen Finanzbeamten, der die Aufgabe hatte, den Anteil des Königs an der Ernte mithilfe eines Holzgefäßes namens *doṇa* abzumessen. Nach Olivelle, 2004, S.458, hatte ein *doṇa* ein Fassungsvermögen von etwa fünf Litern. Siehe auch Srinivasan S.49–51, 90–92 und 166.

dha geht es um Geduld und es ist nicht richtig, dass Streit entsteht, wenn man die Überreste dieses besten aller Menschen aufteilt. Lasst uns alle in Harmonie und Frieden zusammenkommen und im Geiste der Freundschaft die Überreste in acht Teile teilen.“ Dieser Appell wurde angenommen, wahrscheinlich von einigen widerwillig, und man vereinbarte, Doṇa solle die Überreste so aufteilen, wie er es für gerecht hielt. Dies tat er und als Dank für seine Dienste erhielt er das Gefäß (*kumbha*), in dem die Überreste aufbewahrt worden waren und aus dem er sie abgemessen hatte.⁴ Nachdem die Aufteilung zur Zufriedenheit aller erfolgt war, tauchte noch ein Abgesandter des Moriya-Klans auf und verlangte seinen Teil. Doṇa kam erneut zu Hilfe und schlug vor, dem Nachzügler die Asche des Scheiterhaufens zu geben. Gesagt, getan! Jeder Empfänger verpflichtete sich, einen Stupa über seinem Anteil zu errichten.⁵

Nach dem Begräbnis des Buddha gab es unter den Mönchen eine Diskussion darüber, was die Zukunft für sie persönlich, für den monastischen Saṅgha im Allgemeinen und insbesondere für den Dhamma

4 Man könnte vermuten, dass Doṇa die Asche des Buddha in eine der Almosenschalen der Mönche tat und nicht in einen Behälter, der für irgendeinen weltlichen Zweck verwendet wurde. Dies wäre angemessener gewesen, wenn man bedenkt, dass die Maller und die Mönche eine angemessene Beerdigung für den Tathāgata wünschten – feierlich und würdevoll. Der Tipitaka gibt wenig Aufschluss darüber, wie die buddhistischen Almosenschalen zu jener Zeit aussahen, aber es gibt eine im Staatsmuseum in Lucknow, Indien. Sie besteht aus einer Keramik, die als Northern Black Polished Ware bekannt ist und die zu der Zeit und in der Region hergestellt wurde, in der Buddha lebte, ihre Form und Größe entsprechen fast den heutigen Standardschalen für burmesische Mönche. Diese fassen 4 ½ Liter, was Olivelles Schätzung eines doṇa-Maßes sehr nahe kommt, und hätten problemlos die Asche des Buddha aufnehmen können. Die Überreste eines durchschnittlichen männlichen Menschen wiegen nach der Einäscherung etwa 2 ½ kg.

5 Zur möglichen Identifizierung des von Doṇa errichteten Stupas siehe Dhammika 2008, S.174–175 und Patil S.40–41, 86, 121.

des Buddha bringen könnte. Mahā Kassapa schlug vor, einen Versuch zu unternehmen, den Dhamma zum Nutzen zukünftiger Generationen zu bewahren. Subhaddas beiläufige, aber potenziell gefährliche Bemerkung hatte Kassapas Plan zusätzliche Dringlichkeit verliehen. Vielleicht erinnerten Kassapa und die anderen sich daran, was passiert war, als Mahāvīra gestorben war: Seine Anhänger hatten sich in miteinander zerstrittene Fraktionen aufgeteilt. So wurde beschlossen, dass eine Versammlung, ein Konzil aller Mönche, die das Erwachen verwirklicht hatten, stattfinden sollte, mit dem Ziel, das zu bewahren, was der Buddha sie gelehrt hatte. Die Mönche in Kusinārā erklärten sich bereit, in verschiedene Richtungen zu gehen, um die Nachricht zu verbreiten, ein solches Konzil finde in der kommenden Regenzeit in Rājagaha statt. Da eine so große Anzahl von Mönchen in einer Stadt – selbst in einer so großen wie Rājagaha – es schwer haben könnte, Almosen und Unterkünfte zu erhalten, sollten alle anderen Mönche gebeten werden, nicht zu kommen oder, falls sie bereits dort waren, die Stadt zu verlassen.

Zu Beginn der Regenzeit fanden sich mehrere hundert Mönche ein – der Tipitaka nennt die übliche Zahl von fünfhundert – und trafen sich in den folgenden Monaten regelmäßig in der Sattapaṇṇa-Höhle an der steilen Nordseite des Vebhāra-Hügels, der heute Vaibhara heißt.⁶

Die führenden Persönlichkeiten im Rat waren der schroffe und enthaltsame Mahā Kassapa, der eher lockere und zugängliche Ānanda

6 Vin.II,76. Bei der Höhle handelt es sich eigentlich um zwei Spalten, eine größer als die andere, in der Seite einer hohen, zerklüfteten Klippe nahe der Spitze des Hügels. Wenn buddhistische Pilger die Stätte heute besuchen, fragen sie sich oft, wie mehrere hundert Mönche in beide oder sogar in eine der Spalten gepasst haben sollen. Das Konzil wurde nicht in der Höhle, sondern in einer Halle abgehalten, die man auf einer breiten Plattform am Fuß der Klippe errichtet hatte.

und Upāli, ein Experte für monastische Disziplin. In der Vergangenheit hatte es Spannungen zwischen Ānanda und Kassapa gegeben. Letzterer kritisierte Ānanda dafür, er sei den Nonnen gegenüber zu entgegenkommend und gegenüber den Novizen unter seiner Anleitung nicht streng genug.⁷ Als Kassapa seine Empfehlungen für die Teilnehmer des Konzils abgab, erwähnte er Ānanda ausdrücklich nicht, bis andere Mönche darauf hinwiesen, dass er anwesend sein sollte, da er dem Buddha so lange nahe gestanden und so vieles von ihm direkt gehört hatte. Die Anwesenheit dieser beiden gegensätzlichen Persönlichkeiten könnte für die Entscheidung verantwortlich gewesen sein, eine Reihe von zusätzlichen Materialien in den späteren Tipitaka aufzunehmen – nicht nur für Mönche relevante Lehren, was Kassapa bevorzugt hätte, sondern auch andere, die für die Laien wichtig waren und deren Bedeutung Ānanda erkannt hatte.⁸

Die Berichte über den Ablauf des Konzils sind zu oberflächlich, um sich ein genaues Bild davon zu machen, was dort geschah. Es wäre für die Teilnehmer sicherlich schwierig gewesen, in der Zeit, die das Konzil dauerte, alle oder auch nur die wichtigsten Lehrreden des Buddha auswendig zu lernen. Es gibt jedoch Belege dafür, dass einige Mönche und sogar Laien bereits zu Lebzeiten des Buddha Lehrreden auswendig gelernt hatten und in der Lage waren, sie zu rezitieren. Als der Buddha Soma zum Beispiel bat, Lehrreden zu rezitieren, tat er dies fehlerfrei, obwohl er erst seit kurzem Mönch war und erntete dafür das Lob des Buddha. Da er ein frommer Laie war, könnte er Teile davon schon vor seiner Ordination gelernt haben.⁹ Es ist auch nicht bekannt,

7 S.II,215–218.

8 Tilakaratne hat interessante Bemerkungen zu diesem Thema und seinen möglichen Auswirkungen gemacht.

9 Ud.59.

wie die ausgewählten und auswendig gelernten Suttan angeordnet wurden, aber wahrscheinlich nach ihrer Länge

Einmal hatte sich eine Gruppe von Mönchen an den Buddha gewandt und ihm mitgeteilt, sie hätten beschlossen, in die westliche Region zu reisen und dort eine Weile zu bleiben.¹⁰ Er hatte ihnen geraten, vor ihrer Abreise mit Sāriputta zu sprechen, was sie auch taten. Nachdem Sāriputta von ihren Absichten erfahren hatte, sagte er zu ihnen:

Es gibt neugierige Adlige und Brahmanen, Hausherren und Asketen, die in fremden Gegenden sicher einen Mönch ausfragen werden, denn solche Leute sind gelehrt. Sie werden fragen: „Wer ist euer Lehrer?“ und „Was lehrt er?“ Ich hoffe also, ihr habt die Lehren gut gelernt, studiert, begriffen, darüber nachgedacht und euch in sie vertieft, sodass ihr das sagen werdet, was der Erhabene gelehrt hat und ihn nicht falsch darstellt.

Sāriputta hatte ihnen dann wichtige Aspekte des Dhamma vorgeschlagen, die sie verwenden könnten, um die Lehren den Menschen vorzustellen, denen sie begegnen würden.¹¹

Diese Mönche waren nicht die einzigen, die die Lehren des Buddha in weit entfernte Gebiete brachten. Nachdem der Mönch Puṇṇa den Dhamma kennengelernt hatte, hatte er dem Buddha erzählt, er beabsichtige, nach Sunāparanta zu gehen und dort zu wohnen, eine Re-

10 *Pacchābhūmaṃ janapadaṃ*. Dies wäre das heutige pakistanische Punjab und Teile des östlichen Afghanistans gewesen, das damals als Gandhāra bekannt war und in den ersten Jahrhunderten nach Christus eine überwiegend buddhistische Region wurde. Diese Mönche müssen zu den ersten Missionaren dort gehört haben.

11 S.III,6–9.

gion, die für ihre wilden und gewalttätigen Bewohner bekannt war.¹² Der Buddha hatte ihn gewarnt, er liefe Gefahr, misshandelt zu werden oder Schlimmeres zu erleiden, aber der furchtlose und entschlossene Mönch hatte sich nicht abschrecken lassen und war trotzdem gegangen. Dem Tipitaka zufolge bekehrte er viele der Bewohner von Sunāparanta zum Dhamma und starb schließlich dort.¹³

Diese beiden Geschichten sind aufschlussreich. Sie zeigen, dass die Mönche und wahrscheinlich auch die Nonnen die Anweisungen des Buddha, den Dhamma zu verbreiten, schon zu seinen Lebzeiten ernst genommen haben. Nach seinem Tod und dem ersten Konzil wuchs dieses missionarische Bestreben noch mehr und innerhalb weniger Jahrhunderte wurde der Buddhismus zu einer bedeutenden Religion in Indien und verbreitete sich darüber hinaus auch in anderen Teilen Asiens. In den letzten hundert Jahren haben der Buddha und das, was er gelehrt hat, im Westen Bewunderung und Akzeptanz gefunden, trotz der fast unvorstellbaren Unterschiede zwischen der heutigen Welt und der des Buddha. Es scheint, seine Lehren sind tatsächlich zeitlos (*akālika*).

12 M.III,268–270. Mehrere spätere Pāli- und Sanskrit-Quellen berichten, dass Puṇṇa in Suppāraka, dem modernen Sopara, geboren wurde. Wenn das stimmt, muss Sunāparanta die Küstenregion nördlich von Mumbai gewesen sein. Die Ruinen eines sehr alten Stupas befinden sich in der Nähe der Wagholi Naka Road auf der westlichen Seite von Sopara.

13 M.III,268–270.

Anhang I

Vom Buddha besuchte Städte

Ālavī

Der Buddha hielt sich mehrmals in dieser Stadt auf und der Überlieferung nach verbrachte er hier auch seine sechzehnte Regenzeit. Ein nahe gelegener Schrein namens Aggāḷava bot eine einfache Unterkunft für wandernde *samaṇas*, dort übernachtete der Buddha gewöhnlich, wenn er Ālavī besuchte. Möglicherweise verehrten die Einheimischen dort einen Yakkha namens Ālavaka.¹

Auch der Mönch Vaṅgīsa, der für das Verfassen schöner Verse hoch angesehen war, hielt sich manchmal an diesem Schrein auf.² Einer der hingebungsvollsten und enthusiastischsten Nachfolger des Buddha, Hatthaka, stammte aus Ālavī und begeisterte eine große Anzahl von Menschen für den Dhamma, wofür ihn der Buddha lobte.³ Die Jain-Schriften erwähnen Ālavī als Ālabhiyā, Mahāvīra hat sie mehrere Male besucht.⁴

Sie wurde mit der modernen Stadt Airwa identifiziert, die an der Schnellstraße Agra-Lucknow etwa achtundzwanzig Kilometer von Etawah in Uttar Pradesh liegt. Die ausgedehnten Ruinen von buddhis-

1 D.III,205. Siehe Chakrabarti, 2007, S.75.

2 S.I,188; Tha.1227–1251.

3 A.IV,216–220.

4 *Viyāhapanaṇatti* 11,12.

tischen und Jain-Tempeln, die Ende des neunzehnten Jahrhunderts noch zu sehen waren, sind heute größtenteils verschwunden, da die Einheimischen die Steine und Ziegel zum Bauen verwendeten.

Bārāṇasī

Bārāṇasī liegt am linken Ufer des Ganges und ist heute als Banares, Kāsi und offiziell als Vārānasi bekannt. Sie war die Hauptstadt des ehemaligen Königreichs Kāsi. Heute und zumindest in den letzten anderthalb Jahrtausenden gilt die Stadt als der heiligste Ort im Hinduismus, obwohl in den frühen buddhistischen und vorbuddhistischen Texten keine Hinweise auf eine solche Bedeutung zu finden sind. Der Buddha erwähnte zwar Orte, die die Menschen aufsuchten, um im Ganges zu baden, aber Bārāṇasī gehört nicht dazu.⁵ Kāsi war von Kosala erobert worden, vielleicht während Gotamas Jugend oder schon früher, und verblasste zu einer Provinzstadt, obwohl sie ein wichtiges Handelszentrum blieb, insbesondere für Luxusgüter.⁶ Der Buddha verbrachte sehr wenig Zeit in Bārāṇasī selbst, aber er verkündete seinen Dhamma zum ersten Mal in einem Hirschgehege namens Isipatana, etwa ein Yojana nördlich der Stadt, und kehrte danach mehrmals dorthin zurück, wenn man nach der Anzahl der Sutten urteilt, die er dort vortrug.⁷ Ältere Mönche wie Sāriputta und Mahākotṭhita besuchten Isipatana ebenfalls, vielleicht aufgrund der Ermunterung des Buddha, alle Nachfolger sollten mindestens einmal in ihrem Leben die Orte aufsuchen, an denen die entscheidenden Ereignisse in seinem Leben stattfanden, darunter auch Isipatana.⁸

5 M.I,39.

6 A.I,248; A.III,391.

7 Zum Beispiel A.I,279; III,320; S.III,66; V,406.

8 D.II,141.

Isipatana, heute Sarnath, entwickelte sich zu einem großen Klosterzentrum und blühte bis in die letzten Tage des indischen Buddhismus. Zur Zeit des Buddha gründete man in Bārāṇasī selbst kein Kloster. Obwohl der Buddhismus dort in späteren Jahrhunderten präsent war, stand er immer im Schatten des Hinduismus. Die Überlieferung besagt, Pārśva, der Begründer des Jainismus, sei in Bārāṇasī an einem Vesākha-Tag geboren worden und auch an einem solchen Tag erwacht und verstorben, genau wie der Buddha.

Teile des antiken Bārāṇasī wurden in Rajghat freigelegt.

Bhaddiya

Irgendwann in Gotamas Jugend war das Königreich Aṅga in Magadha eingegliedert worden. Man weiß nicht, ob das durch Gewalt, eine vertragliche Vereinbarung oder ein Ehebündnis geschah. Die vielen Reisen des Buddha durch das Land führten ihn gelegentlich zu Orten in Aṅga, wie Bhaddiya, Āpaṇa, Assapura und seine Hauptstadt Campā. Wenn er in Bhaddiya war, wohnte er normalerweise in einem Park oder Hain namens Jātiya. Die Stadt war die Heimat des Laien Meṇḍaka, eines großzügigen Unterstützers der Klostergemeinschaft und berühmt für seine außergewöhnlichen psychischen Fähigkeiten.⁹ Als er Bhaddiya verließ, machte sich der Buddha auf den Weg zu einer Tour durch Aṅguttaraṛāpa, einen Bezirk von Aṅga nördlich des Ganges.¹⁰ Bei einem anderen Besuch wurde er zu einem Essen in das Haus von Meṇḍakas Enkel eingeladen und nachdem dieses beendet war, bat man ihn, mehreren zukünftigen Bräuten Ratschläge zu geben, wie sie

9 Vin.I,240.

10 Panedy, S.97, glaubt, Aṅguttaraṛāpa befand sich irgendwo im Heutigen Distrikt Purina.

sich in ihrem neuen Zuhause verhalten sollten.¹¹ Bhadria, das moderne Bhaddiya, ist ein kleiner Weiler im Distrikt Godda in Jharkhand.

Campā

Campā war die Hauptstadt des kleinen Staates Aṅga östlich von Magadha und lag am rechten Ufer des Ganges. Obwohl Aṅga Teil von Magadha geworden war, behielt der König sein Leben und zumindest einen Teil seines Reichtums, weil er großzügige religiöse Spenden leistete. Die Texte erwähnen, dass er nach dem Tod des Buddha noch lebte.¹²

Die Menschen im Mittleren Land hatten vom Ozean gehört, obwohl außer den unerschrockenen Kaufleuten von Campā nur wenige ihn jemals tatsächlich gesehen hatten. Die Stadt war der wichtigste Hafen des Ganges, von dort aus fuhren Schiffe den Fluss hinunter zum Meer und weiter nach Südindien und Südostasien. Eines der Wahrzeichen der Stadt war der große Stausee, den eine ehemalige Königin, Gaggārā, anlegen ließ. Rund um den See wuchs ein Hain aus Campaka-Bäumen (*Magnolia champaca*). Wenn der Buddha in der Stadt war, wohnte er in diesem Hain. Campā war die einzige vom Buddha häufig besuchte Stadt, in der zu seinen Lebzeiten kein Kloster gegründet wurde, obwohl sie sich in späteren Jahrhunderten zu einem wichtigen Zentrum des Buddhismus entwickelte. Sie wird heute mit dem großen Hügel Campanagar am westlichen Rand der modernen Stadt Bhagalpur in Bihar identifiziert. Auch der See der Königin Gaggārā existiert noch, wenn auch stark verschlammt, und ist heute als Bherva-See bekannt.¹³

11 A.III,36–38.

12 M.II,163.

13 Siehe Sinha, 1979, S.90–96.

Gayā

Diese Stadt liegt am linken Ufer des breiten und flachen Flusses Palgu, etwa elf Kilometer von Uruvelā entfernt, heute als Bodh Gayā weltbekannt. Schon vor dem Buddha kamen Pilger während des Frühlingsfestes (*gayāphaggu*) nach Gayā, um im Fluss zu baden, in dem Glauben, dadurch werde alles Böse weggewaschen, das sie getan hatten.¹⁴ Es war auch ein Treffpunkt für brahmanische Asketen, die dreimal am Tag im Fluss badeten und Feueropfer darbrachten.¹⁵

Der Buddha besuchte Gayā nur selten, wahrscheinlich weil es ein Zentrum des Brahmanentums war. Auf seinem Weg von Bārāṇasī nach Rājagaha besuchte er in den Monaten nach seinem Erwachen erneut Uruvelā, wo er die drei Kassapa-Brüder und ihre Nachfolger traf, bekehrte und ordinierte. Anschließend begleiteten sie ihn zu einem Hügel namens Gayāsīsa, wo er ihnen sein berühmtes Ādittapariyāya Sutta vortrug.¹⁶ Der Tipitaka berichtet, dass der Buddha von der Spitze des Hügels aus Scharen von Asketen sehen konnte, die ihre Waschungen vollzogen und ihre heiligen Feuer hüteten, was ihn zu der Bemerkung veranlasste: „Man wird durch Wasser nicht rein, auch wenn viele hierherkommen, um zu baden. Wahrheit und Dhamma, das macht einen zu einem reinen und wahren Brahmanen.“¹⁷ Als der chinesische Pilger Xuanzang Gayā im siebten Jahrhundert besuchte, fand er einen Stupa auf einem Hügel vor, der wahrscheinlich den Ort markierte, an dem das Sutta vorgetragen wurde.

14 M.I,39. Findet statt am 1. Phagguṇa (Vollmond), später bekannt als Vasantotsava und heute als Holi.

15 Tha.345

16 Vin.I,34–35.

17 Ud.6.

Als jemand der Nonne Punṇikā sagte, rituelle Waschungen würden sie vom Bösen reinigen, fügte ihre Antwort den Kommentaren des Buddha zu diesem Thema ein Element von Logik und Humor hinzu. „Wer auch immer dir das erzählt hat, hat nur Unwissenheit zur Unwissenheit hinzugefügt ... wenn das wahr wäre, würden alle Frösche in den Himmel kommen, ebenso alle Nāgas, Krokodile und alle anderen, die im Wasser leben. Diejenigen, die Schafe und Schweine schlachten, Fischer und Jäger, Diebe, Henker und andere Übeltäter, würden durch einfaches Waschen im Wasser vom Bösen befreit. Und wenn Flüsse dein Böses wegspülen würden, könnten sie auch das Gute wegspülen, das du getan hast, und du hättest weder das eine noch das andere.“¹⁸

Abgesehen vom Palgu war der heiligste Ort in Gayā zu dieser Zeit ein Badebecken, das in hinduistischen Quellen Brahmasara und in der buddhistischen Literatur Maṇḍalavāpi heißt. An seinem Ufer befand sich eine turmartige Struktur aus Steinplatten, die spätere hinduistische Texte Brahmayūpa nennen und der Tipitaka Ṭaṅkitamañca, der Wohnsitz eines bedrohlichen Yakkha namens Sūciloma, Nadelhaar. Als sich der Buddha in dieser Ṭaṅkitamañca aufhielt, versuchten Sūciloma und einer seiner Yakkha-Freunde, ihn einzuschüchtern, allerdings ohne Erfolg. Etwas überrascht fragte Sūciloma den Buddha, was Angst, Lust, Hass und andere negative Geisteszustände verursache, und der Buddha antwortete kurz, aber aufschlussreich.¹⁹ Diese Geschichte könnte ihren Ursprung in einem Vorfall haben, bei dem der Buddha ein paar Tage, vielleicht nur eine Nacht, an einem Yakkha-Schrein verbrachte, vor dem sich die Einheimischen zu sehr fürchteten. Sie waren sehr erstaunt darüber.

18 Thi.240–243.

19 S.I,207–208.

Heute und schon seit weit über tausend Jahren kommen Hindus nach Gayā, um die *śrāddha*-Zeremonie durchzuführen, bei der sie ihren verstorbenen Eltern Reisbällchen (*piṇḍadāna*) anbieten, in der Überzeugung, dies bringe diesen Trost im Jenseits. Auf diese Zeremonie bezieht sich der Tipitaka, obwohl nicht erwähnt wird, dass Gayā der Hauptort dafür ist.²⁰

Heutzutage ist es schwierig, das Brahmasara-Becken unter etwa sieben anderen in der Stadt zu identifizieren, aber es könnte sich um Surya Kund oder Ransagar Kund handeln. Gayāsīsa, heute der Brahmayoni-Hügel, liegt am südwestlichen Rand der Stadt.

Kajaṅgalā

Kajaṅgalā war eine Stadt am östlichsten Rand des Mittleren Landes, das jetzige Kankjol. Heute liegt der Ganges etwa zehn Kilometer östlich der Stadt, in der Antike möglicherweise viel näher und kennzeichnete eher die eigentliche Grenze als die Stadt selbst. Der Buddha beschrieb sie als Nigama, ein Wort mit ungewisser Bedeutung, das manchmal mit „Marktstadt“, „Gemeinde“ oder „Großstadt“ übersetzt wird, und als im östlichen Bezirk gelegen (*paccantima janapada*).²¹ Angesichts der Entfernung von Kajaṅgalā zu den Hauptzentren der Aktivitäten des Buddha ist es wahrscheinlich, dass er nur einmal dort war. Er könnte dies nach einem seiner gelegentlichen Besuche in Campā getan haben, das hundert Kilometer nordwestlich davon liegt, oder alternativ von Bhaddiya aus, wofür eine Reise von fast sechzig Kilometern erforderlich gewesen wäre.

Dass der Buddha die Stadt nur ein einziges Mal besucht hat, wird dadurch wahrscheinlicher, dass der Tipitaka nur zwei Lehrreden auf-

20 Zum Beispiel A.I,166; D.I,97.

21 Siehe Wagle,1995 S.20–23, Vin.I,197.

zeichnet, die er dort gehalten hat. In einem davon führte er eine Diskussion mit einem jungen Schüler eines brahmanischen Gelehrten namens Pārāsariya.²² Der andere Vortrag fand in einem Bambushain in der Nähe statt. Eine Gruppe von Laien wandte sich an eine Nonne und bat sie, eine der Lehrreden des Buddha näher zu erläutern, die er während seines Aufenthalts in Sāvattthī gehalten hatte.²³ Sie antwortete ihnen, sie täte ihr Bestes, um sie zu erklären, was sie auch tat, obwohl sie diese Lehrrede noch nicht kannte. Später gingen diese Laien zum Buddha und erzählten ihm, was die Nonne ihnen erklärt hatte. Er bestätigte alles, was sie gesagt hatte, und fügte hinzu: „Wenn ihr mich danach gefragt hättet, hätte ich es genauso erklärt wie sie.“²⁴ Wirklich ein großes Lob!

Diese Geschichte wirft Fragen auf. Hat der Buddha seine Lehrrede in Kajaṇḍalā noch einmal gehalten oder kannten die Laien sie bereits auswendig oder hatten sie von jemand anderem gehört? Als der Buddha in der Stadt war, warum wandten sie sich nicht an ihn für eine Erläuterung, sondern an die Nonne? Und insbesondere angesichts der Tatsache, dass die Nonne so gebildet und weise war, warum wurde dann ihr Name nicht aufgezeichnet?²⁵

Kajaṇḍalā erlangte in den Jahrhunderten nach dem Buddha vor allem deswegen Ruhm, weil es die Heimatstadt des Mönchs Nāgasena war, dem Protagonisten des Milindapañha.²⁶ Ob Nāgasena eine tatsächliche historische Figur war oder nicht, ist eine offene Frage, aber so oder so deutet die Verbindung mit Kajaṇḍalā darauf hin, dass der

22 M.III,298.

23 A.V,48–54

24 A.V,54–58.

25 Siehe Bodhi 2012, S.1839, Hinweis 2012.

26 Mil.10.

Buddhismus dort präsent war. Auch Xuanzang bestätigt das. Er besuchte den Ort während seiner Pilgerreise und fand ein halbes Dutzend Klöster im Bezirk vor, obwohl die Stadt selbst in Trümmern lag.

Kaṇṇakujja

Kaṇṇakujja war eine große Stadt am rechten Ufer des Ganges und ist heute als Kannauj bekannt. Der Buddha kam mindestens einmal dort hin, dürfte sich aber nur kurz aufgehalten haben, da es keine Aufzeichnungen darüber gibt, dass er dort Vorträge gehalten hat.²⁷ Während der Gupta-Dynastie entwickelte sich Kaṇṇakujja zur größten und bedeutendsten Stadt Nordindiens und blieb dies über Jahrhunderte hinweg. Xuanzang besuchte sie und beschrieb die vielen Klöster und Tempel, von denen einer angeblich einen Zahn des Buddha beherbergte. Die moderne Stadt ist teilweise auf riesigen Hügeln erbaut, die heute die einzigen Überreste der antiken Stadt sind. Bisher wurden in Kannauj nur kleinere archäologische Ausgrabungen durchgeführt.

Kesaputta

Kesaputta war die Hauptstadt des Kālāma-Volkes. Laut dem Tipitaka liegt sie in Kosala, was seltsam erscheint, da die Stadt nicht weit östlich des Gandak-Flusses lag, der eine natürliche Grenze zwischen den beiden Staaten bildete. Möglicherweise behielten die Kālāmas wie die Sakyer eine gewisse Unabhängigkeit, standen aber unter der Hoheit von Kosala. Seinem Namen nach zu urteilen, könnte Ālāra Kālāma, Gotamas erster Lehrer, von dort stammen. Während eines Besuchs des Buddha in Kesaputta erklärten ihm die Einheimischen ihre Verwir-

27 Vin.III,11.

rung über die konkurrierenden Behauptungen der verschiedenen Wanderasketen, die dort zu Besuch waren. Die Antwort des Buddha darauf ist im berühmten Kessaputtiya Sutta festgehalten, im Volksmund als Kālāma Sutta bekannt.²⁸ Kesaputta wird heute mit der kleinen Stadt Kesariya identifiziert, die etwa fünfundzwanzig Kilometer nordnordwestlich von Vesālī liegt. Ein wenig südlich der Stadt findet sich eine riesige Stupa-Ruine.²⁹

Kosambī

Am südlichen Rand des Mittleren Landes lag das Königreich Vamśā mit seiner Hauptstadt Kosambī. Diese Stadt lag strategisch günstig am linken Ufer des Yamuna-Flusses, etwa fünf Tageswanderungen von Payāga entfernt, dem Zusammenfluss der Flüsse Ganges und Yamuna, was dem Königreich ermöglichte, den Verkehr auf den Flüssen zu kontrollieren. Es befand sich am nördlichen Ende der Dakkhiṇāpatha, der großen Straße für Händler und Reisende, die aus dem Deccan, also Zentralindien, kamen oder dorthin gingen. Beide Faktoren machten Vamśā reich und mächtig und hatten großen Einfluss auf die Politik des Mittleren Landes.

Ein Kaufmann namens Ghosita spendete Land für die Errichtung eines Klosters in der Stadt, das man auch nach ihm benannte. Im Jahr 1950 legten Archäologen die Ruinen dieses Ghositārāma frei und konnten seine Identität durch eine Inschrift und mehrere Tonsiegel bestätigen, in denen sein Name erwähnt wird.³⁰ Ein Kloster am Rande der Stadt war das Badarikārāma, über das fast keine Informationen

28 A.I,188–189.

29 Siehe Sinha, 2019, S.27–31.

30 Ghosh, 1956, S.20–21; Sircar, 1963, S.4–16.

vorliegen.³¹ Die Überlieferung erwähnt zwei weitere Klöster in der Stadt, Kukkuṭārāma und Pāvārikārama, aber der Tipitaka erwähnt weder sie noch die Umstände ihrer Gründung.³² Es ist möglich, dass dieses Schweigen und die Tatsache, dass der Buddha nur wenige Lehrreden in Kosambī hielt, etwas mit der großen Spaltung innerhalb des Saṅgha zu tun hatte, die hier stattfand.

Der Buddha hatte bevorzugte Aufenthaltsorte in der Nähe der Stadt – zum Beispiel den Siṃsapā-Wald, wo er eine seiner denkwürdigsten Reden hielt, und den Pārileyyaka-Wald, wo er von einem Elefanten bedient worden sein soll.³³ Dieser zweite Ort könnte sich dort befinden haben, wo sich heute das Dorf Pali befindet, manchmal auch Pali Uparhar genannt, etwa vier Kilometer westlich von Kosambī. Wir lesen, dass Ānanda und eine Gruppe von Mönchen von Kosambī aus die Pilakkha-Baumhöhle besuchten und dort auf eine große Gruppe Wanderasketen trafen. Dies muss eine der Höhlen oder Felsüberhänge auf dem Prabhosa-Hügel etwa acht Kilometer westlich von Kosambī sein. Pabhosa könnte der Maṅkula-Hügel sein, auf dem Buddha den Kommentaren zufolge seine sechste Regenzeit verbrachte. Archäologische Beweise zeigen, dass dieser Hügel jahrhundertlang der Aufenthaltsort von Asketen war.³⁴

Udena, der König von Vamsā während eines Großteils der Karriere des Buddha, hatte wenig Interesse an Religion, und es sind keine Dialoge zwischen ihm und dem Buddha erhalten geblieben. Der König besuchte jedoch einmal das Ghositārāma und unterhielt sich mit dem

31 S.III,127; Vin.IV,16.

32 Über kürzlich entdeckte Inschriften, die auf die Existenz von Kukkuṭārāma hinweisen, siehe Salomon und Marino, S.34–35.

33 Ud.41–42; S.III,94–98; III,126; V,437.

34 M.I,513. Siehe Fuhrer S.240244.

Mönch Piṇḍola Bhāradvāja, von dem überliefert ist, er sei der Sohn des Hofpriesters des Königs gewesen.³⁵ Es scheint, Ānanda machte nach dem Tod des Buddha Kosambī zu seinem Stützpunkt und setzte von dort aus die Förderung der Lehren seines geliebten Lehrers fort.³⁶

Kusinārā

Kusinārā war neben Pāvā eine der beiden Hauptstädte der Maller. Die Menschen identifizierten sich danach, aus welcher der beiden Städte sie stammten, das deutet darauf hin, dass es eine Art Spaltung zwischen ihnen gab.³⁷ Ānanda beschrieb Kusinārā bekanntlich als *kuḍḍa nagaraka, ujjāṅgala nagaraka, sākhā nagaraka*,³⁸ was Rhys Davids als „dieser kleine Flecken, diese Stadt mitten im Dschungel, diese Zweiggemeinde“ übersetzte. Nachfolgende Übersetzer sind dem Kern dieser Aussage gefolgt und haben den Eindruck erweckt, Kusinārā sei ein elender und trostloser Ort gewesen. Ein paar Variationen umfassen „diese traurige kleine Stadt“ (Chalmers); „dieser gemeine Ort, diese unzivilisierte Gemeinde mitten im Dschungel, ein bloßer Außenposten in der Provinz“ (Vajra und Story); „diese elende kleine Stadt ... mitten im Dschungel am Ende des Jenseits“ (Walsh); „diese kleine Stadt, diese karge Stadt, diese Zweigstadt“ (Anandajoti); und „ein kleiner Weiler, ein Dschungelweiler, ein Zweigweiler“ (Sujāto). Die letzten beiden Übersetzungen orientieren sich stärker am Wortlaut des Pāli als die anderen.

Dennoch ist unklar, was Zweig, *sākhā*, in diesem Zusammenhang bedeuten könnte. Im Englischen würde es „abseits der Hauptroute“ be-

35 S.IV,110–113.

36 Siehe Ireland, 1976, S.114–117.

37 D. II,165.

38 D.II,146.

deuten, normalerweise auf einen Weg, eine Straße oder eine Eisenbahn bezogen. Es ist jedoch ziemlich sicher, dass Kusinārā keineswegs abseits der Hauptstraße lag, sondern direkt daran. Und zwar an der Straße von Magadha und Vajji zu Kosalas Hauptstadt Sāvattthī und darüber hinaus, dem nördlichen Äquivalent zu der späteren Uttarāpatha und ungefähr parallel dazu, die spätere „Grand Trunk Road“. Außerdem wird meines Wissens keine Stadt oder kein Dorf im Tipitaka oder in irgendeiner anderen indischen Literatur jemals als *sākhā* beschrieben, es bedeutet immer Busch- oder Baumzweige. *Kuḍḍa* stammt aus dem Sanskrit *kuḍyā*, was „eine Wand“ bedeutet, und könnte mit dem Sanskrit *ksuṇṇa* („mahlen“) und dem Pāli *cunṇa* („Pulver“) verwandt sein. Beide Bedeutungen könnten auf Kusinārā passen und sich auf die Verteidigungsanlagen der Stadt – eine Mauer oder einen Wall – oder auf die Kalkputzbeschichtung beziehen, die man auf Lehmziegel auftrug, um sie vor Regen zu schützen.³⁹ *Ujjaṅgala* kann harter oder kompakter Boden oder Schlamm bedeuten. Heutige Besucher von Kusinārā können feststellen, dass der Boden rund um die Stadt nicht besonders hart oder unfruchtbar ist (oder nicht mehr als anderswo im Norden von Uttar Pradesh), tatsächlich ist er sogar fruchtbar und produktiv. Daher kann sich *ujjaṅgala* auf die gestampfte Erde oder den Lehm beziehen, die man beim Bau der Stadtmauern verwendete. Ebenso könnte *sākhā* die Äste dorniger Büsche bezeichnen, die geschnitten und zu Verteidigungszwecken verwendet wurden,⁴⁰ oder alternativ auf eine Palisade, die oben entlang eines Erdwalls verläuft.

Wenn diese Interpretation richtig ist, verglich Ānanda die Stadt mit den großen Städten der Zeit und befand, es handele sich um ei-

39 Vin.III,81 erwähnt eine *kuḍḍa* aus gebrannten Ziegeln als Bestandteil eines Klosters.

40 Vin.II,154; Ja. I,240.

nen kleinen Ort mit einfachen oder veralteten Mauern, während die Hauptstädte von beeindruckenden und substanziellen Verteidigungsanlagen aus Stein und Ziegeln geschützt wurden. Ānandas Sorge, die er deutlich zum Ausdruck brachte, bestand darin, dass es vielleicht in Kusinārā nicht genügend wohlhabende Leute gab, die eine würdige Beerdigung für den Buddha organisieren konnten, ihm war es gleichgültig, dass die Stadt ein elendes Kaff war.

Wenn der Buddha Kusinārā besuchte, blieb er normalerweise im Balihaṇḍavanasaṇḍa, dem Opferwald, wahrscheinlich einem Hain von Bäumen, von denen manche den Mallern als heilig galten.⁴¹ Manchmal hielt er sich auch in Upavattana auf, wo ein Wäldchen mit Salbäumen (*Shorea robusta*) wuchs, von denen zwei durch ihre Größe auffielen und offenbar auch dadurch, dass sie dicht beieinander wuchsen.⁴² Unter diesen beiden Bäumen starb der Buddha. Ein anderer Ort in der Nähe von Kusinārā war der Makuṭa-Bandana-Schrein, wo man den Leichnam des Buddha einäscherte.⁴³

Seit dem späten 19. Jahrhundert wurden mehrere archäologische Ausgrabungen an dem Stupa über den Sterbestätten des Buddha, den umliegenden Klöstern und dem Einäscherungs-Stupa durchgeführt. Bisher hat man jedoch keinen Versuch unternommen, die tatsächliche Stadt Kusinārā zu lokalisieren und auszugraben, und da die moderne Stadt wächst, wird das in Zukunft immer schwieriger werden.

Madhurā

Diese Stadt, die heute Mathura heißt, war die Hauptstadt des Königreichs Surasena und ist der westlichste bekannte Punkt, an den der

41 A.I,274: V,79.

42 Ud.37; D.II,137.

43 D.II,163. Siehe Vogel, S.43–58.

Buddha jemals gereist ist. Er besuchte sie nur einmal, wahrscheinlich weil sie weit außerhalb des westlichen Randes des Mittleren Landes lag und weil er einen schlechten Eindruck von dem Ort hatte. Er beklagte sich darüber, es sei dort staubig, voller wilder Hunde und Yakkhas, die Straßen seien uneben und die Bewohner würden nur zäh Almosen geben.⁴⁴ Auf dem Rückweg von Madhurā traf er auf der Hauptstraße nach Verañjā eine Gruppe von Männern und Frauen und hielt ihnen einen Vortrag über eheliche Beziehungen, während er am Fuße eines Baumes am Wegesrand saß.⁴⁵ Der einzige andere Mönch, der die Stadt zur Zeit des Buddha besuchte, war Mahā Kaccāna, der eine Diskussion mit dem König über das Thema Kaste und eine weitere mit einem Brahmanen führte, der ihm vorgeworfen hatte, er respektiere die Brahmanen nicht, weil er sich nicht für sie einsetzte.⁴⁶ Während seines Aufenthalts in Madhurā wohnte Kaccāna im Gundā-Wald, der später vielleicht der Standort eines der vielen Klöster der Stadt wurde, was sie zu einem der wichtigsten Zentren des Buddhismus in Nordindien machte.⁴⁷

Von 1853 bis 1977 wurden in den vielen antiken Stätten in und um Madhurā wichtige Antiquitäten sowohl des Buddhismus als auch des Jainismus ausgegraben.

Pāṭaligāma

Dieses Dorf lag am Südufer des Ganges und war der wichtigste Ort zwischen Magadha und Vajji, ein wichtiger Handels- und Zollposten. Sein Name bedeutet „das Dorf (*gāma*) des Patalibaums (*pāṭali*)“, des

44 A.III,256.

45 A.II,57.

46 M.II,83; A.I,67.

47 Zur Geschichte des Buddhismus in Madhurā siehe Jaini 2001, S.349ff.

Sterospermum chelonoides, eines gewöhnlichen, mittelgroßen Baumes mit duftenden malvenfarbenen Blüten. In späteren Jahrhunderten, als es zu einer Stadt heranwuchs, bekam es den Namen Pāṭaliputta.⁴⁸ Als der Buddha während seiner letzten Reise in diesem Dorf war, tat er eine merkwürdige Vorhersage. „Solange das edle Reich besteht, wird Pāṭaliputta eine Hauptstadt sein, deren Kaufleute Kisten öffnen, die von weither kommen. Aber die Stadt wird drei Bedrohungen ausgesetzt sein – Feuer, Wasser und inneren Meinungsverschiedenheiten.“⁴⁹

Der erste Teil dieser Vorhersage könnte ein Spiel mit der Phrase *puta bhedana* sein. Sie bezeichnet das Öffnen einer Kiste oder eines Behälters oder das Aufbrechen der Samenschale eines Baumes. Die Samenkapseln des Patalibaums sind zwischen dreißig und fünfzig Zentimeter lang, zylindrisch geformt, gerippt und platzen auf, um ihre Samen freizusetzen. Was den letzten Teil der Vorhersage des Buddha anbelangt, so ergab eine archäologische Untersuchung des Ortes der antiken Stadt im Jahr 1905 eine fast drei Meter dicke Schlickschicht unter einer dicken Lage von Asche, was darauf hindeutet, dass es in der Stadt mindestens eine katastrophale Überschwemmung, wahrscheinlich mehrere, gegeben hatte und weiter einen großen Flächenbrand.⁵⁰

Als der Buddha das Dorf verließ, um seine Reise nach Norden fortzusetzen, beschlossen die Bürger das Tor, durch das er die Stadt verlassen hatte Gotama-Tor zu nennen und den Ort, von dem aus er

48 Pāli *putta* und Sanskrit *putra* bedeuten beide Sohn. Zur möglichen Herkunft dieses Teils des Namens und warum er verwendet wurde, siehe Schingloff, S.44.

49 D.II,87–88.

50 D. B. Spooner, *Annual Report of the Archaeological Survey of India, 1905–1906*; Mr. Ratan Tata's, *Excavations at Pataliputra, Archaeological Survey of India Annual Report, 1912–13, 1916*). A. S. Altekar und V. Mishra, *Report on the Kumrahar Excavations, 1951–55, 1959*.

sich auf den Weg über den Fluss machte, Gotama-Furt. Etwa anderthalb Jahrhunderte später entwickelte sich Pāṭaligāma nicht nur zu einer großen Stadt, sondern wurde auch zur Hauptstadt des mächtigen Maurya-Reiches. König Asoka berief dort das Dritte Buddhistische Konzil ein. Ein Präzedenzfall hierfür war der Rat der Jains, der während der Herrschaft von Asokas Großvater Chandragupta in der Stadt tagte. Der griechische Botschafter Megasthenes, der mehrere Jahre in Pāṭaliputta lebte, hinterließ eine ausführliche Beschreibung der Stadt. Die moderne Stadt Patna wurde über der antiken Stätte erbaut.

Eine Lehrrede im Majjhima Nikāya erwähnt, ein Brahmane namens Ghoṭamukha habe eine Versammlungshalle für die Saṅgha in Pāṭaliputta errichtet und fügt hinzu, das sei nach dem Ableben des Buddha gewesen. In der Rede wird der Name Pāṭaliputta und nicht der frühere Name Pāṭaligāma verwendet. Das deutet darauf hin, dass die Verfasser des Tipitaka darauf achteten, zwischen Reden aus der Zeit des Buddha und solchen aus einer späteren Periode zu unterscheiden. In diesem Fall lagen möglicherweise Jahrzehnte dazwischen.⁵¹

Pāvā

Am nördlichen Rand des Mittleren Landes lebte die Gruppe der Maller, von denen ein Zweig Kusinārā und der andere Zweig Pāvā als Hauptstadt hatte, weswegen man sie Pāveyyakā-Maller nannte. Beide Städte lagen an der Hauptstraße, die von Magadha durch das Land der Vajjier führte, nach Westen abbog und den ganzen Weg bis nach Sāvattthī und darüber hinaus führte. Als die Nachfolger von Bāvari Sāvattthī auf dem Weg nach Vesālī verließen, in der Hoffnung, des Buddha zu treffen, kamen sie durch Setavya, Kusinārā und Pāvā,

51 M.II,163.

und der Buddha reiste auf der gleichen Straße auf seinem Weg nach Kusinārā, nur von ihrem südlichen Ende her und in der entgegengesetzten Richtung.⁵² Bei einem seiner Besuche in Pāvā wurde er eingeladen, die neue Versammlungshalle der Stadt einzuweihen und darin zu übernachten.⁵³ Es scheint, dass die Pāveyyakā-Maller den Dhamma des Buddha mit beträchtlichem Enthusiasmus aufnahmen, denn mindestens dreißig von ihnen wurden Mönche, und die Einwohner der Stadt erhielten nach seinem Tod einen Teil seiner Asche.⁵⁴

Die Bedeutung von Pāvā für die Buddhisten rührt daher, dass der Buddha seine vorletzte Nacht in der Stadt verbracht und dort seine letzte Mahlzeit eingenommen hat. Auch für die Jains ist Pāvā wichtig, weil Mahāvīra dort starb, was der Tipitaka bestätigt.⁵⁵

Pāvā ist noch nicht mit Sicherheit identifiziert worden. Die hauptsächlichsten Kandidaten für diesen Ort sind Padrauna und Sathiyaon.⁵⁶ Aber der erste Ort ist etwa zwanzig Kilometer und der zweite fünfundzwanzig Kilometer von Kusinārā entfernt, eine ziemliche Entfernung für den kranken Buddha, die er an einem Tag zurücklegen musste. Außerdem liegt Padrauna nordöstlich von Kusinārā, was bedeutet, dass es direkt an der alten Straße liegt, und eine in Sathiyaon gefundene Inschrift enthält ihren alten Namen Sresthigama, nicht Pāvā. Neuerdings behauptet man, die Ruinen in Fazlnagar seien die Reste von Pāvā, wahrscheinlich um Touristen und Pilger anzulocken. Ausgrabungen in

52 Sn.1012–1013. Setavya ist wahrscheinlich das heutige Siswania im Bezirk Basti, Uttar Pradesh, etwa neunzig Kilometer südwestlich von Kusinārā. Die moderne Stadt liegt am Kuwano-Fluss, im Tipitaka Sundarikā genannt. Siehe Mani, S.43–50.

53 D.III,207.

54 Vin.I, 253; D.II,165.

55 *Kalpa Sūtra* V,147; D.III,210.

56 Zu diesen beiden Orten siehe Chakrabarti, 2001, S.211 und Bajpai, S.39–44.

den frühen 1980er Jahren ergaben, dass es sich bei den Ruinen um einen Hindu-Tempel handelt, der im fünften oder sechsten Jahrhundert nach Christus erbaut und ab dem dreizehnten Jahrhundert erweitert wurde.⁵⁷ Die Jains identifizieren Pāvā mit der Stadt Pavapur, die etwa zwanzig Kilometer nordöstlich von Rajgir liegt.⁵⁸

Rājagaha

Rājagaha, der Wohnsitz des Königs, war die größte Stadt des mächtigsten Königreichs jener Zeit, Magadha. Sie trug auch den Namen Giribaja, Bergfestung. Heute ist ihr Name Rajgir. Der Überlieferung nach wurde die Stadt von dem halbmythischen Architekten und Stadtplaner Mahā Govinda angelegt.⁵⁹ Die Stadt ist von allen Seiten von mehreren steilen, zerklüfteten Hügeln umgeben, die heute mit niedrigen Bäumen und dornigen Bambussträuchern bewachsen sind und im fünften Jahrhundert vielleicht bedeckt waren von einer dichteren und grüneren Vegetation. Zahlreiche Orte in und um die Stadt, die der Buddha erwähnte, können wir identifizieren – die Räuberklippe, von der verurteilte Diebe in die Tiefe gestoßen wurden, Jīvaka-Mangogarten und die Sattapaṇṇa-Höhle, in der das Erste Buddhistische Konzil stattfand. Seine bevorzugten Aufenthaltsorte bei einem Besuch in Rājagaha waren der Geiergipfel, ein Felsvorsprung an den Hängen des viel höheren Vepulla und das Bambuswäldchen, ein königlicher Park etwas außerhalb des Nordtors der Stadt. Die heißen Tapodārāma-Quellen, die Moggallāna wegen ihrer schönen Umgebung und ihres

57 Siehe Chakrabarti, 2001, S.211–213.

58 Diese Verwirrung wurde vielleicht dadurch verursacht, dass viele Jain-Städte in Nordindien während der muslimischen Verfolgung im 11. und 12. Jahrhundert verlassen wurden.

59 Mvu. III,208–209.

süßen Wassers so lobte, sind heute ein öffentliches Bad in einem Hindu-Tempel.⁶⁰ Die Überreste des Stupas, die Ajātasattu zur Aufbewahrung seines Anteils an der Asche des Buddha errichtete, sind immer noch zu sehen, ebenso wie der sich dahin schlängelnde Sappini-Fluss, inzwischen stark verschlammt und kleiner. Das Latthivana und die nahe gelegene Kapota-Höhle westlich der Stadt sowie die Indasāla-Höhle östlich der Stadt sind ebenfalls noch zu sehen.⁶¹ Dieser letzte Ort war Schauplatz eines der tiefgründigsten Dialoge des Buddha, des Sakkapañha-Sutta.

Dem Tipitaka zufolge heißen die fünf Hügel von Rājagaha Vebhāra, Paṇḍava, Vepulla, Gijjhakuta und Isigili.⁶² Leider geben spätere Texte andere Namen für diese Hügel an, sodass es schwierig ist, Paṇḍava zu identifizieren, wo sich Gotama bei seinem ersten Besuch in der Stadt aufhielt.⁶³ Beeindruckende Mauern, deren Überreste noch heute zu sehen sind, schlängeln sich entlang der Hügel und die Stadttore wurden, wie man erzählt, jede Nacht geschlossen.

Der erste Ort, an dem wir von Gotama hören, nachdem er der Welt entsagt hatte, ist auf der Ostseite oder am Fuß des Paṇḍava.⁶⁴ Wahrscheinlich war er nach Rājagaha gegangen, um Kontakt mit den vielen Asketen aufzunehmen, die in den Hainen, Höhlen und unter den Felsvorsprüngen in der Umgebung der Stadt lebten. Diese Asketen kamen nicht nach Rājagaha, weil es ein Machtzentrum war, sondern wegen ihres intellektuellen und religiösen Lebens. Die große Bevölkerungszahl bedeutete auch eine regelmäßige Versorgung mit Almosen. Rājagaha

60 Vin.III,108. Siehe Sen,1918, S.113–135

61 A.I,185;Ud.39;M.I,497;D.II,263;Vin.I,35.

62 M.III,68.

63 Pandey, S.31–38, erörtert das Thema.

64 Sn.417.

war schon vor Gotamas Ankunft ein Zentrum der Jain-Aktivitäten und Mahāvīra soll vierzehn Regenzeiten in der Stadt und im nahe gelegenen Nālandā verbracht haben.⁶⁵ Der damalige König von Magadha, Bimbisāra, stand in gutem Einvernehmen mit dem Buddha. Die frühe Überlieferung behauptet, er sei Buddhist geworden, die Jain-Texte sagen jedoch, er sei zum Jainisten geworden. Wahrscheinlich förderte Bimbisāra alle Sekten gleichermaßen und jede beanspruchte ihn als zu sich gehörend, auch die Buddhisten. Es ist bezeichnend, dass der Tipitaka zwar zahlreiche Dialoge zwischen dem Buddha und König Pasenadi von Kosala enthält, aber keinen zwischen ihm und Bimbisāra.

Der Buddha besuchte Rājagaha zahlreiche Male, verbrachte dort seine dritte, vierte, siebzehnte und zwanzigste Regenzeit und begann seine letzte Reise von dort aus etwa zwölf Monate vor seinem Tod.

Sāketa

Südlich von Sāvattthī, an einer direkten und einigermaßen geraden Straße, lag Sāketa. Es ist nicht sicher, aber ihr alternativer Name war entweder Ayojjhā oder es handelte sich um zwei Städte, die aneinander grenzten, ähnlich wie die modernen Städte Ayodhya und Faizābād.⁶⁶ Verwirrend ist die Erwähnung einer Fähre zwischen den beiden Orten im Vinaya, ein Hinweis, dass sie an gegenüberliegenden Ufern des Sarabhū-Flusses lagen (dem modernen Sarayu, manchmal auch Ghaghra genannt).⁶⁷ In manchen antiken Quellen heißt es, es handele sich um verschiedene Namen für ein und denselben Ort, andere Quellen sind nicht eindeutig.⁶⁸ Sāketa war vor Sāvattthī die Hauptstadt von

65 *Kalpa Sūtra* V,122, auch Jaini 1998, S.349ff.

66 S.III,140.

67 Vin.IV,65; 288.

68 Pathak, S.55.

Kosala und die Entfernung zwischen den beiden Orten, etwa achtzig Kilometer, konnte man an einem Tag zu Pferd zurücklegen oder mit einer Staffel von sieben Streitwagen (falls man König war oder einer seiner Beamten).⁶⁹ Der Buddha besuchte Sāketa gelegentlich, ebenso wie mehrere seiner hochrangigen Nachfolger. Bei einem dieser Besuche lud der wohlhabende Kaufmann Kālaka, ein Gönner der Jains, den Buddha zum Essen in sein Haus ein und schenkte ihm, beeindruckt von dem, was der Buddha zu sagen hatte, ein Stück Land an, auf dem er ein Kloster errichtete. Es blieb das einzige buddhistische Kloster in der Stadt.⁷⁰

Im Nageshwarnath-Tempel im modernen Ayodhya kann man ein Bruchstück einer Asoka-Säule bewundern, die heute als Altar genutzt wird. Direkt hinter dem Tempel liegt ein großer Hügel, bei dem es sich mit ziemlicher Sicherheit um die Überreste eines Stupas handelt. Möglicherweise handelt es sich hier um die Stätte des von Kālaka errichteten Klosters, was man jedoch nur durch Ausgrabungen überprüfen könnte.

Sāṅkassa

Diese Stadt, die heute Sankisa heißt, wird im Tipitaka nur einmal erwähnt, als ein Ort durch den der Buddha auf seinem Weg von Verañjā nach Payāga kam.⁷¹ In späteren Jahrhunderten wurde sie als Schauplatz eines spektakulären Wunders berühmt, das der Legende nach der Buddha vollbracht hatte. Ursprünglich war die Stadt von zwei annähernd kreisförmigen Befestigungen umgeben, wobei die äußere aus einem etwa fünf Kilometer langen Wall und die innere, ebenfalls

69 M.I,149.

70 A.II,24.

71 Vin.III,11.

kreisförmig, aus Ziegeln bestand. Die innere Mauer umschloss die Stadt, wo sich heute zwei Hügel erheben, von denen der kleinere die Überreste eines Stupas ist. In der Nähe befindet sich ein Elefantenkapitell, das einst eine von König Asoka errichtete Säule krönte, die Säule selbst ist verschwunden.

Sāvattthī

Die Stadt, in der der Buddha mehr Zeit verbrachte als in jeder anderen, war Sāvattthī, die Hauptstadt von Kosala, die heute mit den ausgedehnten Ruinen in Sahet Mahet in Uttar Pradesh identifiziert wird.⁷² Diese Stadt war ungefähr halbmondförmig und der Fluss Aciravati floss entlang der inneren Kurve des Halbmondes. Anders als in Rājagaha gab es keine Hügel, die die Zugänge zur Stadt schützten, sodass man stattdessen hohe Wälle anlegte. Irgendwann wurden diese Wälle mit einer Palisade oder einer Mauer aus Ziegelsteinen befestigt, die oben entlang verlief. Die wichtigsten Gönner des Buddha stammten aus Sāvattthī – König Pasenadi und seine Königin Mallikā und der wohlhabende Kaufmann Sudattha, bekannt als Anāthapiṇḍika.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass zu Lebzeiten des Buddha in und um Sāvattthī mehr Klöster gegründet wurden als in jeder anderen Stadt. Es waren insgesamt drei – das Pubbārāma, das Rājakārāma und, das berühmteste von allen, das Jetavana, etwa einen Kilometer südwestlich des Haupttors der Stadt. Die Halle, die Königin Mallikā in einem ihrer Parks errichten ließ und die den Asketen aller Sekten offenstand, diente als Treffpunkt von Keśin und Gautama, die jeweils einen der beiden Zweige des Jainismus vertraten. Hier vereinbarten sie, ihre Differenzen beizulegen und ihre Gruppen zu vereinigen. Die-

72 Law, 1939.

se Halle und dieser Park werden sowohl im Tipitaka als auch in den Jain-Texten erwähnt.⁷³ Es ist interessant, dass der Buddha Sāvathī gegenüber Rājagaha oder Vesālī als Hauptzentrum seiner Aktivitäten in den letzten beiden Jahrzehnten seines Lebens bevorzugte. Der Grund dafür könnte in der Gunst der königlichen Familie von Kosala gelegen haben und vielleicht auch darin, dass die dort gesprochene Sprache die gleiche oder eine ähnliche wie seine eigene war. Die Stadt war nur vier oder fünf Tagesmärsche von Kapilavatthu, seiner Heimatstadt, entfernt, das könnte ebenfalls eine Rolle gespielt haben. In Sāvathī hat man bisher nur wenige systematische archäologische Untersuchungen durchgeführt, aber im Jetavana gab es seit seiner Entdeckung im Jahr 1863 eine Reihe größerer Ausgrabungen.

Sumsumāragira

Sumsumāragira, Krokodilshügel, war eine Stadt am rechten Ufer des Ganges, die Hauptstadt des Bhaggā-Stammes bis zu dessen Aufnahme in das Königreich Vamsā. Der Buddha besuchte die Stadt mehrmals, hielt sich gewöhnlich im nahe gelegenen Bhesakalā-Hain auf und verbrachte der Überlieferung nach auch seine achte Regenzeit dort. Dieser Hain war nur wenige Gehminuten vom Haus zweier seiner treuesten Nachfolger entfernt, dem Ehepaar Nakulapitā und seiner Frau Nakulamātā.⁷⁴ Während einem seiner Besuche lud Prinz Bodhi, der Sohn von König Udena und wahrscheinlich der Gouverneur von Bhaggā, ihn und die bei ihm wohnenden Mönche ein zu einer Mahlzeit in seinen kürzlich fertiggestellten Palast.⁷⁵ Auch Mahāvīra besuchte Sumsumāragira mehrmals und verbrachte dort seine zwölfte Regen-

⁷³ *Uttarādhayana* XXIII; D.I,178.

⁷⁴ Zum Beispiel A. II,61; S.II,1.

⁷⁵ M.II, 91.

zeit. *Sumsumāragira* wird mit *Chunar* identifiziert, das etwa zwanzig Kilometer den Ganges hinauf von *Vārānasi* liegt und für die beeindruckende Festung bekannt ist, die heute die Spitze des Hügels einnimmt.

Ukkācelā

Wer den Ganges bei *Pāṭaligāma* überquerte, kam nach *Ukkācelā*, dem Grenz- und Zollposten der *Vajjier*-Konföderation. Der Buddha muss auf seinen Reisen durch diesen Teil des Landes viele Male durch die Stadt gekommen sein, obwohl nur ein einziger Vortrag von dort im *Tipitaka* aufgezeichnet wurde. Darin erzählte er – vielleicht passenderweise – von einem Kuhhirten, der im letzten Monat der Regenzeit, als der Fluss Hochwasser führte, sein Vieh über den Fluss trieb, und zwar an einer Stelle namens *Suvidhā*, wo es keine Furt gab. Das Vieh drängte sich in der Mitte des Flusses zusammen und ertrank. Es sei problematisch, auf Lehrer zu hören oder ihnen zu vertrauen, die nichts über das Diesseits oder das Jenseits wüssten, darüber, was das Reich des Todes ist und was nicht und so weiter.⁷⁶

Die moderne Stadt *Hajjipur* wurde als der Ort der alten Stadt identifiziert. Spätere Überlieferungen besagen, dass sich nach *Ānandas* Tod *Magadha* und die *Licchavier* seine Asche aufteilten. Die Überreste des von den *Licchaviern* in *Ukkācalā* errichteten Stupas befinden sich im *Rambhadra*-Distrikt von *Hajjipur*.

Uruvelā

Uruvelā war das kleine Dorf, in dessen Umgebung der Buddha das Erwachen verwirklichte. Nach diesem bedeutsamen Ereignis hielt er sich dort mehrere Wochen auf und machte sich dann auf den Weg

⁷⁶ M.I,225.

nach Isipatana, um seine fünf früheren Gefährten zu treffen und ihnen seinen Dhamma zu verkünden. Dann kehrte er nach Uruvelā zurück, begegnete den drei Kassapa-Brüdern, bekehrte sie, reiste mit ihnen nach Rājagaha und besuchte offenbar das Dorf nie wieder. Der Tipitaka liefert nur wenige Details über Uruvelā. Es lag am Ufer des Nerañjarā-Flusses an einer Furt, in einer angenehmen ländlichen Umgebung und war durch eine Straße mit der nahe gelegenen Stadt Gayā verbunden.⁷⁷ Der Buddha beschrieb es als ein Heerdorf (*senānigama*), was wahrscheinlich bedeutet, dass seine Steuern vom Staat zur Finanzierung der Armee verwendet wurden.⁷⁸ Er erwähnte auch mehrere Bäume, insbesondere den Pipalbaum, unter dem er erwachte, und einen Banyanbaum, der in der Mittagshitze von Ziegenhirten und ihren Tieren aufgesucht wurde und unter dem er sich eine Woche lang aufhielt.⁷⁹

In seinen letzten Stunden sagte der Buddha, ein hingebungsvoller Nachfolger solle versuchen, mindestens einmal in seinem Leben die Orte zu besuchen, an denen sich die vier entscheidenden Ereignisse seines Lebens zugetragen hatten. Einer dieser Orte war Uruvelā.⁸⁰ Infolgedessen entwickelte sich das Dorf innerhalb eines Jahrhunderts nach dem Tod des Buddha zu einem wichtigen Ziel für Pilger und wurde unter den Namen Sambodhi, Bodhimaṇḍa, Vajrāsana und etwa ab dem achtzehnten Jahrhundert als Bodh Gaya bekannt. Das eigentliche Dorf Uruvelā hieß Taradih, eine Hindi-Kurzform von Tārā Devi, nach einer Mahāyāna-Gottheit, der zu Ehren in der Nähe etwa im elften Jahrhundert ein Tempel gebaut wurde. Das etwas südwestlich des

77 M.I.166–167.

78 Siehe Arthaśāstra II,35,1.

79 Vin.I,1-2.

80 D.II,140.

Mahābodhi-Tempels gelegene Taradih wurde in den späten 1970er Jahren abgerissen und in einiger Entfernung wieder aufgebaut, damit man an dieser Stelle archäologische Ausgrabungen durchführen konnte. Diese Grabungen zwischen 1980 und 1990 ergaben, dass Uruvelā bereits in der Jungsteinzeit besiedelt war. Es lag ursprünglich näher am Fluss und es gab dort hinein Hinweise auf eine buddhistische Präsenz bis ins zwölfte Jahrhundert. Leider ist ein vollständiger Bericht über die Ausgrabungen noch nicht veröffentlicht worden.⁸¹ Heute ist Bodh Gaya eine belebte Stadt, die von Pilgern und Touristen aus aller Welt besucht wird.

Verañjā

Verañjā war eine große Stadt, in der Buddha der Überlieferung nach die drei Monate seiner zwölften Regenzeit verbrachte, aber er hat sie möglicherweise auch bei mehreren anderen Gelegenheiten besucht.⁸² Die Stadt markierte die äußerste Grenze der meisten Lehrreisen des Buddha und das einzige Mal, dass er darüber hinausging, war sein Besuch in Madhurā. Während eines seiner Aufenthalte in Verañjā herrschte in der Gegend eine Hungersnot. Man gab eine Art Essensmarken aus, wahrscheinlich die Stadtverwaltung oder örtliche Philanthropen. Der Buddha und die Mönche, die sich bei ihm aufhielten, waren gezwungen, Getreide zu essen, das sie von Pferdehändlern erhielten, die es gewöhnlich an ihre Tiere verfütterten. Bevor man es essen konnte, musste es gedämpft und dann in einem Mörser zerstampft werden. Der Buddha lobte die Mönche dafür, dass sie diese Kost aßen, und sagte, sie würden damit ein gutes Beispiel für künftige Genera-

81 Siehe Joshi 1990, S.7–9.

82 A.IV; IV, 197–198.

tionen von Mönchen geben.⁸³ Verañjā kann heute mit dem riesigen Hügel bei Atranji Khera identifiziert werden, etwa dreizehn Kilometer nördlich von Etah in Uttar Pradesh.⁸⁴

Vesālī

Östlich von Kosala und von diesem durch den Fluss Gandak getrennt, befand sich eine Konföderation aus acht (oder nach Jain-Quellen neun) kleinen Stämmen, die sich zusammengeschlossen hatten, um sich vor Kosala im Westen und dem größeren Nachbarn Magadha im Süden zu schützen. Die herrschenden Clans in diesem Verbund waren die Vajjier, die Licchavier und die Videhā. Die Hauptstadt der Licchavier, Vesālī, war die politische und administrative Hauptstadt der Konföderation.

In und um die Stadt gab es zahlreiche Heiligtümer, wie den Sārananda- und den Cāpāla-Schrein. Andere – der Bahuputta-, der Gotamaka-, der Udena- und der Sattambaka-Schrein – befanden sich in den vier Himmelsrichtungen um die Stadt herum, wahrscheinlich etwas außerhalb der Stadtmauern.⁸⁵ Der Tipitaka erwähnt, dass der Buddha oft den Tag an dem einen oder anderen dieser Schreine verbrachte. Sein bevorzugter Aufenthaltsort bei Besuchen in Vesālī war jedoch die Kūṭāgāra-sālā, die Halle mit dem spitzen Dach, jenseits der nördlichen Vororte der Stadt am Rande des Mahāvana, des großen Waldes, der sich fast ununterbrochen bis zu den Ausläufern des Himalajas erstreckt.⁸⁶ Diese Halle muss von der Stadt aus leicht zu Fuß zu erreichen gewesen sein, da der Buddha von dort aus manchmal

83 Vin.III,6.

84 Sarao, 1990, S.103.

85 D.II,117ff; III,9

86 Zum Beispiel A. II,191; V,86; D.I,150; M.II,252; S.I,230.

einen Spaziergang in die Stadt unternahm.⁸⁷ In der Nähe befand sich eine Krankenstation und er besuchte dort gelegentlich die Patienten.⁸⁸ Während seines Aufenthalts in der Kūṭāgāra-sālā kündigte der Buddha seinen bevorstehenden Tod in drei Monaten an.⁸⁹ Er bevorzugte die Kūṭāgāra-sālā, weil sie ihm einen gewissen Schutz von dem ständigen Strom von Menschen bot, die ihn besuchen wollten, was selbst für einen erwachten Menschen nach einer Weile zu Ermüdung führen konnte.

Aus dem Tipitaka geht hervor, dass der Buddha eine besondere Zuneigung zu Vesālī und seinen Bewohnern hatte und sie zu ihm. Als er einmal einen ruhigen Tag mit Ānanda an einem der Schreine der Stadt verbrachte, drückte er seine Wertschätzung für die vielen Wahrzeichen der Stadt aus. Als er sie auf seiner letzten Reise verließ, blickte er auf Vesālī zurück und erwähnte wehmütig, es sei das letzte Mal, dass er sie sehen würde.⁹⁰ Einmal verbrachte er den Tag im Mahāvana, als ihn eine Gruppe junger Licchavier auf der Jagd sah. Sie spannten ihre Bögen, riefen ihre Hunde zur Ordnung und standen still da, nachdem sie sich vor dem Buddha verbeugt hatten und schauten ihn an. Ein Stadtbewohner wurde zufällig Zeuge dieses Geschehens und drückte sein Erstaunen darüber aus, diese Jugendlichen, die normalerweise so schlecht erzogen und ungestüm waren, so ehrfürchtig und ruhig zu sehen.⁹¹ Der Buddha lobte die Licchavier für ihre einfachen und gesunden, fast spartanischen Gewohnheiten – sie benutzten Holzblöcke als Kissen, schliefen auf harten Betten, standen vor Sonnenaufgang auf

87 A.III,167; IV,308; D.II,1192; S.V,258.

88 A.III,142; S.IV,210.

89 D.II,120.

90 D.II, 102; II,122.

91 A.III,75–76.

und waren körperlich aktiv. Solange sie diese Praktiken beibehielten, sagte er, würden sie niemals einem Eindringling zum Opfer fallen.⁹² Dies war eine von zwei Gelegenheiten, bei denen der Buddha seine Hoffnung zum Ausdruck brachte, die Vajjier könnten ihre Unabhängigkeit bewahren.

Den meisten Jain-Quellen zufolge wurde Mahāvīra in Vesālī geboren und besuchte es viele Male. Er verbrachte dort acht Regenzeiten.

Von Vesālī ist heute nur noch wenig zu sehen, da das Gebiet im Laufe der Jahrhunderte immer wieder vom nahe gelegenen Gandak-Fluss überschwemmt wurde. Das Fundament des Stupas, der zur Aufbewahrung des Anteils der Licchavier an der Asche des Buddha errichtet worden war, wurde in den 1950er Jahren entdeckt. Der Stupa bestand aus Erde, hatte einen Durchmesser von 1,15 Metern, war etwa 3 ½ Meter hoch und entstand vielleicht 550–450 vor Christus. Im Laufe der Jahrhunderte wurde er dreimal vergrößert. In dem ursprünglichen Stupa fand man eine kleine Steinschatulle, die Asche, eine gestanzte Münze, einige Perlen und ein kleines Blatt aus Goldfolie enthielt. Ein Riss im ursprünglichen Stupa scheint die buddhistische Tradition zu bestätigen, nach der König Asoka die ersten Stupas öffnete und Reliquien aus ihnen entnahm.⁹³ Ein viel größerer Stupa, umgeben von zahlreichen kleineren Stupas und mit einer der mächtigen Säulen von König Asoka in der Nähe, ist ebenfalls noch zu sehen.⁹⁴ Woran dieser Stupa genau erinnert, ist nicht bekannt. Möglicherweise war er Teil des Klosterkomplexes, der in späteren Jahrhunderten im Mangogarten von Ambapālī errichtet wurde.

92 S.II,268.

93 Sinha und Roy, 1969, S.16-23.

94 Gupta, S.145–47.

Anhang II

Der Buddha und die Upanischaden

Kamma und das damit verbundene Konzept der Wiedergeburt sind zwei der zentralen Lehren des Buddhismus, aber sie gehören auch zu den am meisten missverstandenen – sowohl bei Buddhisten selbst als auch bei Nicht-Buddhisten. Das am weitesten verbreitete dieser Missverständnisse ist, *kamma* und Wiedergeburt seien im alten Indien allgemein für wahr gehalten worden und der Buddha habe sie einfach als selbstverständlich hingenommen und in seinen Dhamma aufgenommen. Die übliche Behauptung ist, er habe diese Lehren aus den Upanischaden übernommen. Beide Annahmen sind problematisch, nicht nur, weil die Beweise dafür alles andere als eindeutig sind, sondern auch, weil sie Zweifel an der Behauptung aufkommen lassen, der Dhamma des Buddha sei das Ergebnis seiner persönlichen Verwirklichung. Im Folgenden soll jede dieser Annahmen untersucht werden.

Der Tipitaka selbst bietet reichlich Beweise dafür, dass *kamma* und Wiedergeburt im fünften Jahrhundert vor Christus in Indien keineswegs allgemein akzeptiert waren. Brahmanen führten weiterhin die orthodoxen vedischen Bestattungsriten durch und „hoben [den Verstorbenen] auf, riefen seinen Namen und geleiteten ihn in den Himmel“. Zwei junge Brahmanen, die der Buddha traf, erzählten ihm, man habe sie gelehrt, dass man nach dem Tod in die Gegenwart von Brahmā

(*sahavyatā*) eintritt.¹ Das Samaññaphala Sutta gibt einen Überblick über die Lehren von sechs der prominentesten nicht-vedischen Lehrer zur Zeit des Buddha und nur einer von ihnen lehrte eine Form von *kamma*.² Buddhistische und jainistische Schriften kritisieren häufig diejenigen, die *kamma* und Wiedergeburt leugnen. Zum Beispiel lehrte der beliebte Lehrer Makkhali Gosāla: „Es gibt kein *kamma*, keine Tat, es hat keinen Sinn, [sich zu bemühen].“³ Der Buddha erwähnte mehrere Überzeugungen, die er für falsch hielt, darunter die, alles, was geschieht, sei auf den Willen einer höchsten Gottheit zurückzuführen, und eine andere, die Dinge hätten keine erkennbare Ursache.⁴ Manche Lehrer lehnten *kamma* und Wiedergeburt als relativ neue und nicht-traditionelle Ideen ab, andere, wie der Prinz Pāyāsi, aus rationalen Gründen. Dieser gebildete Skeptiker sah keine empirischen Beweise und kam zu dem Schluss: „Es gibt weder eine andere Welt noch gibt es spontan geborenen Wesen noch irgendeine Frucht oder ein Ergebnis von guten oder bösen Taten.“⁵ Selbst Jahrhunderte nach dem Buddha konnte Aśvaghōṣa schreiben, dass „einige behaupten, es gebe eine Wiedergeburt, während andere mit Überzeugung sagen, es gebe keine“ (Bc.IX,45).

In den Veden, den ältesten und grundlegenden Schriften des Brahmanentums und später auch des Hinduismus, findet sich nichts über *kamma* oder Wiedergeburt. Das Wort „*kamma*“ (Sanskrit „*karma*“) kommt aber in den Veden häufig vor, allerdings nicht im Sinne einer moralischen Ursache, sondern in seiner ursprünglichen Bedeutung des

1 S.IV,312; D.I,235.

2 D.I,52–59.

3 A.I,286.

4 A.I,173.

5 D.II,316.

Wirkens, des Tuns oder insbesondere der Durchführung vedischer Rituale. Nach den Veden wurde das Schicksal des Einzelnen nach dem Tod durch bestimmte Rituale und durch die Götter bestimmt. Nach dem Tod wird der Mensch nicht wiedergeboren, sondern geht in die Welt der Väter (*pitṛloka*), eine unbestimmte Art von Himmel, wo er vom Sohn des Verstorbenen mit Opfergaben (*śrāddha*) versorgt wird. Aus diesem Grund war es für einen Mann von entscheidender Bedeutung, mindestens einen Sohn zu zeugen. Dieses Konzept taucht zum Beispiel auf im *Ṛgveda* 10. 14, 2 im *Taittirīya Brahmaṇa* 1.5,5,6 und im *Āpastamba Dharmasūtra* 2. 24,1–7. Die Stellung in der Welt der Väter hängt vom Verdienst ab, das durch das Opfern geschaffen wird.

Was ist mit den Upanischaden? Damit der Buddha Ideen aus den Upanischaden kopiert oder entlehnt haben konnte oder auch nur ihrem Einfluss unterliegen konnte, müssen diese Texte vor ihm entstanden sein, und es ist keineswegs einfach, das zu beweisen. Die Zeitpunkte des Entstehens der Upanischaden wie die des Lebens des Buddha sind nur Schätzungen. Das macht es sehr unsicher zu sagen, was zuerst da war. Erschwerend kommt hinzu, dass nur wenige Upanischaden homogen sind, bei den meisten fügte man später zusätzliches Material hinzu, manchmal sogar erst Jahrhunderte später. Der allgemeine Konsens unter den Gelehrten ist jedoch, die frühesten Upanischaden seien wahrscheinlich die *Bṛhadāraṇyaka*, die *Chāndogya*, die *Kauṣītaki* und vielleicht die *Aitareya*. Und sie oder zumindest ihr Kernmaterial seien vor dem Buddha entstanden. Um der Argumentation willen wollen wir das akzeptieren. Um zu behaupten, dass diese Texte des Buddha beeinflusst haben, wären zwei weitere Dinge nötig: (a) Der Buddha hätte Zugang zu ihnen haben müssen und (b) sie müssten Konzepte von *kamma* und Wiedergeburt lehren, die der Darstellung dieser Ideen durch den Buddha gleich oder erkennbar ähnlich sind.

Interne Hinweise in den frühen Upanischaden deuten darauf hin, dass sie hauptsächlich in Madra, Matsya, Uśinara, Pañcālā, Kuru, Videha, Kosala und Kāśi verfasst wurden, an manchen Orten viele davon, an anderen wenige. Es gibt keine Aufzeichnungen darüber, dass der Buddha jemals die ersten vier dieser Regionen besucht hat, er war nur einmal in Kuru und einmal in Videha⁶, obwohl er viel Zeit in Kosala und zumindest einige Zeit in Bārāṇasī, der Hauptstadt von Kāśi, verbrachte. Interessanterweise wird Kosala in keiner der vier Upanischaden, die vermutlich vor dem Buddha entstanden sind, erwähnt, nur die *Brhadāranyaka* und die *Kauṣītaki* erwähnen Kāśi, und das auch nur jeweils einmal. Dies deutet stark darauf hin, dass der Buddha wenig oder keine Zeit in den Regionen verbrachte, in denen die vorgeblich frühesten Upanischaden gelehrt wurden.

Und ein weiterer Punkt ist zu berücksichtigen: Die Upanischaden sind eine Geheimlehre. Sie galten, wie zuvor die Veden, von Anfang an als geheim und nur für einen kleinen inneren Kreis von Eingeweihten bestimmt. In der *Kaṭha* heißt es, ein Brahmane, der die Lehre geheim hält, werde ewiges Leben haben (3,7), was natürlich die Idee von *kamma* aufhebt. Die *Śvetāśvatara* nennt ihre Lehren „das höchste Geheimnis“ (*paramaṃ guhyaṃ*), das niemals jemandem offenbart werden sollte, der nicht ruhig ist, der kein Sohn oder Schüler ist (6,22). Die *Chāndogya* sagt: „Ein Vater sollte diese Formulierung der Wahrheit nur seinem ältesten Sohn oder einem würdigen Schüler offenbaren und keineswegs irgendjemand anderem ...“ (3,11,5–6), weil diese Lehren geheim sind (*guhya ādeśa*, 3,5,2). Tatsächlich bedeutet das Wort *upaniṣad* „in der Nähe sitzen“ und impliziert Geheimhaltung, das heißt in der Nähe des Lehrers zu sitzen, während er seine

6 M.II,74; 54.

Lehre erklärt, sodass Nichteingeweihte sie nicht hören können. Selbst Jahrhunderte nach dem Buddha bezeichnete der *Manusmṛti* die heiligen Texte, womit er wahrscheinlich die Upanischaden meinte, als vertraulich oder verborgen (*rahasya* 2,140; 165).⁷ In Anbetracht dessen ist es unwahrscheinlich, dass der Buddha, der in den Augen der meisten Brahmanen die schlimmste Art von Ketzer war, die Upanischaden kannte, auch wenn man argumentieren könnte, er habe davon aus zweiter Hand gehört.

Die häufige Behauptung des Buddha, sein Dhamma sei für alle und er habe keine „Lehrerfaust“ (*ācariya muṭṭhi*), die etwas zurückhält, könnte als Beweis dafür gelten, dass er zumindest davon wusste, dass die Upanischaden geheim gehalten wurden.⁸ Wahrscheinlicher ist jedoch, dass er seinen Dhamma den Veden gegenüberstellte, die zu seiner Zeit hauptsächlich nur den Brahmanen und vielleicht ein paar Angehörigen der Kriegerkaste zugänglich waren. Er beschrieb die vedischen Hymnen als „verschleiert“ (*paṭicchanna*).⁹

Als Nächstes müssen wir untersuchen, ob die Upanischaden, insbesondere die angeblich vorbuddhistischen, *kamma* und Wiedergeburt lehren oder so etwas wie die buddhistischen Versionen davon. Die Upanischaden lehren eine Reihe von postmortalen Schicksalen und was sie bestimmt, aber nur wenige davon ähneln dem buddhistischen Verständnis, und das auch nur sehr entfernt. Zum Beispiel sagt die *Kauṣītaki*, dass alle Menschen, wenn sie sterben, zum Mond gehen, der das Tor zum Himmel ist. Um es passieren zu können, müssen sie eine Frage beantworten. Diejenigen, die diese Frage nicht beantworten können, werden zu Regen, der auf die Erde fällt, und dann zu Wür-

7 Siehe Black, S.101ff.

8 A D.II,100.

9 A.I,282.

mern, Insekten, Fischen, Vögeln, Löwen oder Menschen, je nach ihrem *kamma*. Diejenigen, die die Frage beantworten können, kommen in den Himmel zu Brahmā (1.2). Ob *kamma* hier moralische Ursachen oder die ordnungsgemäße Durchführung vedischer Rituale meint, ist unklar, aber sehr wahrscheinlich ist letzteres. Die *Chāndogya* lehrt etwas Ähnliches, aber wenn die Toten als Regen auf die Erde fallen, werden sie zu Pflanzen, die, wenn ein Mann sie isst, mit seinem Samen in den Schoß seiner Frau übergehen und ein neues Wesen werden. Interessanterweise sagt die *Chāndogya* auch, dass „diese [Lehre] den Brahmanen vorher nicht bekannt war“, mit anderen Worten, sie war etwas Neues in der vedischen Tradition.

Die *Brhadāranyaka* stellt mehrere mögliche Schicksale nach dem Tod vor und wie sie zu erreichen sind. Nach Prāvāhaṇa gehen diejenigen, die die Wahrheit lieben, durch den Mond und die Sonne in den Bereich des Blitzes und von dort in die Welt von Brahmā. Diejenigen, die geopfert haben und den Brahmanen Geschenke gemacht haben, gehen in die Welt der Väter und von dort in die Sonne, wo die Götter sich von ihnen ernähren. Danach gehen sie in den Himmel, den Wind und den Regen über, der auf die Erde fällt, wo sie wieder zu Nahrung werden, die jemand in das Opferfeuer gibt, von wo sie in den Himmel aufsteigen. Diejenigen, die sich dieser beiden Schicksale nicht bewusst sind, werden zu Würmern, Insekten oder Schlangen (6.2,15–16). An anderer Stelle beantwortet Yājñavalkya die Frage, was mit dem Menschen nach dem Tod geschieht, mit „Wer einmal geboren ist, kann nicht wieder geboren werden“ (*jāta eva na jāyate*) und verneint damit die Wiedergeburt. Er fügt hinzu, dass die Verstorbenen unter anderem durch die Opfergaben ihrer Söhne und Verwandten erhalten werden, die traditionelle vedische Sichtweise (3.9,28).

Was *kamma* betrifft, so gibt es einige wenige Abschnitte in der *Bṛhadāraṇyaka*, in denen Yājñavalkya etwas darlegt, das der Lehre des Buddha von *kamma* im Sinne von moralischen Ursachen ähnelt, wenn auch nur kurz und ohne jegliche Details. Aber dann stellt er klar, dies sei eine Geheimlehre (3.2.13). Aber warum sollte das so sein? Vielleicht, weil alle Lehren der Upanischaden geheim waren, vielleicht aber auch, weil Yājñavalkya, dessen Werk nicht Teil des traditionellen vedischen Denkens war, den Vorwurf eines Paradoxes vermeiden wollte. Erschwerend kommt hinzu, dass eine andere Passage in der *Bṛhadāraṇyaka* eindeutig leugnet, dass *kamma* moralische Ursachen hat. Sie bekräftigt den traditionellen vedischen Glauben, das postmortale Schicksal eines Menschen werde dadurch bestimmt, dass er einen Sohn hat, und behauptet, der höchste postmortale Zustand bestehe darin, in den Himmel zu kommen. „Es gibt drei Welten – die der Menschen, die der Väter und die der Götter. Die Welt der Menschen erlangt man durch die Geburt eines Sohnes, nicht durch andere Mittel. Die Welt der Väter wird durch Rituale erlangt und die Welt der Götter durch Wissen. Die beste unter ihnen ist eindeutig die Welt der Götter und deshalb wird sie hochgepriesen“ (1. 5, 16). An anderer Stelle vertritt die *Bṛhadāraṇyaka* noch eine andere Theorie – dass der Mensch, wenn er stirbt, zum Wind geht, von dort zur Sonne, dann zum Mond, aus dem er aufsteigt und in einer Welt ohne Hitze und Kälte ankommt, um für immer dort zu bleiben (5.10,1).

Die Vorstellung der *Kauṣītaki* und der *Bṛhadāraṇyaka* von Wiedergeburt kann man genauer als Übertragung oder Transmission bezeichnen (*sampratti* oder *sampradāna*). Nach diesen Upanischaden sollte, wenn ein Mann im Sterben liegt, sein Sohn sich auf ihn legen, wobei sich ihre verschiedenen Organe wechselseitig berühren sollen. Dann sollte der Vater sagen: „Ich lege meinen Atem in dich“, worauf der

Sohn antworten sollte: „Ich lege deinen Atem in mich“, und dies setzt sich dann in gleicher Weise fort für das Sehen, Hören, Schmecken, Handeln, den Geist, die Intelligenz und so weiter (2,15). Man nahm an, dass der Vater so in seinem Sohn weiterlebt, was wiederum die entscheidende Rolle des Sohnes im postmortalen Zustand eines Menschen unterstreicht. Aus genetischer Sicht ist ein Kind eine Fortsetzung seiner Eltern – allerdings beider Elternteile und nicht nur eines –, aber dieses Konzept der Upanischaden hat keine Ähnlichkeit mit der buddhistischen oder jainistischen Lehre von der Wiedergeburt.

Die *Śvetāśvatara* lehnt eine Vielzahl von Erklärungen ab, einschließlich *kamma*, und behauptet, alles werde tatsächlich von Gott kontrolliert (1.2–3). Upanischaden wie die *Taittirīya* und die *Kauṣītaki* erwähnen Formen von *kamma* und Wiedergeburt oft scheinbar zaghaft und manchmal nur in ganz vagen Begriffen.

Bei all diesen konkurrierenden Behauptungen und Erklärungen ist es kaum verwunderlich, dass die *Kaṭha* tatsächlich sagt, niemand wisse, was mit einem Menschen nach seinem Tod geschieht (1.20–24).

Was heißt das nun alles? Die wenigen Upanischaden, die so etwas wie *kamma* und Wiedergeburt lehren, sind unentschlossen und präsentieren diese Idee nur als eine von vielen möglichen Erklärungen, die noch nicht vollständig ausgearbeitet oder akzeptiert worden sind. Es ist klar, dass diese Ideen für die vedische Theologie neu waren und von woanders herkamen. Man ist also versucht zu denken, nicht der Buddha habe *kamma* und Wiedergeburt aus den Upanischaden übernommen, sondern umgekehrt: Die Autoren der Upanischaden waren vom Buddhismus und wahrscheinlich auch vom Jainismus beeinflusst.¹⁰

10 Jaini, 2001, S.50–51.

Die früheste eindeutige und detaillierte Erwähnung von *kamma* und Wiedergeburt findet sich in den Schriften der Jains. Der Jainismus ist vielleicht ein Jahrzehnt älter als der Buddhismus und sein Gründer Mahāvīra und seine Lehren tauchen im Tipitaka häufig auf. Obwohl ein *kamma*-Konzept erkennbar ist, unterscheidet sich die Jain-Lehre davon in wichtigen Punkten von der buddhistischen. Zum Beispiel lehrt der Jainismus, dass jede Handlung, ob beabsichtigt oder nicht, *kamma* erzeugt und dass *kamma* eine Art materielle Substanz (*paudgalika*) ist, die an der Seele haftet und sie nach unten zieht. Der Jainismus geht davon aus, dass die Seele von einem Leben ins nächste übergeht, etwas, was der Buddha ablehnte. Es ist sicher möglich, dass der Buddha von den jainistischen Lehren von *kamma* und Wiedergeburt beeinflusst war, aber es ist ebenso klar, dass er sie nicht einfach als gegeben hinnahm und unreflektiert und unkritisch übernahm. Es ist viel wahrscheinlicher, dass Mahāvīras spirituelle Einsichten ihm eine partielle Einsicht in *kamma* und Wiedergeburt gaben, aber das Erwachen des Buddha diesen zu einem vollständigen Verständnis verhalf.

Etwa um die erste Jahrtausendwende wurden allmählich verschiedene Ideen über *kamma* und Wiedergeburt in das integriert, was später zum Hinduismus werden sollte. Doch damals und auch später wurden diese Ideen keineswegs allgemein akzeptiert. Der Hinduismus entwickelte oder übernahm im Allgemeinen neue Konzepte, ohne frühere aufzugeben, was bedeutet, dass zu den meisten Themen eine breite Palette von manchmal gegensätzlichen, ja sogar widersprüchlichen Lehren existiert. Selbst als manche Theorien über *kamma* und Wiedergeburt im Hinduismus weithin akzeptiert wurden, fügten sie sich etwas ungeschickt in das Gesamte ein und gerieten oft mit anderen Lehren in Konflikt. Viele Lehren heben die Idee von *kamma* eindeutig auf: Die Götter können in die menschlichen Angelegenheiten eingrei-

fen und tun dies auch, die Hingabe (*bhakti*) an einen bestimmten Gott führt zur Erlösung, das Böse durch kann das Baden in heiligen Flüssen abgewaschen werden, die Durchführung bestimmter Rituale, der Besuch heiliger Schreine oder das Sterben in Vārānasi garantieren die Erlösung

Manche spirituellen Bewegungen im Hinduismus lehnten *kamma* zugunsten des Schicksals (*daiva*) ab, andere behaupteten, das Schicksal des Einzelnen sei durch die Zeit (*kāla*), die angeborene Natur (*svabhāva*), den Zufall (*yadr̥ccha*) bestimmt oder sei vorherbestimmt (*bhāvivaśāt*). Viele Passagen in den *Dharmasūtras* und den *Purāṇas* erwähnen *kamma*, empfehlen aber sofort verschiedene Wege, wie es umgangen oder negiert werden kann. Und zum Funktionieren der Wiedergeburt präsentieren die *Purāṇas* und andere frühe Hindu-Texte eine wahrhaft verwirrende Bandbreite von Theorien, die sich einander widersprechen. Im Prolog des *Manusmṛti* heißt es zum Beispiel: „Während sie ein ums andere Mal in eine Existenz kommen, folgen die Wesen ihrem individuellen Verhalten, das ihnen vom Herrn zugewiesen wurde. Aggressivität oder Friedfertigkeit, Sanftmut oder Grausamkeit, Güte oder Böswilligkeit, Ehrlichkeit oder Unehrlichkeit, was auch immer ihnen zum Zeitpunkt ihrer Erschaffung zugewiesen wurde, bleibt automatisch an diesem Geschöpf haften“ (1.28–29). An mehreren anderen Stellen desselben Textes findet sich jedoch die Behauptung, das postmortale Schicksal eines Menschen hänge davon ab, wie er gehandelt hat, ob gut oder schlecht, das heißt von seinem *kamma* (zum Beispiel 12,8–9; 2,249; 11,48; 12,16–23).

Die *Caraka Saṃhitā*, einer der beiden grundlegenden Texte über Ayurveda (etwa erstes Jahrhundert vor Christus / zweites Jahrhundert nach Christus), weist zu Recht darauf hin, dass nicht jeder an die Wiedergeburt glaubt und dass sogar die hinduistischen Schriften selbst

unterschiedliche Theorien über den Tod aufstellen. Dort heißt es: „Es gibt Menschen, die nur dem vertrauen, was sie sehen können, und weil die Wiedergeburt etwas ist, das jenseits der Sinne liegt, glauben sie nicht daran. Andere glauben nur aufgrund ihres starken religiösen Glaubens an eine Wiedergeburt. Aber die Schriften selbst sind in dieser Frage geteilt“ (I,11). Es ist also gar nicht so falsch zu sagen, dass der Hinduismus nicht eine Lehre von *kamma* und Wiedergeburt lehrt – er lehrt Dutzende von ihnen, und sie sind nur einige unter einer Vielzahl von Erklärungen dafür, warum Dinge geschehen und was mit dem Einzelnen nach dem Tod geschieht. Die Lehren des Buddha über *kamma* und Wiedergeburt hingegen sind voll entwickelt, fügen sich harmonisch in seine anderen Lehren ein und werden klar und konsistent erklärt.

Abkürzungen

Pāli- und Sanskrit-Texte

- A Aṅguttara Nikāya, Hrsg. R. Morris, E. Hardy, PTS London, 1885–1900.
- Bc Buddhacarita, Hrsg. und Übers. E. H. Johnston, Calcutta, 1935.
- Bv-a Madhuratthavilāsinī, Hrsg. I. B. Horner, 1946.
- D Dīgha Nikāya, Hrsg. T. W. Rhys Davids, J. E. Carpenter, PTS London, 1890–1911.
- Dhp Dhammapada, Hrsg. O. Von Hinüber, K. R. Norman, PTS Oxford, 1994.
- Dhp-a Dhammapada-aṭṭhakathā, Hrsg. H. C. Norman, PTS London, 1906–14.
- It Itvuttaka, Hrsg. E. Windisch, PTS London, 1889.
- Ja Jātaka with commentary, Hrsg. V. Fauseboll, PTS London, 1877–96.
- Jn Jātaka Nidānakathā, Hrsg. V. Fauseboll, PTS, London, 1877–96.
- Kv Kathāvatthu, Hrsg. A. C. Taylor, PTS London, Vol. I 1894, Vol. II 1897.
- M Majjhima Nikāya, Hrsg. V. Trenchner, R. Chalmers, PTS London, 1887–1902.
- Mhv Mahāvamsa, Hrsg. W. Geiger, PTS, London, 1908.

Abkürzungen

Mil	Milindapañho, Hrsg. V. Trenckner, PTS, London, 1880.
Mvu	Mahāvastu, Hrsg. E. Senart, Paris, 1882–1897.
S	Samyutta Nikāya, Hrsg. L. Feer, PTS, London, 1884–98.
Sn	Sutta Nipāta, Hrsg. D. Andersen, H. Smith, PTS London, 1913.
Tha, Thi	Theragāthā and Therīgāthā, Hrsg. H. Oldenberg, R. Pischel, 2 nd edition, PTS London, 1966.
Ud	Udāna, Hrsg. P. Steinthal, PTS London, 1885.
Ud-a	Paramatthadīpanī, Hrsg. F. L. Woodward, PTS London, 1926.
Vin	Vinaya Piṭaka, Hrsg. H. Oldenberg, PTS London, 1879–83.

Bibliografie

- Agrawal, V. S. *India as Known to Pāṇini*, 1963.
- Ali, Daud. *Courtly Culture and Political Life in Early Medieval India*, 2004.
- Allen, Charles. *The Buddha and Dr Führer*, 2008.
- Anālayo. *A Comparative Study of the Majjhima Nikāya*, Vol.I and II, 2011.
- „The Historical Value of the Pāli Discourses“, *Indo-Iranian Journal*, 55 (3), 2012.
- „A Note on the Term Theravāda“, in *Buddhist Studies Review*, 2013.
- „The Four Assemblies in Pāli Buddhism“, B.L.W. Khin, V. Samarawickrama, and T. H.
- Soon (Hrsg.), *K Sri Dhammananda, Essays in Honor of his Centenary, Vol.2*, 2018.
- Apte, V. M. *Social and Religious Life in the Grihyasutras*, 1939.
- Armstrong, Karen. *Buddha*, 2004.
- Bailey, Greg and Mabbett, Ian. *The Sociology of Early Buddhism*, 2003.
- Bajpai, K. D. „Location of Pava“, *Puratattva*, No.16, 1985-86.
- Balbir, Nalini. „Jain-Buddhist Dialogue – Material from the Pāli Scriptures“, *Journal of the Pali Text Society*, Vol. XXVI, 2000.
- Balcerowicz, Piotr. *Early Asceticism in India*, 2016.
- Banerjee, N. R. „Nagda 1955-57“, *Memoirs of the Archaeological Survey of India*, 1986.
- Barua, P. R. „The Brahmin Doctrine of Sacrifice and Ritual in the Pali Canon“, *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, Vol.I, 1956.
- Basham, A. K. *History and Doctrine of the Ājīvakas, A Vanished Indian Religion*, 1951.
- „The Background to the Rise of Buddhism“, A. K. Naraian (Hrsg.), *Studies in History of Buddhism*, 1980.
- Bechert, H. (Hrsg.). *Dating the Historical Buddha*, Part 1, 1991.
- Black, Brian. „The Rhetoric of Secrecy in the Upaniṣads“, Steven E. Lindquist (Hrsg.) *Religion and Identity in South Asia and Beyond*, 2013.
- Bodhi, Bhikkhu. *In the Buddha's Words*, 2005.

Bibliografie

- *The Numerical Discourses of the Buddha*, 2012.
- *The Buddha's Teachings on Social and Communal Harmony: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, 2016.
- Bronkhorst, Johannes. „The Riddle of the Jains and Ājīvakas in Early Buddhist Literature“, *Journal of Indian Philosophy*, 28, 2000.
- „Literacy and Rationality in Ancient India“, *Asiatische Studien/Etudes Asiatiques*, 56 (4) 2002.
- *Greater Magadha, Studies in the Culture of Early India*, 2007.
- *Buddhism in the Shadow of Brahminism*, 2011.
- Chakrabarti, Dilip K. „Rajagaha: An Early Historic Site in India“, *World Archaeology*, Vol.7 No.3, 1975.
- *Archaeological Geography of the Ganga Plain. The Lower and the Middle Ganga*, 2001.
- *Archaeological Geography of the Ganga Plain. The Upper Ganga*, 2007.
- Chakravarti, U. *The Social Dimensions of Early Buddhism*, 1987.
- Chandra, Pratap. „Was Early Buddhism Influenced by the Upanisads?“ *Philosophy East and West* 21/3, 1971.
- Cousins. L.S. „Pali Oral Literature“, Philip Denwood and Alexander Piatigorsky (Hrsg.), *Buddhist Studies Ancient and Modern*, 1983.
- Deva, Krishna. „The Antiquity of Sites Related to the Buddha“, Satish Chandra (Hrsg.) *Studies in Archaeology and History*, 2003.
- Dhammajoti, Bhikkhu. „The Sixteen-mode Mindfulness of Breathing“, *Journal of the Centre for Buddhist Studies, Sri Lanka*, 2008.
- Dhammika, S. *Middle Land Middle Way*, revised edition, 2008.
- *To Eat or not to Eat Meat*, revised edition 2016.
- *Jesus and the Buddha, A Study of their Commonalities and Contrasts*, 2018a.
- *Nature and the Environment in Early Buddhism* (revised edition), 2018b.
- *The View from the West*, 2018c.
- Dyson, Tim. *A Population History of India*, 2018.
- Eltischinger, Vincent. *Caste and Buddhist Philosophy*, 2012.
- Erdosy, Georg. „City States of North India and Pakistan at the Time of the Buddha“, F. Raymond Allchin (Hrsg.), *The Archaeology of Early Historic South Asia*, 1995.
- Fa Chow. „Sūkara-maddava and the Buddha's Death“, *Annals of the Bhandarkar Research Institute*, 1942.

Bibliografie

- Falk, Harry. *Aśokan Sites and Artefacts*, 2006.
- „*The Ashes of the Buddha*“, *Bulletin of the Asia Institute*, 2018.
- Fick, Richard. *The Social Organisation in North-east India in Buddha's Time*, 1972.
- Fleet, J. F. „The Inscription on the Piprawa Vase“, *Journal of the Royal Asiatic Society* Vol. 38 issue 1, 1906.
- Ghosh, A. (Hrsg). *Indian Archaeology 1955-56*, 1956.
- „Buddhist Inscription from Kausambi“, D, C. Sircar (Hrsg.), *Epigraphia Indica*, 1961–1962, 1963.
- Gillon, Brendan S. „An Early Buddhist Text on Logic: *Fang Bian Xin Lun*“, in *Argumentation* 22, No.1, 2008.
- Gokhale, B. G. *The Brahmins in Early Buddhist Literature*, 1970.
- „The Merchant in Ancient India“, *Journal of the American Oriental Society*, 97.2, 1977.
- „Early Buddhism and the Urban Revolution“, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 5/2.1982.
- Gombrich, Richard. „Bodies like Old Carts“, *Journal of the Pali Text Society*, XI, 1987.
- *Theravada Buddhism*, 1988.
- *How Buddhism Began*, 1996.
- *What the Buddha Thought*, 2009.
- *Buddhism and Pali*, 2018.
- Heirman, Ann and Torck, Mathieu. *A Pure Mind in a Clean Body: Bodily Care in the Buddhist Monasteries of Ancient India and China*, 2012.
- Hinüber, Oskar von. „The Buddha as an Historical Person“, *Journal of the International Association of Buddhist Studies* Vol. 42, 2019.
- „Hoary Past and Hazy Memory. On the History of Early Buddhist Texts“, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol.29, 2. 2006.
- Ireland, John D. „The Kosambī Suttas“, *Pali Buddhist Review*, Vol.1, No. 2,1976.
- „Sūkaramaddava, the Buddha's Last Meal“, *Buddhist Studies Review*, Vol 10, No.1 1993
- Jacobi, Hermann. *Jain Sūtras*, Part 1, 1884.
- Jain, Jagdishchandra. *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries*, 1984.
- Jaini, Padmanabh, S. *The Jaina Path of Purification*, 1998.

- *Śamaṇas: their Conflict with Brahminical Society, Collected Papers on Buddhism and Jainism*, 2001.
- Jamison, Stephanie and Brereton, Joel, P. *The Rigveda, The Earliest Religious Poetry of India*, Vols. I, II, and III, 2014.
- Jayaswal, K. P. *An Imperial History of India*, 1934.
- Jayatilleke, K. N. *Early Buddhist Theory of Knowledge*, 1963.
- Jha, D. N. „Brahmanical Intolerance in Early India“, *Social Scientist*, Vol. 44, No. 5/6, 2016.
- Joshi, Jagat, Pati, 985-86. (Hrsg.) *Indian Archaeology – A Review*, Archaeological Survey of India, New Delhi.
- Joshi, Lal. *Discerning the Buddha, A Study of Buddhism and of the Brahmanical Hindu Attitude to It*, 1983.
- Karpik, Stefan. „The Buddha Taught in Pali: A Working Hypothesis“, *Journal of the Oxford Centre of Buddhist Studies*, 2019.
- Kaul, Shonaleeka. *Imagining the Urban, Sanskrit and the City in Early India*, 2010.
- Kennet, D, Rao, J. V. and Bai, M. Kasturi. *Excavations at Paithan, Maharashtra*, 2020.
- Kosambi, D. D. „Ancient Kosala and Magadha“, *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, 1952.
- Kumar, D. *Archaeology of Vaisali*, 1986.
- Lal, M. *Settlement History and the Rise of Civilization in the Ganga-Yumuna Doab*, 1984a.
- „Summary of Four Seasons of Exploration in Kanpur District, Uttar Pradesh“, *Man and Environment* 8, 1984b.
- „Population Distribution and its Movement During the Second-First Millennium B.C. in the Indo-Gangetic Divide and Upper Ganga Plain“, *Puratāttva*, 1987–8.
- Law, B. C. *Geography of Early Buddhism*, 1932.
- *Sravasti in Indian Literature*, 1939.
- Levman, Bryan Geoffrey. „*Sakāya niruttiyā* revisited“, *Bulletin D “Etudes Indiennes*, 2008-2009.
- “The *muṇḍa/muṇḍaka* crux: What does the word mean?“ *Canadian Journal of Buddhist Studies*, No. 7, 2011.
- „Cultural Remnants of the Indigenous Peoples in the Buddhist Scriptures“, *Buddhist Studies Review*, 30,2. 2013.

- „The Historical Buddha: Response to Drewes“, *Canadian Journal of Buddhist Studies*, No.14, 2019.
- *Pāli, the Language*, 2020.
- Ling, Trevor. *The Buddha, Buddhist Civilization in India and Ceylon*, 1973.
- Liyanaratane, Jinadasa. „Pāli Canonical Passages of Importance for the History of Indian Medicine“, *Journal of the Pali Text Society*, XXII, 1996.
- Majumdar, R. C. *Corporate Life in Ancient India*, 1922.
- Malalasekera, G. P. and Jayatilke, K. N. *Buddhism and the Race Question*, 1958.
- Mani, B. R. „Identification of Setavyā, the Ancient City of Kosala with Siswānā“, *Puratattva*, No.21, 1990–1991.
- Manne, J. „The Dīgha Nikāya Debates: Debating Practices at the time of the Buddha“, *Buddhist Studies Review*, 9.2, 1992.
- Marasinghe, M. M. J. *Gods in Buddhism*, 2009.
- Marshall, J. *The Monuments of Sāñchī*, Vol. I, (reprint) 1983.
- Masefield, Peter and Revire, Nicolas. „On the Buddha“s „Kammic Fluff“: The Last Meal Revisited“, *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, Vol.20, 2021.
- Mettananda and Hinüber, Oskar von. „The Cause of the Buddha’s Death: The last Meal of the Buddha“, Appendix, A Note on *sūkaramaddava*“, *Journal of the Pali Text Society*, XXVI. 2000.
- Mitra, Debala. *Excavations at Tilaura-Kot and Kodan and Explorations in the Nepalese Tarai*, 1972.
- Mohanty, Gopinath, et al. „Tapussa and Bhallika of Orissa, their Historicity and Nativity“, *Orissa Review*, Nov.2007.
- Nakamura, Hajime. *Gotama Buddha, A Biography Based on the Most Reliable Texts*, Vol. I, 2000 and II, 2005.
- Neelis, Jason. *Early Buddhist Transmission and Trade Networks*, 2011.
- Norman K. R. „The Origin of Pāli and its Position among the Indo-European Languages“, *Journal of Pali and Buddhist Studies*, Vol. I. March, 1988.
- „Aspects of Early Buddhism“, David Seyfort Rugg and Lambert Schmitthausen (Hrsg.). *The Earliest Buddhism and Madhyamaka*, 1990.
- „A Philological Approach to Buddhism“, *The Buddhist Forum*, Vol. V.1997.
- „Theravada Buddhism and Brahminical Hinduism: Brahminical Terms in Buddhist Guise“, *The Buddhist Forum* Vol.VII, 2012.
- Oldenberg, Hermann. *The Grihya-Sūtras. Rules of Vedic Domestic Ceremonies*. Part I, 1886 and II, 1 892.
- *Buddha, His Life, His Doctrine, His Order*, 1882.

Bibliografie

- Olivelle, Patrick. *Samnyasa Upaniṣads*, 1992.
- *The Āśrāma System*, 1 993.
- *The Early Upaniṣads*, 1998.
- *Dharmasūtras, The Law Codes of Ancient India*, 1999.
- *The Law Code of Manu*, 2004.
- *Kings, Governance, and Law in Ancient India*, 2013.
- Pande, G. C. *Śramaṇa Tradition, Its History and Contribution to Indian Society*, 1978.
- Pandey, M. S. *The Historical Geography and Topography of Bihar*, 1963
- Pathak, Vishuddhananda. *History of Kosala up to the Rise of the Mauryas*, 1963.
- Patil, D. R. *Antiquarian Remains of Bihar*, 1963.
- Pollock, Sheldon. „Axialism and Empire“, Jóhann Páll Árnason, S. N. Eisenstadt and
- Björn Wittrock (Hrsg.), *Axial Civilizations and World History*, 2005.
- Postel, M. *Ear Ornaments of Ancient India*, 1989.
- Powers, John. *A Bull of a Man, Images of Masculinity, Sex and the Body in Indian Buddhism*, 2009.
- Prakash, Om. *Food and Drink in Ancient India*, 1961.
- Prasad, R. C. *Archaeology of Champa and Vikramasila*, 1987.
- Prets, Ernst. „Theories of Debate, Proof and Counter-proof in the Early Indian Dialectical Tradition“, Piotr Balcerowitz and Marek Mejer (Hrsg.), *Studia Indologica* 7, 2000.
- Puri, B. N. *India in the Time of Patañjali*, 1957.
- Rhys Davids, C. A. F. *The Psalms of the Early Buddhists*, Vol. II, 1913.
- Rhys Davids, T. W. *Dialogues of the Buddha*, Part I, 1899.
- *Buddhist India*, 1903.
- *Dialogues of the Buddha*, Part III, 1921.
- Roy, Kumkum, *The Emergence of Monarchy in North India, Eighth to Fourth Centuries BC*, 1994.
- Roy, T. N. „Sanitary Arrangements in Northern Black Polished Ware Period, Archaeology and History“, B.M. Pande *et al* (Hrsg.) *Essay in Memory of Shri A. Ghosh*. Vol.I, 1987.
- Salomon, Richard and Marino, Joseph. „Observations on the Deorkothar Inscriptions and Their Significance for the Evaluation of Buddhist Historical Traditions“, *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 17: 27-39, 2014.

- Sarao, K. T. *The Origin and Nature of Ancient Indian Buddhism*, 1989.
- *Urban Centres and Urbanisation as Reflected in the Pāli Vinaya and Sutta Piṭakas*, 1990.
- Schlieter, Jens. „Did the Buddha Emerge from a Brahmanic Environment? The Early Evaluation of ‚Noble Brahmins‘ and the ‚Ideological System‘ of Brahmanism“ Volkhard Krech and Marion Steinicke (Hrsg.) *Dynamics in the History between Asia and Europe*, Vol. I, 2012.
- Schlingloff, Dieter. *Fortified Cities of Ancient India, A Comparative Study*, 2014.
- Schubring, Walther (Hrsg.). *Isibhāsiyāim: A Jaina Text of Early Period*, 1974.
- Sen, Chitrabhanu. *A Dictionary of the Vedic Rituals Based on the Śrauta and Grihya Sūtras*, 1 978.
- Sen. D. N. „Sites in Rajgir Associated with the Buddha and His Disciples“, *Journal of the Bihar and Orissa Research Society*, Vol.IV Part II, 1918.
- Shama, G. R. „Excavations at Kauśāmbī (1949-50)“, *Memoirs of the Archaeological Survey of India*, 1969.
- Sharma, R. S. „Material Background of the Rise of Buddhism“, Mohit Sen and M. B. Rao (Hrsg.), *Das Kapital Centenary Volume*, 1968.
- Singh, B. P. *Life in Ancient Varanasi*, 1985.
- Singh, Upinder. *Political Violence in Ancient India*. 2017.
- Sinha, B. P. and Narain, L. A. *Pātaliputra Excavations 1955-56*, 1970.
- Sinha, B. P. and Roy, Sita Ram. *Vaiśālī Excavations 1958-1962*, 1969.
- Sinha, Ishani. „Kesariya Stupa: Recently Excavated Architectural Marvel“, *Proceeding of the International Conference on Archaeology, History and Heritage*, Vol. 1, 2019.
- Sinha, K. K. *Excavations at Sravasti, 1959, 1967*.
- Sinha, Prakash. „Buddhist Sites of the Age of Buddha: Archaeological Evidence on Dating and Urbanization“, G. C. Pande (Hrsg.) *Life Thought and Culture in India* (from c. 600 BC to c. AD 300), Vol. I Part 2, 2001.
- Srinivasan, Saradha. *Mensuration in Ancient India*, 1979.
- Srivastava, K. M. *The Discovery of Kapilavatthu*, 1986.
- Strickland, K.M, Coningham, R.A.E. (et el.). „*Ancient Lumbini*game: A Preliminary Report on Recent Archaeological Investigations at Lumbini’s Village Mound“, *Ancient Nepal*, 2016.
- Sujato, Bhikkhu and Brahmali, Bhikkhu. *The Authenticity of the Early Buddhist Texts*, 2014.
- Tatia, N. „The Interaction of Jainism and Buddhism“, A. K. Narain, (Hrsg.), *Studies in History*, 1980.

- Tatz, Mark. *Buddhism and Healing, Demiéville's Article „Byo“ from Hobogirin*, 1985.
- Thanissaro Bhikkhu, *The Buddha Smiles, Humor in the Pali Canon*, 2015.
- Thaplyal, K. K. *Village and Village Life in Ancient India*, 2004.
- Thomas, E. J. „Buddhas Last Meal“, *Indian Culture*, XV 1948.
- Tilakaratne, Asanga. „Personality Differences of Arahants and the Origins of Theravada“, Asanga Tilakaratne, Toshiichi Endo, *et al*, (Hrsg.), *Dhamma-Vinaya: Essays in Honour of Venerable Professor Dhammavihari*, 2005.
- Upasak, C. S. *Dictionary of Early Buddhist Monastic Terms*, 1975.
- Verardi, Giovanni. *Hardships and Downfall of Buddhism in India*, 2011.
- Vishnu, Asha. *Material Life in Northern India, Based on an Archaeological Study*, 1993.
- Vogel, J. „Notes on Excavations at Kasia“, *Archeological Survey of India Annual Report, 1904-5*, 1908.
- Waley, Arthur. „Did Buddha Die of Eating Pork?“ *Melanges chinois et bouddhiques*, Vol. I, 1931-2.
- Wangle, N, K. „Minor Rites and Rituals Attributed to the Brahmins in the Nikāya Texts of the Pali Canon“, *Journal of the Oriental Institute of Baroda* Vol. XVII, 1968.
- *Society at the Time of the Buddha*, 1995.
- Warder, A. K. „On the relationships between Buddhism and other Contemporary Systems“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 18, 1956.
- Wasson, R. G. and O'Flaherty Wendy Doniger. „The Buddha's Last Meal“, Botanical Museum Leaflets, Harvard University, Vol. 29, No. 3, 1983.
- Wezler, Albrecht. „On the Problem of the Contribution of Ascetics and Buddhist Monks to the Development of Indian Medicine“, *Journal of the European Āyurvedic Society*, 1995.
- Wijayaratna, Mohan. *Buddhist Monastic Life according to the Texts of the Theravāda Tradition*, 1990.
- Witzel, Michael. „The Case of the Shattered Head“, *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14:363–415, 1987.
- Wujastyk, Dominik. „The Spikes in the Ears of the Ascetics: An Illustrated Tale in Buddhism and Jainism“, *Oriental Art*, New Series Vol. XXX, No.2, 1984.
- „The Evidence for Hospitals in Early India“, in *History of Science in South Asia*, 10, 2022.

Bibliografie

- Wynne, Alexander. „The Oral Transmission of Early Buddhist Literature“, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 27 (1) 2004.
- *The Origin of Buddhist Meditation*, 2007.
„Did the Buddha Exist?“, *Journal of the Oxford Centre of Buddhist Studies*, Vol.16, 2019.
Zysk, Kenneth. *Asceticism and Healing in Ancient India*, 1998.

Über das Theravādanetz

Das Theravāda-Netzwerk bzw. die Theravāda-Arbeitsgemeinschaft („Theravāda-AG“) innerhalb der Deutschen Buddhistischen Union (DBU) hat sich im April 2001 formiert und sich folgende Ziele gesetzt:

- Förderung des Theravāda-Buddhismus im deutschsprachigen Raum durch eigene und Vernetzung bestehender Aktivitäten und Projekte
- Austausch, regelmäßige Arbeitstreffen und gemeinsame Projekte wie Website, Veranstaltungskalender und Öffentlichkeitsauftritt
- Herausgabe von Büchern und Broschüren ohne kommerzielle Interessen auf Spenden-Basis (*dāna*) – siehe:
www.theravadanetz.de/theravada_angebote_buecher.html
Bestellung: versand@theravadanetz.de
- Erarbeitung von Vorschlägen theravāda-buddhistischer Zeremonien, z. B. für Bestattungen
- Förderung und Integration des Ordinierten-Sangha im Westen
- Theravāda-Newsletter per E-Mail zu aktuellen Veranstaltung-Highlights, neuen Produkten, Angeboten, AG-Treffen und wichtigen Nachrichten aus der Theravāda-Welt (Eintrag in den Verteiler direkt über unsere Website oder formlose E-Mail schicken)

Um dieses und weitere Buchprojekte des Theravādanetzes zu unterstützen und insbesondere den Druck zu ermöglichen, sind wir auf Spenden und großzügige Unterstützung angewiesen.

Theravāda-AG

c/o Deutsche Buddhistische Union

Dachauer Str. 140e

80637 München

E-Mail info@theravadanetz.de

www.theravadanetz.de

Bankverbindung des Theravādanetzes:

Kontoinhaberin: Deutsche Buddhistische Union

IBAN: DE16 4306 0967 7005 0505 00

BIC: GENODEM1GLS

GLS Gemeinschaftsbank