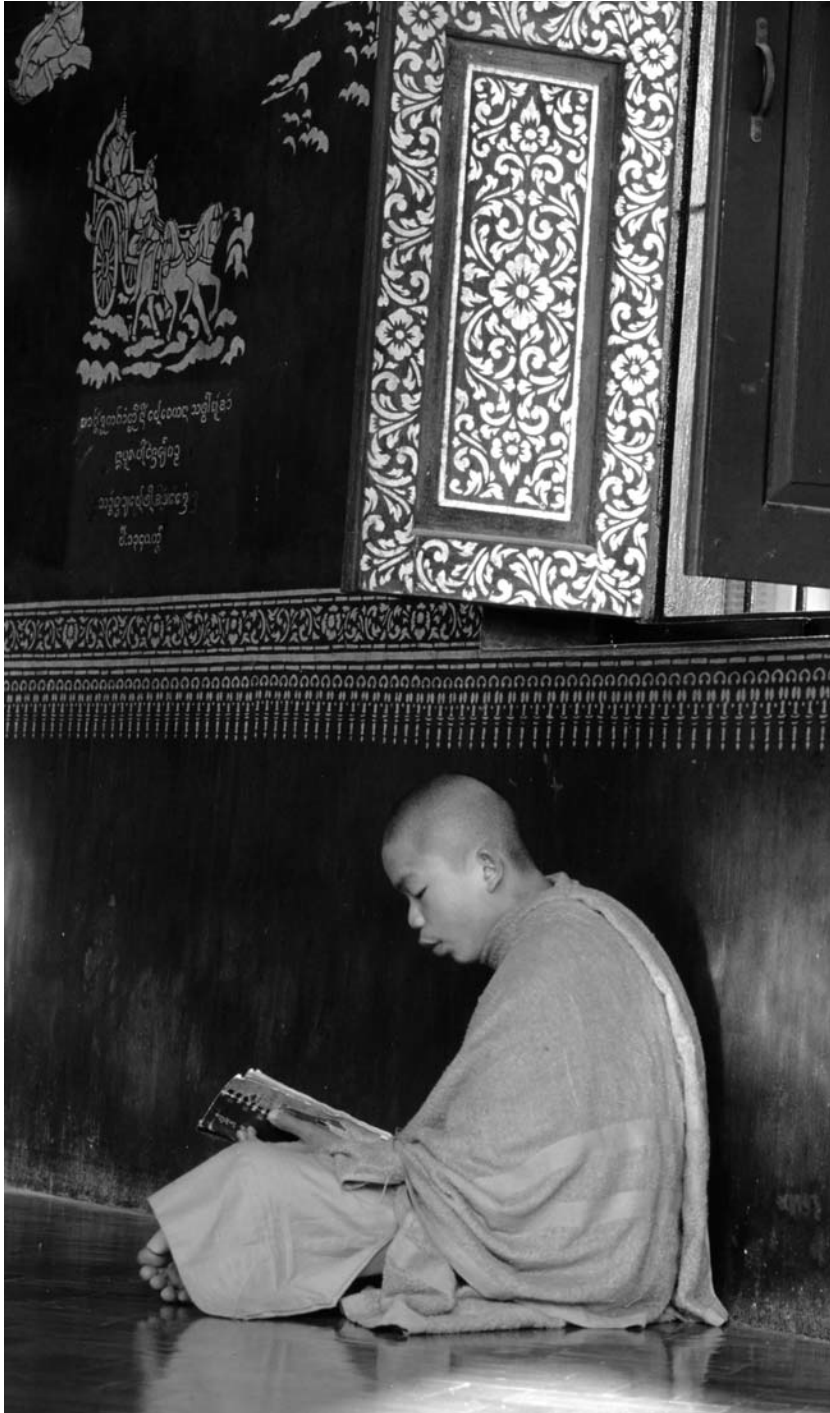


# Der Theravāda-Buddhismus lehrt nicht Hīnayāna

FRANZ-JOHANNES LITSCH



Noch immer wird in der buddhistischen Öffentlichkeit die Bezeichnung „Hīnayāna“ als Gegenbegriff zu „Mahāyāna“ verwendet, wobei mit „Hīnayāna“ in der Regel der Theravāda-Buddhismus assoziiert wird. Der Autor zeigt in seinem Beitrag, dass der Theravāda aber in Lehre und Praxis nicht das lehrt, was im Tibetischen Buddhismus über den Hīnayāna gesagt wird.

In den ersten 500 Jahren nach Buddhas Lebensende teilte sich seine Lehre und Praxis sprachlich und geografisch auf in einen südindischen Pali-Buddhismus (Theravāda genannt) und einen nordindischen Sanskrit-Buddhismus (Mahāyāna genannt).<sup>1</sup> Darüber hinaus ist zwischen diesen beiden Strömungen auch eine inhaltliche Scheidung eingetreten. Die vollzog sich im Zusammenhang mit dem zweiten und dritten Konzil des Frühbuddhismus.

## Die frühbuddhistischen Konzilien

Die erste buddhistische Ordiniertenversammlung („Konzil“) fand einige Monate nach Buddhas Eingang ins Parinirvāna vor einer Berghöhle in der Nähe der Magadha-Hauptstadt Rajagraha (heute

Rajgir) statt. Hier wurden die Lehrreden (Sutta) des Buddha sowie die Ordensregeln (Vinaya) erstmals zusammengetragen, ausgewählt, sortiert und auswendig gelernt. Etwa hundert Jahre danach gab es im Orden erste Missstimmungen über die Nichtbeachtung einiger Regeln durch Mönche aus der Gegend von Vaiśālī (Pali: Vesāli). Der wichtigste Streitpunkt bestand darin, dass jene Mönche nicht mehr akzeptieren wollten, dass der Buddha den Ordinierten das Annehmen von Gold und Geld verboten hatte. Was Geld, Habgier und Reichtum insgesamt und insbesondere im religiösen Bereich anrichten können, war dem Erwachten bereits voll bewusst. Er konnte es zu seiner Zeit gut beobachten, denn das Münzgold war erst kurz zuvor erfunden worden. Nicht zufällig ist seine gesamte Lehre und Praxis auf die Überwindung von Gier und Anhaftung, auf Loslassen, Nicht-Ich und Nicht-Mein, Genügsamkeit und Besitzlosigkeit gerichtet. Gerade diese Regel nun aufheben zu wollen, stellte eine schwere Abweichung dar.

Zugleich plädierten die Vesāli-Mönche für ein stark verändertes Verständnis der Person Buddhas und für konventionellere Formen religiöser Praxis. Für sie war der Buddha kein Mensch (mehr), sondern ein jenseitiges gottgleiches Wesen, das nur zum Schein geboren wurde, in einem Scheinleib gelebt und gelehrt hatte, nur zum Schein erleuchtet wurde und die Welt auch nur zum Schein wieder verlassen hatte.<sup>2</sup> All das waren nur „geschickte Mittel“ (*upāya*) des *Bodhisattva*, der nun die Rolle eines quasi göttlichen Erlösers erlangte. Dementsprechend sollte die religiöse Praxis auch vorwiegend in der rituellen Verehrung dieser himmlischen Gestalt und ihrer in zahlreichen Stupas erhaltenen Reliquien bestehen. Was jene Gruppierung anstrebte, war so nichts anderes als die forcierte Angleichung des Buddhismus an den zur gleichen

Zeit sich neu ausbildenden Hinduismus und seine Avatar-Idee. Dort war es auch längst üblich geworden, für prierliche Ritual- und Opferhandlungen Geld anzunehmen. All das ist Ausdruck dafür, dass etliche Anhänger des Buddha dessen Lehre und Praxis in eine „normale“ kultische und theistische Religion umwandeln wollten.<sup>3</sup> Für ihre Kritiker war der Buddhadharmas dies aber nicht, und darum war ihnen wichtig, dass der Buddha ein Mensch blieb, um ein menschliches Vorbild auf dem Weg der Selbsterkenntnis und Selbstbefreiung zu sein.

Es ging bei diesem Konzil also nicht um belanglose Kleinlichkeiten – wie so oft dargestellt –, sondern um das grundlegende Selbstverständnis und die Zukunft des Buddhawegs. Das Konzil endete mit der ersten Abspaltung im indischen Buddhismus. Jene, die den neuen Weg gehen wollten und von sich behaupteten, die Mehrheit darzustellen, nannten sich *Mahāsaṅghika* (die große Gemeinde). Die Gemeinschaft, die wei-

Bild. Die große Mehrheit der späteren Mahāyāna-Schulen geht, zusammen mit dem Theravāda, aus dem Sangha des Staviravāda hervor,<sup>4</sup> hat diese Neuerungen also (zunächst) nicht mitgemacht.<sup>5</sup> Der Mahāsaṅghika seinerseits, der anschließend auch einen eigenen Sanskrit-Kanon ausbildete, welcher ebenso wie die anderen verloren ging, hat sich schon bald in mehrere Unterschulen aufgeteilt und ist später in den neuen Mahāyāna-Gemeinschaften aufgegangen und als eigene Schule nicht erhalten geblieben.

In vielen Darstellungen wird von 18 Gruppierungen berichtet (unzutreffend „Sekten“ genannt), die sich im indischen Frühbuddhismus ausgebildet hätten. Auch das trifft nicht die Realität. Die Zahl 18 war eine rein symbolische Zahl, ebenso wie die Zahlen 108 oder 84 000. Die kamen in allen indischen Religionen in allen möglichen Zusammenhängen vor. Die tatsächliche Zahl war, auf die Sichtweisen bezogen, wahrscheinlich geringer, praktisch aber weit

## „Die Anhänger der verschiedenen Ansichten lebten zumeist unbeirrt im gleichen Sangha, im gleichen Kloster, an der gleichen Universität zusammen.“

ter an der Form festhalten wollte, wie sie der Buddha gelehrt hatte, nannte sich fortan *Staviravāda* (Schule der Älteren). Es wirft ein bezeichnendes Licht auf die heutige westliche Denkweise, dass in fast allen Beschreibungen den „Reformern“ und „Modernisierern“ die Sympathie gilt, während ihre Gegner als Konservative, Orthodoxe, Verknöcherte abgetan werden. Häufig wird im zweiten Konzil auch bereits die Spaltung zwischen Theravāda und Mahāyāna gesehen, doch auch das ist ein falsches

größer, bezeichnete sie doch zumeist keine „Sekten“ mit eigenen Ansichten, sondern lediglich regionale Zusammenschlüsse (*nikāya*). Oft sind die betreffenden Namen reine Ortsangaben.<sup>6</sup> Dass diese Zahl nicht wörtlich zu nehmen ist, zeigt sich auch daran, dass der chinesische Pilger Hsüan Tsang, der Indien circa 1 000 Jahre später bereiste, immer noch von 18 Schulen berichtete. Insgesamt war der buddhistische Sangha vom Vinaya her erstaunlich einheitlich. Die Anhänger der verschiedenen An-

sichten lebten zumeist unbeirrt im gleichen Sangha, im gleichen Kloster, an der gleichen Universität zusammen. Die jeweiligen Sichtweisen waren nur für den Einzelnen von Bedeutung. Erst sehr spät kam es in Indien zur Bildung von Nikāyas oder Schulen auf der Basis von einheitlichen Lehrmeinungen. In den jüngeren Darstellungen werden die Unterschiede darum oft übertrieben.

Ausgehend vom zweiten Konzil entstand im indischen Buddhismus eine neue Entwicklung, nämlich das starke Bedürfnis nach Klärung und Systematisierung der Lehre und genauerer Definition der zahlreichen vom Buddha gelehrtten Begriffe. Dies drückte sich im Entstehen des sogenannten Abhidharma aus. Abhi-dharma heißt „über den Dharma“ oder – gemäß burmesischer Tradition – der „Überdharma“, „höhere Dharma“, das heißt die überarbeitete, weiterentwickelte, wissenschaftliche Philosophie und Psychologie des Buddhismus.

Diese Bearbeitung war aus inneren und äußeren Gründen notwendig geworden. Einerseits, um tatsächliche oder vermeintliche Widersprüche und Unstimmigkeiten in den Lehrreden zu klären, die schon zu einigen als häretisch gesehenen Abweichungen geführt hatten, wie im Mahāsaṅghika oder im *Pudgalavāda* (Persönlichkeitsschule), der behauptete, Buddha habe doch einen ewigen Ātman gelehrt. Zum anderen, weil sich der Buddhismus zunehmend der Kritik und der Angriffe der gleichzeitig entstehenden Schulen des Hinduismus (insbesondere *Sāṃkhya*, *Yoga* und *Vedānta*) ausgesetzt sah. Dabei entstand nicht der Abhidharma, sondern es entstanden mehrere verschiedene. Fast jeder größere Nikāya entwickelte einen eigenen *Abhidharma/Abhidharma* in unterschiedlichen Sprachen.

Naheliegenderweise ging daraus eine zunehmende inhaltliche Uneinigkeit

hervor. Zugleich war es aber die Zeit, in der der Buddha-Dharma einen ersten Höhepunkt erlebte. Aus dem kleinen Staat Magadha in Nordostindien (heute Bihar) war inzwischen das erste, weit ausgedehnte indische Großreich geworden, die Maurya-Dynastie (320–180 v. u. Z.). Und mit Kaiser Ashoka stand nun ein Herrscher an der Spitze, der dem Buddhismus sehr wohlgesinnt war. Nicht nur, dass wir nur über Ashoka von den Wirkungsstätten Gotama Buddhas wissen, förderte er die Ausbreitung und Verankerung des Buddhismus auf vielfache Weise. Erst jetzt erlangte die Buddhalehre in Indien großen Einfluss und weite Verbreitung. Ja, es wurde geradezu Mode, Buddhist und Ordiniertes zu werden, das versprach ein gutes Leben und hohe Anerkennung. Die Folge war eine rasche Verwahrlosung des Sangha, der Lehre und der Praxis. Sonnenanbeter, Feueranbeter, Stupaverehrer, alle nannten sich jetzt Buddhisten, um staatliche Vergünstigungen zu erhalten. Ashoka selber erkannte das bald, sodass er einen hoch angesehenen Mönch, *Moggaliputta Tissa*, der sich aus diesem Grund in die Einsamkeit zurückgezogen hatte, mit der Durchführung einer Ordensreinigung und eines Konzils zur Klärung der Lehre beauftragte.

Zum dritten Konzil um das Jahr 253 v. u. Z. in der alten Hauptstadt Pataliputta (dem heutigen Patna) wurden nur noch die Gruppierungen zugelassen, die dem Kriterium des „Mittleren Weges“ (*majjhima patipadā*) entsprachen, das heißt weder eine „Ewigkeitsansicht“ (*śassatavāda*) noch eine „Vernichtungsansicht“ (*ucchedavāda*) vertraten. Daran ging unter anderem die Unterscheidung von zweierlei Wahrheiten hervor, der „höchsten Wahrheit“ (*paramattha sacca*) und der „konventionellen Wahrheit“ (*paññatti sacca* oder *sammuti sacca*), die hier erstmals zur Bedeutung gelangte und den vertretenen Abhidharma-Lehren zugrunde lag.<sup>7</sup>

Der Einigungsversuch scheiterte an einem zentralen Lehrinhalt, an der Auffassung über das Verständnis der Dharmas beziehungsweise Dhammas. Es ging darum, ob die Elemente der Wirklichkeit (in Sanskrit *dharmāḥ*, in Pali *dhammā* genannt) letztlich beständig, das heißt „existent“ sind oder nicht. Die Frage war keineswegs scholastisch, sondern für die Meditationspraxis wie für die gesamte philosophische Orientierung von fundamentaler Bedeutung. Mit ihr fiel oder behauptete sich Buddhas Lehre von *anattā* (Nichtich) oder *suññatā* (Leerheit). Zwei Schulen gingen aus dem Konflikt als Antipoden hervor: der *Sarvāstivāda* (die Alles-ist-Schule), der auf der Beständigkeit der Dharmas bestand und der *Vibhajjavāda* (S. *Vibhajjavāda*, die Analytische Schule), der die Momenthaftigkeit der Dhammas vertrat. Letzterer wurde beim Konzil als die authentische Sichtweise des Buddha festgelegt.<sup>8</sup> Ein wichtiges Buch des Theravāda-Abhidhamma, das *Kathāvatthu* (Debatten-Themen) beschreibt die Meinungsverschiedenheiten auf diesem Konzil. Der Konzilsleiter Moggaliputta Tissa selbst soll es verfasst haben. Es stellt die älteste Quelle über die inhaltlichen Positionen der damaligen buddhistischen Schulen in Indien dar. Doch fehlt diese Schrift in allen Mahāyāna-Schulen und damit die genaue Kenntnis über die Sichtweisen des Vibhajjavāda, der Vorläuferschule des Theravāda in Sri Lanka und im späteren Südostasien.

### Der Pali-Abhidhamma und der Sanskrit-Abhidharma

Das erklärt, warum bis heute von tibetischer Seite und den philosophischen Mahāyāna-Schulen – vor allem vom Mādhyamaka Nāgārjunas, Āryadevas und Candrakīrtis – dem sogenannten Hīnayāna vorgeworfen wird, dieser kenne nur die Leere des Selbst (des Ātman), nicht auch die Leere der Phänomene (der Dharmas). Er sähe die Ob-

jekte der Wahrnehmung als real und beständig an. Tatsächlich vertrat der nordindische Sarvāstivāda, Hauptvertreter des Sanskrit-Abhidharma – später als *Vaiśhika* bezeichnet – die Ansicht, dass die Elemente unserer Wirklichkeitserfahrung, die Dharmas, beständig seien und zu allen Zeiten existierten, genauer: potenziell in der Vergangenheit und Zukunft vorhanden seien und in der Gegenwart nur aktualisiert würden.<sup>9</sup>

## „Die große Mehrheit im Westen kennt den Abhidharma/Abhidhamma überhaupt nicht, interessiert sich auch nicht dafür, lehnt ihn sogar pauschal als bedeutungslos ab.“

Hiervon leitet sich auch ihr Name ab, nämlich *sarva asti*, „alles ist (immer)“. Die Vibhajjavādin – den Pali-Abhidhamma vertretend – lehnten diese Sichtweise als unvereinbar mit der *anicca*- und *anattā*-Lehre des Buddha ab und vertraten die Ansicht, dass die Dhammas nur aktuell, nur in der Gegenwart, nur momentan (*khana*) existierten. Darauf baut der gesamte Abhidhamma des Theravāda auf, welcher wiederum die dort praktizierte Form der Achtsamkeits- oder Vipassana-Meditation (des Gewahrseins von Moment zu Moment) begründet. Denn es geht um die Einsicht in die Unbeständigkeit (*anicca*) und Substanzlosigkeit (*anattā*) aller Phänomene (*dhammā*) oder Gestaltungen (*sankhāra*) des Bewusstseins, so wie es der Buddha ausdrücklich und in einer Vielzahl von Lehrreden des Pali-Kanons deutlich gemacht hatte. „*Sabbe dhammā anattā*“, alle Phänomene (unserer Erfahrung) sind nichtichhaft, nicht substanzial, leer (*suñña*), so lautet die exakte Formulierung in der Pali-Tradition. Im *Patisambhidha-Maggā*, einem bedeutenden Sūta des Pali-Kanons<sup>10</sup> werden gar 25 ver-

schiedene Arten von Leerheit (*suññata*) beschrieben. Die letzte heißt „*paramattha suññam*“. Das erinnert doch schon sehr an Nāgārjuna. Keine Kritik von Mahāyāna-Seite ist darum unberechtigter, als ausgerechnet dem Theravāda (Vibhajjavāda) die Ansichten jener zuzuschreiben, die er schon beim dritten Konzil kritisiert hatte, nämlich der Sarvāstivādin und damit den Theravāda dem Hināyāna zuzuordnen.

Diese Tatsache ist im tibetischen Buddhismus und unter den westlichen Buddhisten – auch Theravāda-Anhängern und sogar Indologen und Buddhismus-Wissenschaftlern – kaum bekannt. Die große Mehrheit im Westen kennt den Abhidharma/Abhidhamma überhaupt nicht, interessiert sich auch nicht dafür, lehnt ihn sogar pauschal als bedeutungslos ab<sup>11</sup> und unterscheidet darum auch nicht zwischen dem Sanskrit-Abhidharma des Sarvāstivāda und dem Pali-Abhidhamma des Theravāda, sondern setzt beide einfach gleich. Dabei unterscheiden sich der Sanskrit-Abhidharma und der Pali-Abhidhamma nicht nur in diesem zentralen Punkt, sondern auch an vielen weiteren wichtigen Punkten und nicht zuletzt in den jeweils sieben inhaltlich völlig unterschiedlichen Büchern, auf denen sie beruhen.

Als Nāgārjuna circa 400 Jahre später in seiner berühmten Schrift *Mūlamādhyamaka-Kārikā* die substantialistische Sichtweise der Sarvāstivādin einer logisch genialen Kritik unterzog, führte er damit keine völlig neue, revolutionä-

re Sicht ein, sondern blieb ganz auf dem Boden des frühen Buddha-Dharma, wiederholte nur die alte Kritik und ist so mit den Lehren des Theravāda sehr gut vereinbar.<sup>12</sup>

Es sei noch vermerkt, dass auch die oft geäußerte Behauptung nicht zutrifft, die spätere nordwestindische Sautrāntika-Schule (eine Unterschule des Sarvāstivāda) habe den Abhidharma grundsätzlich abgelehnt oder keinen gehabt. Auch sie hatte einen eigenen Abhidharma (wovon *Vasubandhu* deutlich zeugt), setzte jedoch, wie auch der Theravāda im Allgemeinen, die Sūtras über diesen. Auch die ihnen nachfolgende Mahāyāna-Schule des Yogācāra/Vijñānavāda/Cittamātra stellte eine Lehre dar, die über verschiedene Abhidharma-Versionen verfügte. Doch das ist bereits eine sehr viel spätere Zeit (2.-6. Jahrhundert).

### Die Auseinanderentwicklung nach den Konzilien

Kaiser Ashoka wollte nach dem dritten Konzil, das für ihn eine deutliche Klärung gebracht hatte, die Buddhalehre zu weiterer Verbreitung führen und sandte Botschafter beziehungsweise Missionare in alle Himmelsrichtungen aus, sogar bis in weit entfernte westliche Königreiche.<sup>13</sup> Unter den Gesandten war einer seiner Söhne, der Mönch Mahinda, der Sri Lanka aufsuchte und den dortigen König für die neue Lehre begeistern konnte. Selbstverständlich brachte er die Lehre jener Schule mit, die auf dem Konzil als authentisch festgelegt worden war, und das war der Vibhajjavāda mit dem Pali-Kanon, der sich dort nachfolgend Theravāda nannte und fortan sein Hauptkloster im Mahāvihāra in der alten Königsstadt Anuradhapura hatte.

Die Sarvāstivādin dagegen mussten nach dem Konzil das Zentralgebiet Nordindiens verlassen und zogen sich schwerpunktmäßig in die griechisch-buddhistischen Königreiche<sup>14</sup> des indi-



© Sascha Berger

schen Nordwestens, nach Kaschmir, Gandhara und Baktrien<sup>15</sup> zurück. Insofern diese Landschaft, vor allem mit der Stadt Taxila (heute bei Islamabad) eine alte Hochburg der vedischen Gelehrsamkeit und des Sanskrit war, kam es wahrscheinlich auch dort dazu, dass die Sarvāstivādin und die aus ihnen hervorgehenden Schulen der *Vaibhāshika* und *Sautrāntika* und danach alle Mahāyāna-Schulen das Sanskrit als Sprache annahmen. Circa 400 Jahre später, im zweiten Jahrhundert errichtete in diesem Raum ein zentralasiatischer Eroberer, König Kanishka das mächtige Kushan-Reich. Kanishka wollte dem Vorbild Ashokas folgen, bekehrte sich ebenfalls zum Buddhismus und ließ auch ein Konzil durchführen, zu dem jedoch nur die Sarvāstivāda-Anhänger zugelassen waren und auf dem die *Mahā-Vibhāshā* (Große Kommentar) formuliert wurde.<sup>16</sup> Auf

diesen Text stützten sich die Sarvāstivādin dieser Gegend von da an, weshalb sie im Mahāyāna bis heute *Vaibhāshika* (Kommentaranhänger) genannt werden. Dieser in Sanskrit abgefasste Abhidharma-Kommentar stellt das dar, was im späteren Mahāyāna und bis heute unter „Hinayāna-Sichtweise“ verstanden wird.

Wenige Jahrzehnte nach Ashokas Tod gab es für den Buddhismus in Nordindien einen schmerzlichen Rückschlag. Den Brahmanen waren der Erfolg und die Förderung des Buddhismus durch Ashoka und seine Nachfolger ein heftiger Dorn im Auge, weil dies unmittelbar ihre Kastenprivilegien, ja ihre Existenzberechtigung gefährdete. Mit allen Mitteln – immerhin zu meist mit religiösen, literarischen und philosophischen, nur gelegentlich mit Gewalt – arbeiteten sie deshalb daran,

den Einfluss des Buddha-Dharma wieder zurückzudrängen und aus Indien zu vertreiben. So kam es zum Putsch eines brahmanischen Generals gegen den Enkel Ashokas, zur Beendigung der Maurya-Dynastie und zur Errichtung der Shunga-Dynastie (185–73 v. u. Z.). Die verfolgte oder beschränkte den Buddhismus im Gangesgebiet etwa 100 Jahre lang und förderte stattdessen den Brahmanismus beziehungsweise neu entstehenden Hinduismus.<sup>17</sup> Der Umstand, dass sich der Buddhismus in seinem Kernland für einige Zeit nicht mehr ungehindert entfalten konnte, trug dazu bei, dass er umso lebendiger in den Randbereichen des Reiches aufblühte. So im indischen Nordwesten (Afghanistan, Pakistan, Kaschmir) einerseits, der zur Hochburg der Sarvāstivādin wurde, sowie in Sri Lanka (damals *Tambapani* genannt) andererseits, das jetzt die Hochburg des Theravāda war.

Fortan gab es neben dem alten Kernland Maghada zwei neue eigenständige buddhistische Zentren, die sowohl geografisch als auch sprachlich und inhaltlich weit voneinander entfernt lagen. Diese Entwicklung besiegelte die Spaltung des Buddhismus in die beiden Strömungen Vibhajjavāda und Sarvāstivāda und später in Theravāda und Mahāyāna endgültig. Schon bald pflegten die Schulen kaum noch Kontakt miteinander. Jede Richtung nahm – kaum beeinflusst von der anderen – ihre ganz eigene Entwicklung. Jede breitete sich von ihrem Standort her in andere Länder aus, wo sie einander dann völlig aus den Augen verloren. Die Sarvāstivāda-Schule und die später in ihrem Gebiet entstandene dem Mahāyāna zugehörige Yogācāra-Schule waren hierbei von dem äußerst günstigen Zufall betroffen, dass ihr Verbreitungsgebiet inzwischen ein zentrales Durchgangsland der großen Seidenstraße geworden war. Jene legendäre West-Ost-Handelsroute brachte mit ihren Waren nun auch die Lehren des

Buddhismus in Gestalt des Sarvāstivāda und später des Mahāyāna nach Zentralasien und China und selbst nach Japan.

Während der Buddhismus in Südin- dien und Sri Lanka weitgehend bei der Lehr- und Praxisüberlieferung blieb, die er in der Ashoka-Zeit übernommen hatte (und lediglich den Abhidhamma weiterentwickelte), gab es im Buddhismus Nordindiens eine sehr unruhige, ja geradezu dramatische Fortentwicklung, die diesen innerhalb weniger Jahrhunderte tief greifend veränderte. Die Ursache dafür war – wie schon erwähnt – die ständige Herausforderung durch den alten Brahmanismus und neuen Hinduismus sowie den mit dem Buddhismus gleichzeitig entstandenen Jainismus. Die Angriffe waren teils grob polemisch und verleumderisch, teils inspirierend und kreativ, zuweilen auf sehr hohem intellektuellen und spirituellen Niveau. Ihnen zu begegnen, gelang dem Buddhismus jedoch so gut,

dass er circa ein Jahrtausend lang die dominierende geistig-kulturelle Orientierung Indiens blieb. Auf hinduistischer wie auf buddhistischer Seite bildeten sich philosophische Schulen und Autoren heraus, die in der Zeit von etwa 200 bis 800 einen geistigen Diskurs führten, der zu den Höhepunkten in der Geschichte der Weltphilosophie gehört.

Die Auseinandersetzungen wurden auch in Gestalt großer öffentlicher Debatten vor Hunderten oder gar Tausenden Zuhörern ausgetragen.<sup>18</sup> Sie bewirkten allerdings auch, dass manches vom Buddha abgelehnte brahmanische Gedankengut wieder in den Buddhismus zurückgelangte (insbesondere Ideen vom Absoluten). Umgekehrt näherte sich auch der neue Hinduismus so stark dem Buddhismus an, dass die Unterschiede zwischen beiden für die einfache Bevölkerung kaum noch erkennbar waren.<sup>19</sup> Das trug erheblich dazu bei, dass der indische Buddhismus

vom Hinduismus aufgesogen und ausgelöscht wurde. Die islamische Eroberung Nordindiens im 12. Jahrhundert besiegelte diese Entwicklung lediglich. So blieb vom frühen indischen Buddhismus nur noch der Theravāda auf der Insel Sri Lanka übrig. Der spätere Mahāyāna-Buddhismus überlebte in Ostasien. Der jüngste, tantrische Buddhismus war nach Tibet ausgewandert und lebte dort fort.

**Franz- Johannes Litsch** ist seit 50 Jahren auf dem Weg des Buddha und hat hierbei in Lehre und Praxis und durch zahlreiche Asienreisen alle großen Schulen des Dharma (Theravada, Mahayana, Vajrayana) kennengelernt. Er war acht Jahre Mitglied des Rates der DBU und ist heute Vorstandsmitglied der Buddhistischen Akademie Berlin. Die Gemeinsamkeit und das gegenseitige Verstehen der unterschiedlichen buddhistischen Traditionen war ihm von früh an ein wichtiges Anliegen, dem er sich in den letzten zwölf Jahren durch gründliches Studium der buddhistischen Philosophie und Geschichte intensiv gewidmet hat.

## ANMERKUNGEN:

- 1 Diese Geschichte wurde vom Autor in „Buddhismus aktuell“ Nr. 3/2012 eingehend dargestellt.
- 2 Dieselbe Vorstellung gab es auch im Christentum von Christus, wird dort Dokerismus genannt und gilt als Häresie.
- 3 Genau die gleiche Tendenz der Apotheose prägte auch die Herausbildung des Christentums. Aus dem jüdischen Rabbi Jesus wurde Gott selber und aus seiner Jüngerschaft die Amtskirche. Darum wird bis heute im Westen immer wieder die Frage gestellt: Ist der Buddhismus überhaupt eine (richtige) Religion?
- 4 So geht die Ordinationslinie aller tibetischen Mönche auf den Sarvāstivāda und Mulasarvāstivāda, also sogenannte Hinayāna-Schulen zurück. In China, Taiwan, Vietnam und Korea existiert noch ein Vinaya der Nonnen, der dem des Theravāda eng verwandt ist (Dharmaguptaka). Und nur in China gibt es eine Überlieferung, die vom Vinaya der Mahāsaṅghikas abstammt.
- 5 Inhaltlich wie praktisch sind den Mahāsaṅghikas jedoch später etliche Schulen gefolgt, insbesondere in der Vergöttlichung des Buddha und in einem ausufernden esoterischen Ritualismus.
- 6 Beispielsweise sagt der Name „Haimavāta-Sekte“ lediglich, dass diese im Himalaya zu Hause

- war. Inhaltlich handelte es sich um die Schule der Sarvāstivādin im „Schneeland“ Kaschmir.
- 7 Siehe insbesondere Max Walleser: Die Sekten des alten Buddhismus, Heidelberg 1927.
- 8 Gemäß dem *Brahmajāla Sutta* (Dīgha-Nikaya I, S. 13 ff.) des Pali-Kanons soll der Buddha selber seinen Dhamma *Vibhajjāvāda* (Schule der Unterscheidung) genannt haben. Er sah den Begriff wohl als gleichbedeutend mit der Bezeichnung „Mittlerer Weg“ (zwischen den Extremen) an.
- 9 Die Vermutung liegt nahe, dass der Sarvāstivāda diese Sichtweise von der ältesten hinduistischen philosophischen Schule, dem Sāṃkhya, übernommen hat, während der Yoga dieselbe wiederum vom Sarvāstivāda übernahm.
- 10 Dieser Text aus der fünften Sammlung des Pali-Kanons, dem Kuddhaka-Nikaya, fehlt wie etliche andere aus dieser Sammlung im Mahāyāna-Āgama. Er lässt auch bereits den Übergang zum Pali-Abhidhamma erkennen.
- 11 Dass ausgerechnet im so stark wissenschaftlich geprägten Westen die Ablehnung der buddhistischen Wissenschaft vom Bewusstsein so verbreitet ist, zeigt, wie groß hier das (mystizistische) Missverständnis der Buddha- lehre ist.
- 12 In diesem Zusammenhang ist nicht uninteressant, dass Nāgārjuna vorwiegend in Südin- dien

- lebte und Āryadeva, sein wichtigster Schüler, ein Königssohn aus Sri Lanka war.
- 13 Hierunter sind historisch reale, namentlich von ihm genannte Herrscher Persiens, Ägyptens, Griechenlands usw.
- 14 Die hatte der Feldzug Alexanders des Großen dort hinterlassen und sie hatten noch 1000 Jahre nach ihm Bestand.
- 15 Die heutigen Länder Pakistan, Afghanistan, Tadschikistan, Usbekistan, Turkmenistan und andere.
- 16 Das sogenannte vierte Konzil wird von den Theravādin nicht anerkannt und natürlich auch nicht sein Ergebnis.
- 17 Es ist die Zeit, in der das Yoga, die hinduistischen Nationalepen wie das Mahābhārata mit der Bhagavadgīta und neue religiöse Strömungen wie der Vishnuismus und Shivaismus zur Blüte kamen.
- 18 Der tibetische Buddhismus, insbesondere die Gelug-Schule, hat davon in ritualisierter und standardisierter Form bis heute einiges bewahrt.
- 19 Shankara, der Begründer des hinduistischen Advaita-Vedānta im 9. Jahrhundert, hat viele Lehren des Mahāyāna direkt übernommen, um sie in polemischer Weise gegen den Buddhismus zu richten.