

Globethics Repository



Bauddha Dharma vs. Hindu Dharma

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Weber, Edmund
Publisher	Institut für Wissenschaftliche Irenik Universität Frankfurt
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 02:24:39
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/193202

Journal of Religious Culture

Journal für Religionskultur

Ed. by / Hrsg. von Edmund Weber

in Association with / in Zusammenarbeit mit Matthias Benad

Institute for Irenics / Institut für Wissenschaftliche Irenik

Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main

ISSN 1434-5935- © E.Weber

Nr. 42 (2000)

Bauddha Dharma vs. Hindu Dharma?

Studien zum Problem der Differenz und Konvergenz von Buddhismus und Hinduismus

Von

Edmund Weber

Die Leitfrage

Die grundlegende Neuklärung der Beziehungen zwischen den beiden großen in Indien entstandenen Religionskulturen Hinduismus und Buddhismus wird im neuen Jahrhundert zu einem der vordringlichsten interreligiösen Projekte werden. Das Anwachsen der weltpolitischen Bedeutung Asiens im allgemeinen und die sich intensivierenden Kontakte der buddhistisch-hinduistisch geprägten Länder untereinander schließen den überkommenen religiösen Isolationismus künftig aus - es sei denn der Bürgerkrieg in Sri Lanka soll Schule machen. Schon aus Gründen einer friedlichen Gestaltung der Beziehungen der Staaten indo-asiatischer Kultur sollte die Frage nach den Gemeinsamkeiten von Hinduismus und Buddhismus stärker in den Vordergrund religionswissenschaftlicher Studien gerückt werden.

Die Klärung der hinduistisch-buddhistischen Beziehungen ist so alt wie der Buddhismus selbst. Die Formen der Klärung waren und sind vielschichtig. Das Spektrum der Klärungsversuche und Klärungen reicht u.a. von kontroversen wissenschaftlichen Theorien, integrativen und abgrenzenden religiösen Dogmatiken und Ideologien, über fromme und oft unorthodoxe Massenbewegungen, kalkulierende und konfessorische Machtpolitik bis hin zu sakralen Institutionalisierungen.

Um auf diese Komplexität einzugehen, wird das Thema an ganz unterschiedlichen Materien abgehandelt. Doch wird die Untersuchung insoweit vorstrukturiert, als sie unter die theoretische Leitfrage nach Nichtdifferenz und Differenz als Grundzug der Beziehungen von Buddhismus und Hinduismus gestellt wird. Wir setzen uns also vornehmlich mit der weit verbreiteten Differenzthese auseinander, die die grundsätzliche religionstypologische Unterschiedenheit der jeweils als eigenständig gedachten Religionen Buddhismus und Hinduismus behauptet und in Folge davon

höchstens eine akzidentelle, aber keine substantielle Beziehung der beiden Religionskulturen akzeptiert.¹

1. Dharma - der Urgrund buddhistisch-hinduistischer Gemeinsamkeit

Helmuth von Glasenapp und *Heinrich von Stietencron* sind das Problem der Beziehung von Buddhismus und Hinduismus in grundsätzlicher Weise angegangen und haben Theorien entwickelt, die entschieden den Dharma in den Mittelpunkt der Betrachtung der indo-asiatischen Religionswelt stellen. Dadurch wird eine Zuordnung von Differenz und Nichtdifferenz möglich, die zugleich die Indogenität als konstitutives Merkmal der beiden Religionskulturen bestätigt.

Helmuth von Glasenapp hat auf die grundlegende Bedeutung, die dem universalen Dharma in der buddhistischen Überlieferung zugemessen wird, hingewiesen. Dies belegt er mit den Aussagen buddhistischer Quellen, welche erklären, daß der Dharma schöpferischer und liebender Grund von Allem sei: "Die Buddhas sind aus dem Dharma geboren (dharmaja) ... Alle segensreichen Dinge, weltliche und überweltliche, die sind alle aus dem Dharma geboren, aus dem Dharma entstanden (nishpanna)." Der Dharma mache aber auch keinen bewertenden Unterschied zwischen den Lebewesen in ihren Rangordnungen: "Der Dharma ist gleich für alle Wesen, er unterscheidet nicht zwischen niederen, mittleren und vorzüglichen (Menschen)." Er unterscheide auch nicht nach kultischen oder moralischen Kategorien: "Er ist in den Reinen wie in den Besudelten, in den Heiligen wie in den Weltmenschen." Er ist unparteiisch und die Zuflucht und der Beschützer der ganzen Welt.²

Der Dharma ist also nicht der Inbegriff der Kultur einer bestimmten Religionsgemeinschaft, sondern der ewige, beständige und unerschütterliche Urgrund und das verlässliche Heil aller Wesen. Auch kann kein Wesen von sich aus der Obhut des Dharma entweichen, denn er ist in allen Wesen und für jedes von ihnen unwiderstehlich.³

Der Dharma ist also universal und steht sogar über dem Heilsziel des Buddha und der grundlegenden Gemeinsamkeit der indogenen Religionen: der Lehre vom Samsara: "Er ist weder in Furcht vor dem Samsara noch voreingenommen (anunīta) für das Nirvāna, denn immer ohne Schwanken (sadā nirvikalpa) ist der Dharma."⁴

Glasenapp hat auf dem Hintergrund des allgemeinen, alle Wesen umfassenden Dharma den besonderen wesenhaften Zusammenhang von Buddhismus, Jainismus und Hinduismus an ihrem gemeinsamen Glauben an den Samsara als einer speziellen Verwirklichung dieses universalen Dharmas festgemacht: "Das dem Hinduismus, Jainismus und Buddhismus gemeinsame Zentraldogma ist die Annahme einer im ganzen Kosmos sich manifestierenden sittlichen Weltordnung, die in der automatisch wirksamen Vergeltungskausalität alles Tuns und der dadurch zwangsmäßig bedingten Wiederverkörperung zum Ausdruck kommt."⁵

Angesichts dieser fundamentalen religiösen Gemeinsamkeit seien die vielfältigen Unterschiede akzidentell: "Die mannigfachen Divergenzen, die zwischen den drei indischen Religionen und den verschiedenen Schulen und Sekten innerhalb derselben bestehen, sind im Vergleich zu der grundlegenden Weltkonzeption, die sie untereinander eint und von den westlichen Glaubensformen trennt, von sekundärer Bedeutung."⁶

Glasenapp sieht also in der Religion des sich als Samsara verwirklichenden Dharmas das einende Band der indogenen Religionen und zugleich die Grenze zur westlichen Religionswelt. Schon *Al-Biruni* (973-1048), der islamische Historiker Indiens, habe 1030 mit dem scharfen Auge des Fremden erkannt, daß - wie er meinte - die Seelenwanderung das Proprium der indogenen Religionen sei.⁷ Damit wird der karmische Dharma zum gemeinsamen Spezifikum aller indogenen

Religionsgemeinschaften. Die verschiedenen Margas⁸ und Dharmas⁹ sind nur noch sekundäre Alternativen dieser Religion.

Die genannten Margas sind jedoch nicht nur alternative Gestalten des karmischen Dharma, sondern vor allem unterschiedliche Versuche des indischen Geistes, sich aus dem durch den karmischen Dharma bedingten Samsara zu befreien, um dem ewigen Dharma, dem einzig Währenden, realiter folgen zu können.

Dieser Dharma begegnet also in doppelter Weise: als vergeltender Dharma im Samsara und als befreiender Dharma in Moksha und Nirvana.

Glaser hat richtig erkannt, daß im Westen Indiens Religionen zu sehr in intra-dharmischen und daher zweitrangigen Differenz gesehen werden und nicht so sehr in ihrer Identität, unter dem Gesichtspunkt ihres essentiellen *gemeinsamen* Grundes, des - wie die modernen Hindus sagen - Sanatana Dharma.

Während Glaser den Dharma als den einigenden Grund der indogenen Religionen und damit das Beziehungsverhältnis des Hinduismus und Buddhismus als fundamental beschreibt, hat *Heinrich von Stietencron* vornehmlich das dharmische Beziehungsverständnis der hinduistischen Inder im Blick. Außerordentlich pointiert vertritt er die These, daß der Hinduismus überhaupt keine einheitliche Religion, sondern ein Komplex zwar verwandter, aber durchaus ansonsten verschiedener Religionen sei: "Die vermeintlichen Sekten erweisen sich als unterschiedliche Religionen, die ihrerseits wieder in Konfessionen und Sekten gegliedert sind. Jede dieser Religionen hat eigene Heilige Schriften ..., eine eigene umfassende Literatur und Theologie, eigene Religionsstifter und Theologen und ein Pantheon oder einen - jeweils verschiedenen - Höchsten Gott."¹⁰ Die Bezeichnung Hinduismus sei denn auch ursprünglich nur ein europäisches Mißverständnis gewesen, gehöre aber inzwischen zur Allgemeinbildung der ganzen Welt.¹¹ Heute werde aber immer deutlicher, daß es falsch war, daß die Engländer aus dem nichtreligiösen Wort Hindu eine Religionsbezeichnung machten.¹² Der Begriff, mit dem die Inder das Übergreifende der einzelnen indogenen Religionen bezeichnen, heißt dagegen Dharma. Damit wird das Wesen der Welt bezeichnet, an dem auf je eigene Weise deren Einzelemente teilhaben. So gibt es den Dharma des Sohnes, des Schülers, der Kasten und Religionsgemeinschaften, der Tiere und Pflanzen, ja des Feuers. Den alles umfassenden Dharma nennen die Inder "sanātana dharma."¹³ Von diesem "sanātana dharma" unterscheiden sie jedoch sehr genau die einzelnen Religionen. Diese stellen individuelle Erscheinungsformen des ewigen Gesetzes dar. Als Bezeichnung für die Lehre der Einzelreligionen verwenden die Inder die Worte "darśana" oder "mata" und die daraus folgenden Verhaltensnormen "dharma."¹⁴ Um die Unterschiedlichkeit der dem allgemeinen Dharma letztlich zugehörenden indogenen Religionen zu kennzeichnen, wird dem dharma der indogenen Religionen jeweils ein individualisierendes Adjektiv beigefügt: "Dabei sprechen sie in gleicher Weise vom vaiṣṇava dharma oder vom śaiva dharma wie vom bauddha dharma oder dem jaina dharma, stellen also den Viṣṇuismus, Śivaismus, Buddhismus und Jainismus als verschiedene Religionen auf eine Ebene."¹⁵

Stietencron beschreibt hier das Verständnis der indogenen Religionen durch die Inder selbst. Danach ist die Vorstellung einer einheitlichen Hindu Religion deshalb falsch, weil sie einmal Buddhismus und Jainismus ausklammert und zum anderen verkennet, daß die einzelnen Dharmas im Vergleich miteinander als eigenständige Religionen angesehen werden müssen.

Nicht Hinduismus steht auf dem gleichen Nenner dem Buddhismus und Jainismus gegenüber, sondern jeweils für sich Shivaismus und Vishnuismus. Diese Religionen sind daher im Bezug auf den Dharma genau so eigenständig wie Buddhismus und Jainismus. Es wird damit deutlich, daß im Gegensatz zur herkömmlichen westlichen Sicht die Inder im Rahmen ihrer Vorstellung vom

Dharma den sog. Hindu Religionen Shivaismus und Vishnuismus mehr und Buddhismus und Jainismus weniger relative Eigenständigkeit zubilligen. Alle diese vier indogenen Religionen gelten somit als gleichwertige Arten der Gattung indogener Dharma.

Bemerkenswert an dieser Hinduismustheorie Stietencrons ist, daß sie zwar die Distanz der einzelnen Hindu Religionen untereinander in besonderer Weise vergrößert, gleichzeitig aber deren essentielle dharmische Verwandtschaft zum Jaina und Bauddha Dharma wieder klar herausstellt. Sie zeigt, daß im Selbstverständnis der Inder die Differenzthese keinen Platz hat.

Selbstverständlich lassen sich diese religionsgemeinschaftlichen Sub-Dharmas noch beliebig erweitern, insbesondere auch was ihre jeweiligen Differenzierungen - oder wie von Stietencron sie nennt - Konfessionen¹⁶ betrifft. Hierbei sei nur auf die Bilder verehrenden und Bilder verwerfenden Jainas erinnert oder an die verschiedenen Yanas des Bauddha Dharma oder die unendlichen Differenzierungen der alten Dharmas durch Tantra-, Bhakti- oder Puja-Religiosität.

Auf einer noch allgemeineren Ebene des indogenen Dharmas lassen sich die Unterscheidungen in Saguna- bzw. Nirguna-Religiosität, oder in Advaita- und Dvaita-Philosophie, oder in atheistische und theistische Weltanschauungen finden.

Das falsche Verständnis vom Hinduismus als einheitlicher Religion liegt nach Stietencron auch in einem geschichtlichen Nebeneffekt der systematischen Verfolgung der Mehrheit der indogenen Religionsgemeinschaften durch die meist islamischen west- und zentralasiatischen Eroberer: "Verfolgt, gedemütigt, von der Macht abgeschnitten, waren die Hindu Religionen auf gemeinsame Überlebensstrategien angewiesen. Sie rückten einander näher, betonten die Gemeinsamkeiten, ließen Mischformen zu."¹⁷ Diese Theorie der Erfahrung eines gemeinsamen Schicksals deutet jedoch bereits an, daß der Hinduismus - gleichsam durch seine Leidensgeschichte erzwungen - auf einer praktischen, nämlich religionspolitischen Ebene tatsächlich zu einer kohärenten geschichtlichen Größe wurde, die das Zusammengehörigkeitsgefühl der Hindus heute verständlich macht. Doch da diese Solidarität weder Muslime noch Christen einbeschloß, legt sich die Vermutung nahe, daß die geschichtlichen Umstände diese Wirkung nur deshalb haben konnten, weil die Hindu Religionen letztendlich im indogenen Dharma verbunden sind.

Zu diesem aus der Solidarität der Unterdrückten geborenen multireligiösen Hinduismus wurden die indischen Buddhisten nur deshalb nicht mitgezählt, weil ihre feudalen monastischen Zentren von den islamischen Eroberern entweder zerstört oder von einheimischen Rajas nicht mehr unterstützt wurden, oder sich die Buddhisten mehr oder minder gezwungen dem Islam ergaben, oder sich mangels Bhikkhus von den überlebensfähigeren Religionen der Vaishnavas, Shaivas oder Shaktas religiös versorgen ließen oder einfach im Schutze des Himalaya verblieben. Dadurch aber spielte der Bauddha Dharma im okkupierten Indien keine Rolle mehr. Er konnte sich nur noch außerhalb seines Mutterlandes weiter entwickeln. Oft geschah dies mit anderen indogenen Dharmas, z.B. dem Shivaismus und Shaktismus, zusammen oder auch mit ganz anderen Religionskulturen. Diese außerindischen Entwicklungen ließen dann eine besondere Kultur, den Buddhismus, entstehen. Im Gefolge davon aber entstand der Schein, als ob der Bauddha Dharma nicht zum indischen Gesamt-Dharma zähle, ja ein entschiedener Gegner desselben sei. Dieser Schein ist einer der wesentlichen Ursachen für die Entstehung der Differenzthese.

Bezüglich der Leitfrage nach Differenz und Nichtdifferenz schärfen von Glasenapp und von Stietencron den Blick dafür, daß für Buddhisten und Hindus gemeinsam der Dharma als letzte Wirklichkeit gilt und damit das einigende Band der indogenen Religionen ist. Stietencrons Auflösung des westeuropäischen Hinduismusbegriffs und Glasenapps Theorie der grundlegenden Identität der Dharma-Religionen läßt diese Erkenntnis stärker hervortreten, wertet die einzelnen hinduistischen Religionen in ihrer relativen Eigenständigkeit auf und fügt in dieser Beziehungsart Budd-

hismus und Jainismus wieder als Teil-Dharmas in die indische Dharma-Kultur ein. Die Differenz bewegt sich hier im Rahmen einer eindeutig vorgegebenen Nichtdifferenz. Die Nichtdifferenz ist substantiell, die Differenz dagegen akzidentell.

2. Das Verhältnis von Buddhismus, Götterkult und Brahmanentum in der älteren indischen Religionsgeschichte

Wenden wir uns nun einigen buddhistisch-hinduistischen Beziehungsgestaltungen in der altindischen Religionsgeschichte zu, wird doch gerade heute der frühe Buddhismus als Grund für die Differenzthese angeführt. Fragen wir also, wie frühbuddhistische Überlieferungen die immer wieder angeführten vermeintlichen Unterscheidungselemente wie Götter, Brahmanentum und Kastenwesen gesehen haben.

2.1 Buddha und die altindische Religion

2.1.1 Buddha und die Götter

Zur Zeit des *Buddha Siddharta Gautama* florierte in Nordindien die nachvedische Religionskultur; der vedisch-brahmanische Opferkult wurde nicht mehr allgemein akzeptiert, besonders die monastischen Bewegungen, die in den Upanishaden sich artikulierten, hatten längst die Bedeutung des äußerlichen Opfers durch die Idee der Gleichwirksamkeit des inneren Opfers ersetzt, sahen die Macht der altvedischen Götter in die Allgewalt des Brahman eingetaucht und ihre nutzbringende Kraft in die Selbstbefreiungsenergie des Atmans der heiligen Männer, seien sie nun Grihashtas oder Shramanas, eingegangen.

Und dennoch war diese neue Religion einer Minderheit vorbehalten. Die Masse der Menschen im Norden Indiens folgte weiterhin theistischen Religionen mit ihren Geistern und Gottheiten; ein kleiner Teil von ihnen nahm weiterhin die religiösen Dienste von Brahmanen in Anspruch, die sich auf die Gewinnung der Gunst der Götter konzentrierten.

Als nun der junge Siddharta aus der Enge eines Freibauernhauses in die freie Welt der Shramanas hinüber wechselte, waren bereits viele Brahmanen vor ihm in die Wälder gegangen, um sich von der Anhaftung an die Kultur der materiellen und biologischen Reproduktion zu lösen und damit dem ewigen Kreislauf von Absterben und Weitergeburt ein Ende zu machen.

Indem Siddharta sein ihm eng gewordenes Elternhaus verließ, gab er nicht irgendeinen Brahmanismus, irgendeine nicht-buddhistische Religion, sondern die an Reproduktion anhaftende "Schmutzgasse" auf. Er konvertierte folglich nicht von irgendeinem Hinduismus zu irgendeinem Buddhismus, sondern wechselte vom Stand der Säkularen in den der Religiösen.

Aber dies war in seiner religiösen Umwelt nichts besonderes. Von irgendwelchen Konflikten mit religiösen Autoritäten, seien es nun Brahmanen oder Götter, wird nichts berichtet - wohl aber waren Familie und Clan über den Schritt des Stammhalters verständlicherweise betroffen und ungehalten.

Nachdem dann Siddharta im Rahmen der damaligen religiösen Möglichkeit *seinen* Weg zur Erlösung gefunden hatte, waren es wiederum nicht Götter, Brahmanen oder Andersgläubige, die ihm zusetzten, sondern hauptsächlich seine eigenen geistlichen Freunde.

Die Götter, die leuchtenden Devas und Suras, standen stets auf Siddhartas Seite. Nach buddhistischen Überlieferungen war Siddharta selbst ursprünglich ein Himmelswesen. Im Lalitavistara wird berichtet, daß sich der Bodhisattva vor seiner Inkarnation im Himmel der Tushita-Götter aufhielt und dort als der Guru der Götter amtierte. Als die Zeit erneuter Buddhaschaft gekommen

war, versammelten sich die Götter der 10 000 Welten und baten den Bodhisattva, auf die Erde zu gehen, Mensch zu werden und auf diese Weise, die Erleuchtung zu erlangen. Die Götter suchten sogar dem künftigen Buddha eine geeignete Familie aus, und so wurde er dann als Sohn Suddhodanas und Mayas geboren.¹⁸ Siddharta war in Wahrheit, wie er selbst bekannte, "der oberste Gott der Götter"¹⁹

Kein Wunder daß sich Götter und Nagas um das gerade im Hain der Göttin Lumbini geborene Kind besonders kümmerten. Ein Brahmane Asita prophezeite alsbald die Buddhaschaft. Als er schließlich ein Vollerwacher wurde, brachen die Götter in unbeschreiblichen Jubel aus. Zwar wies er den Versucher Mara, der ihn zu überreden sucht, seine Lehre nicht zu verkünden, zurück; doch erst dem Gott Brahma gelang es, Buddhas Schweigen zu brechen.²⁰

Brahma, dem obersten Gott der Brahmanen gebührt somit das Verdienst, den höchst unsicheren Buddha dazu gebracht zu haben, das Rad der Lehre in Bewegung zu setzen. Daß der Buddhismus überhaupt entstanden ist, daß Buddha sich den anderen Menschen zuwandte und auch ihnen die Erlösungsmöglichkeit verschaffte, das ist nach diesen buddhistischen Überlieferungen den Göttern zu verdanken und im weiteren den Brahmanen, die sich Siddharta alsbald in großer Zahl anschlossen.

Die Götter waren also von Anfang an kein Unterscheidungsmerkmal zum alten Hinduismus. Sie waren und blieben vielmehr stets gemeinsamer religiöser Hintergrund der Schüler Buddhas und der anderen Frommen Altindiens.

Glaserapp behandelt in seiner bereits erwähnten Schrift, die posthum den irreführenden Titel "Der Buddhismus - eine atheistische Religion"²¹ erhielt, die buddhistischen Vorstellungen von den Devas. Gleich zu Beginn seiner Schrift erwähnt er das theologische Gespräch von Candakappa. Dort fragte der junge Brahmane Sangarava den Buddha: "Gibt es Götter?" Und der Buddha antwortete ihm ohne Umschweife: "Es gibt Götter. Das ist eine Tatsache, die ich erkannt habe; in der ganzen Welt ist man sich darüber einig."²² Glaserapp kommentiert diese Episode mit unzweideutigen Worten: "Diese Texte bestätigen unmißverständlich und autoritativ, daß die Buddhisten an das Dasein von Göttern (deva) geglaubt haben."²³

Diese Götter sind die wiedergeborenen Devas (upapatti-deva).²⁴ Von Buddha wird berichtet, daß er zwei Ministern, die ihn bewirtet hatten, sagte: "Überall, wo ein weiser Mann seine Wohnung genommen hat, spendet er den Göttern dieses Ortes Opfergaben. Verehrt und geachtet von ihm, verehren und achten ihn die Götter."²⁵

An anderer Stelle sagt Buddha: "Der Sohn aus guter Familie beschenkt mit seinem Reichtum und verehrt die opferwürdigen Gottheiten, ehrt sie und huldigt ihnen." Die Folge dieser Devapuja ist: "Diese aber sind ihm dann wohlgesinnt, indem sie zu ihm sagen: Lebe lange, erreiche ein hohes Alter."²⁶

Buddha empfiehlt hier nicht den Ayurveda, dessen erklärtes pragmatisches Ziel gerade das lange Leben ist. Er denkt hier viel ritual-theologischer und weniger medizin-therapeutisch. Man könnte fast sagen, er sei ein erstaunlich konservativer Theologe gewesen. Auch in sozialem Hinsicht denkt Buddha sehr theologisch. Über die Vajjier sagt er, daß sie Wachstum und nicht Niedergang zu befürchten hätten, solange sie die Kultstätten (cetiya) der Götter hochhielten und ihnen Opfergaben (bali) darbrächten.²⁷

Glaserapp faßt die frühbuddhistische Theologie so zusammen:

1. Die Götter sind Nothelfer, die weltliche Güter spenden und Schutz gewähren.
2. Sie sichern die sittliche Weltordnung, indem sie Gute belohnen und Schlechte bestrafen.
3. Sie treten auch als moralische Kritiker von lüderlichen Bhikkhus auf und bringen sie wieder auf den rechten Pfad.

4. Schließlich verkünden sie den Ruhm des Buddha und erweisen ihm ständig ihre Verehrung.²⁸ Glasenapp kommentiert diesen urbuddhistischen Götterglauben mit der soziologischen Erkenntnis, daß schließlich die Anhänger des Buddha und diejenigen brahmanischer Lehren und Kulte nie gegeneinander abgegrenzt gelebt haben.²⁹ Von Glasenapp zieht denn auch daraus den unmißverständlichen Schluß: "Für die Annahme, daß der 'Polytheismus' erst später bei ihnen (sc. den Buddhisten; der Verf.) aufgekommen wäre, läßt sich keinerlei Beweis erbringen."³⁰ Die frühbuddhistische Theologie zeigt klar und deutlich, daß die Götter von Buddhisten und Nichtbuddhisten gemeinsam hoch geachtet und eifrig verehrt wurden, so daß die Differenzthese, Götter seien spezifisch hinduistisch und der Buddhismus eine atheistische Religion auch für die Frühzeit unzutreffend ist. Ganz abgesehen davon, daß in nichtbuddhistischen, auch brahmanischen Kreisen, die Methode der Selbsterlösung und die Anerkennung einer über den Göttern wirkenden Macht ebenfalls gegeben war. Das verbreitete Ideologem, der Götterglaube im Buddhismus, beruhe auf einer späteren Rehinduisierung eines ursprünglich rein atheistischen Buddhismus ist schwerlich haltbar und eine rein westliche Ideologie.

2.1.2 Buddha und die Brahmanen

Buddha hat einen monastischen Orden für eine religiöse Elite gegründet. Dem Sangha gehörten nur Bhikkhus oder Shramanas (und Nonnen), eine kleine Gruppe von koinobitischen Religiosen, die anfangs herum wanderten, dann jedoch unter dem Schutz von Königen und durch Donationen begüterter Laien in Feudalklöstern lebten. Die Sangharamas gerieten in der indischen und außerindischen Welt gleich den hinduistischen und christlichen Klöstern zu mächtigen Feudalherrschaften, die sich nicht so sehr vom ritualisierten Bettel, als vielmehr hauptsächlich vom zwangsweise eingetriebenen Feudalzins ernährten.

Buddhas eigener Sangha unterschied sich jedoch vom weltlichen Sakiya Sangha im Blick auf die Kastenfrage. Er öffnete den seinigen auch und gerade den Brahmanen.³¹ Er hat damit eine sozialreligiöse Brücke vom Stand der Kshatriyas zu dem der Brahmanen geschlagen. Nach Buddha, und er teilte da den Standpunkt seiner Stammesgenossen, der Sakiyas, standen in der weltlichen Gesellschaft die Brahmanen aus Gründen der Kastenreinheit bzw. Kastenmischung unter den Kshatriyas. Die Sakiyas, so berichtet Buddha, übten lieber Inzest, als daß sie sich mit den Brahmanen mischten, währenddessen es gerade die Brahmanen waren, die die Kastengrenzen nicht streng beobachteten und sich durchaus mit anderen Kshatriyas mischten.³² Trotz dieser weltlichen Abrogation der Brahmanen nahm sie Buddha in seinen Orden auf; so waren im monastischen Sangha Sakiyas und Brahmanen einander gleich. Dieses positive Verhältnis zu einer vollgültigen brahmanischen Ordensmitgliedschaft weist eine antibrahmanische Stoßrichtung der buddhistischen Religionsgemeinschaft ab.³³

2.2 Kaiser Ashokas Restauration des Brahmanentums und des Götterkults

2.2.1 Die Wiederherstellung des buddhistischen Brahmanenkults

Die frühbuddhistische Hochachtung selbst der Brahmanen, die nicht Shramanas, Mönche, waren, zeigen z.B. die schon erwähnten Felsenedikte des Raja *Priyadarshi Ashokavardhana* (273/2-232 vChr). In einem Edikt von Dhauri (Orissa) weist der Kaiser seine Beamten und Richter an, die Untertanen anzuhalten, nicht nur Freunden und Verwandten gegenüber freigebig zu sein, sondern auch gegenüber heiligen Männern: Die Beamten und Richter sollen die Untertanen lehren: "charity to friends, acquaintances and relatives and to Brahmanas and Śramanas is an excellent thing".³⁴ Es fällt schon auf, daß in dem Edikt eines buddhistischen Kaisers Brahmanen überhaupt

erwähnt werden. Aber daß es die angeblich von Buddha verworfenen Brahmanen sogar noch vor den Shramanas, den Mönchen³⁵ aufführt, muß doch sehr überraschen. Im Edikt von Jaugada (Orissa) werden diese positiven Wertungen der Brahmanen seitens des Geliebten der Götter noch offenkundiger, läßt er doch öffentlich verkünden: Seit langer Zeit, viele Jahrhunderte lang, haben Schlachtopfer von Lebewesen, Verletzungen der Geschöpfe, Mißachtung von Verwandten sowie von *Brahmanen* und Shramanas zugenommen. Ein Zeichen des Jahrhunderte währenden Dharma-Verfalls war also nicht nur die Zunahme der Schlachtopfer, sondern auch die - von der westlichen Buddhismusideologie den Buddhisten zugeschriebene - Verachtung der Brahmanen! Nun aber hat Priyadarśi, der Geliebte der Götter, den wahren Dharma erneut proklamiert, so daß wieder eintreten kann, was Jahrhunderte lang nicht geschah: "abstention from sacrificial slaughter of lives, avoidance of injury to creatures, respect towards Brāhmaṇas and Śramaṇas" usw.³⁶

Für Ashoka waren Brahmanen nicht verantwortlich für die Schlachtopfer,³⁷ sie waren seiner Ansicht nach essentieller Teil einer Dharma-Kultur, die Schlachtopfer verwarf. Die Wiederherstellung dieser Kultur ist für Ashoka identisch mit der Wiederherstellung des Ansehens der Brahmanen.

In einem weiteren Edikt erinnert der Kaiser daran, daß er wieder "dharma-mahāmātras" eingesetzt habe, deren Aufgabe darin bestehen solle, sich um die allgemeine Wohlfahrt der Bevölkerung zu kümmern, u.a. auch um das Wohlergehen der Brahmanas. In der recht langen Liste von zu Betreuenden werden im übrigen zwar die Brahmanen, nicht aber die Shramanas erwähnt.³⁸

Die Erneuerung des Brahmanenkults durch den buddhistischen Herrscher Ashoka war kein taktischer Schachzug, den der Geliebte der Götter aus politischen Gründen hätte machen müssen. Vielmehr war diese Restitution des Brahmanentums Folge von Ashokas Verständnis des buddhistischen Dharma. Proteste von buddhistischen Mönchen gegen diese Aufwertung der Brahmanen sind nicht überliefert.

Im 9. Felsenedikt, das die religiösen Rituale behandelt, teilt Ashoka die Zeremonien in zwei Gruppen ein. Die erste Gruppe macht die gewöhnlichen technischen Riten, die z.B. bei Krankheit, Heirat, Geburt, Reisen durchgeführt werden, aus. Die zweite umfaßt die sog. Dharma-Zeremonien. Zwar sind grundsätzlich alle Zeremonien zu beobachten, aber die erste Gruppe bringt weniger Verdienst als die zweite. Während die verdienstliche Wirkung der ersten Gruppe zudem unsicher ist und sich auf jeden Fall nur auf diese Welt bezieht, ist es bei den Handlungen der zweiten Gruppe ganz anders: "Even if it (sc. eine bestimmte Dharma-Zeremonie; der Verf.) cannot accomplish that (desired) end in this world, it produces endless merit in the world after."³⁹

Zu diesen Dharma-Zeremonien gehören sozialetische Handlungen wie gerechte Behandlung von Sklaven und Dienern, Verehrung von Gurus, Abstand nehmen (von Verletzungen) der Lebewesen und Freigebigkeit gegenüber Asketen und "brāhmaṇas".⁴⁰ Die staatliche und gesellschaftliche Fürsorge gegenüber Brahmanen gehört also zu den sozialetischen Fundamentalprinzipien des ashokischen Buddhismus.⁴¹

Die gesellschaftliche Vorrangstellung und staatliche Protektion des Brahmanentums wurde vom altindischen Buddhismus nicht nur nicht beseitigt, sondern durch Ashoka - nach Jahrhunderten der Vernachlässigung - wieder hergestellt.

Der Brahmanenkult bildete demnach kein Differenzmerkmal von Buddhismus und Hinduismus, sondern eine essentielle Gemeinsamkeit.

2.2.2 Ashokas Restauration des buddhistischen Götterkults

Schon der Ehrentitel des Raja Priyadarshi, *devānām priyasya*,⁴² Geliebter der Götter, zeigt an, daß der bekennende Buddhist Ashoka nicht nur kein Atheist oder Verächter der Götter war, son-

dern ganz im Gegenteil ein Freund und Förderer ihres Kults. Er ließ auf Felsenedikten die für seine Zeitgenossen keineswegs erstaunliche Botschaft meißeln, daß mit durch seine Herrschaft die götterlose Epoche zu Ende sei: "Upto this time the gods in Jambudvīpa (India) had remained un-mixed or un-associated (with men); they now have become associated (with men)."⁴³ Die Götter waren mit den Menschen nicht mehr vermischt; aber dank der buddhistisch-kaiserlichen Förderung des Götterkults haben sich die Götter wieder eng mit den Menschen verbunden. Ashoka hat also nicht nur an die Götter geglaubt und wußte sich von ihnen in seinem Staatsamt geliebt, sondern war eifrig bemüht, den verlorenen gegangenen Götterglauben wieder einzuführen, die Götter den Menschen wieder näher zu bringen.

2.2.3. Zusammenfassung

Ashoka, der seine Regierungszeit als den Beginn der Restauration der Herrschaft des Dharma ansah, hat also bei aller Devotion gegenüber Buddha eine Wiederherstellung der Verehrung der Götter und der Brahmanen betrieben. Für ihn standen Götter und Brahmanen nicht nur nicht im Widerspruch zum Buddhismus, sondern waren essentielle Pfeiler einer vom Bauddha Dharma bestimmten Gesellschaft.

2.3 Das Kastenwesen - ein Unterscheidungsmerkmal?

Das Kastenwesen gilt als ein weiteres Unterscheidungsmerkmal zwischen Buddhismus und Hinduismus. Zur Klärung dieser Frage soll zunächst ein Blick in die altindische Religionsgeschichte geworfen werden.

In der sog. *Großen Lehrrede über Legenden*⁴⁴ berichtet Buddha über die früheren Buddhas. Als erstes charakteristisches Merkmal der Vollerwachten nennt er deren (hohe) Kastenzugehörigkeit. Die Buddhas gehörten nach diesem Bericht samt und sonders den obersten Kasten, den Kshatriyas und den Brahmanen, an. Stolz berichtet Siddharta über sich: "Und jetzt ich, ihr Mönche, ... der Vollerwachte, bin Krieger von Geburt, aus der Kriegerkaste hervorgegangen."⁴⁵

Für Siddharta und die Mönche, die ihm lauschten, war jedoch nicht nur Varna, der hierarchische Stand, in dem die Buddhas geboren waren, von wesentlicher Bedeutung, sondern auch noch die Jati, der Klan bzw. die Familie: Vom Buddha Vipassi erzählt er nämlich, daß er zum Kondanna-Klan gehörte;⁴⁶ von sich selbst sagt Siddharta, er sei ein Kshatriya und entstamme dem Gotama Klan.⁴⁷ Ja, nicht allein der Klan wird von ihm angegeben, um die anscheinend notwendige hohe weltliche Geburt der Buddhas zu beweisen, sondern auch noch Name und Wohnort von deren Eltern, die, wie der Text zeigt, samt und sonders Rajas und Brahmanen waren. So erzählt Siddharta, daß Buddha Vipassi einen König, einen Raja, mit Namen Bandhuma zum Vater und die Königin namens Bandhumati zur Mutter, zur Erzeugerin hatte.⁴⁸ Und Buddha Kakusandha hatte einen Brahmanen namens Aggidatta zum Vater und eine Brahmanin namens Visakha zur Mutter, zur Erzeugerin.⁴⁹ Der Sinn der Nennung der Kastenzugehörigkeit beider Eltern ist klar: Alle Buddhas entstammen nicht nur hohen, sondern auch reinen Kasten. Ganz undenkbar, daß sie in einer Mischehe gezeugt worden wären, und wären die unterschiedlichen Kasten der Eltern noch so hochrangig.

Im *Lalitavistara* wird schließlich der bis heute im Buddhismus nicht revidierte Standpunkt, welcher Kaste ein Buddha angehören dürfe, dogmatisiert: ein Bodhisattva kann danach auf keinen Fall aus einer niedrigen oder gar Misch-Kaste stammen: "Schließlich werden die Bodhisattvas nicht in verachteten Geschlechtern geboren, unter Parias, in Flötenmacher= oder Wagenbauer=Familien oder Mischkasten."⁵⁰

Es war auch für die altindischen Buddhisten wie z.B. dem Verfasser des Lalitavistara undenkbar, daß ein Angehöriger niedriger Kasten oder gar ein Dalit ein Buddha werden würde! Aber daß Buddhas aus dem Brahmanenstand stammten, war den frühen Buddhisten kein Problem. Wären sie aber entschiedene Gegner der Brahmanen gewesen, wie die traditionelle und moderne Buddhismusideologie unterstellt, so hätten sie die Genealogie der früheren Buddhas zumindest nicht unkommentiert gelassen.

Immer wieder wird dem Buddha nachgesagt, er habe eine Religion gestiftet, die *gegen* das Brahmanentum gerichtet gewesen sei. Die buddhistischen Quellen zeigen jedoch, daß Buddha es sehr schätzte mit Brahmanen zu debattieren, daß er mehrheitlich Brahmanen als Schüler annahm, und daß er Brahmanen als Laienschüler akzeptierte, ohne jemals gefordert zu haben, von ihnen zu verlangen, ihren Stand und ihren Beruf aufzugeben. Wenn er Brahmanen kritisierte, dann um sie dazu zu bekehren, den Regeln des brahmanischen Standes konsequent zu folgen.⁵¹

Den in den Augen Buddhas höchst arroganten jungen Brahmanen *Ambhatta* demütigte der Sakiya-Sproß dadurch, daß er - ganz in der Kastenideologie seines Standes befangen - diesem gegenüber behauptete, in der Kastenordnung gebühre nicht den Brahmanen, sondern den Kshatriya der erste Rang. Ambhatta hatte erklärt: "Von diesen vier Kasten sind die drei Kasten der Krieger, Bürger und Bauern sicherlich bestimmt, dem Priester zu dienen" und sich dann darüber beschwert, daß die "Sakya übermütigen Sinnes, übermütigen Wesens die Brahmanen nicht schätzen, die Brahmanen nicht werthalten, ..., die Brahmanen nicht verehren."⁵² Buddha konterte die Kaste der Sakiya Kshatriyas verteidigend folgendermaßen: Weil die Brahmanen Kinder akzeptieren, die einen Elternteil aus der Kshatriya Kaste haben, die Kshatriya aber nur Kinder von reinen Kshatriya Eltern, stehen die Krieger über den Brahmanen.⁵³ Um ihre Kastenreinheit zu bewahren, hätten seine eigenen Vorfahren lieber mit ihren Schwestern Inzest geübt als sich mit anderen Kasten, etwa gar mit den Brahmanen, zu vermischen.⁵⁴ Daher stehe selbst ein äußerst erniedrigter Kshatriya immer noch höher als ein Brahmane.⁵⁵ Wenn Buddha auch dann dem so gedemütigten Brahmanenjungen die Welt der Shramanas als Alternative anpreist, bleibt doch die erstaunliche Erkenntnis bestehen, daß zu seiner Zeit es gerade nicht die Brahmanen waren, die aggressiv die rassische Kastenreinheit vertraten, sondern die Kshatriya wie z. B. der Sakiya Buddha. Daß Buddha keine weltliche Alternative zum Standesdünkel und Kastenfanatismus seiner Kshatriya-Genossen sah und ihm infolgedessen die Kshatriya Ideologie für die außermonastische Kultur selbstverständlich war, legt sich daher nahe anzunehmen.

Buddha als radikalen Sozialreformer zu verstehen, ist von daher eine ungeschichtliche Rückprojektion moderner Wünsche auf eine aktuelle religiöse Autorität. Besonders sozialreformerische Neo-Buddhisten in Ost und West bedienen sich einer solchen ideologischen Konstruktion. Buddha hat innerhalb des sozialen und religiösen Milieus des Gangestales seiner Zeit seinen persönlichen Weg zur Erleuchtung finden können - geehrt von Brahmanen und Göttern. Die persönliche Befreiung aus irdischen Bindungen war sein Ziel, nicht aber die planmäßige und konsequente Verbesserung materieller und sozialer Verhältnisse.

Das Kastenwesen also allein dem Hinduismus oder seinen Vorläufern anzudichten, dieses soziale Ordnungssystem zur Trennmarke zum Buddhismus zu erklären, geht an der indischen und der ganzen indo-asiatischen geschichtlichen und modernen Wirklichkeit vorbei. Das Kastensystem, so sehen wir heute, ist eine soziale Grundform, die Jahrhunderte überdauert hat, und dort, wo es Fuß gefaßt, von keiner Religion überwunden worden ist. Es hat sich noch gegen jede Religion durchgesetzt, ob nun eine Religion das Kastensystem zur Kenntnis nahm oder ignorierte, ideologisch billigte oder verwarf. Aber das westliche Ideologem von der Kastenfreiheit des Buddhismus wirkt so stark, daß indische Historiker selbst dann nicht die Buddhismusideologie auf-

zugeben bereit sind, wenn ihre eigenen Forschungen den Beweis für eine gegenteilige Sichtweise erbringen.

Ein eklatantes Beispiel dafür liefert *Bimal Chandra Mohapatra*. In seiner Untersuchung über das Verhältnis von Buddhismus und Sozialökonomie im östlichen Indien des Mittelalters⁵⁶ zeigt er, daß sich seit dem 8. Jahrhundert der Mahayana- und Vajrayana-Buddhismus in Orissa unter der Bhaumakaradynastie intensivster königlicher Protektion erfreute. Der Begründer des Königshauses, Kshemankaradeva (reg. 736-756), der von einem tibetischen Mönch bekehrt worden war, erhielt sogar den Titel eines "paramopāsakānugata"⁵⁷, d.h. eines Nachfolgers des größten Verehrers des Herrn Buddha. Über diesen so hoch geehrten buddhistischen königlichen Laien sagt der Verf. höchst erstaunt: "Though Kṣemaṅkaradeva was a staunch follower of Buddhism he established four orders (caste) in their proper place."⁵⁸ Um seine Überraschung, daß ein buddhistischer Herrscher das Kastensystem einführte, zu erklären, fügt Mohapatra das bekannte westliche Ideologem von der angeblichen Kastenfeindschaft des Buddhismus ein und projiziert die Folgen dieses Vorurteils auf den König: "Buddhism which was against caste system could not prevail upon him regarding this matter."⁵⁹ Seine weitere Schlußfolgerung zeigt denn endgültig die Fatalität der Buddhismusideologie: "Here we find an interesting example of a Buddhist ruler propagating the caste system, disregarding the Buddhist teachings."⁶⁰ Mohapatra erkennt als Historiker exakt den geschichtlichen Sachverhalt: Dieser König war ein Propagandist des Kastenwesens. Aber der Historiker gerät ins Reich der Phantasie, wenn er dieses real- und normal-buddhistische Verhalten an seinem privaten Buddhismustraum mißt.

Daß Mohapatra zu solch unkritischer Betrachtungsweise Zuflucht nehmen muß, ist klar: Er kann eben nicht den geringsten Beweis dafür erbringen, daß in Orissa oder sonstwo Buddhisten gegen das Kastensystem aufgestanden seien, ja daß auch nur *ein* buddhistischer Herrscher es abgeschafft hätte. Er kann also das Verhalten der Könige von Orissa nicht als devianten Einzelfall abtun. Statt nun aber als Historiker, und gerade auch auf Grund seiner eigenen archäologischen Studien, das Ideologem von der buddhistischen Kastenegnerschaft endlich zu revidieren, macht er um der Erhaltung eines unhistorischen Buddhismusbildes willen einen höchst bedeutsamen historischen sozialen Umgestaltungsprozeß in Orissa, durch dessen ideologiefreie Deutung Mohapatra Entscheidendes zu einer allgemeinen historischen Theorie des indischen Kastenwesens hätte beitragen können, zum unerklärlichen Phantom.

Dieselbe Erklärungsproblematik findet sich auch in Mohapatras wertvollen Bengalenforschungen. In Bengalen, so zeigt er sehr detailliert auf, waren die streng buddhistischen Pala-Könige geradezu fanatische Verteidiger des Kastenwesens: "It is significant to note that even though the Pālas were Buddhists, the orthodox system of caste was upheld, as an ideal by the kings. From the epigraphic records we came to know that Dharmapāla, though a follower of Buddhism, maintained the rules of castes and religious orders in strict conformity to the holy scriptures."⁶¹ Hier konstatiert Mohapatra zwar auch den angeblichen, weil ideologisch begründeten Widerspruch, aber er versucht dann noch eine fast groteske, jedenfalls nirgendwo, auch nicht von ihm belegte Erklärung zu geben: "This example shows that the personal religious belief of the ruler did not influence the policy of the state, which was based on the time-honoured precepts and conventions."⁶² Diese Erklärung hat nicht nur keinen Anhaltspunkt an irgendwelchen Quellen, sondern wird so gar durch die von Mohapatra selbst angeführten widerlegt.

Auf Grund der Forschungen von Mohapatra läßt sich ohne weiteres feststellen: Die Könige von Orissa führten das Vierkastensystem erst richtig ein und propagierten es - die bengalischen Rajas verteidigten es mit allem Nachdruck. Wäre ihnen von ihren buddhistischen Mönchen und Gurus die Abschaffung des Kastenwesens empfohlen worden, wie die westliche Buddhismusideologie

suggeriert, hätten sie zumindest es nicht erst noch eingeführt, propagiert und verteidigt. Es ist aber nirgendwo überliefert, daß Mönche und Gurus von den Herrschern verlangt hätten, das Kastensystem abzuschaffen.

Darüber hinaus bestätigt Mohapatra die Theorie, daß das Kastensystem eine Sozialordnung war, die von keiner Religion, auch nicht vom Buddhismus, hat erschüttert werden können. Wenn Mohapatra mit dem erklärenden Satz, daß die kastenfreundliche Politik der bengalischen Palas "was based on the time-honoured precepts and conventions" die Gesetze des Manu meint, dann hieße das nur, daß der angeblich kastenfeindliche Buddhismus sozialpolitisch völlig versagt hätte und die buddhistischen Könige sogar gegen ihr persönliches Gewissen, um zu überleben, brahmanische Kastenpolitik hätten betreiben müssen.

Die Forschungen Mohapatras haben jedoch bestätigt, daß das Kastenwesen religionsneutral war und der Buddhismus dieses Gesellschaftssystem (in Sri Lanka bis heute) nie in Frage gestellt, es vielmehr aktiv gefördert, vielleicht sogar entscheidend dazu beigetragen hat, daß es in ganz Indien verbreitet wurde.

Allerdings versteht Mohapatra dieses für die Kastenforschung grundlegende Argument jedoch rein apologetisch; es soll vor der Buddhismusideologie entschuldigen, daß ein frommer Buddhistenkönig das angeblich brahmanische Kastensystem eingeführt hat. Doch widerlegt er diese apologetische These mit seiner eigenen historischen Erkenntnis, daß der König Kshemankaradeva das System einführte, es also damals in Orissa überhaupt noch nicht existierte, folglich auch nicht opportunistisch es gewähren lassen konnte.

Daß offenbar die staatliche Einführung, Propagierung und Verteidigung des wie Mohapatra meint *brahmanischen* Kastensystems und zugleich auch des Buddhismus für die indischen Bauddhas damals keinen religiösen Widerspruch darstellten,⁶³ weil das Kastensystem für die herrschenden Klassen, denen sie als Stifter von Feudalgut zugetan waren, ganz offensichtlich die erfolgreichste Form des Dharmas der Gesellschaft war, und sie sich in dieser Beurteilung von den anderen indischen Religionen nicht im geringsten unterschieden, diese sich aufdrängende wichtige Erkenntnis wird somit verschüttet.

Die Macht der westlichen Buddhismusideologie, welche ohne jeden Beweis die These von der angeblichen Kastenegnerschaft des Buddhismus propagiert, ist so stark, daß Mohapatra, trotz seiner das Gegenteil beweisenden Forschungen, keine Revision des verfehlten Buddhismusbildes vornimmt.

Sukumar Dutt hat die durch Nichtdifferenz geprägte Religionspolitik indischer Herrscher in seiner Arbeit über die buddhistischen Mönche und Klöster Indiens bestätigt.⁶⁴ Die Könige von Valabhi (Gujarat), die dem brahmanischen Shivaismus zugehörten, waren zugleich aber Patrone der buddhistischen Klöster. Dutt hat eine Liste der entsprechenden Geld- und Landschenkungen zusammengestellt. Um 640 n. Chr. gab es unter der Herrschaft von Dhruvasena II. einige hundert Sangharamas mit 6000 Mönchen. Gestiftet und begütert wurden diese buddhistischen Klöster vom Königshause, von Feudaloffizieren und -beamten sowie adeligen Damen und reichen Kaufleuten. Die Könige schätzten besonders die Bildungseinrichtungen der buddhistischen Klöster, weil an ihnen nicht nur Mönche, sondern auch Laien studierten. Aus beiden Schülergruppen konnte der König dann seine Berater rekrutieren. In Valabhi gab es aber auch hunderte von Deva-Tempeln der verschiedensten Richtungen. Für die Könige stellte es absolut keinen Widerspruch dar, Shiva und Buddha gleichzeitig zu versorgen.

Ganz offenkundig gab es im vorislamischen Indien eine Funktionsaufteilung zwischen Brahmanen und Buddhisten: diese stellten die Bhikkhus, welche den Buddha zu versorgen hatten und für

Bildung zuständig waren, jene hatten die Götter zu versorgen und waren ebenso wie die Mönche in der politischen Verwaltung tätig.

Das Kastenwesen im buddhistischen Einflußbereich stets als Folge einer Rehinduisierung anzusehen, ist wohl mehr in der westlichen Buddhismusideologie denn in der realen Geschichte begründet. Jedenfalls kann das Kastenwesen als Differenzmerkmal beider Religionen nicht angesehen werden.

2.4 Zusammenfassung

In der Zeit des frühen Buddhismus läßt sich in der indischen Gesellschaft kein prinzipieller Widerspruch zwischen Brahmanen, Göttern und Buddha und den Buddhisten festmachen. Die altindische Religionsgeschichte gibt für das heute verbreitete ursprünglich westliche Ideologem der radikalen Gegnerschaft von Buddhismus und sog. Hinduismus wenig her - das gemeinsame Erbe, die Dharma-Idee, sowie das Brahmanentum, das Shramanawesen und die Götterwelt waren noch zu lebendig und infolgedessen das interreligiöse Zusammenleben nicht von dissoziierender Identitätsangst geprägt.

3. *Buddhismus und Hinduismus in der neueren indischen Religionsgeschichte*

Moderne Hindus verwenden die Bezeichnung Hinduismus in einem positiven Sinn. Sie gilt nicht mehr als lästige Fremd-, sondern als Identität stiftende Selbstbezeichnung. Sie verstehen aber Hinduismus meist in der Weise, wie Stietencron den indischen Dharma interpretiert.

3.1 *Swami Vivekananda: Buddhas Religion als Erfüllung des Hinduismus*⁶⁵

Der historisch wirksamste Ideologe dieser neuen, man muß fast sagen genuinen Hinduismusbewegung, ist der 1863 in Kalkutta gebürtige und dort 1902 verstorbene Narendra Nath Datta, den später den Mönchsamen *Vivekananda* annahm.. Dieser hochbegabte Sohn einer angesehenen nichtbrahmanischen Juristenfamilie wurde Schüler des Brahmanen Ramakrishna, des glühenden Verehrers der Göttin Kali. Als Sannyasin nahm er den Namen Vivekananda an und gründete den für den Hinduismus äußerst erfolgreichen Ramakrishna-Orden.

Dieser bengalische Mönch prägte die moderne Formel: "We are Hindus!"⁶⁶ Er verstand bewußt dieses Wort positiv: "I do not use the Hindu in any bad sense at all, nor do I agree with those that think there is any bad meaning in it."⁶⁷ Vielmehr ist er stolz auf sein Hindutum, das er von seinen Vorfahren ererbt hat: "I am one of the proudest men ever born, but let me tell frankly, it is not for myself, but on account of my ancestry."⁶⁸ Deshalb seine Frage: "Why should you feel ashamed to take the name of Hindu, which is your greatest and most glorious possession?"⁶⁹ An anderer Stelle zieht er daraus den berühmten Schluß: "I am proud to call myself a Hindu."⁷⁰

Das Erbe seiner Vorfahren, der großartigste und ruhmreichste Besitz, drückt sich im "Hindu character" aus, der zwar politische und soziale Unabhängigkeit gutheißt, jedoch spirituelle Unabhängigkeit, mukti, als "the real thing"⁷¹ versteht.

Und darin, in diesem "Hindu character", sind alle Hindus gleich: "Whether you take the Vaidika, the Jaina, or the Bauddha, the Advaita, the Vishishadvaita, or the Dvaita - there, they are all of one mind."⁷²

In seiner berühmten Rede vor dem Parlament der Religionen in Chicago am 26. September 1893 präziserte Vivekananda bekenntnishaft die Bedeutung des Buddha und des Buddhismus' für die Hindu Kultur als ganzer: "I am not a Buddhist, ..., and yet I am. If China, or Japan, or Ceylon follow the teachings of the Great Master, India worships him as God-incarnate on earth,"⁷³ gilt

doch Buddha den Hindus in Indien meist als Avatar Vishnus. Und wenn er, Vivekananda, angekündigt habe, den Buddhismus zu kritisieren, dann sei es ferne von ihm, "to criticise him whom I worship as God incarnate on earth."⁷⁴ Vivekananda drückt hier nichts anderes aus, als was die Masse der Inder und ihrer Kulturverwandten denken: Buddha ist eine zu verehrende machtvolle Inkarnation Gottes.

Der bengalische Swami legt damit an der Schwelle zum 20. Jahrhundert ein klares Bekenntnis zum uralten hinduistischen Buddhismus ab. Und diese hinduistische Buddhafrömmigkeit erlaubt nicht zu behaupten, der Buddhismus sei im hinduistischen Indien jemals ausgestorben; er lebte und lebt in seiner avatarischen Gestalt unvermindert weiter. Ausgestorben ist lediglich der monastische Buddhismus, der sich auf königliche Protektion, feudale Klöster und Ordensgeistlichkeit stützte.

Vivekananda erklärt seinen amerikanischen Zuhörern seine Sicht der Beziehung von Hindutum und Buddhismus mit dem Verhältnis von den beiden Religionen, die ihnen wiederum sehr vertraut sind: "The relation between Hinduism (by Hinduism, I mean the religion of the Vedas) and what is called Buddhism, at the present day is nearly the same as between Judaism and Christianity."⁷⁵ Und dann vergleicht er die beiden Religionsstifter des Christentums und des Buddhismus im Blick auf ihre Volks- und Religionszugehörigkeit: Wie Jesus Christ ein Jude war, so war Shakyamuni ein Hindu.⁷⁶ Das heißt, die beiden großen religiösen Persönlichkeiten selbst haben ihre Herkunftsreligionen nicht verlassen. Interessanterweise bezeichnen beide Herkunftsbezeichnungen Ethno-Religionen: Judentum und Hindu Nation. Aber während die Juden ihren ethno-religiösen Genossen Jesus Christus abgelehnt hätten, hätten im Gegensatz dazu die Hindus den Shakyamuni als Gott anerkannt - und würden ihn bis heute als solchen verehren.⁷⁷ Insofern gäbe es zwischen den Hindus und Buddha keinen Widerspruch, keine Differenz. Ja, die Konvergenz sei essentiell: "He (Shakyamuni) also, like Jesus, came to fulfill and not to destroy."⁷⁸ Diese überraschende Verhältnisbestimmung von Hinduismus und Buddha, der das christliche Interpretament des Verhältnisses von alttestamentlicher Religion und Jesus Christus zugrunde liegt, formuliert Vivekananda kurz drauf mit unerhörter Eindeutigkeit: "Again, I repeat, Shakyamuni came not to destroy, but he was the fulfilment, the logical conclusion, the logical development of the religion of the Hindus."⁷⁹

Hier wird deutlich, daß Swami Vivekananda den Lehren Buddhas einen fundamentalen Stellenwert für die Hindu Gesellschaft zumißt: sie sind ein notwendiger Teil des Hindu Dharmas, sie sind der sozioethische Motor, den die philosophische Kraft der Brahmanen unbedingt benötigt: "Hinduism cannot live without Buddhism, nor Buddhism without Hinduism. Then realise what the separation has shown to us, that the Buddhists cannot stand without the brain and philosophy of the Brahmins, nor the Brahmins without the hearts of the Buddhists."⁸⁰ Die konfessionelle Spaltung hatte für Indien katastrophale Folgen: "This separation between the Buddhists and the Brahmins is the cause of the downfall of India."⁸¹

Wie immer man diese historischen Hypothesen bewerten mag: so zeigen sie doch überaus deutlich, daß Vivekananda, der geistige Vater des modernen Hinduismus, die buddhistische Lehre, den Buddha Dharma, als Erfüllung des Hinduismus ansah, dessen Rahmen und Grund aber die sog. vedischen Hindu Religionen darstellen. Buddhismus und Brahmanismus sind somit notwendige Komplemente der Hindu Nation oder Hindu Kultur. Und entsprechend beschließt Vivekananda seine Ansprache an die Delegierten des Parlaments der Religionen mit dem pathetischen Aufruf: "Let us then join the wonderful intellect of the Brahmins with the heart, the noble soul, the wonderful humanising power of the Great Master",⁸² d.h. Buddhas.

Swami Vivekanandas Komplementaritätsthese weist somit trotz der Kritik an konkretem buddhistischen Fehlverhalten in der Geschichte die Differenzthese zurück.

3.2 Buddhismus in der Sicht der Hindutva Bewegung

Das Buddhaverständnis Swami Vivekanandas hat im neueren, insbesondere modernen Hinduismus sehr starken Anklang gefunden. Für diese Bewegung, die die Entfaltung oder Erschaffung von Hindutva, hindu-ness, Hindutum, auf ihre Fahnen geschrieben hat, gilt Buddha als hervorragender Repräsentant des erneuerten Hinduismus'.

Die Massenorganisation dieser modernen Hindu Bewegung, *Vishva Hindu Parishad*,⁸³ hat die Integration der Buddha-Religion zum Programm erhoben. Unter dem vierten Punkt ihrer "Aims and Objects", wo es um die Gründung eines Hindu Missionsordens geht, heißt es: "To establish an order of missionaries, both lay and initiate, for the purpose of propagating dynamic Hinduism representing fundamental values of life comprehended by various faiths and denominations including Buddhists, Jains, Sikhs, Lingayats, etc."⁸⁴ Buddhismus wird also als Teil eines dynamischen Hindutums, das die wesentlichen Werte der Menschheit repräsentiert, verstanden und zugleich als Teil des Missionsprogramms angesehen. Logischerweise missionieren die Hindutvavadis die Buddhisten nicht, sondern treiben im Gegenteil Buddha-Mission.

In der von den Hindutvavadis weit verbreiteten Schrift *Anandshankar Pandyas 'Hindu Thought & World Harmony'*⁸⁵: heißt es: "Hinduism has produced hundreds of divine saints like Buddha, Mahavir, Gurunanak, Gandhi and others to propagate the message of universal peace, non-violence and truth throughout the world."⁸⁶ An anderer Stelle werden diese heiligen Männer Indiens als Botschafter Gottes verstanden, die der Welt den Frieden bringen sollten: "The fact is that God has chosen India to propagate peace in this world and has regularly sent to this land great men like Buddha, Mahavir, Nanak, Gandhi, Nehru and others who have influenced the thinking of the world."⁸⁷

Es fällt auf, daß Pandya als Repräsentanten des Hindutums mehrheitlich Religionsstifter nennt, die nicht den orthodoxen Hindu Margas angehörten - dazu und an erster Stelle Buddha. Wenn er die friedliche Ausbreitung des Hinduismus außerhalb Indiens erwähnt, dann führt er als einzigen Fall die buddhistische Mission an: "Two thousand years back India propagated Buddhism in China, Japan, the Far East and the Middle East through persuasion."⁸⁸ Als moralischen Modell-Hindu nennt Pandya ebenfalls einen Buddhisten, den schon erwähnten Kaiser Ashoka. Er praktizierte, was er predigte: "Ashoka the Great renounced war forever after witnessing the devastation it caused at Kalinga."⁸⁹ Wenn er dann auch noch 'Ahimsa' als 'Paramodharma',⁹⁰ das Nichtverletzen von fühlenden Wesen als das Fundament des Hindu Dharma bezeichnet, dann möchte man fast meinen, sofern man der westlichen Buddhismusideologie folgte, der moderne Hinduismus sei eine Variante des Buddhismus oder ein Krypto-Buddhismus. Jedenfalls gilt Buddha ohne Einschränkung als hervorragender Heiliger, Lehrer und Botschafter des Hindutums.⁹¹

Diese Integration der Buddha-Religion ergibt sich nach Pandya auch aus dem interreligiösen Grundprinzip des Hinduismus: "Hinduism stands for unity in diversity."⁹²

Obwohl der Bauddha Marga in der Hindutvabewegung als integraler Bestandteil der Meta-Religion Hinduismus gesehen wird, kann man dennoch immer wieder feststellen, daß die Vertreter der Ideologie der umfassenden Hindu Kultur ihrem Programm der Integration des Buddhismus lange nicht gerecht geworden sind.

So wurde z.B. auf der *2nd World Hindu Conference* in Prayag-Allahabad 1979⁹³ in grundsätzlichen Statements zwar immer wieder und ganz entschieden die Inklusion der Bauddhas in die Hindu Kultur vertreten, jedoch trat bei den Berichten über die Lage der Hindus in den verschie-

denen Ländern der Erde die Schwierigkeit auf, den programmatisch formulierten weiten Hindu-begriff entsprechend anzuwenden. Dies wird besonders deutlich bei den Berichten aus buddhistischen Ländern. So berichtete der Delegierte aus Burma, Dr. Om Prakash, daß es dort Schulen für Hindus gebe, an denen Hindi und Sanskrit gelehrt werde. Es fänden dort auch Ausstellungen über Hindukultur und Buchausstellungen über Literatur zur Propagierung des Hindu Dharma statt. Es fehlten aber gute Bücher über Hindu Religion und Gesellschaft.⁹⁴ Ganz offensichtlich verstand der Delegierte unter Hindus die ethnische Gruppe eingewanderter Inder, die nicht-buddhistischen Margas angehören. Ähnlich dachte auch der Delegierte aus Japan, wenn er von der kleinen Minderheit von Hindus spricht, ohne die dortigen Buddhisten auch nur zu erwähnen.⁹⁵

In der Konferenzbroschüre der *International European Hindu Conference*⁹⁶ in den Niederlanden 1988 ist diese Tendenz ebenfalls zu erkennen. Ob da nun über die Hindus in Indonesien, Singapur,⁹⁷ Hongkong⁹⁸ oder über eine Welt-Statistik der Hindus⁹⁹ berichtet wird: nirgendwo werden Buddhisten dazu gezählt, wohl aber werden Sikhs¹⁰⁰ und Jainas.¹⁰¹

Diese Schwierigkeit der meist indischen Hindus, gerade auch wenn sie in buddhistischen Ländern leben, Buddhisten in concreto als Hindus im weiteren Sinne zu verstehen, zeigt, daß die Jahrhunderte lange Entfremdung de facto noch vorherrscht, der gegenwärtige Buddhismus als Fremdreigion erfahren wird.

Jedoch gibt es auch andere Berichte. Ausgerechnet der Delegierte aus Sri Lanka, Sri Dorai Swami, vormals Botschafter Sri Lankas in Indien, erklärt, daß die Hindus seines Landes "welcome the unity between Tamil and Sinhalese as both are Hindus"¹⁰² - ein Bekenntnis, das angesichts des grausamen Krieges zwischen Singhalesen und Tamilen, ein großes persönliches Risiko in sich birgt, zugleich aber zeigt, daß die Einheitsidee beginnt, sich gegen konträre politische Tendenzen durchzusetzen.

So kann man auch der Broschüre des *Virat Hindu Sammelan*¹⁰³, der im August 1989 in England stattfand, eine stärkere Tendenz der Akzeptanz des heutigen Buddhismus als Teil der eigenen Religionskultur entnehmen. Im Bericht über die Hindus in Thailand heißt es: "The Hindu thought is an accepted fact in Thailand and can be judged from the presence of the high office of a Rajgura (d.h. des brahmanischen kgl. Hohenpriesters) in Thailand."¹⁰⁴ Hier wird Hindutum mit den brahmanischen Institutionen des Buddhismus identifiziert. Die Tatsache, daß der König und die Königin diesem Amt höchste Reverenz erweisen, läßt den Berichterstatter die Theorie des unbewußten Hinduismus im buddhistischen Thailand aufstellen: "and thus the grip of Hindu ethos on the subconscious state of Thai mind can be noticed."¹⁰⁵ Der Bericht stellt schließlich fest, daß "the Buddhist practise in all state ceremonies are in no way alien to Hindu practices" und überhaupt eine allgemeine "Hindu atmosphere" im Land der Buddhas wahrgenommen werden kann.¹⁰⁶ Hier wird, wenn auch mit einem gewissen Erstaunen, der Buddhismus nicht mehr als Fremdreigion erlebt, wenn auch die Verwandtschaft mit Hindukultur auf brahmanische Kulturelemente eingeschränkt wird.

Im Bericht über Hinduismus in Indonesien wird dagegen das zentrale buddhistische Heiligtum, der Borobudur auf Java, als Zeugnis der Hindukultur genannt.¹⁰⁷

Aus Burma wird berichtet, daß ein Hindu Geschäftsmann für eine neue Pagode eine große Spende entrichtet habe, wodurch die Bemühungen der Hindus besonders deutlich würden, "to bridge over the separateness of the Buddhists and Hindus."¹⁰⁸ Hier wird also das Stichwort Swami Vivekanandas von der Separation aufgegriffen und nach Lösungen zu ihrer Überwindung gesucht.

In den *Abstracts of Papers on Conference Themes*, einem Sammelband des Internationalen Hindu Kongresses *Global Vision 2000*, der 1993 in Washington D.C. stattfand, vertritt Kewal Krishan Mittal die These, daß Jainismus und Buddhismus, obwohl sie beide "godless religions" seien,

unabdingbar zum Hinduismus hinzu gehörten. "Yet one cannot think about Hinduism without them."¹⁰⁹ Dieser weitere Hinduismus "represents that way of life which can be called religion in the true sense."¹¹⁰ Mittal versteht Buddhismus, Jainismus und Sikhismus als integrale Teile der wahren Religion und erhebt deren Schriften in kanonischen Rang.

Während in den genannten Beispielen die Beziehungen zum Buddhismus mehr theoretischer Natur sind, erreichen sie mit den 80er Jahren auch die praktische Ebene.

Im November 1996 fand, wie die Hindutva Zeitschrift *Hindu Heritage* meldete, in Kyoto (Japan) "a unique gathering of sant, sages and seers" statt: "For the first time religious leaders; prominent scholars and thinkers from Hinduism, Buddhism and Shintoism met each other with the firm belief that the coming together of these three great religions of Asia will usher in a new era of non-violence and peace in the world."

Auf dem 3. *Internationalen Kongreß über die großen Religionen Asiens*, der im November 1997 in Meerut (Indien) abgehalten wurde und an dem Vertreter des Buddhismus, Shintoismus und Hinduismus aus Indien, Japan, Korea, Sri Lanka, Thailand und Burma teilnahmen, erklärte der führende indische Hindugeistliche, der Shankaracharya von Kanchipuram, *Shri Jayendra Saraswati*, "that Buddhism and Hinduism do not have any difference with each other." Zwar scheint es, daß beide Religionen auf einigen Gebieten Differenzen aufweisen, "but on the basis of culture they were one and the same."¹¹¹ Diese Kultur eint die beiden Religionen und hat heute Vorrang vor der Differenzierung. *Bhante Gyan Jagatji* forderte, "that the Hindu-Buddhist society should assimilate with each other on the plane of thought and vision."¹¹²

Anläßlich der Einweihung eines indo-japanischen Kulturzentrums in Chuomachi (Japan) am 8. April 1998, dem Geburtstag Buddhas, wurde dieses integrale Buddhismusverständnis vom geschäftsführenden Präsidenten von Vishva Hindu Parishad und Leiter der indischen Hindu Delegation programmatisch formuliert: "Buddhism and Hinduism are like two bodies having one soul."¹¹³

Initiiert wurden beide Veranstaltungen von *Bhupendra Kumar Modi*, VHP-Präsident für auswärtige Angelegenheiten und Leiter der VHP-Schwesterorganisation *World Buddhist Foundation*: "He has been tireless working to bring the followers of the Vedic and Buddhist faiths under one root."¹¹⁴

Diese Position bekräftigte Modi nochmals, als er in einem Artikel von *Hindu Vishva* die Hindutva Definition dessen, was ein Hindu sei, formuliert: "We in VHP define Hindus as 'those who believe in practise or respect the spiritual and religious principles having their origin in Bharat (India).' Thus Hindus constitute Shaivites, Vaishnavites, Sikhs, *Boudhhas*,¹¹⁵ Vedantists, Shaktas, Jains, and those who follow other religious traditions with roots in Bharat."¹¹⁶ Die Tatsache, daß der Buddhismus in Indien entstanden ist, gliedert ihn als vollberechtigt in die Hindu Kultur ein. Die zentrale Bedeutung der "Oneness of Hindu-Bauddha Philosophy" für den Hinduismus wird von Modi noch unterstrichen, indem die von ihm organisierte *Fourth International Conference on the Great Religions of Asia*, die im November 1999 in Lumbini stattfand, sich dem sozialetischen Thema "Karuna (Compassion)"¹¹⁷ widmete.

Das ausdrückliche Ziel der Hindutvavadis, die Wiedervereinigung mit den Buddhisten zu erreichen, wird von Modi planmäßig vorangetrieben. Dieser indische Chemieingenieur und Großindustrielle gründete zu diesem Behufe die bereits erwähnte World Buddhist Cultural Foundation. Diese Stiftung soll insbesondere auf geistigem Gebiet die grundlegende Bedeutung Buddhas und des Buddhismus für die Philosophie des Sanatana Dharma demonstrieren. Denn, so heißt es in dem Hauptwerk Modis *Hinduism - The Universal Truth*: "To understand the Hindu tradition in its entirety and full panoply of its greatness one must necessarily understand *Bhagvan Buddha* and

his tenets. It is only then that the various trends of Hinduism fall in place. Hinduism including *Bhagavan Buddha* will be seen to form the warp and woof of *Sanantana Dharma*."¹¹⁸ Buddha gründete denn auch keine neue Religion: "He was born, grew up, and died a Hindu."¹¹⁹ Für diese Behauptung führt Modi überzeugend eine Mitteilung Buddhas an seine Jünger an: Buddha habe keine anti-hinduistische Religion geschaffen, sondern die alte vedische Kultur re-formiert: "All he did - and it was a magnificent task - was to re-state with new emphasis the ancient ideals of the Indo-Aryan civilization."¹²⁰ Als überzeugenden Beweis dafür führt er einen Satz Buddhas aus dem Samyutt Nikaya an: "Even so have I, monks, seen an ancient way, an ancient road followed by the wholly awakened of olden times. ... Along that have I gone, and the matters that I have come to know fully as I was going along it."¹²¹ Buddha folgte also alten vedischen Pfaden, die vor ihm bereits andere Erwachten gegangen waren. Seine Religion ist somit die Fortsetzung oder die Erneuerung altvedischer Traditionen und keinesfalls eine Trennung von ihnen. Diese reformatorische These, daß Buddha gerade keine echte Neuerung, sondern vielmehr auf zu seiner Zeit als ältere anzusehende Traditionen zurückgegriffen habe, hat bereits Sarvapalli Radhakrishnan, den Modi deshalb zitiert, geäußert: "Buddhism did not start as a new and independent religion. It was an offshoot of the more ancient faith of the Hindus, perhaps a schism or a heresy."¹²² Der von Modi zitierte *P. L. Vaidya* bringt die Anschauung der Hindutvavadis auf den Punkt: Buddhismus "is a religious movement which sprang out of the ancient Indian religion, call it Vedic or Hindu."¹²³

Modi führt schließlich *S. Radhakrishnans* Argument an, daß der Buddhismus heute nur deshalb sich vom Hindutum unterscheide, weil er in den anderen Ländern z.T. deren Traditionen angenommen habe. Dies aber sei in Indien ebenfalls geschehen: Der Buddhismus "has entered into and become an integral part of our culture." Kein Wunder also, wenn Buddha die Brahmanen gleich den Mönchen respektierte: "The Brahmanas and the Sramanas were treated alike by the Buddha and the two traditions gradually blended."¹²⁴ Die überraschende Schlußfolgerung des Kronzeugen lautet: "In a sense Buddha is the maker of modern Hinduism."¹²⁵

Von neo-hinduistischer Seite wird ganz offenkundig die Differenzthese nicht geteilt, weil die Differenz nicht gesehen werden kann und religiös gerade nicht gewollt wird.

Anders als diese meist vom transtheistischen Vedanta herkommende Begründung der Redintegration des Buddhismus in den Hindu-Dharma nimmt sich die Integrationsvorstellung im Hindu Theismus aus.

3.3 Die Buddhatheologie in der Vaishnava Religion

Ein klassisches Beispiel für die theologische Integration des Buddhismus seitens der Vaishnava Theisten, die Vishnu bzw. Krishna als einzigen Gott verehren, ist die Buddhalehre von *A.C. Bhaktivedanta Swami* (1896-1977),¹²⁶ dem Gründer der Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein. Dessen Lehre erklärt ganz in der Vaishnava Tradition stehend Buddha als Mensch gewordenen Gott. Er ist Krishna selbst. Jedoch erledigte (und erledigt bis heute?) Krishna als Buddha eine eng umgrenzte Aufgabe.

In seinem Kommentar zum *Shrimad Bhagavatam*, eine der Heiligen Schriften der Vaishnavas, entwickelt SwBv seine eigene systematische Buddhatheologie. Im *Shrimad Bhagavatam* heißt es in der Übersetzung des Swamis: "Am Anfang des Kali-yuga wird der Herr als Buddha, Añjanas Sohn, in der Provinz Bihar erscheinen," ¹²⁷ Diese Stelle interpretiert Swami Bhaktivedanta so: "Buddha, eine mächtige Inkarnation des Persönlichen Gottes, ..., predigte seine eigene Auffassung von Gewaltlosigkeit und verurteilte sogar die in den Veden gebilligten Tieropfer."¹²⁸ Um also die Tiermörder davon abzuhalten, weiter Tiere zum Zwecke der angeblich von den Veden

geforderten Opferung zu töten, habe der Herr als Buddha die Autorität der an sich theistischen Veden erschüttern müssen, indem er gegen sie den atheistisch denkenden Menschen den Atheismus predigte. Obwohl daher der Buddhismus technisch Atheismus sei und insofern dem monotheistischen Krishnaglauben radikal entgegengesetzt und beider Beziehung folglich keine wesentliche gemeinsame Basis besitze, wurden die Buddhisten, da sie an Buddha glaubten, als Atheisten dazu gebracht, die angeblich von den Veden geforderte Tierschlachtereie aufzugeben und in der Form der Buddhaverehrung in Wirklichkeit an Gott zu glauben.¹²⁹

Das aber hat weitreichende Folgen für die religiöse Beziehung von Vaishnavas und Buddhisten: die Anhänger beider Religionen verehren denselben Gott. Im Kontext dieser Buddhatheologie Swami Bhaktivedantas wird denn auch sein erstaunlicher Satz, der sich auf den heutigen Buddhismus bezieht, deutlich: "Wir freuen uns, daß viele Menschen an der gewaltlosen Bewegung Buddhas Interesse finden."¹³⁰ Er setzt diesen Satz jedoch nicht mit einem Aufruf zur Bekehrung zum reinen Krishnabewußtsein, d.h. zur Konversion zu seiner Religionsgemeinschaft, fort, sondern mit einer buddhistischen Anfrage an die Buddhisten: "Aber wann werden sie die Angelegenheit wirklich ernstnehmen und alle Schlachthäuser ausnahmslos schließen?"¹³¹ Und er schließt mit einer genauso buddhistischen Warnung: "Wenn das nicht geschieht, hat der ahimsa-Pfad keine Bedeutung."¹³²

Unter den Hindus besteht also ein breiter Konsens darüber, die Buddhisten als dem Hindu Dharma zugehörig anzusehen. Dies ist um so beachtlicher, als die erwähnten Vaishnava Theisten der These, daß der Buddhismus rein atheistisch sei, aufsitzen. Die Vorstellung einer fundamentalen Differenz ist auch ihnen dennoch nicht nachvollziehbar.

3.4 Der Dalai Lama und die Hindukultur

Der *Dalai Lama*, seit 1959 in indischem Exil, in einem mehrheitlich hinduistischen Lande, hat sich vielfach zum interreligiösen Dialog und den interreligiösen Beziehungen geäußert und keinen Zweifel daran gelassen, daß für die Menschheit der Buddhismus nur eine religiöse Möglichkeit ist. Im Blick auf den Hinduismus hat er aber die Dharma-Verwandtschaft besonders herausgestrichen und somit ein besonderes Verhältnis zwischen Buddhismus und Hinduismus anerkannt. Die Gestaltung dieser Beziehung beschränkt er aber keineswegs auf akademische Äußerungen, sondern verwirklicht er oft durch politisch hochbrisantes Engagement. Erstaunlich ist, daß diese radikale inklusive Dharma-Philosophie des Dalai Lama außerhalb des Hindutums regelrecht totgeschwiegen wird. Der Grund liegt darin, daß die moralische Autorität des Dalai Lama im Westen so hoch ist, daß ihm nicht widersprochen werden kann, auch wenn seine recht traditionelle Position westlicher Buddhismusideologie, die systematisch die Hindutvabewegung bekämpft und einen starken Hang zum Antihinduismus überhaupt hat, total widerspricht.¹³³

3.5 Bhikkhu Jnana Jagats bipolar-komplementäres Kulturmodell

Ein andersgeartetes Konvergenzkonzept der Beziehungen zwischen Hindu Dharma und Bauddha Dharma, nämlich ein bipolares Komplementaritätsmodell, vertritt der in der internationalen Hindutvabewegung aktive Kashi Brahmane und buddhistische Mönch *Jnana Jagat*, Präsident der World Buddhist Cultural Foundation und ehemaliges Mitglied des Mahabodhi-Tempel-Komitees in Bodhgaya (Indien). Seine Deutung der Grundlage der hindu-buddhistischen Beziehungen beruht auf der Unterscheidung von "Vedic culture" und "Shraman (Ascetic) culture."¹³⁴ Beide Kulturen haben die Zeiten überdauert, nicht als Gegensätze oder scharfe Rivalen, sondern "as complementary to each other."¹³⁵ Buddhismus und Jainismus bilden den Kern der "shraman culture" unter Einschluß des hinduistischen Samkhya und Yoga. Und gerade die budd-

historische Shramana Kultur habe trotz des Verschwindens der formalen buddhistischen Religion einen vehementen Einfluß auf die indische Kultur behalten. Diese Buddhisierung des Hinduismus läßt ihn ausrufen: "Thus is rightly presumed that Buddha's teaching is the glory of India."¹³⁶

Buddha selbst wird als Reformator der altindischen Religion gesehen. Er sei ein entschiedener Gegner der Plackerei des Kastenwesens, der grausamen Tieropfer, der belastenden Rituale, der Vorherrschaft einer besonderen Kaste oder Gemeinschaft und einer egoistischen und ignoranten Priesterschaft gewesen.¹³⁷ Durch die Gründung des Sangha habe Buddha ein neues Gesellschaftsmodell, das auf spiritueller Grundlage beruhe, geliefert. Dieses Modell sei republikanisch gewesen und zeige Ansätze "of our own parliamentary practise of the present day."¹³⁸ All dies habe positive Folgen insbesondere auch für das monastische System im heutigen Indien.

Die "healthy and positive rivalry " zwischen der vedischen und der shramanischen Kultur habe daher indische "religion and metaphysics" in den späteren Jahrhunderten zur höchsten Blüte geführt.¹³⁹

Nach Bhikkhu Jnana spielte die Religion Buddhas, auch nach dem Verschwinden eigenständiger Klöster in Indien, in der weiteren Geschichte des Hindutums eine essentielle Rolle. Aber heute bilden die Grundideen des Buddhismus einen integralen Bestandteil des Hinduismus.¹⁴⁰

Bhikkhu Jnana Jagat interpretiert die Differenz der indogenen religiösen Subkulturen strukturell als dialektischen Optimierungsmechanismus, mittels dessen die übergreifende Einheit, "Indian religion and metaphysics", verwirklicht werden kann. Die Differenz wird somit gerade als das dynamische Moment des als Synthese verstandenen "greater Hinduism"¹⁴¹ verstanden.

3.6 Der Neo-Buddhismus B. R. Ambedkars und die Dharma Kultur

Eine den Buddhismus durchaus ähnlich interpretierende Bewegung, die jedoch ganz entgegengesetzte Schlüsse zieht, wurde von *Bhimrao Ramji Sakpal*, gen. *Ambedkar* (1891-1956) ins Leben gerufen.

Obwohl dieser große Führer der indischen Unberührbaren mit dem Savarna oder ideologischen Kasten-Hindutum scharf ins Gericht ging, weigerte er sich konsequent zum Christentum oder Islam zu konvertieren. Für ihn besaß die indische Dharma Kultur absolute Gültigkeit, sie war für ihn unaufgebbbar. Ambedkar ist der beste Beweis für die substanzielle Zusammengehörigkeit von Hindutum und Buddhismus: Obwohl er den Savarna Hinduismus verdammt und den Buddhismus annahm, tat er es im klaren Bewußtsein und mit dem entschiedenen Willen, im Schoß derselben Mutter, dem Dharma, zu verweilen.¹⁴²

3.7 Nepal: Die Urgestalt des Verhältnisses von Bauddha und anderen Margas der Hindukultur

Eine ganz andere Variante der Beziehung von Hindu und Bauddha Dharma stellt die religiöse Kultur des Hindu Königreichs Nepal dar. Die Religionswissenschaft hat denn auch, sofern sie der üblichen professionellen Fachsystematik folgt, bei der religiösen Einteilung der Nepalesen die größten methodischen Schwierigkeiten. Wer ist Buddhist und wer ist Hindu in diesem Land? Wo verlaufen die Grenzen der beiden Religionen? Ganz offenkundig gibt es Bauddha-Dharma und nichtbuddhistischen, meist Shaiva- und auch Vaishnava Dharma; aber sie sind derart miteinander verwoben, daß eine reine Religion nicht zu finden ist.

K. P. Chattopadhyay beschreibt die religiösen Verhältnisse des Hauptvolks des Katmandutals, der Newari, kurz und bündig so: "The Newars are divided into: Baudhamārgis who worship Buddha, and Śivamārgis who worship Śiva. The latter may be termed Hindus."¹⁴³ Zutreffend nennt der Autor die Buddhisten Margis, so daß klar wird, daß sie gegenüber den Shaiva-Margis

keine Fremdreigion sind. Diese Sicht unterstützt noch seine Bemerkung, daß die Shaiva-Margis auch Hindus genannt werden können - eine Formulierung, die zeigt, daß der Autor diese Bezeichnung nur mit Vorsicht gebraucht wissen möchte - wirkt sie offenbar doch zu abgrenzend.

Die Zuordnung zur Bauddha oder Shaiva Marga ist äußerlich und ergibt sich nicht durch Bekehrung oder Bekenntnis oder durch formalisierte Zugehörigkeit, sondern allein dadurch, ob der Jati-Geistliche ein Brahmane oder ein Gubhaju (vājrācārya) oder ein Bare (śākyabhikṣu) ist.

Diese Religionsunterschiede spielen keine abgrenzende oder identitätsbildende Rolle; dies geschieht durch die Kaste, bei Bauddha-Margis ebenso wie bei Shaiva-Margis. Die inneren Grenzlinien der nepalesischen Gesellschaft verlaufen an der Kastenhierarchie entlang und nicht an den Margas. Diese werden sehr oft bei der Heirat gewechselt. Auch tragen die unterschiedlichen Margas nichts zu einer Kasten und Ethnie übergreifenden Marga-Solidarität bei: "Today, greater solidarity seems to prevail among the Newar as such, however diversified caste membership and observances, than among Hindus and Buddhists of Newar and non-Newar origin."¹⁴⁴ Die Dharma-Religion dient in Nepal bislang nicht zur sozialen Separation.

Eine allzu vorschnelle religiöse Differenzierung, wie sie in der westlichen Religionswissenschaft auf Grund konfessionalistischer Erfahrungen stets vorausgesetzt wird, führt in der realen Religionslandschaft Nepals in der Tat nur zu Unverständnis oder zu terminologischen Scheinlösungen wie z.B. Synkretismus usw.

Besonders kraß fällt die Differenzierungsschwierigkeit bei der Verehrung der Raj Kumari, der präpubertären Göttin in Kathmandu, aus. Sie wird in gleicherweise von Menschen aller Margas verehrt. Diese Mädchengöttin wird aus einer Familie von Bauddha-Margis erwählt, ist bis zu ihrer Pubertät Hindu und Bauddha Göttin, die die Shakti der nepalesischen Hindu Dynastie des Shah-Klans gewährleistet, eine Shakti, die von Buddha selbst hergeleitet wird, führt doch die Genealogie den Klan der Kumari auf den Shakya-Stamm zurück.

Diese buddhistische Kumari-Göttin nimmt an einer blutigen Puja teil, bei der verschiedene Ziegen und Büffel geopfert werden und deren Blut von Darstellern des Bhairava-Shiva, von Kumari und anderen blutdürstigen Göttinnen getrunken wird. Sie setzt sich beim Kalratri, dem sog. Schwarze-Nacht-Fest, zwischen die blutigen Köpfe von 108 geopfertem Büffeln - gilt sie doch als *mwā-hidya*, als eine der Gottheiten, die nur durch warmes Blut (*hi*), das lebendig (*mwā*) ist, zufrieden gestellt werden kann.

Verehrt wird sie von Angehörigen aller Margas - als buddhistische Vajradevi oder als Taleju, die Schutzgöttin Nepals.

Die nepalesische Religionskultur ist ein modernes Beispiel für die wesenhafte Einheit der Dharma-Gläubigen. Sie ist kein synkretistischer Sonderfall, sondern eine gelungene Entfaltung der Komplementarität der Dharma-Margis - eine Entfaltung, die möglich wurde, weil Nepal in der jüngeren Geschichte nicht zum Spielball von Dharma feindlichen Eroberern oder Kolonialisten wurde. Sie ist der traditionelle Normalfall einer in Ruhe gelassenen indo-asiatischen Dharma-Gesellschaft.

Wie schwer diese zweiseitige Einheit der Dharma-Religion Nepals zu verstehen ist, zeigt *Indra Majupuria* in ihrem Aufsatz 'Syncretism of Hinduism and Buddhism in Nepal': "Whatever may be the position elsewhere it is a fact that in Nepal there is so close a connection between Hinduism and Buddhism that one religion seems to pass into the other imperceptibly that it is difficult to draw the exact line of difference between them."¹⁴⁵ Frau Majupuria zeigt, daß diese Grenzlinien selbst in den heiligsten Bezirken, den Tempeln, fehlen: "Even the shrines dedicated to Hindu deities are found not only in the precincts of Buddhist temples but actually forming part of it."

Similarly the images of Buddha and the shrines dedicated to him are found within or in the precincts of Hindu temples."¹⁴⁶

Da nun die westliche Religionsforschung meist von der Differenzthese, der Annahme einer apriorischen fundamentalen Unterschiedenheit von Hinduismus und Buddhismus ausgeht, werden diese andersartigen Tatbestände z.B. in Nepal entsprechend erklärt: Einmal mittels der Synkretismusthese und zum anderen mit der Manipulationsthesen.

Die erste, die Synkretismusthese, die Frau Majupuria zumindest im Titel vertritt, ist eine gleichsam positive Variante der Differenzhypothese, indem sie zwei einander eigentlich fremden Religionen eine gleichsam religiös motivierte und frei gewachsene Symbiose zubilligt. Frau Majupuria kann sich zwar terminologisch nur schwer von der Differenzhypothese befreien, doch sprechen die Daten, die sie liefert, eine klare Sprache: "All temples of Nepal have no tint of segregation."¹⁴⁷ Sie konzidiert denn auch: "Thus, it seems that the influence of the base unity of all shades of belief has been realized and understood" (sc. im Katmandutal).¹⁴⁸

Diese "base unity" von Bauddha- und Shaiva-Margis fiel nicht vom Himmel, sondern wurde - wie Majupuria zu recht betont - von der tantrischen Religion ausgearbeitet und zwar in einer Konsequenz, daß trotz aller buddhistischen und hinduistischen Kastenvorurteile, weder eine Beschränkung des Tempelbesuchs für Buddhisten oder Hindus und vice versa gibt, noch eine solche für die Unberührbaren. Frau Majupuria formuliert die Erkenntnis, daß die tantrische Philosophie die Dharma-Einheit der Religion im Katmandutal zur Entfaltung gebracht hat in ihrer noch der Synkretismusthese verhafteten Terminologie folgendermaßen: "The stronger fact for syncretism was the effect of the tantras whose devotees were all considered in equality irrespective of caste and creed."¹⁴⁹

Die Manipulationsthesen dagegen unterstellt, daß hinter der religiösen Zweiseitigkeit keine freie religiöse Entfaltung, sondern religionspolitische Winkelzüge steckten, die weltliche Machtinteressen sichern sollen. Majupuria zitiert ohne Kommentar *H. A. Oldfields* Behauptung, daß dieser sog. Synkretismus von der buddhistischen Kaste der Bandas herbeigeführt worden sei, um so die Hindus daran zu hindern, sie zu Ungläubigen zu erklären und zu exkommunizieren. Oldfield, der bereits 1880 diese These aufstellte¹⁵⁰, liefert dazu keinen entsprechenden empirischen Nachweis, sondern führt statt dessen das bereits erwähnte Ideologem des buddhistischen Götterglaubens an: Die Bandas hätten religionspolitisch taktiert, indem sie, obwohl die buddhistischen Schriften die Göttlichkeit der am meisten verehrten Hindu Götter negieren würden, den Buddhismus gleichsam verrätend, die Bildgestalten der Gottheiten in die Buddha-Tempel hereingelassen.¹⁵¹

Weil die buddhistischen Bandas die Göttlichkeit der Hindu Götter erkannten und daher die Differenzthese Oldfields nicht teilen konnten, mußten sie sich von dem westlichen Buddhismuskundler vorwerfen lassen: "The Bandas accordingly sacrificed their principles."¹⁵² Es ist erstaunlich, daß um der Differenzthese willen die Bandas von einem westlichen Wissenschaftler auf dessen Buddhismusbild nicht nur moralisch verpflichtet werden, sondern ihre Frömmigkeit als ehrloser Religionsmißbrauch denunziert wird.

Das nepalesische Beziehungsmodell zeichnet sich dadurch aus, daß es seine Gestaltungen des Dharmas zwar marga-mäßig unterschiedlich benennt, dabei aber die Identität der verschiedenen benannten religiösen Verehrungsobjekte voraussetzt, d.h. nur eine "base unity", nicht aber eine sozusagen "base difference" kennt.

Ein schönes Beispiel für das nepalesische Zweiseitenkonzept der Dharma-Religion stellt die Verehrung des Gottes *Matsyendranath* dar. Er ist der Gott des Regens und der Fruchtbarkeit. Hindu und buddhistische Newari verehren ihn gemeinsam, weil er eine Inkarnation sowohl des Gottes Shiva als auch des Bodhisattva Avalokiteshvara ist.¹⁵³

4. Ergebnisse

Aus der Betrachtung der behandelten unterschiedlichen Beziehungsformen lassen sich folgende Schlüsse ziehen:

1. Die Beziehung zwischen Hinduismus und Buddhismus ist viel stabiler als eine rein atheistische Interpretation des Buddhismus und die übliche Differenzthese erkennen lassen; besondere Bedeutung ist dabei der Vorstellung vom gemeinsamen Dharma und dem verwandten Götterkult zuzumessen, während die Kasten- und Sozialfrage allerdings nicht übersehen werden darf.
2. Die Beziehungen zwischen den beiden Religionsphänomenen sind in methodischer Hinsicht nicht nur von Personen und Bewegungen und ihren Meinungen, sondern vorrangig von den tatsächlich in Anspruch genommenen institutionellen Formen, den faktischen Verhaltensweisen und inneren Affekten her zu beurteilen.
3. Die Beziehungen können besser verstanden werden, wenn man die herkömmlichen Zuordnungskategorien indogener Religionskultur neu überdenkt und u.a. nach Vorschlag von Stietencrons und von Glasenapps einer solchen Kategorialreform den Dharma-Begriff zu Grunde legt.

Diakritische Zeichen werden nur verwendet, wenn sie in Zitaten benützt werden.

¹ Die Geschichte des *Dialogs* zwischen den indischen Religionen ist noch nicht geschrieben. Dennoch darf deswegen nicht angenommen werden, es habe in Indien keine interreligiösen Auseinandersetzungen gegeben. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Der interreligiöse Dialog in Indien ist selbst nicht Thema dieser Abhandlung. Eine solche Untersuchung wäre aber wünschenswert.

² Dharma-sangīti-Sūtra. Zit. in: Helmuth von Glasenapp: Der Buddhismus - eine atheistische Religion. München 1966, S. 70

³ Dharma-sangīti-Sūtra a.a.O.

⁴ Dharma-sangīti-Sūtra a.a.O.

⁵ Helmuth von Glasenapp: Der Buddhismus - eine atheistische Religion. München 1966, S. 63

⁶ Helmuth von Glasenapp a.a.O., S. 63 f.

⁷ Helmuth von Glasenapp a.a.O., S. 63;

⁸ marga: Weg, hier: religiöse Richtung

⁹ dharma, Gesetz, hier: Grundideen eines Marga.

¹⁰ Heinrich von Stietencron: Art. Hinduismus. In: Theologische Real-Enzyklopädie, Band 15, 1986, S. 347

¹¹ Heinrich von Stietencron, a.a.O., S. 346

¹² Heinrich von Stietencron, a.a.O., S. 347

¹³ Heinrich von Stietencron, a.a.O., S. 347

¹⁴ Heinrich von Stietencron, a.a.O., S. 348

¹⁵ Heinrich von Stietencron, a.a.O., S. 348

¹⁶ Heinrich von Stietencron, a.a.O., S. 347

¹⁷ Heinrich von Stietencron, a.a.O., S. 350

¹⁸ Die Legenden vom Leben des Buddha. In Auszügen aus den heiligen Texten aus dem sanskrit, Pali und Chinesischen übersetzt und eingeführt von Ernst Waldschmidt. Hamburg 1991, S. 19 ff.

¹⁹ Die Legenden vom Leben des Buddha, a.a.O., S. 60

²⁰ Die Legenden vom Leben des Buddha, a.a.O., S. 186 ff.

²¹ Der Titel der deutschen Ausgabe wurde vom strikt atheistisch orientierten Szcszesny Verlag gewählt - in deutlich ideologischer Absicht. Die englische Ausgabewählte einen abgeschwächteren, wenn auch immer noch nicht angemessenen Titel: Buddhism - a Non-Theistic Religion. London 1970

²² Helmuth von Glasenapp, a.a.O., S. 17

²³ Helmuth von Glasenapp, a.a.O., S. 17

²⁴ Helmuth von Glasenapp, a.a.O., S. 18

²⁵ Helmuth von Glasenapp, a.a.O., S. 20

²⁶ Helmuth von Glasenapp, a.a.O., S. 20

²⁷ Helmuth von Glasenapp, a.a.O., S. 20

²⁸ Helmuth von Glasenapp, a.a.O., S. 23

-
- ²⁹ Helmuth von Glasenapp, a.a.O., S. 30
- ³⁰ Helmuth von Glasenapp, a.a.O., S. 18
- ³¹ Hans Wolfgang Schumann: Der historische Buddha. München 1982, S. 214: Die frühe Statistik weist aus, daß 48, 2% der ersten Schüler Buddhas Brahmanen waren [und nur 28, 6% Kshatriyas].
- ³² Ambattha-Sutta: Die Lehrrede an Ambattha. In: Buddha. Die Lehre des Erhabenen. Aus dem Palikanon ausgewählt und übertragen von Paul Dahlke. München 1960, München 1960, S. 302 u. S. 305
- ³³ s. unten.
- ³⁴ AŚOKAN INSCRIPTIONS. Ed. by Radhagovinda Basak. Calcutta 1959, S. 11
- ³⁵ Daß es sich bei den Shramanas nur um *buddhistische* Mönche handelt, wie der Übersetzer der AŚOKAN INSCRIPTIONS parenthetisch unterstellt, ist nicht überzeugend. Weshalb sollte Ashoka nichtbuddhistische (z.B. jainistische, shivaitische) Asketen ignoriert haben, da er doch alle Religionen förderte, wie z.B. das Felsenedikt VII kundtut: "King Priyadaśī, the Beloved of the Gods, desires everywhere - may all the sects live or dwell." Der Grund für diese allseitige Förderung ist klar: "For they all desire self-control and mental purity." [AŚOKAN INSCRIPTIONS. Ed. by Radhagovinda Basak. Calcutta 1959, S. 39]
- ³⁶ AŚOKAN INSCRIPTIONS a.a.O., S. 19
- ³⁷ Diese falsche These vertritt selbst der Herausgeber der AŚOKAN INSCRIPTIONS, a.a.O., S. XXV. Die überholten Vorurteile westlicher Buddhismusideologie machen selbst gegenüber den eigenhändig edierten Texten blind.
- ³⁸ AŚOKAN INSCRIPTIONS a.a.O., S. 27
- ³⁹ AŚOKAN INSCRIPTIONS a.a.O., S. 49
- ⁴⁰ AŚOKAN INSCRIPTIONS a.a.O., S. 49
- ⁴¹ Vielleicht sollte hier auch noch das Brahmanenlied aus dem Dhammapada zitiert werden, wo es heißt:
*"Bei Tag die Sonne hell erstrahlt (tapati)/
 Zur Nachtzeit aber strahlt der Mond//
 Im Waffenschmuck der Kshatriya strahlt (tapati)
 Es strahlt (tapati) der Brahmana selbstvertieft//
 Doch allezeit, bei Tag und Nacht,/*
In seinem Glanz der Buddha strahlt (tapati)."
 [Dhammapada. Des Buddhas Weg zur Weisheit. Aus dem Pali übersetzt vom Ehrw. Nyanatiloka. Uttenbühl 1992, S. 331. Die Übersetzung wurde vom Verf. leicht modifiziert.]
 Das Gedicht macht deutlich, wie der frühe Buddhismus sich einseitig auf die höheren Tapas-Kasten, die nach der uralten Astralreligion allein Strahlungskraft besaßen, bezieht. Zwar - so die Pointe des Liedes - ist Buddhas Strahlungskraft allen anderen Tapasproduzenten überlegen; aber als meditative Mitstrahlende werden nicht buddhistische Mönche, sondern Brahmanen genannt. Selbst die Kshatriya rangieren in dieser Hinsicht über den Shramanas.
- ⁴² Dieser Titel wird ständig in den Felsenedikten verwendet.
- ⁴³ AŚOKAN INSCRIPTIONS a.a.O., S. 139
- ⁴⁴ Mahāpadana-Suttanta. Die große Lehrrede über Legenden. In: Buddha. Die Lehre des Erhabenen. Aus dem Palikanon ausgewählt und übertragen von Paul Dahlke. München 1960, München 1960, S. 61 ff.)
- ⁴⁵ Mahāpadana-Suttanta, a.a.O., S. 62
- ⁴⁶ Mahāpadana-Suttanta, a.a.O., S. 67
- ⁴⁷ Mahāpadana-Suttanta, a.a.O., S. 62
- ⁴⁸ Mahāpadana-Suttanta, a.a.O., S. 64
- ⁴⁹ Mahāpadana-Suttanta, a.a.O., S. 65
- ⁵⁰ Die Legenden vom Leben des Buddha, a.a.O., S. 20 ff.
- ⁵¹ Sonadanda-Sutta. Die Lehrrede an (den Brahmanen) Sonadanda. In: Buddha. Die Lehre des Erhabenen. Aus dem Palikanon ausgewählt und übertragen von Paul Dahlke. München 1960, S. 232
- ⁵² Ambattha-Sutta. Die Lehrrede an Ambattha. In: Buddha. Die Lehre des Erhabenen. Aus dem Palikanon ausgewählt und übertragen von Paul Dahlke. München 1960, S. 301
- ⁵³ Ambattha-Sutta, a.a.O., S. 305
- ⁵⁴ Ambattha-Sutta, a.a.O., S. 302
- ⁵⁵ Ambattha-Sutta, a.a.O., S. 304
- ⁵⁶ Bimal Chandra Mohapatra: Buddhism and Socio-Economic Life of Eastern India. New Delhi 1995
- ⁵⁷ Bimal Chandra Mohapatra, a.a.O., S. 78
- ⁵⁸ Bimal Chandra Mohapatra, a.a.O., S. 78 f.
- ⁵⁹ Bimal Chandra Mohapatra, a.a.O., S. 79

-
- ⁶⁰ Bimal Chandra Mohapatra, a.a.O., S. 79
- ⁶¹ Bimal Chandra Mohapatra, a.a.O., S. 94
- ⁶² Bimal Chandra Mohapatra, a.a.O., S. 94
- ⁶³ Mohapatras Beurteilung der erwähnten Könige von Orissa und Bengalen erinnert stark an die deuteronomistische Geschichtsschreibung, nach der jeder israelitische König, der nicht den sektiererischen Phantasien der Deuteronomisten entsprach, als schlechter Herrscher dargestellt wurde, auch wenn die von Deuteronomisten vorgelegten Quellen das Gegenteil besagten - einen Widerspruch, den der Deuteronomist wegen seiner Ideologie nicht wahrnahm.
- ⁶⁴ Sukumar Dutt: *Buddhist Monks and Monasteries of India*. Delhi etc. 1988, S. 224 ff.
- ⁶⁵ Kurzfassung meines Artikels: Swami Vivekananda und der Buddhismus. In: *Journal of Religious Culture* Nr. 5a
- ⁶⁶ *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Calcutta: Advaita Ashram 1984 ff. Band (=CW) III, S. 368
- ⁶⁷ CW III, S. 368
- ⁶⁸ CW III, S. 368
- ⁶⁹ CW III, S. 461
- ⁷⁰ CW III, S. 381
- ⁷¹ CW V, S. 458
- ⁷² CW V, S. 458
- ⁷³ CW I, S. 21
- ⁷⁴ CW I, S. 21
- ⁷⁵ CW I, S. 21
- ⁷⁶ CW I, S. 21
- ⁷⁷ CW I, S. 21
- ⁷⁸ CW I, S. 21
- ⁷⁹ CW I, S. 21
- ⁸⁰ CW I, S. 23
- ⁸¹ CW I, S. 23
- ⁸² CW I, S. 23
- ⁸³ s. Edmund Weber: *Moderne Hindukultur. Eine religions- und kulturpolitische Studie zur Modernisierung des Hinduismus unter Berücksichtigung der Parallelen im modernen Christentum*. In: *THEION - Jahrbuch für Religionskultur* II, 1993, S. 143 ff.
- ⁸⁴ *The Hindu Awakening. Retrospect & Promise*. Vishva Hindu Parishad. New Delhi s.d. [nach 1983]
- ⁸⁵ Kurzfassung seines Buches 'Hinduism - the science of human welfare', Bombay n.d.
- ⁸⁶ Anandshankar Pandya: *Hindu Thought & World Harmony*. Vishva Hindu Parishad e.V. of West Germany. Idar-Oberstein s.d., S. 8
- ⁸⁷ Anandshankar Pandya, a.a.O., S. 2
- ⁸⁸ Anandshankar Pandya, a.a.O., S. 2
- ⁸⁹ Anandshankar Pandya, a.a.O., S. 8 f.
- ⁹⁰ Anandshankar Pandya, a.a.O., S. 7
- ⁹¹ Anandshankar Pandya, a.a.O., S. 2
- ⁹² Anandshankar Pandya, a.a.O., S. 8
- ⁹³ *Hindu Vishva*. March-April 1979. Special Number: Second World Hindu Conference, Prayag 25th-27th January 1979
- ⁹⁴ *Hindu Vishva*. Vol. 14, No. 7 & 8. Chaitra-Vaisakh 19001 / March- April 1979. Special Number: Second Hindu World Conference Prayag 1979. Ed. by Narayanrao Tarte. S. 79
- ⁹⁵ *Hindu Vishva*. Prayag 1979, S. 79
- ⁹⁶ International European Hindu Conference - the Netherlands. The Hague, 2-4 September, 1988. Published by VHP of Netherlands.
- ⁹⁷ International European Hindu Conference. The Hague 1988, S. 47 f.
- ⁹⁸ International European Hindu Conference. The Hague 1988, S. 45 f.
- ⁹⁹ International European Hindu Conference. The Hague 1988, S. 61 ff.
- ¹⁰⁰ International European Hindu Conference. The Hague 1988, S. 49 f.
- ¹⁰¹ International European Hindu Conference. The Hague 1988, S. 51 ff.
- ¹⁰² *Hindu Vishva*. Prayag 1979, S. 79
- ¹⁰³ Virat Hindu Sammelan. Souvenir. Milton Keynes Bowl - Milton Keynes. UK. 26th-27th August 1989

-
- ¹⁰⁴ Virat Hindu Sammelan. Milton Keynes 1989, S. 173
- ¹⁰⁵ Virat Hindu Sammelan. Milton Keynes 1989, S. 173
- ¹⁰⁶ Virat Hindu Sammelan. Milton Keynes 1989, S. 173
- ¹⁰⁷ Virat Hindu Sammelan. Milton Keynes 1989, S. 173
- ¹⁰⁸ Virat Hindu Sammelan. Milton Keynes 1989, S. 172 f.
- ¹⁰⁹ Themes. Centenary Celebration of Swami Vivekananda's Universal Vedantic Message. New Vision for the Twenty First Century. Global Vision 2000 Conference. Washington, D.C. August 6, 7 and 8, 1993. [Hrsg. von Vishwa Hindu Parishad of America. 1993], S. [17]
- ¹¹⁰ Kewal Krishan Mittal: Unification Thoughts: Unity of Religions and Hindu Scripture. In: Astractions of Papers on Conference Themes. Centenary Celebration of Swami Vivekananda's Universal Vedantic Message. New Vision for the Twenty First Century. Global Vision 2000 Conference. Washington, D.C. August 6, 7 and 8, 1993. [Hrsg. von Vishwa Hindu Parishad of America. 1993], S. [17].
- ¹¹¹ Hindu Vishva. Edited and published by Shri Madhav Banhatti for Vishva Hindu Parishad. New Delhi. 14 January 1998, S. 2
- ¹¹² Hindu Vishva. 14 January 1998, S. 2 f. Bhante Gyan Jagatji ist identisch mit Bhikkhu Jnana Jagat (s.o. 5.3)
- ¹¹³ Hindu Vishva. May-July 1998, S. 5
- ¹¹⁴ Hindu Vishva. May-July 1998, S. 5
- ¹¹⁵ Hervorhebung vom Verf.
- ¹¹⁶ Hindu Vishva. July-September 1999, S. 2
- ¹¹⁷ Hindu Vishva. July-September 1999, S. 2
- ¹¹⁸ Bhupendra Kumar Modi: Hinduism - The Universal Truth. New Delhi 1993, S. 9
- ¹¹⁹ Bhupendra Kumar Modi, a.a.O., S. 91
- ¹²⁰ Bhupendra Kumar Modi, a.a.O., S. 91
- ¹²¹ Bhupendra Kumar Modi, a.a.O., S. 91 f.
- ¹²² Bhupendra Kumar Modi, a.a.O., S. 92
- ¹²³ Bhupendra Kumar Modi, a.a.O., S. 92
- ¹²⁴ Bhupendra Kumar Modi, a.a.O., S. 94 f.
- ¹²⁵ Bhupendra Kumar Modi, a.a.O., S. 95.
- ¹²⁶ Eine ausführlichere Darstellung dieses Themas s. Edmund Weber: Der Hindu Buddha in der Theologie des bengalischen Vaishnava Acharyas Bhaktivedanta Swami. Journal of Religious Culture Nr. 15a
- ¹²⁷ Shrimad Bhagavatam von Krishna-Dvapayana Vyasa. Übersetzung und ausführliche Erläuterung von A. C. Bhaktivedanta Swami. Vaduz: BBT 1984. Erster Canto, S. 139
- ¹²⁸ Shrimad Bhagavatam, a.a.O., S. 139
- ¹²⁹ Shrimad Bhagavatam, a.a.O., S. 139 f.
- ¹³⁰ Shrimad Bhagavatam, a.a.O., S. 141
- ¹³¹ Shrimad Bhagavatam, a.a.O., S. 141
- ¹³² Shrimad Bhagavatam, a.a.O., S. 141. Vgl. Edmund Weber: Der Hindu Buddha in der Theologie des bengalischen Vaishnava Acharyas Bhaktivedanta Swami. In: Journal of Religious Culture Nr. 15a, 1998
- ¹³³ Eine ausführlichere Darstellung dieses Themas s. Edmund Weber: Die Einheit von Buddhismus und Hinduismus in Erfahrung und Lehre des Dalai Lama. In: Journal of Religious Culture Nr. 19, 1998
- ¹³⁴ Bhikkhu Jnana Jagat: Contribution of Buddhism to Indian Culture. In: Hinduismus - Die Philosophie der Menschheit [Festschrift zur] 5th European Hindu Conference, Frankfurt [am Main] 28.-30. August 1992. Frankfurt am Main 1992, S. 51
- ¹³⁵ Bhikkhu Jnana Jagat, a.a.O., S. 51
- ¹³⁶ Bhikkhu Jnana Jagat, a.a.O., S. 51
- ¹³⁷ Bhikkhu Jnana Jagat, a.a.O., S. 51: "Buddha categorically under-rated the drudgery of caste system, cruel animal sacrifices, burdensome rites and rituals, supremacy of a particular caste and community along with selfish and ignorant priesthood."
- ¹³⁸ Bhikkhu Jnana Jagat, a.a.O., S. 51
- ¹³⁹ Bhikkhu Jnana Jagat, a.a.O., S. 51
- ¹⁴⁰ Bhikkhu Jnana Jagat, a.a.O., S. 51. Für dieses Argument führt der Bhikkhu ein Zitat eines namentlich nicht genannten Orientalisten an, der die These vertritt, daß Buddhas Religion integraler Teil des heutigen Hinduismus sei: "It is my deliberate opinion ... that the essential part of the techings of the Buddha now forms an integral part of Hinduism."

-
- ¹⁴¹ Bhikkhu Jnana Jagat, a.a.O., S. 51: "Thus we find that greater Hinduism has been much enhanced and enriched through the Vedic culture as well as the Shramanic culture well represented by Jainism and Buddhism."
- ¹⁴² Ausführliche Darstellung s. Edmund Weber: Ambedkars Neo-Buddhismus und seine Beziehung zum Hindu Dharma. In: Journal of Religious Culture Nr. 18a
- ¹⁴³ K. P. Chattopadhyay: History of Newar Culture. Katmandu 1980, S. 4
- ¹⁴⁴ Laurent Aubert: Newar Society and Religion. In: Nepal. Festival Music of the Newar. Archives Internationales de Musique Populaire. CD. Genf 1989.
- ¹⁴⁵ World Hindu. Souvenir. Second World Hindu Conference March 24-28, 1988 [Katmandu]. Published by The World Hindu Organization, Katmandu, Nepal, S. 83
- ¹⁴⁶ World Hindu. Souvenir. [Katmandu], S. 83
- ¹⁴⁷ World Hindu. Souvenir. [Katmandu], S. 84
- ¹⁴⁸ World Hindu. Souvenir. [Katmandu], S. 84
- ¹⁴⁹ World Hindu. Souvenir. [Katmandu], S. 84
- ¹⁵⁰ Sketches from Nepal. London 1880
- ¹⁵¹ World Hindu. Souvenir. [Katmandu], S. 83
- ¹⁵² World Hindu. Souvenir. [Katmandu], S. 84
- ¹⁵³ Nepal. Musique de fête chez les Newar. Archives Internationales de Musique Populaire. Genf 1989 (Musik-CD).