

Peter Ramers

Prof. Dr. Peter Ramers studierte Philosophie, Theologie, Religionswissenschaft, Indologie, Tibetologie, Mongolistik und Mandschuristik. Er ist Professor für Religionswissenschaft und Philosophie an der Phil.-Theol. Hochschule SVD St. Augustin und seit 2004 Prorektor und Studiendekan der theologischen Fakultät.



schwerpunkt

Peter Ramers

Ordensleben im frühen Buddhismus und die Frage nach der Vergleichbarkeit von christlichem und buddhistischem Ordensleben

Am Beginn der nunmehr fast zweieinhalb Jahrtausende währenden Geschichte des Buddhismus steht die Gestalt des Siddhartha Gautama, des Buddha, dessen Lebenszeit bis heute kontrovers ist. Wahrscheinlich lebte und wirkte er im 5. oder in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts vor Christus im nördlichen Indien, wo er die meiste Zeit seines Lebens als Wanderasket in selbstgewählter Hauslosigkeit sein Heil suchte und den von ihm in eigener Anstrengung gefundenen Weg zur Erlösung verkündete.

Der Buddhismus hat sich seit dieser Zeit von seinem Ursprungsgebiet, der mittleren Gangesebene, nicht nur über ganz Indien ausgebreitet, sondern im weiteren Verlauf seiner Geschichte auch über weite Teile ganz Asiens und ist heute eine Religion, die in allen Teilen der Welt beheimatet ist. Dabei hat der Buddhismus entscheidende Veränderungen

bzw. Entwicklungen erfahren und ist auch in unseren Tagen eine lebendige Religion im Wandel. Dies gilt auch für das buddhistische Ordenswesen, für das es – wie auch für das christliche – keine eindeutige, alle Zeiten und situativen Kontexte übergreifende Konzeption gibt und das deshalb als Gesamtphänomen mittels „universal geltender Regeln“ nicht zu bestimmen ist. Dies ist nur möglich innerhalb einer genau definierten zeitlichen und räumlichen Eingrenzung.

Dementsprechend wird es auch im Folgenden nicht um „das buddhistische Ordensleben an sich“ gehen können. Vielmehr werden wir uns mit einer bestimmten, für die Entwicklung des buddhistischen Ordenswesens allerdings grundlegenden Phase beschäftigen, nämlich mit dem Leben der frühen buddhistischen Wanderasketen.¹ Deren Le-

benskonzept von „Weltflucht“ und „Weltfremdheit“ ist nur verständlich auf dem Hintergrund des vom Buddha gelehrteten Heilsweges, dem deshalb auch unsere besondere Aufmerksamkeit gelten muss. Den Abschluss unserer Überlegungen bilden einige grundsätzliche Bemerkungen zur Problematik eines Vergleichs zwischen christlichem und buddhistischem Ordensleben.

Werfen wir zu Beginn unserer kleinen Reise in die frühbuddhistische Zeit zunächst einen Blick in den Pali-Kanon², den alten, nach der Überlieferung im 1. Jahrhundert v. Chr. in Ceylon schriftlich fixierten Korpus autoritativer Texte der Überlieferungstradition des Theravada, einer frühen Schule des Buddhismus, die heute noch in Sri Lanka und Südostasien beheimatet ist. Hier findet sich der berühmte „Lehrtext über die Frucht der Asketenschaft“.³ Dort wird mittels einer, auch in anderen Lehrtexten immer wiederkehrenden standardisierten Formel, das Auftreten eines Buddha geschildert.

Es heißt dort, dass in der Welt ein Buddha entsteht, ein vollkommen erleuchteter, der die Lehre und den reinen heiligen Wandel predigt. Diese Lehre hört dann „ein Haushälter oder sein Sohn oder jemand aus einer anderen guten Familie“ und fasst gläubiges Vertrauen zum Buddha. Und es reift in ihm der Entschluss, sich Haare und Bart scheren zu lassen, die Mönchsgewänder anzulegen und „aus dem Haus in die Hauslosigkeit zu ziehen“ – d.h. das weltliche Leben aufzugeben und wie der Buddha selbst Wanderasket zu werden, um den „ganz vollkommenen, reinen heiligen Wandel [als Mönch] zu führen“.⁴

Hier wird in einer Kurzformel der Eintritt aus einer normalen, häuslich-orts-

gebundenen Lebensweise in die selbstgewählte Existenzweise eines Wanderasketen beschrieben, mit der Entsagungsanforderung des Verzichts auf Wohnung, Vertrautheit, Sicherheit und beständigen Kontakt und dem Entsagungszustand der Heimatlosigkeit, Einsamkeit, des Schweigens und der zeitweiligen Isolation. Das alte Indien kannte noch keine koinobitisch verfasste Klosterkultur, und auch die Gruppe der ersten Buddha-Jünger lebte nicht in ortsgebundener klösterlicher Gemeinschaft im engeren Sinne.

Die frühbuddhistische Mönchsgemeinschaft bestand aus einer Schar von Asketen, die ursprünglich den größten Teil des Jahres einzeln oder in kleinen Gruppen umherzogen, zölibatär und besitzlos lebten, die aßen, was sie auf ihren Wanderungen in den Dörfern und Städten als Almosen erhielten, die Kleider aus Lumpen, die sie auf den Leichenäckern und aus Abfallhaufen sammelten, trugen und „hauslos“ im Wald, in Höhlen oder am Fuß von Bäumen lebten.

An persönlichen Gegenständen waren dem Bettelmönch (Pali: *bhikkhu*) ursprünglich nur acht Utensilien erlaubt: drei aus Lumpenfetzen bestehende Roben, ferner Almosenschale, Schermesser, Nadel, Gürtelband und Wasserfilter. Man ging barfuß, auch wenn schon bald einfache Sandalen toleriert wurden, ebenso ein wollenes Schultertuch und eine Zudecke, ein Moskitofächer und ein Sonnenschirm.

Auch die innere Gliederung dieser Gruppe von Wanderasketen war ursprünglich recht locker. Bei den Versammlungen galt der Vorrang der Anciennität des Ordinationsalters, das nach den in der Mönchsgemeinschaft zuge-

brachten Regenzeiten gezählt wurde. Die Asketen lebten zunächst nur während der Monsunzeit (ca. Juni bis September) ortsgebunden: entweder in von Mönchen selbst angelegten Asketen-Siedlungen, die nur temporären Bestand hatten und nach dem Ende der Regenzeit wieder abgerissen wurden oder in gestifteten Klosterhainen, die die Bhikkhus ganzjährig nutzen und in denen sie ihre Hütten bauen konnten. Als Platz für diese „Saisonklöster“ wählten die Mönche überschwemmungssichere Orte, nicht weit von einer Ansiedlung, um dort Almosen sammeln zu können, aber weit genug entfernt, um nicht über Gebühr gestört zu werden. Unmittelbar nach der Regenzeit nahmen die Mönche ihre Wandertätigkeit wieder auf.

Ein idealtypischer Tag verging für den Wanderasketen möglichst geregelt und ohne große Variation. Er begann nach dem Aufstehen in aller Frühe mit Morgentoilette und Meditation. Noch am Vormittag hatte der Bettelgang stattzufinden, den man einzeln oder in kleinen Gruppen absolvierte, indem man in den Ortschaften mit niedergeschlagenem Blick von Haus zu Haus ging und vor jeder Tür schweigend darauf wartete, Nahrung in die Almosenschale gefüllt zu bekommen. Auch war es möglich, dass Laienanhänger den Mönchen Nahrung zu ihren jeweiligen Aufenthaltsorten brachten. Der Buddha verlangte von den Mönchen nicht, strikt vegetarisch zu leben. Fleisch und Fisch als Speise durften sie annehmen, wenn sicher war, dass das Tier nicht speziell für sie geschlachtet worden war. Die erbettelte Speise hatte der Wanderasket stets am Mittag (vor Sonnenhöchststand) einzunehmen. Danach wurde wegen der Mittagshitze eine Rast eingelegt, während

der man ausruhte oder meditierte. Nachmittags ging die Wanderung weiter bis zu einem Platz, wo man sich für die Nacht niederließ, möglichst unweit eines Dorfes oder einer Stadt, damit der am folgenden Tag anstehende Bettelgang ordnungsgemäß durchgeführt werden konnte. Der Tag klang aus mit Gesprächen über die Buddhalehre, mit der Unterweisung der jungen Mönche oder Meditationsübungen. Daneben arbeiteten die Mönche schon früh auch als religiöse Spezialisten, die diverse Dienstleistungen anboten, wie das Rezitieren von Texten zum Wohle der jeweiligen Auftraggeber und später, nachdem sich stabile klösterliche Institutionen entwickelt hatten, in der Verwaltung, Organisation und Lehre.

Ein Bad, zumeist durch Übergießung mit Wasser, durfte bei der täglichen Toilettete nicht fehlen. Unterlassung jeglicher Körperpflege als Ausdruck von Weltverachtung, wie es einige andere Asketengruppen der damaligen Zeit praktizierten, kam für die frühbuddhistischen Wandermönche nicht in Frage. Die frühbuddhistische Mönchsgemeinde (Pali: *sangha*, „Gemeinschaft, Versammlung“) als die Institution des Buddhismus *per se* diente dazu, das Leben der Mönche zu ordnen und günstige Rahmenbedingungen für die asketische Praxis zu schaffen sowie die Lehre des Buddha zu bewahren und zu tradieren. Zu den fundamentalen Gemeinschaftsaktien gehörte neben den Aufnahmeakten für Mönche⁵ vor allem die buddhistische „Beichtfeier“ (Pali: *uposatha*) am Neu- bzw. Vollmondtag jeden Monats. Dabei wurde von bzw. für alle sich in einem bestimmten Bezirk aufhaltenden Wanderasketen das die Ordensvergehen auflistende Beichtformular, das *Pati-*



mokkhasutta, rezitiert – mit 218-263 Regeln für Mönche und 279-380 Regeln für Nonnen, je nach sich im Laufe der Zeit entwickelnder Schulrichtung.⁶ Außerdem gab es die „Zeremonie des Ein-ander-Einladens“, die am Ende der drei Monate währenden Residenzpflicht in ortsgebundenen Asketen-Siedlungen während der Regenzeit durchgeführt wurde und in deren Rahmen jeder einzelne Asket die Gemeinschaft der Mitasketen einlud, Kritik zu seinem Verhalten während der vergangenen Monate zu äußern.

Um den asketisch-meditativen Übungsweg eines buddhistischen Mönchs zu verstehen, müssen wir zunächst in Erinnerung rufen, was den Buddha selbst bewog, im Alter von ca. 30 Jahren, so die Überlieferung, die Existenz eines Wanderasketen zu wählen. In den meisten der einschlägigen Texte finden wir als zentrales Motiv für die Weltflucht das zutiefst verstörende, innere Betroffensein angesichts der radikalen Endlichkeit und Vergänglichkeit des Lebens.

Diesen Befund bestätigt auch die berühmte Legende von den sog. „Vier Ausfahrten“ des Siddhartha Gautama, wie der Buddha mit bürgerlichem Namen hieß.⁷ Nach dieser Legende verließ Siddhartha den Palast seines Vaters, um als Wanderasket nach Erlösung zu streben, nachdem er einen Greis, einen Kranken, schließlich einen Toten und zuletzt einen von Leidenschaft und Hass freien, zufriedengelassenen Bettelmönch auf der Straße getroffen hatte. Ausschlaggebend für seine Weltflucht war also nicht die Furcht vor einer Wiedergeburt, sondern die Konfrontation mit Altern, Krankheit und Tod; es ging „bloß um Zerfall und Tod hier und jetzt

und um die Frage, wie man diesen Unausweichlichkeiten den Stachel nehmen könne.“⁸ Nicht von ungefähr nennt der Buddha den in seiner Erleuchtungserfahrung erlangten Zustand das „Todlose“ (Pali: *amata*, wörtlich übersetzt: „das, wo Sterben nicht stattfindet“). Damit ist eine Gemütsverfassung gemeint, in der Sterben und Tod nicht mehr gefürchtet werden, weder hier und jetzt noch in einem Jenseits – ein Geisteszustand also, in dem man nicht mehr unter der Unausweichlichkeit des Todes leidet und in einen abgeklärten, durch nichts mehr zu beunruhigenden Gemütszustand eintritt.

Autoreninfo

Die Kontaktdaten finden Sie in der Druckausgabe.

Wenn hier von „leiden“ die Rede ist, so umfasst der Begriff „Leid“ (Pali: *dukkha*) körperliche und seelische Schmerzen sowie alle Gegebenheiten, die mit einer schmerzlichen Empfindung verbunden sind oder eine solche hervorrufen. Nicht nur Erscheinungen bzw. Situationen wie Geburt, Alter, Krankheit, Tod, Trauer und Verzweiflung, die Nichterfüllung von Wünschen, das Getrenntsein von Liebem oder das Vereintsein mit Unliebem bedeuten Leiden; ebenso leidhaft sind Erfahrungen wie Unzufriedenheit, Stress, Enttäuschung, Bedeutungs- oder Hoffnungslosigkeit, die letztlich in einem falschen Verständnis der Realität gründen. Leid entsteht nämlich aus der Verkennung des Tatbestands, dass

nichts Bestand hat, sondern kontingent, endlich ist – auch das größte Glück und der erlesenste Genuss. Es entsteht, wenn man in seiner Gier etwas Dauer verleihen will, was keine Dauer hat, weil es einem – früher oder später – unweigerlich wieder genommen wird.

Eine genaue Analyse der kanonischen Texte legt nahe, dass für den Buddha erst nach der Erlangung dieses abgeklärten, von keinem Leid mehr berührten Geisteszustandes auch die Möglichkeit einer Wiedergeburt relevant geworden ist – wie schnell, lässt sich zeitlich schwer fixieren, wohl aber schon recht bald – und er intuitiv realisierte, dass seine frühere Erfahrung der Befreiung von Todesangst auch der Gefahr der Wiedergeburt gewachsen ist, was er dann „völlig erwacht sein“ nannte.

Als die eigentliche Ursache von Leiden und Ängsten aller Art und schließlich der Wiedergeburt wird in den frühen Texten zunächst nicht das (schlechte) *Karma* gesehen, sondern der „Durst“ (Pali: *tanha*), d.h. die Begierde nach Sinnesgenüssen, die – da vergänglich und deshalb nicht in der Lage, dauerhafte Befriedigung zu schenken – für die buddhistische Dogmatik die Hauptursache des Leidens ist.

Was aber ist erforderlich für die Beseitigung dieses „Durstes“ und das damit einhergehende Teilhaftigwerden des nirvanischen Zustandes einer reinen emotionalen Untangiertheit und der Erfahrung eines unvergleichlichen inneren Friedens? Die Antwort des Buddha lautet: korrektes, einwandfreies moralisches Verhalten/Sittlichkeit, Versenkung/Meditation und Einsicht/Erkenntnis. Anders formuliert: Auf der Grundlage eines sittlichen Lebenswandels und meditativer Übungen als For-

men der Askese versiegt das „Begehren“ vollständig. Voraussetzung dafür ist die Erkenntnis, dass der Durst, dass alles Begehren vergänglich (in buddhistischer Terminologie „leidhaft“) ist und deshalb nicht in der Lage, dauerhaft den Frieden des Herzens zu schenken.

Der asketische Übungsweg hin zu diesem Ziel ist ein Weg zwischen den Extremen radikaler Askese und Wohlleben, zwischen Selbstquälerei und Sinnenlust, die, so die Erkenntnis des Buddha, beide nicht zur Erleuchtung (*bodhi*) beitragen. Allein ein „mittlerer Weg“ ist in der Lage, das geistliche Auge zu öffnen und schließlich zu einer schon zu Lebzeiten erfahrbaren vollkommenen Abgeklärtheit zu führen. Dieser „mittlere Weg“ sei, so der Buddha, der „Edle achtgliedrige Pfad“: rechte Einsicht, rechtes Denken/Gesinnung, rechte Rede, rechtes Handeln, rechter Lebenserwerb, rechte Anstrengung, rechte Achtsamkeit, rechte meditative Konzentration. Das Fortschreiten auf diesem Pfad soll bewirken, dass Gier, Hass und Unwissenheit/Verblendung als Geisteshaltungen, die den Frieden des Herzens zerstören und die im leidvollen Geburtenkreislauf festhalten, gänzlich verschwinden.

Wer in die buddhistische Mönchsgemeinde eintritt, begibt sich gleichsam auf einen Pfad organisierter Askese, um dieses Ziel zu erreichen. In dem schon zitierten „Lehrtext über die Frucht der Asketenschaft“ findet sich eine Stelle, die dies gleichsam *in nuce* zum Ausdruck bringt:

„Als einer, der auf solche Weise⁹ in die Hauslosigkeit gezogen ist, lebt er gezügelt in der Zügelung gemäß der Patimokkha-Vorschriften; er ist im vollkommenen Besitz des rechten Wandels und Umgangs, sieht in den geringfü-

gigsten Fehlern Gefahr [und] übt sich in den Grundlagen der Unterweisung, nachdem er sie sich zu eigen gemacht hat; ausgestattet mit heilsamen körperlichen Taten und sprachlichen Taten [sowie] von reinem Lebenswandel ist er in der Sittlichkeit vollkommen; er hält die Tore der Sinne bewacht, ist erfüllt von Achtsamkeit und Wissensklarheit [und] zufrieden.“¹⁰

Die Regeln „sittlicher Zucht“ bilden also die Basis des Heilsweges, sind sie doch in erster Linie darauf ausgerichtet, den Asketen zu befähigen, sein „Ich“ vom Irdischen zu lösen. Dazu dienen nicht nur die schon genannten Regeln des für vollordnete Religiöse relevanten Beichtformulars. Nach den Ordenssätzen aller Schulen (soweit sie überliefert sind) gilt, dass ein Religiöser von Beginn seines Novizates an zehn Gebote zu beachten hat, die ihm helfen sollen, sich von allem „sinnlichen Anhaften“ zu befreien. So muss sich der Novize enthalten (1) vom Töten, (2) vom Nehmen dessen, was nicht gegeben ist, (3) von jeglichem Geschlechtsverkehr, (4) vom Lügen, (5) vom Genuss berauscher Getränke, (6) vom Essen zur Unzeit, (7) von Tanz, Gesang, Instrumentalmusik und vom Ansehen von Schaustellungen, (8) vom Tragen von Kränzen, Wohlgerüchen und Salben, (9) von hohen und großen Betten sowie (10) von der Annahme von Gold und Silber. Dabei soll beispielsweise das Abstandnehmen von gewalttätigem oder verletzendem Handeln in Wort und Tat vor allem zur Bewahrung der inneren Ruhe und des inneren Friedens beitragen. Auch Verordnungen wie das Verbot jeglichen Geschlechtsverkehrs, der Verzicht auf Alkohol oder die Forderung, nach Mittag nichts mehr zu essen,

haben zum Ziel, den Mönch zu befähigen, seine Ego-Zentriertheit zu meistern und frei von Begierden in wachsender Besonnenheit zu verharren. Auf dieses Ziel ausgerichtet ist seine gesamte Existenz als Wanderasket, die ermöglichen sollte, sich von allem gedanklich-emotionalen Involviertsein, wie es das „normale Hausleben“ eines Laien mit sich bringt, zu befreien. Dazu dient auch die Kontrolle der „sechs Sinnestore“: (1) Auge, (2) Gehör, (3) Geruch, (4) Geschmack, (5) Tastsinn und (6) Denken. Auf diesem Wege ist es möglich, die „fünf Hindernisse“ zu überwinden – als da sind (1) weltliche Gier, (2) Missgunst und Hass, (3) müde Trägheit, (4) stolzer Unmut und (5) Zweifel – und sich mental auf die Meditation vorzubereiten.¹¹

Damit ist ein wichtiges Stichwort gefallen: Meditation. Wenn über Meditation im Pali-Buddhismus gesprochen werden soll, kommt man nicht umhin, viele klischeehafte Vorstellungen von buddhistischer Meditation zu korrigieren. In den Texten des Pali-Kanons begegnen wir einer verwirrenden Vielfalt von meditativen Praktiken, wobei nicht immer ganz klar ist, welche die frühbuddhistischen Wanderasketen von anderen Asketentraditionen übernommen haben und welche sie selbst entwickelten. Zwei Methoden meditativer Praxis waren von besonderer Bedeutung: die Samatha- und die Vipassana-Methode.¹²

Die Samatha-Methode („Gemütsruhe, Beruhigung, Seelenfrieden“) hat das Ziel, sich gegenüber der den inneren Frieden störenden Beeinflussung durch Sinneseindrücke immer mehr zu immunisieren, beispielsweise durch Fokussierung auf visuelle Hilfsmittel (*kasina*) wie Erde, Wasser, Feuer oder eine blaue, gelbe, rote, weiße Fläche. Auf diese



Weise nimmt die Konzentration des Geistes zu und man kann sukzessiv in verschiedene Tiefenstufen der Versenkung und schließlich in den Zustand völliger Geistesberuhigung eintreten.

Es wurde in diesem Zusammenhang noch eine andere Meditationspraxis entwickelt, deren verschiedene Ausprägungen unter dem Oberbegriff „Vergegenwärtigung des Widerwärtigen“ zusammengefasst werden.¹³ Hierbei geht es darum, dass „sinnliche Begehren“, zumal das mit dem sexuellen Verlangen als der elementarsten Form des Begehrens einhergehende „sinnliche Anhaften“ an einem Objekt der Begierde zu beseitigen und in den Zustand der reinen emotionalen Untangiertheit und Indifferenz, vor allem gegenüber der Frau bzw. dem weiblichen Körper, einzutreten. Es bieten sich verschiedene „Meditationsmethoden“ an, um sich gegen solche abträglichen Sinnesreize und Affekte – hier primär die falsche, leidenschaftliche, bindungsgeladene „Gier“, die wie keine andere den Frieden des Herzens raubt und sich karmisch in höchstem Maße negativ auswirkt – zu immunisieren. So wird beispielsweise, um jeglichem sexuellen Begehren gleichsam sein Objekt zu entziehen und es vollständig zu eliminieren, dem Asketen empfohlen, den menschlichen Körper zum Gegenstand des Abscheus und des Ekels zu machen. Vor allem die „Meditation“ eines Leichnams in den verschiedenen Stadien seines Zerfalls und die Übertragung der auf diese Weise evozierten Vorstellungen soll dazu dienen, die Widerwärtigkeit und Vergänglichkeit des eigenen und fremden Körpers zu erkennen und das Verlangen nach fleischlicher Lust an seinem Entstehen zu verhindern.

Darüber hinaus finden sich in den einschlägigen Texten auch Zeugnisse für die Anwendung der Methode der systematisch betriebenen Erzeugung des Ekels am „lebenden Objekt“, konnten doch die Wanderasketen nicht verhindern, beispielsweise auf ihren Bettelgängen durch die Ortschaften auch Frauen zu begegnen. Dem religiösen Virtuosen musste es deshalb irgendwie gelingen, die sinnliche Schönheit des weiblichen Körpers gleichsam zu „dekonstruieren“ und zu lernen, ihn als das zu sehen, was er „in Wirklichkeit“ ist: ein aus unreinen, ekelerregenden Substanzen bestehendes Gegenüber.

Bei der Vipassana-Methode („Betrachtung, richtige Erkenntnis“) geht es im Unterschied zur Samatha-Praxis darum, die Dinge genau zu beobachten und durch eine Vielzahl verschiedenener Übungen die „Achtsamkeit“ zu schärfen und zu vervollkommen.

Beide Meditationsmethoden – Samatha und Vipassana – werden in den Texten des Pali-Kanons oft kombiniert und in andere Übungen integriert. Dazu gehört auch die bis heute beliebte spirituelle Übung der „Vier unbegrenzten Geisteshaltungen“.¹⁴ Bei dieser Übung sendet der Meditierende folgende Gefühle – als eine Art Fluidum – in alle Himmelsrichtungen über alle Wesen aus: (1) „Güte/Wohlwollen“, (2) „Mitleid/Mitgefühl“, (3) „(nichtsinnliche) Freude“ und (4) „Gleichmut“ (d.h. Zurruhekommen aller affektiv-emotionalen Involviertheit). Ziel dieser Übung ist es, die durch abträgliche Sinnesreize und Affekte hervorgerufenen schädlichen Geisteszustände zu beseitigen und schließlich in den Zustand einer reinen emotionalen Untangiertheit einzutreten, der es dem Meditierenden ermöglicht, inmitten der

Fülle alltäglicher, zwischenmenschlicher Probleme das eigene Innere in Ruhe und Frieden zu bewahren.

Ein Fortschreiten auf diesem Übungsweg zur Erleuchtung, wie ihn der „Edle achtgliedrige Pfad“ vorgab, konnte sich allerdings nur auf der Grundlage eines echten spirituellen Lehrverhältnisses entwickeln. Auch davon legen viele kanonische Texte ein beredtes Zeugnis ab. Eine zentrale Bedeutung kam dem Lehrer-Schüler-Verhältnis im Rahmen der Grundausbildung des Mönchs in den ersten zehn Jahren seines Asketenlebens zu.¹⁵ Nach seinem Eintritt in die Asketengemeinschaft stand der Novize und junge Mönch unter der Leitung zweier Lehrer. Ihnen oblag nicht nur die spirituelle Formung und Begleitung des jungen Mönchs durch eine umfassende Unterweisung in der Lehre des Buddha, durch Ermahnung und Einführung in die Ordensdisziplin und meditative Praktiken, sie fungierten auch als Vorsteher bei der Aufnahme des „Novizen“ in die Asketengemeinschaft und bei den Zeremonien im Zusammenhang mit der dem Weiheakt („höhere Ordination“), durch den der Novize (nach Vollendung des 20. Lebensjahres) zum „Vollmönch“ wurde. Natürlich blieb jeder Mönch auch nach Beendigung des offiziellen Lehrer-Schüler-Verhältnisses der ersten Jahre seines Asketendaseins zeitlebens ein Lernender, der andere Lehrer aufsuchte, um sein Wissen zu vertiefen und auf dem Weg zum Heilsziel voranzuschreiten. In diesem Zusammenhang wird in den Texten des Pali-Kanons immer wieder von der Gestalt eines „edlen Freundes“ (*kalyanamitta*) gesprochen, der für den geistlichen Fortschritt eines Asketen von großer Bedeutung war. Bei einem solchen Weggefährten handelte

es sich um einen in der Buddhalehre erfahrenen, reifen Mönch, der aufgrund seiner Weisheit, meditativen Verwirklichung und seines moralischen Vorbildes die Voraussetzungen mitbrachte, einem anderen Mönch – auch außerhalb einer offiziellen Lehrer-Schüler-Beziehung – auf dem Weg zur spirituellen Reifung ein wahrer Freund und Lehrer zu sein.

Die Hervorhebung eines solchen geistlichen Freundschaftsverhältnisses darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, dass Freundschaft und Zusammenleben in der Asketengruppe letztlich nur Hilfsmittel auf dem Weg zur Erlösung, nicht aber selbst das Ziel waren und durch die anachoretisch gefärbte, selbständige Praktizierung der Lehre durch den einzelnen Schüler relativiert wurden. War doch letztlich jeder der aus dem Haus in die Hauslosigkeit gezogenen Wanderasketen ganz persönlich dazu aufgerufen, durch organisierte Askese den inneren Frieden eines Erlösten zu erlangen getreu der Weisung des Buddha: „Seid selbst eure Leuchte, selbst eure Zuflucht, ihr Mönche, habt keine andere Zuflucht! Habt die Lehre als Leuchte, die Lehre als Zuflucht, habt keine andere Zuflucht!“

Bei der Beschreibung und Erforschung von Vorstellungen und Tatbeständen des buddhistischen Ordenswesens haben wir ganz selbstverständlich vertraute, meist christliche Begriffe im übergreifenden Sinn verwendet.¹⁶ Da ist die Rede von „Orden“ und „Ordensregeln“, von „Mönchen“, „Nonnen“ und „Asketen“, von „Klöstern“, „Beichte“, „Ordination“ und „Noviziat“. Die Problematik der Verwendung solcher christlicher Kategorien, um buddhistische Tatbestände zu beschreiben, wird deut-

lich, wenn man in einer Geschichte des christlichen Ordenslebens zur Kennzeichnung bestimmter Konzepte und Vorstellungen Termini *technici* aus dem buddhistischen Kontext wählen würde, also statt vom »christlichen Orden« vom christlichem *sangha*, vom *bhikkhu*, statt vom »Mönch« oder vom *vihara* statt vom »Kloster« spräche.¹⁷

Damit wird nicht bestritten, dass es Ähnlichkeiten zwischen christlichem und buddhistischen Mönchtum gibt, beispielsweise in Bezug auf bestimmte Organisationsstrukturen des klösterlichen Lebens und Verhaltensregeln wie Zölibat, Gehorsam, Schweigen, Armut, körperliche Arbeit, rituelle Praktiken usw., die die monastische Lebensform vom gewöhnlichen, »weltlichen« Leben abgrenzen. Gleichwohl ist die Feststellung von Parallelen oder Ähnlichkeiten zwischen Tatbeständen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen – im vorliegenden Fall aus dem Bereich des Ordenswesens – nicht selten Ergebnis eines mehr assoziativen Vergleichens – „Das ist ja genauso bzw. ähnlich wie bei uns!“ –, der allerdings zumeist sehr subjektiv ist und nicht zu wissenschaftlich fundierten Erkenntnissen, sondern leicht zu Missverständnissen führt.

Zudem werden bei der Erklärung solcher Ähnlichkeiten oft voreilig historische Zusammenhänge konstruiert und Einflüsse des buddhistischen auf das Entstehen des christlichen Ordenswesens postuliert. Eine genaue Untersuchung der in diesem Zusammenhang immer wieder angeführten einschlägigen Belegstellen und Argumente zeigt jedoch, dass ein solcher Einfluss nicht nachgewiesen werden kann.¹⁸

Die Feststellung phänomenologischer Gemeinsamkeiten enthebt deshalb nicht

der Notwendigkeit, deren jeweiligen historischen und kulturellen, zeitlich und räumlich genau lokalisierten Kontext sorgfältig zu studieren und zu untersuchen, wie die verglichenen religiösen Tatbestände von den unterschiedlichen religiösen Akteuren jeweils selbst verstanden und gedeutet wurden und werden. „Diese Untersuchung kann schon dazu führen, dass man erkennt, dass manche vermuteten Ähnlichkeiten gar keine sind oder dass die Parallelität viel komplexer ist, als es zunächst den Anschein hatte.“¹⁹

Der buddhistische Orden ist konzeptionell fest in die buddhistische Lehre eingebunden und steht als Institution des Buddhismus *per se* in der Gruppe der sog. „Drei Juwelen“ (Buddha – Dharma – Sangha) auf einer Stufe mit der buddhistischen Heilslehre und dem Buddha selbst.²⁰ Insofern verwundert es nicht, dass die buddhistischen Ordensregeln und Konstitutionen eine Abteilung des Pali-Kanons, den *Vinayapitaka*, bilden. Vielleicht besteht darin der wesentlichste Unterschied zum christlichen Ordenswesen, das ja nicht die Hochform des Christseins, sondern nur eine, von relativ wenigen religiösen Virtuosen gelebte Möglichkeit der Nachfolge Christi darstellt. Ein Buddha ohne Sangha ist undenkbar, Christus ohne Ordenswesen gleichwohl.

.....

1 Zur wechsel- und zugleich leidvollen Geschichte des buddhistischen Nonnenordens, die zu großen Teilen im Dunkel liegt, vgl. Ute Hüsken: „Nonnen in der frühen buddhistischen Ordensgemeinschaft“, in: Ulrike Roesler (Hrsg.): *Aspekte des Weiblichen in der indischen Kultur. Indica et Tibetica*, Bd. 39 (Swistal-Odendorf 2000), 25-46; Jampa Tsedroen – Thea Mohr

- (Hrsg.): Mit Würde und Beharrlichkeit. Die Erneuerung buddhistischer Nonnenorden (Berlin 2011); www.congress-on-buddhist-women.org (letzter Aufruf: 17.03.2017).
- 2 Die verwendeten Begriffe der Pali-Sprache werden im vorliegenden Beitrag ohne Verwendung der üblichen diakritischen Zeichen wiedergegeben.
 - 3 Vgl. Peter Ramers: Die „Drei Kapitel über die Sittlichkeit“ im Shramanyaphala-Sutra. Die Fassungen des Dighanikaya und Samghabhedavastu, verglichen mit dem Tibetischen und Mongolischen. Einführung, Text, Übersetzung, Kommentar (Bonn 1996).
 - 4 Vgl. dazu Rudolf Otto Franke: Dighanikaya. Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons (Göttingen – Leipzig 1913), 65.
 - 5 Vgl. Petra Kieffer-Pülz: „Die buddhistische Gemeinde“, in: Heinz Bechert, Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen (Stuttgart – Berlin – Köln 2000), 369–380.
 - 6 Vgl. ebd., 380–386.
 - 7 Vgl. Ernst Waldschmidt (Übers.): Die Legende vom Leben des Buddha. In Auszügen aus den heiligen Texten (Graz 1982), S. 85ff.
 - 8 Tilmann Vetter: „Die Lehre des Buddha. Mittlerer Weg – Achtfacher Pfad – Vier edle Wahrheiten“, in: Andreas Bsteh (Hrsg.): Der Buddhismus als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie. Studien zur Religionstheologie, Bd. 5 (Mödling 2000), 63.
 - 9 Indem er den Entschluss gefasst hat, sich Haare und Bart scheren zu lassen, die Mönchsgewänder anzulegen und heimatloser Wanderasket zu werden.
 - 10 Dighanikaya I, 63.13–18. Übersetzung: Peter Ramers.
 - 11 Vgl. Oliver Freiberger – Christoph Kleine: Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung (Göttingen 2000), 227.
 - 12 Vgl. ebd., 235–238.
 - 13 Vgl. zum Folgenden Peter Ramers: „Zwischen ‚sinnlichem Begehren‘ und ‚Abscheu‘ – Geschlechterbeziehung und Sexualität im frühbuddhistischen Mönchtum“, in: Petrus Bsteh – Brigitte Proksch (Hrsg.): Spiritualität im Gespräch der Religionen II. Spiritualität im Dialog, Bd. 2 (Wien – Berlin 2010), 162–166; Jutta Valent: „Strininda‘ oder: Die Frau als Hinderin auf dem Weg zur Erlösung“, in: Michaela Ofitsch (Hrsg.): Eros, Liebe und Zuneigung in der Indogermania. Akten des Symposiums zur indogermanischen Kultur- und Altertumskunde in Graz (29.–30. September 1994) (Graz 1997), 9ff.
 - 14 Vgl. zum Folgenden: Peter Ramers: „Buddhistische Übungen zur Erlangung der Indifferenz und das Mitleid mit allen Lebewesen. Ein Beitrag zur Spiritualität und Ethik des frühen Buddhismus“, in: Petrus Bsteh – Brigitte Proksch: Spiritualität im Gespräch der Religionen I. Spiritualität im Dialog, Bd. 1 (Wien – Berlin), 216–228.
 - 15 Zum Folgenden vgl. Peter Ramers: „Meister und Schüler. Geistliche Führung und geistliche Freundschaft im frühen Buddhismus“, in: Petrus Bsteh – Brigitte Proksch (Hrsg.): Spiritualität im Gespräch der Religionen II (siehe Anm. 39), 59–68.
 - 16 Vgl. zum Folgenden Oliver Freiberger: „Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz der Religionswissenschaft“, in: Stefan Kurth – Karsten Lehmann (Hrsg.): Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft (Wiesbaden 2011), 199–218; ders.: „Zum Vergleich zwischen buddhistischem und christlichem Ordenswesen“, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 4 (1996), 83–104.
 - 17 Vgl. Oliver Freiberger, Der Orden in der Lehre. Zur religiösen Deutung des Sangha im frühen Buddhismus (Wiesbaden 2000), 27–30.
 - 18 Vgl. Franz Winter: Das frühbuddhistische Mönchtum und der Buddhismus. Religionswissenschaft, Bd. 13 (Frankfurt a.M. 2008).
 - 19 Vgl. Freiberger, Der Vergleich als Methode und konstitutiver Ansatz der Religionswissenschaft, 200.
 - 20 Vgl. Oliver Freiberger – Christoph Kleine: Buddhismus. Handbuch und kritische Einführung (Göttingen 2000), 293–294.