

2. Mahāyāna-Buddhismus. Die Anfänge des Mahāyāna-B. sind noch wenig bekannt. Wenigstens drei Faktoren führten seit etwa dem 3. Jh. v. Chr. zur Entstehung des „Großen Fahrzeugs“ (Mahāyāna): 1. eine weniger legalistische Auslegung der Mönchsregel (*vinaya*) durch die Mahāsāṃghikas auf dem 2. Buddh. Konzil von Vaiśālī (383 v. Chr.) und dem 3. (nichtkanonischen) Konzil (367 v. Chr.), 2. der von Anfang an bestehende und seit Aśoka staatlich geförderte Stūpa-Kult der Laien, 3. die Bewegung der „Waldeinsiedler“ (*āraṇṇīkas*), die schon am 1. Konzil nicht teilnahmen, sich von den *śrāvakas* unterschieden, indem sie offenbar strengere Askese und Meditation übten, zu denen möglicherweise Subhūti gehörte, der (nicht etwa Śāriputra) als Vermittler der *Śūnyatā*-Lehre in der Prajñāpāramitā-Lit. erscheint. Von diesen Einsiedlern ist wenig bekannt; evtl. waren sie die im Pāli-Kanon erwähnten *pratyekabuddhas*, die als unmittelbare Anwärter auf die Buddhachenschaft (*bodhisattva*) die totale Selbsthingabe (*dāna*, die erste der *pāramitās*) unabhängig vom *vinaya*-orientierten *saṃgha* als Eremiten praktizierten, die als Träger der *avadāna*-Lit. gelten können und erst später mit dem universalen Laienideal des *bodhisattva* zusammenkamen.

Der Ur-B. war keine reine Mönchsreligion. Der *saṃgha* umfaßte sowohl *bhikkhus* und *bhikkhunīs* (Mönche und Nonnen) als auch *upāsakas* und *upāsikās* (männliche und weibliche Laienanhänger). Nach dem Tod des Buddha wurden seine Reliquien in Reliquienschreinen (↗*Stūpa*) verehrt. Um den Stūpa entstand ein zunächst (fast) ausschließlich von Laien getragener Kult, der später von den Mahāsāṃghikas mitvollzogen wurde. Nach strikter *vinaya*-Auslegung war Mönchen die Errichtung eines Stūpa im Bereich des Klosters ebenso wie die Teilnahme am Kult untersagt, weil gemäß orth. Lehre der Buddha ins Nirvāṇa eingegangen und somit auch kultischer Verehrung entzogen war. Gewichtiger als dieses dogmatische Argument dürfte die finanzielle Folge gewesen sein: Die Laien, deren Praxis weniger in Meditation und Disziplin als in Gaben für die Mönchsgemeinde bestand, spendeten zunehmend für den Stūpa. Diese Mittel kamen nun nicht mehr der Mönchsgemeinde zugute, was Spannungen verursachte und schließlich die Herausbildung des Mahāyāna begünstigte. Ob Laien, die den Stūpakult verwalteten und sich möglicherweise *bodhisattvas* nannten, eine Art Quasi-Orden ohne die strenge *vinaya*-Regel darstellten und die soziologische Basis für das im Mahāyāna entwickelte Bodhisattva-Ideal abgaben, ist in der Forschung umstritten.

Viele Merkmale des Mahāyāna sind bereits im frühen B. angelegt. So ist Mahāyāna weder ein völliger Bruch mit dem frühen B. noch einfach Kontinuität, sondern das Produkt allmählicher Entwicklung aufgrund soziol. (Stūpa-Kult, Interpretation der Regel, Waldeinsiedler) und lehrmäßiger (Bodhisattva-Ideal, Lehre von der Leere [↗*Śūnyatā*]) Kriterien. Der ↗Bodhisattva strebt die eigene Befreiung vor allem an, um anderen Wesen auf dem Weg zur Befreiung beistehen zu können. Er gelobt, nicht eher ins *nirvāṇa* einzugehen, bis alle lebenden Wesen befreit sind. Bodhisattvas befinden sich auf den zehn unterschiedlichen Stufen der Verwirklichung (*bhūmi*), die mit den Zehn Vollkommenheiten (*pāramitā*) parallelisiert werden. Urspr. spricht Mahāyāna aber von den „Sechs Vollkommenheiten“, die auf dem Bodhisattvaweg nacheinander oder gleichzeitig geübt werden: Selbsthingabe (*dāna*, später oft als Almosengeben verstanden), Moralität (*śīla*), Anstrengung (*vīrya*), Geduld (*kṣānti*), Meditation (*dhyāna*) und Einsicht in das Wesen der Erscheinungen (*prajñā*).

Mahāyāna betont den altruistischen Erleuchtungsgeist (*bodhicitta*), während das *nirvāṇa* erst dadurch möglich wird. Der Bodhisattva gibt sogar die eigenen positiven Bewußtseinsformungen bzw. „Verdienste“ (*puṇya*) für andere hin. Dies setzt die für Mahāyāna charakteristische Lehre von der „Verdienstübertragung“ voraus, die vermittelt der Lehre von der Leere (*śūnyatā*) einsichtig gemacht wird. Diese in den Prajñāpāramitā-Sūtras zentrale Einsicht radikalisiert die *anattā*-Lehre (Nicht-Selbst): Galt im frühen B. des Abhidharma alles Zusammengesetzte, d. h. die realen Erscheinungen der

Wirklichkeit, zwar als vergänglich (*anicca*) und darum als leidvoll (*duḥkha*), so verstand man die letzten Grundbausteine (*dharma*) der Wirklichkeit doch als in sich bestehend. Die Folge war ein realistischer Pluralismus. Mahāyāna vollzieht den Schritt von *puḍgalanairātmya* (nicht-inhärente Existenz der Person) zu *dharmanairātmya* (nichtinhärente Existenz auch der *dharmas*), und das ist der Kern der Lehre von *śūnyatā* (Leere in bezug auf inhärente Existenz [*svabhāva*]). Sie wird durch das Entstehen in gegenseitiger Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*) erklärt, und diese erhält durch *śūnyatā* eine gleichsam kosmische Deutung: Alles ist nur, indem es mit allem kommuniziert. Das Sein der Realität ist urspr. In- und Miteinandersein aller Phänomene. Das Nicht-aus-sich-selbst-Sein wird seit Nāgārjuna (2. Jh. n. Chr.) logisch nachgewiesen, indem er jede Position, d.h. Seins- wie Nichtseinsbehauptung, d. absurdam führt, was von den späteren Logikern wie Dignāga, Dharmakīrti und Candrakīrti zum *prasāṅgika*-System, der *reductio ad absurdum*, ausgebaut wurde. Folgerichtig sind dann der Kreislauf der Geburten (↗*Samsāra*) und die Befreiung (*nirvāna*) nicht zwei Bereiche, sondern Bewußtseinszustände, was bereits im Herz-Sūtra (Prajñāpāramitāhṛdaya-Sūtra) durch die berühmte Formel der Identität von Leere und Form angedeutet ist (*yad rūpaṃ sā śūnyatā yā śūnyatā tad rūpaṃ*). Sind alle Phänomene und Lehren leer in bezug auf inhärente Existenz, ergibt sich eine Relativierung des Gegensatzes zwischen den verschiedenen buddh. Schulen: alle sind relativ, d.h. geschickte Mittel (*upāya*), die der Buddha angewandt hat, um entsprechend der Kapazität seiner Hörer zu lehren, wie vor allem das Lotos-Sūtra (Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra) erörtert. Letztlich aber betonen alle Mahāyāna-Schulen, daß *śūnyatā* in Meditation direkt erfahren werden muß, damit diese Erfahrung der Nicht-Dualität den Menschen verwandelt und zur aktiven heilenden Hinwendung (↗*Karuṇā*) zu allen Wesen befreit, was wiederum dem Bodhisattva-Ideal entspricht. Die anderen Tugenden treten hinter *karuṇā* zurück, denn sie ist der äußere Ausdruck der ursächlichen Interdependenz aller

Wesen. Die positive Bewußtseinsformung (*puṇya*) des Bodhisattva wird dann nicht auf ein eigentlich anderes Wesen übertragen, sondern durch Aktualisierung des Bewußtseins der Leere aller Erscheinungen, die primär miteinander zusammenhängen, da Individuen keine inhärente Existenz haben (*śūnyatā*), realisiert. Die Wirklichkeit wird so, wie sie ist (*tathatā*), d.h. ohne ichhafte Projektionen (*anattā*), in ihrer Leere (*śūnyatā*) als vollkommene Interdependenz (*pratītyasamutpāda*) erfahren, was spontan zur Haltung der Solidarität mit allen Wesen (*karuṇā*) führt. Damit kommt der altruistische Erleuchtungsgeist (*bodhicitta*) zu seinem Ziel. Die in *śūnyatā* bestehende Einheit der Wirklichkeit wurde auch auf die Existenz der Buddhas und Bodhisattvas übertragen. Vermutlich auch um den Widerspruch von Buddhakult und der Lehre vom Verschwinden des hist. Buddha im *nirvāna* auszugleichen, entstand die Lehre von den drei Körpern oder Aspekten des Buddha (*trikāya*; ↗Triade/Trinität II): der Erscheinungskörper (*nirmāṇakāya*), d.h. der hist. Buddha und Mensch Śākyamuni, der Seligkeitskörper (*sambhogakāya*), d.h. die in subtilen Bereichen des Bewußtseinskontinuums auftretenden mannigfaltigen Erscheinungen des Buddha, die meditiert und kultisch verehrt werden sowie mikro- und makrokosmischen Erscheinungen als Ganzheits- bzw. Erfüllungssymbole der betreffenden Wirklichkeiten zugeordnet werden, und der absolute Transzendenzkörper (*dharmakāya*), d.h. der Buddha in seinem absoluten Aspekt als Verkörperung und Inbegriff des *dharma* bzw. der nicht-dualen Wirklichkeit schlechthin (*dharmadhātu*). Einzelne Bodhisattvas werden in ihrem subtil-körperlichen Aspekt im Bewußtseinskontinuum fortdauernd geglaubt und können sich auf verschiedene Weise leiblich manifestieren bzw. in der Meditation erscheinen. Die älteste dieser Figuren ist wohl ↗Maitreya, der im *tuṣita*-Himmel darauf wartet, als zukünftiger Buddha auf die Erde zu kommen und den *dharma* wieder aufzurichten. Ferner erfreuen sich Mañjuśrī, der Bodhisattva der Weisheit und Patron der Schriften, und Avalokiteśvara („der auf die Welt herabblickende

Herr“), der Bodhisattva der Barmherzigkeit und heilenden Hinwendung, im Buddhismus des Volkes wie auch der Mönche größter Verehrung (↗Kuan-yin).

3. Tibetischer Buddhismus/Lamaismus. Der tibet. B., im Anschluß an seine eigentümlichen Methoden auch *Vajrayāna*, das Fahrzeug des *vajra* = Donnerkeil, Diamant, oder *Mantrayāna*, das Fahrzeug des *mantra* = (Zauber-)Spruch, genannt, ist eine äußerst komplexe Religion mit subtilen philos. Systemen, detaillierten psychol. Einsichten und Symbolen, Visualisationstechniken, die transformative Kräfte im Menschen erwecken können und somit ein Ganzheitsbewußtsein schaffen wollen, das die Buddhaschaft auf dem kurzen Weg, d.h. bereits in diesem Leben, ermöglichen soll. Er versucht mittels transformativer Symbole und logischer Argumente zu deuten, was holistisch und in meditativer Versenkung erfahren wird. Dabei integriert er vorbuddh. Riten und Anschauungen, die angesichts der Einsicht in die Lehre (*śūnyatā*) aller Phänomene relativiert und umgedeutet werden, so daß eine interrelationale Gesamtschau der makro- und mikrokosmischen Teilaspekte der Wirklichkeit entsteht. Es handelt sich um eine spezifische Ausprägung des Mahāyāna, das bereits im 7./8. Jh. in Indien tantrische Züge angenommen hatte (↗Tantra/Tantrismus II). Charakteristisch ist, daß dem Studium der Tantras das Studium der Sūtras vorausgehen soll, daß also eine Integration frühbuddh. Elemente und esoterischer Tradition angestrebt wird. Viele Anschauungen der Bon-Religion sowie des ↗Schamanismus, etwa die Praxis der Trance eines Mediums (tibet. *skurten*) zur Einsicht in transtemporale Zusammenhänge und zwecks Heilung von Krankheiten, können in der tantrischen Lehre vom Geist-Kontinuum, das sich auf verschiedenen Subtilitätsebenen von Wirklichkeit manifestiert, in die buddh. Philosophie integriert werden. Der auf tantrischem Weg Übende visualisiert sich als Gottheit und möchte damit Bewußtseinskräfte gewinnen, die auf dem Sūtra-Weg nur über viele Wiedergeburten hinweg entwickelt werden können.

Die Legende schreibt König Songtsen

Gampo (Sroñ-btsan-sgam-po, 620–648 n. Chr.) die Einführung des B. in Tibet zu, die erste umfassende Verbreitung fällt aber mit dem Aufstieg Tibets zu überregionaler Größe unter Trisong Detsen (Khri-sroñ-lde-btsan, 755–797) zusammen, der gegen den Widerstand von Aristokratie und Bon-Priesterschaft den B. zur Staatsreligion erhob, Gelehrte wie Śāntarakṣita und Padmasambhava nach Tibet einlud (erste Klostergründung von Samye [bSam-ya] 775) und die verfügbaren Hinayāna- und Mahāyāna-Texte übersetzen ließ, wodurch eine tibet. Schriftsprache und Schrift geschaffen wurden. Chin. (plötzliche Erleuchtung) und ind. (allmähliche Erleuchtung) Schulen rangen um Einfluß, bis auf einem Konzil von Samye (792–794) die Entscheidung zugunsten des ind. Mahāyāna in tantrischer Form gefallen sein soll. Konservative Adelskreise und die Bon-Priesterschaft fürchteten die wachsende Macht buddh. Großklöster und ließen König Ralpachen (Ral-pa-can, 815–838) ermorden, worauf unter Lang Darma (gLañ-dar-ma, 838–842) eine Verfolgung der Buddhisten einsetzte. Erst im 10. Jh. gelang eine Wiederbelebung des B. von Westtibet aus, die sich in Neuübersetzungen und Neugründungen von Klöstern sowie in einer Reform des B. durch stärkere Betonung der Mönchsdisziplin niederschlug, wobei Rinchen Sangpo (Rinchen-bzañ-po, 958–1055) und Atīṣa Dipaṅkara Śrījñāna (982–1054) eine hervorragende Rolle spielten. Insbesondere zwischen den vom Tantrismus beeinflussten nordind. Klosteruniversitäten Nālandā (besonders deren Abt Nāropa, 1016–1100) und Vikramaśīla und Tibet kam es zu einem regen Austausch, was zur Entstehung der klass. Schulen des tibet. B. im 11./12. Jh. beitrug: Noch auf die Zeit der ersten Verbreitung (7./8. Jh.), d.h. auf Padmasambhava, geht die Nyingma-Schule (rNiñ-ma-pa, „die Alten“) zurück. Der seit 1042 in Tibet lehrende Atīṣa gilt als Begründer der Kadampa-Schule (bKa'-gdams-pa), die später in der von Tsonkapa (Tson-kha-pa, 1357–1419) reformierten Gelugpa-Schule (dGe-lugs-pa) aufging. Die Sakya-Schule (Sa-skya-pa) ist mit dem tibet. Gelehrten Drogmi (Brog-mi, 992–1072) verbunden,

während der Orden der Kagyüpa (bKa'-brgyud-pa) auf den Dichter-Yogi Milarepa (Mi-la-ras-pa, 1052–1136) zurückgeht, der die Initiation von seinem Meister Marpa Lotsawa (dem Übersetzer, 1012–1097) empfangen hat, dessen Lehrer Nāropa war, der wiederum von Tilopa (988–1069) initiiert worden war. Diese Transmissionsketten vom Meister (Lama, bLa-ma) zum Schüler sind für den tibet. B. zentral und bilden die Grundlage für die großen Schulen und ihre Unterabteilungen. Zu den Aufgaben der Lamas gehören nicht nur spirituelle Unterweisung und Initiation, sondern auch die Begleitung des Sterbenden, denn aufgrund eigener Meditationserfahrung und unter Anleitung des Totenbuches (II) (Bar-dothos-grol, „Befreiung durch Hören im Zwischenzustand“) können sie die einzelnen Phasen des Sterbe- und Wiedergeburtprozesses erkennen. Einige der wichtigsten Lamas gelten als Tulkus (*sprulsku*), was ihre spirituelle und politische Bedeutung erhöht. Die Anerkennung von Tulkus wurzelt in der *trikāya*-Lehre, nach der der allumfassende transzendente Körper (*dharmakāya*, *chosku*) des Buddha in unzähligen Einzelverkörperungen in materieller Form (*nirmāṇakāya*, *sprul-sku*) erscheinen kann, sowie in der im Mahāyāna verbreiteten Anschauung, daß ein Bodhisattva auf der achten Stufe (*bhūmi*) seine eigene Wiederverkörperung wählen kann. Fortgeschrittene Bodhisattvas (wie die Karmapas und Dalai Lamas) reinkarnieren sich demnach bewußt als bestimmte Menschen, um allen Wesen von größtmöglichem Nutzen zu sein. Durch komplizierte Praktiken werden die Reinkarnationen verstorbener Tulkus aufgefunden.

1409 errichteten die Gelugpas ihr erstes Großkloster Gaden, es folgten Drepung (1416) und Sera (1419), die zuzeiten bis zu 15000 Mönche beherbergten. Dies war die Basis für die seit dem III. Dalai Lama, Sonam Gyatso (1543–1588), mit mongol. Hilfe (Altan Khan) unangefochtene Machtstellung der Dalai Lamas (mongol./tibet.: „Lehrer, dessen Weisheit so groß wie der Ozean ist“), die seit dem V. Dalai Lama, Losang Gyatso (1617–1682), als Inkarnationen des Avalokiteśvara (tibet. *sPyan-ras-gzigs*, „Bo-

dhisattva der Barmherzigkeit“) verehrt werden und in wechselnd starker Abhängigkeit von China, gelegentlich auch autonom, die weltliche Macht ausübten. Seit der chin. Invasion (1950) und der Flucht des XIV. Dalai Lama, Tenzin Gyatso (geb. 1935), nach Indien ist der tibet. B. in schwerer Bedrängnis und Verfolgung, erlebt aber seit dem Tod Maos (1975) einen begrenzten Aufschwung in Tibet, blüht unter den ca. 100000 Exiltibetern in Indien und findet zunehmend Interesse in Europa und Amerika, das sich bes. auf seine Weltanschauung und Meditationspraxis richtet.

IV. Verbreitung in Asien. Der B. ist die einzige Religion süd- oder ostasiat. Ursprungs, die den gesamten Kontinent von Indien bis Sibirien, von den zentralasiat. Wüsten bis zu den indonesischen Inseln erfaßt hat. Seit Ende des 19. Jh. breitet er sich zunächst in intellektuellen Kreisen, seit den 60er Jahren dieses Jh. aber auch in anderen gesellschaftlichen Gruppen Europas und beider Amerikas aus.

1. Indischer Raum. Die frühe buddh. Bewegung reiht sich ein in die Tradition von *śramaṇas* (Wanderasketen), die im 6. Jh. v. Chr. ganz Indien durchzogen, unterscheidet sich aber durch den „Mittleren Weg“ von der radikalen Askese und Weltverneinung der Jinas wie auch von den relativ etablierten Waldeinsiedlern des brahmanischen Systems. Die vom Buddha verordnete *stabilitas loci* während der Regenzeit hatte nicht nur den Grund, keine am Boden kriechenden Lebewesen zu verletzen (*Āhimsā*), sondern gab der Bewegung eine organisierte Form, während das Wandern während der Trockenzeit eine schnelle Ausbreitung ermöglichte. Ausgehend von Magadha, wurden im Nordwesten (Gandhāra, Kashmir, Gilgit) und im Südosten (Amarāvati im heutigen Andhra Pradesh) Zentren gegründet, und die klass. achtzehn Schulen sind wohl zunächst regionale Gruppen gewesen, die noch nicht durch Lehrdifferenzen definiert waren. Durch die Mission des Maurya-Königs Aśoka (Regentschaft 272–236 v. Chr.) gelangte der B. nach Ceylon und hat dort bis heute in der Form des Theravāda eine ununterbrochene Tradition. Das Erste

Konzil fand in Rājagṛha unmittelbar nach dem Tode des Buddha statt (483 v. Chr.), um die Lehren des Buddha durch Rezitation festzuhalten. Bereits hier soll es eine Kontroverse zwischen Ānanda, dem Lieblingsschüler des Buddha, und Kāśyapa, dem Arhant, der die Bewegung nach des Buddhas Tod leitete, über die Verbindlichkeit sekundärer Mönchsregeln (*vinaya*) gegeben haben: Ānanda trat für eine vom Buddha sanktionierte weniger strikte Interpretation der unwichtigeren Details ein, Kāśyapa hielt an allen Einzelheiten fest, um die Einheit des *saṃgha* zu gewährleisten. Das Zweite Konzil von Vaiśālī, 383 v. Chr., reflektiert eine Kontroverse über zehn illegitime Praktiken (z. B. Speise- und Wohnvorschriften), während das Dritte Konzil (Pāṭaliputra, 367 v. Chr. [nichtkanonisch]) wegen Differenzen über die Mönchsregel zur Trennung in Sthavīras und Mahāsāṃghikas führte. Gleichzeitig entwickelte sich der Laien-B. um den Stūpa-Kult, der von Aśoka gefördert wurde. Aśokas Felsenedikte sind die ältesten schriftlichen Zeugnisse des ind. B. Sie enthalten allg. ethische Regeln, gehen aber eigentümlicherweise nicht auf den Kern buddh. Lehre, die „Vier Edlen Wahrheiten“ ein. Der staatliche Schutz bedeutete für den B. eine gewisse „Säkularisierung“, wodurch die *āraṇīkas* an Bedeutung gewannen, die sich in Meditation übten und die Prajñāpāramitā-Lit. schufen, während in stūpa-zentrierten Laienzirkeln (wohl des Nordwestens) im 1./2. Jh. n. Chr. das Lotos-Sūtra entstand. In den Klöstern lebten offenbar Anhänger der alten Lehren und der neuen Mahāyāna-Lehren über Jh.e miteinander. Unter der Śuṅga-Dynastie (Puṣyamitra Śuṅga, 187–151) setzte eine gewisse Verfolgung des B. ein, da der aufblühende ↗Viṣṇuismus Interessen der herrschenden Schichten und der pluralistischen Volksreligion wohl besser auszugleichen vermochte als der anspruchsvolle und auf den *saṃgha* gestützte B. Nicht-ind. Herrscherhäuser der Griechen, Parther, Skythen und die Kushan-Dynastie (vor allem Kanīška, um 100 n. Chr.) unterstützten den B. mehr oder weniger stark vor allem im Nordwesten, sicherten seine Ausbreitung nach

Zentralasien und trugen zur Entwicklung der buddh. Kunst bei (Gandhāra und Mathurā im Norden, Amarāvati und Nāgārjunakoṇḍa im Süden).

Lehrmäßige Unterschiede der Schulen betreffen hauptsächlich das Verständnis des Nicht-Selbst (↗*Anattā*), das im Zusammenhang mit der nie bezweifelten Wiedergeburtstheorie interpretationsbedürftig war: Was wird eigentlich wiedergeboren? Während die wohl älteste Lehre lautet, daß es sich um einen karmischen oder energetischen Impuls (eine Flamme, die eine zweite anzündet) handelt, blieb diese Vorstellung abstrakt, und es bedurfte der Theorie des Bewußtseins (P. *viññāṇa*, Skt. *vijñāna*), den Widerspruch von Nicht-Selbst und ↗Reinkarnation zu lösen: *vijñāna* ist einerseits jenseits der gewöhnlichen mentalen Faktoren eine reine Kapazität, die von anderen Faktoren wie den Sinneseindrücken und -objekten abhängt, andererseits aber ein Prinzip der Kontinuität im Wandel im Kontext der karmischen Verkettung von Impulsen. Die Puḍgalavādins führten ein permanentes Prinzip der „Person“ ein, die Sautrāntikas meinten, die ↗*Skandhas* selbst würden im ↗*Samsāra* (II) von Leben zu Leben fortbestehen, und auch die Sammitīyas sprachen von einer gewissen Unabhängigkeit der „Person“. Bereits im „Milindapañha“ (Datierung umstritten, 1. Jh. v. Chr. bis 2. Jh. n. Chr. möglich) wird die Theorie von *bhavaṅga*, einem Lebenskontinuum zwischen den Geburten, entwickelt, die sich in der Abhidhamma-Lit. wiederfindet und von Buddha-ghoṣa (Systematiker der Theravāda-Lehre, 4. Jh. n. Chr.) übernommen wurde. Spekulationen über das Nirvāṇa, das Wesen des Buddha, die Ausschließlichkeit nur eines vollkommen Erwachten (*samyaksambuddha*) für ein Weltzeitalter, Stellung und Vollkommenheit der Arhants usw. führten zu Schulbildungen, die den Graben zwischen Sthavīras und Mahāsāṃghikas hinsichtlich der *vinaya*-Interpretation vertieften und zum Lehrgebäude des Mahāyāna beitrugen.

Der Südinder Nāgārjuna (2./3. Jh. n. Chr.) (↗Buddh. Philosophie) systematisierte die Prajñāpāramitā-Lit. der Mahāyāna-Bewegung und schuf damit die *Mādhyamika*-Philosophie, die aufgrund

der Einsicht in die Leere (*śūnyatā*) den „Mittleren Weg“ sowohl in bezug auf ethische wie doktrinäre Fragen logisch begründen konnte. Vier Jh.e danach spaltete sich die Mādhyamika-Schule in Prāsāṅgika (Buddhapālita, ca. 500 n. Chr., und Candrakīrti, ca. 550–600) und Svāntarika (Bhāvaviveka, ca. 500–550), wobei jene die Kritik aller möglichen Positionen bis zur *reductio ad absurdum* betrieb, diese aber eine eigene Position aufgrund spezifischer epistemologischer Kriterien aufbaute. Die andere große Schule des Mahāyāna, *Yogācāra* oder *Vijñānavāda* bzw. *Cittamātra*, entwickelte sich im Nordwesten unter maßgeblichem Einfluß der Brüder Asaṅga (ca. 310–390) und Vasubandhu (ca. 320–400), wobei letzterer einen deutlichen Rückhalt in den Anschauungen der Sarvāstivādins erkennen läßt. Diese Schule betont Bewußtseinstraining durch Meditation, so daß letztlich alle Phänomene als bewußtseinsabhängig erscheinen, was zu dem Schluß führt, daß alles Bewußtsein *ist* (*cittamatratā*). Das Bewußtsein selbst aber erscheint auf verschiedenen Ebenen, die durch Subtilitätsgrade gekennzeichnet sind, wobei die an der Basis liegende Bewußtseinsebene alle anderen bestimmt, sofern in ihr die karmischen Eindrücke früherer Handlungen „eingraviert“ sind (*ālaya-vijñāna*). Beide Schulen durchdrangen einander in der weiteren Geschichte, bes. in Tibet und Ostasien. Die *Tathāgata-garbhā*-Theorie wurde von Sāramati (ca. 350–450) systematisiert und schreibt die Tendenz fort, das „Absolute“ nicht nur negativ zu beschreiben: alle Wesen tragen in sich die Buddha-Natur als ontologische Basis für die Erleuchtung. Auch die positiven Attribute der Buddhachchaft werden beschrieben, die Manifestation des Absoluten (*dharmadhātu*) wird in allen Erscheinungen der Wirklichkeit wiedererkannt. Seit dem 8. Jh. breitete sich der Tantrismus aus, wohl auch als Protestbewegung gegen die erstarrende Scholastik und philos. Streitigkeiten in den bestehenden Orden. Er durchdrang sowohl den Laien-B. als auch die großen Klosteruniversitäten Nālandā und Vikramaśīla.

Im 12. Jh. verfiel der B. in Indien. Die Gründe sind vielschichtig: Trotz der

Laienbewegungen des Mahāyāna war der B. weitgehend auf monastische Institutionen gestützt, die von königlichen Patronen abhingen und dem einfachen Volk entfremdet blieben. Die ind. Bhakti-Bewegungen (Viṣṇuismus) einerseits und die brahmanischen philos. Systeme andererseits entzogen dem B. den Boden, indem sie ihn einerseits durch Lokalkulte und Integration des Buddha als *avatāra* Viṣṇus „hinduisierten“, andererseits fast das gesamte buddh. philos. und psychologische Erbe integrierten (Śaṅkara, 788–850, im Süden, der Kashmir-Śaivismus seit dem 9. Jh. im Norden), so daß Śaṅkara von seinen Kritikern als Krypto-Buddhist bezeichnet werden konnte. Die Zerstörung der monastischen Zentren im Norden (Nālandā 1197 und Vikramaśīla 1203) durch die muslimischen Türken (Muḥammad Ghuri) gab dem schon längst kraftlos gewordenen B. nur den letzten Stoß. Mit der Gründung der Mahābodhi-Gesellschaft durch den Ceylonesen Anagarika Dharmapāla (1864–1933) im Jahre 1891 zur Wiederherstellung der buddh. Pilgerstätten in Indien beginnt eine Neubelebung des B. vor allem in intellektuellen Zirkeln, die heute anhält. Nach 1947 richteten verschiedene Universitäten buddh. Studienprogramme ein. Durch den Übertritt B. R. Ambedkars (1891–1956) mit ca. 500000 Kastenlosen am 14. Oktober 1956 zum B. (heute über 2 Mio.) wurden vor allem die sozialetischen Impulse des B. erneut zur Herausforderung für Indien. Seit der Flucht des Dalai Lama mit ca. 80000 Tibetern 1959 nach Indien hat die intellektuelle und moralische Ausstrahlung buddh. Praxis zugenommen.

2. China. Während der Han-Dynastie (202 v. Chr. – 220 n. Chr.) wurde der B. im 1. Jh.n.Chr. in China eingeführt. In Zeiten politischer Wirren und Fremdherrschaft, vor allem aber während der großen Kultursynthese der T'ang-Zeit (618–906), gewann er an Einfluß, in nationalistisch und von han-chin. Herrschern geprägten Epochen (Sung 960–1279, Ming 1368–1644) wurde er vom Konfuzianismus zurückgedrängt. In der Begegnung mit China hat sich der B. erheblich gewandelt, aber auch die chin. Geistesgeschichte entschieden be-

einflußt. Zunächst etablierten sich Hinayāna wie Mahāyāna, aber nur letzteres dauerhaft. China war bereits von einer konfuzianischen Hochkultur geprägt, die sozialetische Werte, Ahnenkult, Diesseitigkeit und Familie betonte. Eine Tendenz zur Weltverneinung, die Idee der Wiedergeburt und auch das monastische Ideal des B. stießen in China auf erheblichen Widerstand. Erst als sich der B. anpaßte, indem er konfuzianische Werte (Familienbande) wie taoistische Ideen übernahm, war ihm Erfolg beschieden, zumal er in einer Zeit politischen und ökonomischen Niedergangs (Ende der Han-Dynastie) mit seiner Lehre von der Vergänglichkeit Sinn stiften konnte. Durch eine beispiellose und mehr als 1000 Jahre währende Übersetzungsarbeit des gewaltigen ind. buddh. Schrifttums (3053 Titel in der jap. Taishō-Ausgabe des chin. Tripiṭaka [1922–33]) wurde eine völlig neue Lit. geschaffen, die auch auf die chin. Kunst nachhaltig Einfluß ausübte. Die frühen Übersetzer bedienten sich taoistischer Konzepte (*ko-yi*, Verbindung von Ideen), so daß eine Synthese ind. und chin. Denkens entstand. Man war sich dabei nicht der langen Tradition der Schulunterschiede und verschiedenen Wertung der Sūtras bewußt, so daß der chin. B. dieselben verband. Bes. einflußreich waren die Prajñāpāramitā-Sūtras (4mal übersetzt), das Vimalakīrti-Sūtra (9mal), das Lotos-Sūtra (3mal) und das Śūraṅgamasamādhi-Sūtra (9mal). Schon in dieser Bevorzugung zeichnet sich eine Betonung der strikten Meditationspraxis auf der einen und des Laien-B. auf der anderen Seite ab. Wichtigste Übersetzer waren Dharmarakṣa v. Dun-huang (232–309), der über einhundert Texte auswendig diktierte und übersetzte, darunter das Lotos-Sūtra, und Kumārajīva (344–413), der geniale Sohn eines brahmanischen Vaters und einer buddh. Prinzessin aus dem zentralasiat. Kuchā, der am Hof der Hauptstadt Ch'ang-an seit 402 im kaiserlichen Auftrag mit Hilfe von Tausenden von Mönchen unzählige Schriften übersetzte, dabei die *ko-yi*-Methode vermied und somit genauere Übertragungen erzielte, schließlich noch Hsüan-tsang (596–664). Die Chinesen fügten eigene Sūtras hinzu

(Plattform-Sūtra des 6. Patriarchen der Ch'an-Schule, Hui-neng, 638–713), obwohl die übersetzten Sūtras als Worte des Buddha galten (tatsächlich entstanden die Mahāyāna-Sūtras aber teils noch während der Übersetzerzeit).

Die unterschiedliche Interpretation der Schriften sowie soziologische Faktoren und von bedeutenden Mönchen ausgehende Traditionsketten führten zur Entstehung der zahlreichen Schulen, von denen vier bedeutend wurden: T'ien-t'ai, Hua-yen, Ch'an und Ch'ing-t'u (Reines Land). T'ien-t'ai (begründet von Chih-i, 538–597, auf dem Berg T'ien-t'ai) erstrebt Harmonisierung der Sūtras durch Zuordnung zu jeweils verschiedenen Lebensperioden des Buddha und eklektische Historisierung der Lehren, wobei dem Lotos-Sūtra letztgültige Autorität zukommt. Hua-yen (begründet von Tu-shun, 557–640, philos. Systematik durch Fatsang, 643–712) basiert auf dem Avataṃsaka-Sūtra und unterscheidet die phänomenale (*shih*) von der noumenalen (*li*) Welt, die einander vollkommen durchdringen, wobei alle Erscheinungen der Wirklichkeit sowohl das Transzendente manifestieren als auch einander spiegeln: alles ist in allem enthalten und durchdrungen vom personal-transpersonal vorgestellten Buddha und seinen Emanationen. Diese Lehre der universalen Ganzheit beeinflusste vor allem Ch'an (chin. Aussprache von Skt. *dhyaṇa*, Meditation, begründet von dem ind. Mönch Bodhidharma, der um 520 in China angelangt sein soll), das gegenstandslose Meditation auf der Grundlage der Philosophie der Leere (*śūnyatā*) praktizierte, um die nicht-duale Erfahrung (chin. *wu*, jap. *satori*) direkt zu ermöglichen, während Schriftstudium und Buddha-Kult demgegenüber bedeutungslos waren. Die „südliche Schule“ betonte die plötzliche Erleuchtung und ist ikonoklastisch in bezug auf Kult und Schrifttum, die „nördliche Schule“ strebte die allmähliche Erleuchtung an. Aufgrund der Einheit von *nirvāṇa* und *samsāra* konnte das Absolute im Alltäglichen gefunden werden, wodurch einfache Arbeit hoch bewertet sowie eine Ästhetik des Konkreten gepflegt wurden. Bereits gegen Ende der T'ang-Zeit hatten sich 5 Sukzessionslinien her-

ausgebildet, die wichtigsten waren Lin-chi (jap. Rinzai), gest. 866/867, und Ts'ao-tzung (jap. Sôtô), die sich beide auf Hui-neng zurückführen. Die für Ch'an charakteristische Spontaneität und Liebe zur Natur ist wohl taoistischen Ursprungs. Die Schule des *Reinen Landes* (Skt. *sukhāvati*) existiert in China seit dem 5. Jh. n. Chr. und repräsentiert den volkstümlichen B. des Vertrauens auf das Gelübde Amitābhas, das jedem Gläubigen, der den Namen des Buddha Amitābha unablässig anruft (*nien-fo*), Wiedergeburt in *sukhāvati*, einem reinen Himmel, von dem aus der Eintritt ins *nirvāna* viel leichter möglich ist als unter den Bedingungen irdischer Existenz, verspricht. Eine große Rolle spielt dabei der Bodhisattva der Barmherzigkeit Avalokiteśvara, der in China weiblich vorgestellt wird (↗Kuan-yin); Kuan-yin erfreut sich größter Verehrung, zumal sie auch als Spenderin von Kindersegen angerufen wird. Unter dem Einfluß von Ch'an wurde *sukhāvati* als Bewußtseinszustand vorgestellt, der durch Meditation und Anrufung des Amitābha erreichbar war; eine Synthese entstand, die vor allem im Volk weit verbreitet war. Auch der Kult des zukünftigen Buddha Maitreya kam nach China, oft verbunden mit chiliastischen Vorstellungen (evtl. persischen Ursprungs), die im 13.–15. Jh. politische Revolten (Weiße-Lotos-Sekte, gegründet im 12. Jh.) auslösten und zur Gründung der Ming-Dynastie (1368–1644) führten. Nach der Blüte des B. während der Tang-Zeit kam es am Ende dieser Epoche aufgrund der ökonomischen Macht der Klöster auf Betreiben konfuzianischer Kreise und taoistischer Meister am Hof im Jahr 845 zu einer Verfolgung- (4600 Tempel zerstört, mehr als 250 000 Mönche und Nonnen zwangsweise laiiert), von der sich der B. nie wieder erholte, er wurde nach 100jähriger Fremdherrschaft zur Zeit des nationalen Erwachens unter der Sung-Dynastie (960–1279 n. Chr.) teilweise in den Neo-Konfuzianismus integriert. Nur Ch'an und Reines Land bestanden weiter. Während der Herrschaft der Mongolen in China (1280–1368) wurde der tantrische B. tibet. Form vornehmlich aus politischen Gründen gefördert. Der Abt T'ai-hsü (1899–1947) ver-

suchte in den 20er Jahren dieses Jh. eine Neuinterpretation der buddhistischen Ideale im Lichte westlicher Rationalität und Demokratie, ohne nachhaltige Wirkung zu erzielen. Wie alle anderen Religionen auch wurde der B. während der Kulturrevolution (1966–1976) verfolgt, Mönche laiiert und Tempel zerstört.

3. Japan. Der B. wurde von Korea her 538 oder 552 in Japan eingeführt und beeinflusste die gesamte Kultur in verschiedenen synkretistischen Varianten mit ↗Shintō und ↗Konfuzianismus nachhaltig. Gegen Ende des 5. Jh. hatte bereits der kulturelle Einfluß Chinas auf Japan (Schrift, Verwaltungssystem, konfuzianische Ethik) begonnen, d. h. der B. war Teil eines Kulturtransfers, der ein zentralistisches Staatsgebilde in Japan ermöglichte. Generell gilt, daß Shintō dem B. angepaßt wurde, wenn die Macht vom kaiserlichen Hof ausging; wenn sie in den Händen von Militär-Shōgunen lag, war es eher umgekehrt. Der B. entwickelte sich in aristokratischen Kreisen (Nara-Zeit) und drang allmählich in die Volksreligion ein (Kamakura-Zeit).

Eine *erste Periode* umfaßt den Beginn bis zur Nara-Zeit (710–784), gekennzeichnet durch den anfänglichen Widerstand aristokratischer Kreise um den Staats-Shintō, die den Buddha allenfalls als *kami* und Träger magischer Kräfte akzeptieren wollten, bis Shōtoku Taishi (574–622) den B. durch Konsultation authentischer chin. Quellen förderte, indem er eine geistige Schulung Japans am B. anstrebte, was seiner Idee eines einheitlichen Zentralstaats förderlich sein sollte. Er schrieb Kommentare zu verschiedenen Sūtras, die von tiefem Verständnis des B. zeugen und ihn mit der Praxis des Alltags verbinden. Er baute viele Tempel; berühmt ist bis heute vor allem der Hōryūji bei Nara. Kaiser Shōmu ließ ab 741 mit staatlichen Mitteln Tempel in allen Gegenden des Reiches (*kokubunji*) errichten. Die 6 Schulen der Nara-Zeit (Vinaya, Sūtren-Exegese, Abhidharma-Studien, Kegon auf der Basis des Avatamsaka-Sūtra usw.) sind weniger Sekten als Disziplinen buddh. Studiums. Gleichzeitig aber diente das buddh. Ritual Staatszwecken und persön-

lichen weltlichen Zielen bzw. der Gewinnung magischer Kräfte.

Eine *zweite Periode* ist die Heian- (Kyōto-)Zeit (794–1185), die das Aufstreben partikularer Feudalherrscher (bes. die Fujiwaras) erlebte, was dem B. einerseits eine gewisse Unabhängigkeit vom Staat, andererseits aber Verstrickung in Machtkämpfe eintrug: die ökonomisch und militärisch starken buddh. Großklöster verbanden sich mit Adelshäusern, Mönche waren bewaffnet, die Korruption nahm zu. Durch neue Kontakte mit China wollten Reformer dieser Entwicklung entgegentreten. So gründete Saichō (767–822) die *Tendai*-Schule, Kūkai (774–835) die *Shingon*-Schule. Tendai (chin. T'ien-t'ai) suchte eine Synthese zwischen verschiedenen Formen des chin. B. (Elemente des Tantrismus und des Zen) und erhielt ihr Zentrum im Enryakuji auf dem Hiei-Berg; Shingon (chin. Hua-Yen) ging vom Kongōbuji auf dem Kōya-Berg aus, war tantrisch orientiert, gebrauchte vor allem *mantras*, *maṇḍalas* und *mudrās* und entwickelte einen umfassenden Kult und eine Philosophie der graduellen Bewußtseinsentwicklung durch 10 Stadien, in denen vorbuddh. Elemente integriert werden konnten.

Eine *dritte Periode* ist die Kamakura-Zeit (1185–1333), gezeichnet durch die verfallende kaiserliche Gewalt in Kyōto und die Militärregierungen in Kamakura einerseits und neue buddh. Bewegungen (Jōdo, Zen, Nichirenshū), die alle auf Tendai zurückgehen, aber jeweils unterschiedliche Elemente auswählten und darum in Konflikt mit den alten Schulen gerieten, andererseits. Die Schule des *Reinen Landes* (*jōdo*) wurde von Hōnen (1133–1212) begründet, der alle buddh. Wege in solche der Praxis vermittels eigener Kraft (*jiriki*) und des Glaubens an die Gnade von außen (*tariki*) einteilte. Die Zustände seiner Zeit widerspiegelnd, beschrieb er die Natur des Menschen pessimistisch, weshalb er ganz auf *tariki*, d. h. die Abhängigkeit von Amidas (Ami-tābha) Gnade, baute, deren man durch einfache Rezitation seines Namens (*nembutsu*) teilhaftig werden konnte. Shinran (1173–1262) radikalisierte diese Lehre, indem er erkannte, daß das Erlösungswerk Amidas bereits vollzogen ist, daß

nembutsu also nicht Voraussetzung für, sondern dankende Antwort auf die Gnade sei. Als Konsequenz wurde er Laie und lebte in solidarischer Armut mit den Bauern, wodurch seine Bewegung Jōdo Shin-shū zu einer echten Laienreligion wurde, die auch politische Bedeutung gewann und die wohl stärkste Richtung des B. in Japan bis heute darstellt. Zen wurde in der Form des Rinzaizen (Lin-chi) von Eisai (1141–1214), in der Form des Sōtō-Zen von Dōgen (1200–1252) nach Japan gebracht. Beide studierten unter bedeutenden chin. Meistern; während Rinzaizen (mit *kōan*-Arbeit) vor allem unter hohen Samurai und Adligen in Kyōto und Kamakura verbreitet war, wandte sich Dōgen, der zunächst den Laien-B. gefördert hatte, später aber monastische Disziplin forderte, an Bauernschaft und Samurai in der Provinz. Er stellte das Zen in seinem Hauptwerk „Shōbōgenzō“ umfassend dar, befreite es von unnötigem Ritual und betonte reines Sitzen ohne *kōan* (*shikan-taza*). In den folgenden Jh.en nahm Sōtō wiederholt Riten des Volks-B. auf und hat bis heute vor allem bei Bestattungszeremonien große Bedeutung. Nichiren (1222–1282) war ein Charismatiker mit politischer Sendung, der durch die rechte Lehre die politische Sicherheit der Nation wiederherstellen wollte, sich im Gefolge der Tendai-Schule ganz auf das Lotos-Sūtra stützte und alle anderen Schulen scharf kritisierte. Er wurde verfolgt und verbannt; die Bewegung übt dennoch bis heute großen Einfluß aus.

Eine *vierte Periode*, die Tokugawa-Zeit (1600–1867), institutionalisierte den B. verstärkt zur Staatsreligion. Im Zusammenhang mit der Verfolgung des Christentums mußte sich jede jap. Familie seit 1638 einem Tempel zugehörig erklären (*danka seido*), die Zahl lokaler Tempel und ihre finanzielle Basis wuchs, Dorftempel wurden hierarchisch einigen Haupttempeln zugeordnet, so daß eine buddh. Zivilreligion unter staatlicher Kontrolle entstand, die geistig-moralische Qualität des B. aber geschädigt wurde. Im 17. Jh. drängte der Neo-Konfuzianismus den Einfluß des B. zurück. Die *fünfte Periode* der Modernisierung

(seit der Meiji-Restauration 1868) nahm dem B. die staatlichen Privilegien und bevorzugte Shintō und Staats-Shintō, obwohl auch heute noch viele Japaner auf der Grundlage konfuzianischer Ideale Buddhisten (vor allem in bezug auf Sinnfrage und den Tod) und Shintōisten (vor allem in bezug auf praktische Lebensanschauungen, Hochzeitsritual usw.) zugleich sind. Auf die industrielle Modernisierung reagierte der B. mit der Gründung buddh. Universitäten, hist.-krit. Erforschung der eigenen Quellen und starken Laienbewegungen auf der Basis des Lotos-Sūtra und der *Nichiren Shōshū*, die buddh. Praxis mit säkularen Werten verbinden; zu den bedeutendsten gehören *Sōka Gakkai* (gegr. von Tsunesaburo Makiguchi 1930) mit eigener politischer Partei (Kōmeitō) und *Risshō Kōseikai* (gegr. von Nikkyō Niwano 1938), die seelsorgerliche Gruppenarbeit (*hōza*) praktiziert und für interrel. Kooperation vor allem zur Erhaltung des Weltfriedens eintritt.

V. Buddhismus im Westen. Bereits die jesuitischen Ostasienmissionare des 16./17. Jh., unter ihnen Franz Xaver (1506–1552) in Japan und Matteo Ricci (1552–1610) in China, waren mit dem B. in Berührung gekommen und haben Kenntnisse nach Europa vermittelt. Der ungarische Nationalismus bewog Alexander Csoma de Kőrös im Jahre 1818, nach Tibet aufzubrechen, um die Ursprünge seines Volkes zu finden, wo er 1823 ankam und die Klöster Westtibets, Ladakhs und Zanskars, die genauen Übersetzungen des Pāli-Kanons ins Tibetische sowie die Besonderheiten des tibet. B. erstaunlich genau kennenlernte. E. Burnoufs „Introduction à l’histoire du bouddhisme indien“ (Paris 1844) stützt sich weitgehend auf diese Daten. T. W. Rhys Davids, F. Max Müller u. a. gründeten 1881 die Pāli Text Society in England, Voraussetzung für die 1907 vorwiegend von brit. Intellektuellen gegründete „Buddhist Society of Great Britain and Ireland“. H. S. Olcott und H. P. Blavatsky, die 1875 die Theosophische Gesellschaft in New York gegründet hatten, gingen 1880 nach Ceylon und traten aufgrund der Begegnung mit Anagarika Dharmapāla, der später den B. auf dem

Weltparlament der Religionen in Chicago 1893 vertrat, formell zum B. über, was den buddh. Einfluß in Europa und Amerika verstärkte. Auch der Zen-Mönch Shaku Sōen kam 1893 nach Chicago und begründete den Zen-B. in den USA. Asiat. Immigranten hatten bereits 1853 den ersten chin. Tempel in San Francisco gegründet, aber erst die jap. Jōdo-Shinshū-Mission institutionalisierte den B. formell mit der Gründung der Buddhist Church of America 1899 in San Francisco. Heute arbeiten über 100 buddh. Missionen aller Schulen sowohl ethnisch-asiat. als auch okzidentaler Ausrichtung in den USA. D. T. Suzuki lehrte 1897 erstmals in den USA, *Sasaki Shigetsu Rōshi* gründete 1931 das erste permanente Zen-Institut in New York. In den 50er Jahren erlebte Zen vornehmlich durch die Bücher D. T. Suzukis großen Aufschwung und durch die Gründung neuer Zentren (Los Angeles 1956, San Francisco 1959, Rochester 1966). Seit den 70er Jahren gibt es anerkannte amerik. Zen-Meister. Die jap. buddh. Bewegungen Sōka Gakkai und Risshō Kōseikai missionieren vor allem in den USA und Südamerika, aber auch in Europa, erfolgreich.

Im Deutschland des 19. Jh. war bes. A. Schopenhauer (1788–1860) vom B. beeindruckt, den er einseitig-pessimistisch interpretierte. Von ihm beeinflusst, gab der Wiener K. E. Neumann 1892 eine Anthologie der Reden des Buddha heraus. Ein „Buddh. Missionsverein für Deutschland“ wurde bereits 1903 von K. Seidenstücker in Leipzig gegründet; dieser Name war Programm, das nicht unumstritten blieb, weshalb 1906 die Umbenennung in „Buddh. Gesellschaft für Deutschland“ erfolgte. 1905 erschien die erste Zeitschrift „Der Buddhist“. 1909 gründeten K. Seidenstücker, P. Dahlke und W. Markgraf die Deutsche Pāli-Gesellschaft, die aber bereits 1913 an Spannungen zwischen einer monastisch-theravāda-orientierten (Markgraf) und einer am Mahāyāna-Laienideal interessierten Gruppe (Seidenstücker) zerbrach. 1921 gründeten K. Seidenstücker und G. Grimm die „Buddh. Gemeinde für Deutschland“. Letzterer war bereits durch sein Buch „Die Lehre des Buddha,

die Religion der Vernunft“ (1915) bekannt geworden. Während P. Dahlke, der 1924 das „Buddh. Haus“ in Berlin-Frohnau gegründet hatte, an der Interpretation des B. als rationales System festhielt, veränderte G. Grimm den Untertitel der 15. Auflage 1957: „Die Religion der Vernunft und der Meditation“, und kam damit einem umfassenderen Verständnis des B. entgegen. Buddh. Meditationsbewegungen gingen von den drei Deutschen Nyanatiloka (1878–1957), Nyana-pionika (geb. 1901) und Lama Anagarika Govinda (1898–1985) aus. Während Nyanatiloka in Ceylon Texte übersetzte und abendländische Mönche ordnete, wurde Nyanapionika vor allem durch sein Buch über Satipatthāna, das Geistestraining durch Achtsamkeit (1950), berühmt. Anagarika Govinda trug zu einem vertieften Verständnis der tibet. Mystik bei und gründete 1933 seinen Orden Arya Maitreya Mandala, der abendländische und buddh. Geisteswelt zu verbinden sucht. Zen war in Deutschland 1923 durch R. Otto bekannt geworden. Erst das Buch „Zen in der Kunst des Bogenschießens“ (1948) von E. Herrigel verhalf ihm aber zum Durchbruch. K. Graf Dürckheims existential-therapeutische Begegnungsstätte in Rütte/Schwarzwald, die seit 1960 von dem Jesuiten H. M. Enomiya-Lassalle (geb. 1898) auch in christl. Kreisen verbreitete Zen-Meditation sowie die theol. Auseinandersetzung mit der aus dem Zen kommenden philos. Kyōto-Schule durch H. Waldenfels („Absolutes Nichts“, 1976) trugen zu Verbreitung bzw. Verständnis des B. in Deutschland bei. Nach 1945 kam es auch in Europa zu zahlreichen Neugründungen buddh. Zentren (seit den 60er Jahren auch Gründungen tibet.-buddh. Zentren, so in Hamburg 1977, in Jägerndorf/Bayern 1980) und Organisationen: 1958 „Deutsche Buddhistische Union“, 1985 „Buddhistische Religionsgemeinschaft in Deutschland“ in Hamburg gegründet, mit eigenem Bekenntnis und dem Gesuch nach Anerkennung als Körperschaft öffentlichen Rechts. Bes. die ganzheitliche Weltanschauung, die subtile Psychologie und die Meditationsübungen des B. üben immer größere Faszination im Westen aus.

Lit.: *L. La Vallée Poussin*, Bouddhisme. Paris 1925; *ders.*, Le dogme et la philosophie du Bouddhisme. Paris 1930. *C. Eliot*, Japanese Buddhism. New York 1935; *E. Conze*, Der B. Stuttgart 1953; *J. Gernet*, Les aspects économiques du Bouddhisme. Saigon 1956; *H. Hoffmann*, Die Religionen Tibets. Freiburg 1956; *E. Lamotte*, Histoire du bouddhisme indien des origines à l'ère Śāka. Louvain 1958; *E. Conze*, Buddhist Thought in India. London 1962; *R. A. Stein*, La civilisation tibétaine. Paris 1962; *A. Bareau*, Die Religion des B. Stuttgart 1964; *K. S. Ch'en*, Buddhism in China. Princeton 1964; *H. Bechert*, B., Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-B., 3 Bde. Frankfurt 1966–1973; *ders.*, Art. B.: TRE VII 317–335; *ders./R. Gombrich*, Die Welt des B. München 1984; *J. M. Kitagawa*, Religion in Japanese History. New York 1966; *D. S. Ruegg*, The Study of Indian and Tibetan Thought. Leiden 1967; *Humphreys*, Sixty Years of Buddhism in England 1907–1967. London 1968; *H. Richardson*, A Cultural History of Tibet. New York 1968; *P. Demiéville*, Le bouddhisme chinois. Paris 1970; *H. Dumoulin* (Hg.), B. der Gegenwart. Freiburg 1970; *N. Dutt*, Buddhist Sects in India. Calcutta 1970; *G. Tucci / W. Heissig*, Die Religionen Tibets und der Mongolei. Stuttgart 1970; *E. McCloy Layman*, Buddhism in America. Chicago 1976; *H. W. Schumann*, B. Olten 1976; *H. Nakamura*, Indian Buddhism. Tokyo 1980; *J. Pérez-Remón*, Self and Non-Self in Early Buddhism. Den Haag 1980; *Sangharakshita*, A Survey of Buddhism. Boulder 1980; *H. Dumoulin*, Geschichte des Zen-B., 2 Bde. Bern 1985/86; *K. J. Notz*, Der B. in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen. Frankfurt 1984; *H. Hecker*, Chronik des B. in Deutschland. Hamburg 1985. M. v. Brück