

Ursprünge des Mönchtums

Hinduismus, Buddhismus, Christentum

Katharina Ceming

Vorbemerkungen

Zu den Wurzeln des Mönchtums können historische, soziologische oder die Motivation betreffende Fragestellungen führen: Wann und wo trat mönchisches Leben in den einzelnen Religionen zum ersten Mal hervor, was waren die Bedingungen für dessen Entstehen, was veranlasste Menschen einen solchen Weg zu gehen, wie entwickelte sich monastisches Leben in den jeweiligen Glaubenstraditionen, was sind die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen dem Mönchtum der einzelnen Religionen?

Zunächst einige Bemerkungen zu den unterschiedlichen Entstehungsformen des Mönchtums in den verschiedenen Religionen. Aufgrund der mönchischen Lebensweise Buddhas hat der Buddhismus von Beginn an monastische Strukturen. Jesus zog zwar ähnlich dem Shākyamuni als Wanderprediger ohne festen Wohnsitz umher, doch ist von ihm weder ein streng asketisches Leben noch eine Ordensgründung bezeugt. Mit der Annahme der Botschaft vom kommenden Gottesreich ging jedoch ein Sich-Lösen von gesellschaftlichen Bindungen einher. Eine nicht unerhebliche Zahl von Gläubigen innerhalb der jungen christlichen Gemeinden wählte das Leben eines Wanderpredigers oder einer -predigerin, ohne sich einer Regel zu unterwerfen.¹ Im Christentum zeichnen sich Züge mönchischen Lebens erst ab dem 3. und in geregelter Form ab dem 4. Jahrhundert ab. Anders beim Hinduismus: Das frühe Vedentum kannte fast keine mönchische Lebensform, und auch zwischen dem sich in Indien im Lauf der Jahrhunderte entwickelten hinduistischen Swami-Orden und dem Mönchtum, wie wir es aus Buddhismus oder Christentum kennen, gibt es erhebliche Unterschiede.

Das Wort Mönch leitet sich vom griechischen *μοναχός* ab und bezeichnete ursprünglich einen Unverheirateten, gleich welchen Geschlechts. Ab der Mitte des 4. Jahrhunderts wurde es zum Synonym für den in der Einsamkeit lebenden spirituellen Menschen. Im Hinduismus kann oftmals nicht klar getrennt werden zwischen Einsiedlern und Mönchen. Viele leben als Eremiten, aber nicht jeder, der in Besitzlosigkeit lebt, nach Erleuchtung strebt und Gelübde ablegt, ist auch Mönch. Das christliche

¹ Vgl. Gerd Theissen, Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 70 (1973) 245–271.

Mönchtum dagegen ist aus dem Einsiedlertum erwachsen und über einige Jahrhunderte existierten in der Ostkirche beide Formen nebeneinander. Bei den Kartäusern hat sich dieses Erbe bis in unsere Zeit bewahrt. Das Wort Eremit entsteht aus dem griechischen ἐρημία, was so viel wie Wüste, aber auch Ruhe und Stille heißt. Der Eremit war der Wüstenbewohner, der in der Stille lebte.

Der Hinduismus

Es ist notwendig, vorab einige Begriffe zu klären. Sādhu (von sanskrit *sadh*, zum Ziel führen, vollenden) heißt jeder Erleuchtungssuchende, unabhängig davon, ob er einem Orden angehört oder nicht. Kennzeichen des Sādhu ist sein Streben nach Einheit mit Gott, dem Absoluten, und damit einhergehend die Aufgabe jeglichen materiellen Besitzes. Brahmachārin kann das erste der vier vedischen Lebensstadien bezeichnen (s.u.), aber auch jemanden, der die ersten Mönchsgelübde abgelegt hat. Der Begriff Sannyāsīn gilt für jeden, der aus religiösen Gründen allem entsagt, um Befreiung und Einheit zu erfahren und er steht für denjenigen, der die Ordensgelübde abgelegt hat. Die Wanderasketen, die der Welt entsagt hatten, nannte man Bhikṣu, Parivrājaka, Yati oder Samana. Die Wanderasketenbewegung selbst kannte unzählige Gruppierungen, die als Sangha oder Gana bezeichnet wurden und von denen die Samanas das höchste Ansehen genossen. Gemeinsam war ihnen die Hauslosigkeit um des religiösen Heiles willen.

Ob und inwieweit die vorvedische Zeit asketisch orientiert war, lässt sich heute nicht sicher sagen. Archäologische Funde der frühen Induskultur (um 2500 v. Chr.) haben Siegel zutage gefördert, auf denen eine im Yogasitz befindliche Gestalt abgebildet ist, von der man vermutet, dass es sich dabei um einen Urtyp des Gottes Shiva handelt. Gewiss ist, dass dem arischen Hinduismus in seiner frühen vedischen Phase (1500–1200 v. Chr.) der Gedanke des Mönchtums mehr oder minder fremd war.² Die vedische Religion war nicht vom Asketentum, sondern eher vom Wesen des Hausvaters geprägt.

Die Darbietung des Opfers und die Zeugung von Nachwuchs werden als Tor zur Unsterblichkeit betrachtet.

Der vedische »homo religiosus« (...) ist der verheiratete Hausvater. Die vedische Religion dreht sich um ihn.³

Er allein ist es, der die Opfer gültig und richtig vollziehen kann.

Eine gewisse Bestätigung der archäologischen Funde über die nicht-arische Religion liefern die späten Hymnen des Rig Veda. Sie erzählen

² Vgl. Sukumar Dutt, *Early Buddhist Monachism*. London 1960 (¹1924) 48.

³ J. Patrick Olivelle, *Village vs. Wilderness: Ascetic Ideals and the Hindu World*. In: Austin B. Creel/Vasudha Narayanan (Hg.), *Monastic Life in the Christian and Hindu Traditions*. Lewiston/New York 1990, 130.

»von heiligen Männern, die keine Brahmanen sind und außerhalb der Grenzen der indo-europäischen Invasoren Indiens stehen«.⁴

Man bezieht sich auf sie als die ›Stillen‹ (muni) und sie werden beschrieben als trunken von ihrer eigenen Stille, mit dem Wind aufsteigend, ohne Kleidung, auf den Pfaden der Halbgötter und Vögel fliegend.⁵

Diese Munis – der Name leitete sich vor allem von ihren langen Haaren her – entsprachen vermutlich dem Ideal des Mönchs; sie lebten einsam und übten sich aus religiösen Gründen im Schweigen. Im Aitareya-Brāhmaṇa (VI,33) in Aitasha wird allerdings ein Muni vorgestellt, der in keiner Weise dem heimatlosen Wanderasketen entspricht.⁶ Erst die in den Upanishaden beschriebenen Munis verkörpern diesen Typus. Daneben gab es in der vedischen Zeit die so genannten Vrātyas, über deren ethnische Zugehörigkeit die Forscherwelt immer noch rätselt. Es ist unklar, ob es sich um arische oder nicht-arische Priester handelte. Diese Vrātyas wanderten ebenso, hatten aber mit der Wanderasketenbewegung wenig gemeinsam. Ob jedoch Asketismus und Yoga tatsächlich ein genuines Produkt der Induskulturbewegung darstellt, d. h. nicht-arischen Ursprungs ist, ist in der Forschung umstritten, ebenso die Verortung der Munis als Nicht-Arier oder Arier.⁷ Über die asketischen und spirituellen Praktiken in der frühen Zeit Indiens lässt sich kaum Sicheres sagen.

Nach der eingangs vorgebrachten These der nicht-asketischen frühvedischen Religion entwickelten sich weltabgewandte und asketische Strömungen im Ariertum erst später durch die Verschmelzung der vedischen Kulte mit den nicht-arischen. Man übernahm nicht nur deren Götter, sondern auch das asketische Streben.⁸ Diese Tendenz zum Asketentum zeigt sich vor allem in den Schriften. Die Aranyakas, die so genannten Waldbücher (um 1000 v. Chr.), hatten mehr mystischen Charakter und dienten vor allem den Einsiedlern als spirituelle Lektüre. Sie waren angehängt an die Brāhmaṇas, die rituellen Erklärungen der Veden. Die Einteilung des Lebens in vier Āśramas (Lebensstadien) spiegelt die Tendenz zu einem mehr asketischen Lebensstil wider: Jeder junge Mann – sofern er nicht der untersten Kaste der Shūdras entstammte – sollte einige Jahre als Brahmachāri im Haus eines Lehrers zur geistigen und religiösen Unterweisung leben, um danach den Pflichten eines Hausvaters (Grihastha) nachzukommen. Hatte er diese erfüllt, galt es, als Waldeinsiedler (Vānaprastha) in der Einsamkeit zu leben und schließlich alles aufzugeben und als Wanderasket (Sannyāsin/Bhikṣhu) umherzuziehen. Hier adaptierte die auf den Veden basierende Religion asketische Tendenzen. In der vedischen Zeit war nämlich Hauslosigkeit und Verzicht auf Feuer,

⁴ J. Elder, Some Roots and Branches of Hindu Monasticism. In: Monastic Life, ebd., 10–11.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. Sukumar Dutt, Early Buddhist Monachism (Anm. 2), 43.

⁷ Vgl. G. S. Ghurye, Indian Sadhus. Bombay 1964, 15.

⁸ Zum Asketismus in Indien vgl. Robert L. Gross, The Sādhus of India. A Study of Hindu Ascetism. Jaipur/New Delhi 1992.

wie es für das Asketentum kennzeichnend war, Ausdruck von Barbarei und Religionslosigkeit.

Das Ziel des Sannyāsin-Daseins können wir im Mahābhārata nachlesen:

Indem sie Opferfeuer, Habe, Weib und Anhang im Stich lassen und in Anhänglichkeit an den Ātman die Fesseln der Neigung abschütteln, wandern sie heimatlos umher (...) während sie Erdschollen, Steine und Gold für gleich achten, ihren Geist nicht mehr an die Produkte der Dreiheit [des Guten, Nützlichen, Angenehmen] hängen, mit gleicher Gesinnung auf Feinde, Freunde und Gleichgültige blicken (...) abste hend von Liebe, Zorn, Stolz, Habgier, Verblendung, Lamentieren, Trug, Nachrede, Hochmut und Schädigung.⁹

Es ist ein Leben, das bestimmt wird von dem Gedanken, allem gegenüber vollkommen gleich-gültig und leidenschaftslos zu werden, um den Ātman in sich zu verwirklichen.

Die Erkenntnis und Verwirklichung des Ātman und damit verbunden die Einheit mit dem eigenschaftslosen Brahman ist der Grund für den Verzicht auf Familie und Besitz. Es ist das Verlangen, die höchste Wirklichkeit in der eigenen Seele zu erfahren.

Da befragte ihn Kahola, der Abkömmling des Kushitaka. »Yājñavalkya«, so sprach er, »eben das immanente, nicht transzendente Brahman, welches als Seele [Ātman] allem innerlich ist, das sollst du mir erklären.« – »Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist.« – »Welche, o Yājñavalkya, ist allem innerlich?« – »Diejenige, welche den Hunger und den Durst, das Wehe und den Wahn, das Alter und den Tod überschreitet.« – Wahrlich, nachdem sie dieser Seele sich bewußt geworden, stehen die Brahmanen ab vom Verlangen nach Kindern und vom Verlangen nach Besitz und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler; denn das Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach Besitz, und das Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach Welt; denn alle beide sind eitel Verlangen. – Darum, nachdem der Brahmane von sich abgethan die Gelahrtheit, so verharre er in Kindlichkeit; nachdem er abgethan die Kindlichkeit und die Gelahrtheit, so wird er ein Schweiger (*Muni*); nachdem er abgethan das Nichtschweigen und das Schweigen, so wird er ein Brāhmana [einer, der das Brahman erkannt hat und zum Brahman geworden ist].¹⁰

Das Besondere an diesem Text ist die Tatsache, dass der Begriff des Brahmanen nicht mehr die Zugehörigkeit zu einer Kaste definiert wie in der vedischen Zeit, sondern das Wesen des Menschen. Man ist nicht mehr Brahmane durch Geburt, sondern man wird Brahmane, weil man Brahman erfahren hat. Mit dieser Verinnerlichung des Brahmanengedankens geht auch die Überschreitung aller Kasten- und Geschlechtergrenzen einher. Asket, d. h. spiritueller Gottsucher, konnte theoretisch jeder Mann, aber auch jede Frau, unabhängig von der kastenmäßigen Herkunft werden; denn wer in die Einsamkeit zog, verabschiedete sich nicht nur aus der menschlichen Gesellschaft und seinen sozialen Verpflichtun-

⁹ Mahābhārata XII, 192,3 (7004), Paul Deussen (Übers.), Vier philosophische Texte des Mahābhārata. Calcutta ed.

¹⁰ Brihadāranyaka-Upanishad, 3,5,1, Paul Deussen (Übers.), Sechzig Upanishad's des Veda. Leipzig 1897.

gen, sondern vor allem von dem seiner gesellschaftlichen Stellung entsprechenden Dharma (Gesetz).

Studiert man die Schriften der Upanishaden, wird man immer wieder auf das Ziel des menschlichen Strebens treffen, absolute Einheit mit Brahman zu erlangen. Wegweisend sind die vier großen Sprüche, die Mahāvākyas, die die Identität von Mensch bzw. Ātman und Brahman thematisieren. In der Aitareya-Upanishad heißt es: »Bewusstsein ist Brahman«.¹¹ »Wahrlich dieses Selbst ist Brahman«, sagt die Brihadāraṇyaka-Upanishad.¹² Der vermutlich bekannteste Spruch findet sich in der Chāndogya-Upanishad, wo Uddālaka seinen Sohn über das wahre Wesen durch den Satz belehrt: »Tat tvam asi« (das bist du).¹³ Nicht weniger bedeutend ist der Ausruf der Māndūkya-Upanishad: »Brahman aber ist dieser Ātman«.¹⁴ Dies ist der geistige Motor für Weisheitssuchende in Indien – die Sehnsucht, diese Einheit existentiell zu verwirklichen und zu erfahren. Dafür nehmen die Sādhus der verschiedenen Generationen alle erdenklichen Mühen auf sich. Sie ist der Grund für Askese, »Weltverneinung« und Yoga, die lehren, Körper und Geist zu beherrschen, um Raum zu schaffen für die eine Wirklichkeit. Der Suchende verzichtet dabei auf ein winziges Stück irdischer, d. h. vergänglicher Glückseligkeit, um die absolute immerwährende Glückseligkeit (Ānanda) zu erlangen.

Die Etablierung eines eigenständigen Ordenssystems findet erst im 7./8. Jahrhundert n. Chr. statt. Dieses wird mit dem Namen Shankara, dem bedeutendsten Philosophen des Advaita-Vedānta und Reformator des Hinduismus, verbunden. Shankara zog durch ganz Indien und gründete zahlreiche Klöster (mathas), um ein Bollwerk gegen den übermächtigen Buddhismus zu errichten. In jeder Himmelsrichtung wurde ein wichtiges Kloster gebaut. Der shankaritische Dashanāmī-Orden war shivaitisch orientiert. Es handelte sich um Angehörige der Brahmanen-Kaste, die sich ihm anschlossen.¹⁵ Im 11. Jahrhundert folgte Rāmānuja dem von ihm philosophisch bekämpften Shankara und etablierte einen vishnuitischen Orden, der auch den Shūdras offen stand. Diese Öffnung hing mit der Betonung des Aspekts von Bhakti (Liebe) innerhalb des Ordens zusammen.¹⁶ Eine neue Reform erlebte der hinduistische Mönchstand im 14. Jahrhundert durch Rāmānanda, der einen weiteren vishnuitisch geprägten Orden gründete, den der Rāmānandīs, und ihn allen Kasten, erstmalig auch Frauen, zugänglich machte. Daneben existierten noch andere Orden. Der bekannteste der Neuzeit ist sicherlich der in der shan-

¹¹ Aitareya-Upanishad, 3,3, Paul Deussen (Übers.).

¹² Brihadāraṇyaka-Upanishad, 4,4,5, Paul Deussen (Übers.).

¹³ Chāndogya-Upanishad, 6,8,7, Paul Deussen (Übers.).

¹⁴ Māndūkya-Upanishad, 1,2, Paul Deussen (Übers.).

¹⁵ Zum Dashanāmī-Orden vgl. Wade H. Dazey, Tradition and Modernization in the Organization of the Daśanāmī Samnyāsins. In: Austin B. Creel/Vasudha Narayanan (Hg.), Monastic Life (Anm. 3) 281–321; vgl. G. S. Ghurye, Indian Sadhus (Anm. 7) 82–97.

¹⁶ Zum Śrīvaisnava-Orden vgl. Vasudha Narayanan, »Renunciation« in Saffron and White Robes. In: Austin B. Creel/Vasudha Narayanan (Hg.), Monastic Life (Anm. 3) 161–190; vgl. G. S. Ghurye, Indian Sadhus, a.a.O., 150–176.

karitischen Tradition stehende Rāmakrishna-Orden, den Vivekānanda zu Ehren seines Lehrers Rāmakrishna gründete. Neben der eigenen Vervollkommenung steht die geistige Auseinandersetzung und Pflege der Vedāntalehren sowie ein ausgeprägtes karitatives Engagement.¹⁷

Was von westlicher Seite in Indien vermutlich am häufigsten mit dem abendländischen Ordenswesen in Verbindung gebracht wird, sind die Āshrams: Zentren religiösen Lernens und spirituellen Lebens. Viele christliche Ordensleute, die nach Indien gingen, um dort Raum für den geistigen Austausch zwischen Hinduismus und Christentum zu schaffen, taten dies, indem sie einen Āshram gründeten, so z. B. Henry Le Saux oder Bede Griffiths. Ein Āshram kann ein Kloster sein, das in einer Ordenstradition steht. Oftmals etablierte sich ein Āshram um eine charismatische Persönlichkeit, meist um einen Guru (spirituellen Lehrer). Den Schülern ist es dabei möglich, einige Zeit oder für immer im Āshram zu leben. Wie das Leben dort organisiert ist, liegt am Guru. Da ein Āshram sehr stark vom spirituellen Meister abhängt, kann er sich nach dessen Tod, wenn kein Nachfolger vorhanden ist, wieder auflösen.

Die Realisierung der Einheit mit dem Absoluten ist das geistige Ziel, das Menschen schon immer veranlasste – unabhängig von den verschiedenen äußeren Formen –, sich dem spirituellen Leben zuzuwenden.

Der Buddhismus

Die historischen Ursprünge des buddhistischen Mönchtums bieten ein völlig anderes Bild als diejenigen des Hinduismus.¹⁸ Der Buddhismus ist von Anfang an eine monastische Religion, auch wenn der frühe Buddhismus eher eremitisch denn koinobitisch orientiert war. Bei der buddhistischen Urgemeinde handelte es sich noch nicht um einen Orden im eigentlichen Sinn, sondern um eine Sekte innerhalb der asketischen Wandermönchsgemeinde (Parivrājaka) der damaligen Zeit, deren Anhänger sich als Bhikṣhus bezeichneten.

Schon immer gehörten Laien zum Sangha, zur buddhistischen Gemeinde, aber dessen Kernzelle waren Mönche, Nonnen und Novizen, deren Leben durch eine festgelegte Regel (Vinaya) bestimmt war. Diese hatte zu Buddhas Zeiten noch nicht die Form, wie wir sie aus dem Vinaya-Pitaka kennen, das den dritten Teil des Tripitaka, des Dreikorbs, darstellt, der den buddhistischen Kanon ausmacht.

¹⁷ Eine Darstellung zu Rāmakrishna und dem Leben im Rāmakrishna-Orden findet sich bei Sister Devamata, *Days in Indian Monastery*. La Crecenta, CA 1927.

¹⁸ Zum buddhistischen Orden vgl. Patrick G. Henry/Donald K. Swearer, *For the Sake of the World. The Spirit of Buddhist and Christian Monasticism*. Minneapolis 1989; diese Studie bietet eine Darstellung der Entwicklung des Mönchtums im Buddhismus und Christentum sowie deren Ähnlichkeiten und Differenzen.

Der buddhistische Sangha existierte ursprünglich als eine Sekte der Parivrājaka-Gemeinde des 6. vorchristlichen Jahrhunderts und basiert auf einem allgemeinen Dhamma [Gesetz] und hatte zu Beginn kein besonderes Vinaya für sich selbst.¹⁹

Das Vinaya-Pitaka entwickelte und veränderte sich über einen Zeitraum von fast 150 Jahren, bis es kurz vor dem 2. Konzil mehr oder weniger kodifiziert war.²⁰ Die Regel umfasst zehn große Vorschriften und ungefähr 240 weitere Gebote und Verbote. Bei einem schwer wiegenden Verstoß gegen eine der Regeln war als äußerste Sanktion der Ordensausschluss möglich. Die Armut war wesentlichstes Kennzeichen des buddhistischen Mönchstandes. Auch wenn in der Folgezeit die Klöster durch Schenkungen oft sehr reich wurden, durften die Mönche und Nonnen selbst nichts besitzen.

Der Orden stand jedem offen, der bereit war, die Ordensregeln zu akzeptieren, unabhängig von der Kastenzugehörigkeit. Umgekehrt konnte jedes Ordensmitglied diesen wieder verlassen. Auch Frauen war der Eintritt möglich. Was die Frage der Heilsfähigkeit anbelangte, waren sie den Mönchen gleichgestellt, d. h. man gestand ihnen zu, dass sie in diesem Leben, im Gegensatz zu den Laien, Erleuchtung erlangen können, nicht aber was das Ordensleben betraf. Dort waren die Nonnen den Mönchen untergeordnet. Dies zeigten zahlreiche Regeln: Es war ihnen z. B. nicht gestattet, als Wandernonnen alleine umherzuziehen; sie mussten jeden Mönch ehrfurchtsvoll grüßen, auch wenn er jung und sie schon alt waren (sonst hatte immer der Jüngere dem Älteren respektvoll gegenüberzutreten).

Wer Mitglied des Ordens werden wollte, musste nach Beendigung des Noviziates vor mindestens zehn Mönchen dreimal um die Aufnahme in den Orden bitten. Wurde dieser Bitte entsprochen, war er/sie vollwertiges Mitglied des Sangha. Als Zeichen dafür wurde das Haupthaar geschoren und der Bhikshu (Mönch, eigentlich Bettler) erhielt eine Robe, eine Almosenschale, ein Rasiermesser und einige andere Utensilien. Ihren Lebensunterhalt erbettelten sie sich bei ihrem täglichen Gang durch die Dörfer. Gegessen wurde nur einmal am Tag. Die meiste Zeit sollten die Mönche mit dem Studium religiöser Texte und der Meditation verbringen.

Innerhalb verhältnismäßig kurzer Zeit entwickelte sich aus dem Wandermönchtum ein ortsgebundenes Klosterwesen, obwohl Buddha selbst als Wandermönch durch das Land zog, um seine Botschaft zu verkünden. In vielen seiner Reden wird deutlich, dass er die mönchische Lebensform vor allem als eremitische verstand. Das Verweilen der Mönche während der Regenzeit an einem Ort war jedoch keine Erfindung des Buddhismus, sondern wurde von allen Parivrājakas (religiösen Wanderasketen) gepflegt. Dieses Regen-Retreat, das die buddhistischen Mönche gemeinsam verbrachten, begünstigte sicherlich die Etablierung des Koinobitentums. Aus den vihāras (Aufenthaltsorte von Wanderasketen) entwickelten sich vermutlich die ersten dauerhaften

¹⁹ S. Dutt, *Early Buddhist Monachism* (Anm. 2), 70.

²⁰ Vgl. ebd., 13.

buddhistischen Klöster. Dem Kloster stand ein Abt oder ein Leitungsgremium von Mönchen vor. Die Klöster selbst waren voneinander unabhängig.

Wenden wir unseren Blick von den historischen Ursprüngen hin zum Wesen des buddhistischen Mönchtums, so müssen wir eine gewisse Ähnlichkeit mit dem hinduistischen Asketenstand konstatieren. Die Lehre Buddhas hatte nichts anderes zum Ziel, als den Menschen von seinen falschen Vorstellungen bezüglich der Welt und den damit einhergehenden Verhaftungen an diese Welt zu befreien. Durch die Identifikation mit dem empirischen Ich verstellt sich der Mensch den Blick für die absolute Realität. Die buddhistische Annattā- (Selbstlosigkeit)-Lehre impliziert nicht die Leugnung eines Ich, sondern stellt die Identifikation mit diesem als Irrtum dar. Ziel der Lehre Buddhas ist, den Menschen von allen Anhaftungen zu befreien, damit die ununterschiedene Realität des Nirvāna erfahren werden kann. Nirvāna kann nur der erlangen, der es sich nicht als etwas vorstellt, also nicht an einer Vorstellung haftet.

Daher ist der erste Schritt des buddhistischen Pfades die schonungslose Analyse der Weltwirklichkeit, die als wandelhaft, nicht-an-sich-seiend und damit leidvoll zu erkennen ist. Denn alles Wandelbare hat keinen Bestand. Deshalb ist selbst die Liebe leidvoll, da es einen Moment geben wird, wo wir das Geliebte verlieren. Dies ist die erste der vier edlen Wahrheiten. Auf sie folgt als zweite die Frage nach der Entstehung des Leidens. Buddha sagt, der Werde- oder Entstehensdurst ist für das Leid verantwortlich. Es gibt aber eine Möglichkeit, das Leiden zum Stillstand zu bringen »durch das restlose Aufgeben der Leidenschaft«.²¹ Das ist die dritte edle Wahrheit vom Vergehen des Leidens. Die vierte edle Wahrheit weist den praktischen Weg zur Beendigung dieser Leidenschaften. Dieser Weg ist der achtfache Pfad.

Das Zur-Ruhe-Bringen der Leidenschaften ist die notwendige Bedingung, um Heil zu erfahren, damit der unendliche Strom der Geburten zum Stillstand gebracht werden kann. In dieser Wandelwelt ist alles voneinander abhängig und durch das andere bedingt. Die buddhistische Philosophie gebraucht für diese Tatsache den Begriff des Pratītya-Samutpāda, des abhängigen Entstehens. Dieses Kausalgeflecht bedingt Samsāra, der ewige Kreislauf von Entstehen und Vergehen. So lange wir dies nicht durchschauen, können wir keine Befreiung erlangen. Befreiung bedeutet, den Kreislauf des Samsāra zum Stillstand zu bringen. Dies ist auch möglich, so sagt Buddha, weil es etwas gibt, was nicht dem ewigen Wandel von Entstehen und Vergehen unterworfen ist. Und das Wandlungslose ist Nirvāna.

Es gibt, ihr Mönche, ein Ungeborenes, ein Nichtgewordenes, das durch nichts bedingt ist. Wenn, ihr Mönche, dieses Ungeborene, Nichtgewordene, Unerschaffene, das keine Bedingung hat, nicht *sein würde*, so wäre auch für dieses Gebo-

²¹ Vinaya-pitaka, Mahavāgga 1,6,17, Ilse-Lore Gunsser (Übers.), Reden des Buddha. Stuttgart 1996, 33.

rene, Gewordene, Geschaffene, aus der Bedingung Erwachsene kein Entrinnen zu finden.²²

Das Ungeborene, Ungewordene, Wandellose bezeichnen die Upanishaden als *Ātman* oder *Brahman*.

Von jeher wird von buddhistischer wie hinduistischer Seite unterstellt, *Nirvāna* sei etwas völlig anderes als *Brahman*; das ist ein ideologisches Vorurteil. Denn so wenig die upanishadische und *advaita-vedāntische* Tradition *Brahman* als Substanz gefasst hat, wie Buddhisten behaupten, so wenig ist *Nirvāna* von Buddha, entgegen hinduistischen Anklagen, als nihilistisches Nichts verstanden worden. Die oben zitierte Stelle aus dem *Iti-vuttaka* beweist dies. *Brahman* ist genau wie *Nirvāna* kein substanzhaftes Etwas, das irgendwo ist und das der Mensch erfassen kann. Es kann nur durch Ablassen von allen Anhaftungen und Vorstellungen verwirklicht werden. Und doch sind beide mehr als Nichts. Sie sind Bedingung für das Entkommen aus dem ewigen Kreislauf des Werdens. Ohne *Brahman* oder *Nirvāna* gäbe es keine Erlösung.

So lange wir in dieser Welt sind, klammern wir uns an Bilder und Vorstellungen, verabsolutieren sie und meinen die Realität zu kennen. Buddha fasst dieses Verhalten in folgendes Gleichnis: Einst ließ ein König alle Blindgeborenen kommen und einen Elefanten beschreiben. Jeder von ihnen berührte einen anderen Teil von ihm und wurde dann nach seinem Aussehen befragt.

Die Blinden, die das Haupt des Elefanten betastet hatten, sagten: ›Ein Elefant, Herr, ist gleich einem Topf.‹ Jene, welche die Ohren befühlt hatten, sprachen: ›Ein Elefant, ist gleich einem Worfelsieb.‹ Und die den Stoßzahn berührt hatten, die sagten: ›Ein Elefant gleicht einer Pflugschar.‹ ...²³

Jeder der Blinden hatte recht und doch hatte keiner erfasst, was ein Elefant ist. So verhält es sich auch mit den verschiedensten Lehren und Anschauungen der Menschen. Alle sehen einen kleinen Aspekt der Wirklichkeit, aber nicht die Wirklichkeit an sich, die mehr ist als alle ihre Teile. Nur wo der Mensch bereit ist, sich von seinen falschen Vorstellungen und Meinungen zu befreien, kann er Erlösung erfahren.

Dieses Streben nach Erlösung war der Antriebsfaktor für die buddhistischen Mönche und Nonnen, aus der Gesellschaft auszusteigen und ein entbehrungsreiches asketisches Leben zu führen. Das Ziel des monastischen Daseins war die Reinigung des Geistes von allen Trübungen, um den ewigen Kreislauf der Wiedergeburten zu beenden.

²² *Iti-vuttaka* 2,6, I. Gunsser (Übers.), 72.

²³ *Udāna* 6,4, I. Gunsser (Übers.), 47.

Das Christentum

Erste Spuren mönchischen Lebens im Christentum finden wir ab dem 3. Jahrhundert in Ägypten. Der bereits im 2. Jahrhundert herausgebildete Stand der Asketen »verselbständigte sich aber im Ausgang des 3. Jahrhunderts in Ägypten zu einer eigenen Lebensform, die abseits menschlicher Siedlungen vorzugsweise in der Wüste verwirklicht wurde.«²⁴ Man nannte diese Menschen auch Anachoreten, von griech.: ἀναχώρησις, was Weggehen, Zurückweichen aus dem Lande besagt.

Da dieses Weggehen aus dem Lande fast immer ein Ziehen in die Wüste war, wurden sie auch als Eremiten bezeichnet. Der Stand der Anachoreten oder Eremiten setzte sich aber nicht nur aus Männern zusammen, sondern auch aus Frauen. Einer der ersten Eremiten, gemeinhin als Gründer des Eremitenwesens bezeichnet, war der 251 n. Chr. in Ägypten geborene und dort 105-jährig verstorbene Antonius, über dessen Leben wir dank einer von Athanasius verfassten Biographie gut informiert sind, auch wenn diese stilisiert ist.²⁵ Es war bereits zu jener Zeit üblich, dass sich Eremiten in Kolonien zusammenschlossen, jeder seine eigene Höhle oder Hütte bewohnte, jedoch in Rufweite von den andern, sodass man sich in Notfällen helfen konnte.

Pachomius knüpfte an diese »Institution« an und systematisierte sie. Er gilt als Stifter des Klosterwesens. Ihm schien das geistige Ziel leichter erreichbar zu sein, wenn der Heilsuchende innerhalb eines Verbundes nach gemeinsamen Regeln lebt. Diese Regeln organisierten das Zusammenleben im Kloster durch einen fest umrissenen Tagesablauf und feste Gebetszeiten.²⁶ Im Gegensatz zum eremitischen Dasein lebte, betete, aß und arbeitete man zusammen und unterstand der Autorität des Abtes. Ein unbestreitbarer Vorteil bestand in der Existenzsicherung.

Während der Eremit seinen Lebensunterhalt alleine erwerben musste, stand hinter dem Koinobiten der Klosterverband. So sieht Abba Johannes (4. Jh.), ein Mönch der frühen Zeit, der aus eigener Anschauung die beiden Lebensformen gut kannte, den Nachteil des eremitischen Lebens darin, viel Zeit auf die Sicherung der Existenz verwenden zu müssen, was für das spirituellen Streben nachteilig ist. »In diesem Stande [dem koinobitischen] also gibt es keine Pläne wegen der Tagesarbeit, keine Zerstreuung wegen Kauf und Verkauf, nicht die unvermeidliche Sorge wegen des jährlichen Brodes ...«²⁷ Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden

²⁴ Heinrich Holze, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*. Göttingen 1992, 13.

²⁵ Athanasius, *Gegen die Heiden. Über die Menschwerdung. Leben des heiligen Antonius*. Ausgewählte Schriften, 2. Bd., Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 31, Anton Stegmann (Übers.), Kempten/München 1877.

²⁶ Zum Text der Pachomius-Regel vgl. Heinrich Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*. Bd. II, Pachomius – Der Mann und sein Werk. Würzburg 1983.

²⁷ Johannes Cassianus, *Vierundzwanzig Unterredungen mit den Vätern (Collationes)*. 2. Teil, Bibliothek der Kirchenväter, Karl Kohlhund (Übers.), Bd. 2, Kempten 1879, 19; hier: Unterredung, Kap. 6, 248.

Lebensformen lag daher – bedingt durch die Erwerbssicherung – darin, dass der Koinobit kein Eigentum besaß, während der Eremit, solange er nicht Wandermönch war, wenigstens über einen kleinen Privatbesitz verfügte, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen.

Pachomius gründete sein erstes Kloster in Tabennisi am Nil. Es bestand aus einem ummauerten Haus mit etlichen Räumen, in denen die einzelnen Klosterbewohner lebten. Die Mauer diente vor allem dazu, jedem, der nicht Mitglied der Hausgemeinschaft war, den Zutritt zu verwehren. Insgesamt gehen auf ihn zehn Männer- und zwei Frauenklöster zurück. Bereits zu seinen Lebzeiten folgten 9 000 Menschen seiner Regel. Die Zahl wuchs nach seinem Tod sehr schnell, da das pachomische Klosterwesen in andere Regionen der Welt übertragen wurde. Vergleicht man die Entwicklung des Mönchtums innerhalb des Christentums mit der des Buddhismus, braucht folgender Bemerkung nichts mehr hinzugefügt zu werden: »Der schrittweise Übergang vom eremitischen zum koinobitischen Leben im frühen Buddhismus Indiens verläuft exakt parallel zur Entwicklung der christlichen Mönchsbewegung in Ägypten.«²⁸

Für das eremitische wie auch das koinobitische Leben sahen dessen Anhänger in der Bibel Grundlage. Es war die radikal verstandene Aufforderung Jesu zur Nachfolge, sich nicht in der Welt einzurichten, sondern für das Reich Gottes bereit zu sein. Wird heute von verschiedenen christlichen Gruppierungen kritisiert, die negative Weltsicht und das damit verbundene asketische Lebensideal im Christentum sei durch die heidnische Philosophie eingeflossen und unchristlich, weil nicht-jesuanisch, so zeigt ein Blick in das frühe Mönchtum anderes.

Unbestritten ist, dass die heidnische Philosophie, insbesondere der Neoplatonismus mit seinem ausgeprägten Transzendenzgedanken, großen Einfluss auf das frühe Christentum hatte. Die Anfänge des christlichen Mönchtums lassen kaum griechische Prägung erkennen, da die meisten Mönche eher ungebildet und oftmals der griechischen Sprache nicht mächtig waren. Sie leiteten die Legitimation für ihre Lebensform aus der Bibel und dem Leben Jesu ab. Eine der höchsten Aufgaben des Mönches war stundenlanges Meditieren über die Heilige Schrift.

Kennzeichen für beide Lebensformen war – wie bereits erwähnt – eine streng asketische Lebensführung, die nicht Selbstzweck war, sondern den Geist für das Göttliche freimacht. Der Erfahrung, Schau und Erkenntnis Gottes galt das spirituelle Streben des Einzelnen. Dies konnte so lange nicht erreicht werden, als der Mensch seinen Triebregungen verhaftet blieb und seine Seele dadurch getrübt war. Sich auf Gott zu konzentrieren und innerlich, d. h. seelisch, ruhig zu werden, war das Ziel des mönchischen Strebens. Man nannte das *Apatheia* (Leidenschaftslosigkeit).

Welch eminent wichtige Bedeutung die Leidenschaftslosigkeit inne hatte, können wir bei Evagrius Pontikus (345–399), einem der gelehrtesten unter den ägyptischen Wüstenvätern, nachlesen.

²⁸ S. Dutt, *Early Buddhist Monachism* (Anm. 2), 112.

Ein Schild ist Sicherung für den Krieger, und für die Stadt ist es die Mauer. Die Leidenschaftslosigkeit aber ist für den Mönch eine noch größere Sicherheit als alle beide.²⁹

Die Seele sollte durch keinerlei Vorkommnisse aus ihrem inneren Gleichgewicht geraten. Dazu war eine strenge Askese, ἄσκησις, d. h. Übung, nötig. Bei den Griechen bezeichnete es z. B. eine Abhärtungsmethode in der spartanischen Erziehung, aber auch die Lebensweise der griechischen Athleten wurde ἄσκησις genannt. Askese diente dazu, Geist und Seele zu reinigen. Der Mönch hatte sich unter das Joch der geistigen Schulung zu begeben, hatte seinen Geist »anzuschirren«, um alle Zerstreuungen und Abschwefungen zu verhindern. Nichts anderes bedeutet übrigens Yoga. Unser Wort »Joch«, das lateinische »iugum« und das griechische »ζυγόν« hängen etymologisch mit dem Sanskrit-Wort »Yoga« zusammen.

Das größte Problem eines Mönchs war, die in der Seele aufsteigenden Leidenschaften zu zügeln und zu beherrschen. Gelang ihm der Sieg über eine Leidenschaft, z. B. die Fresslust, konnte sich durch die Hintertüre unbemerkt schon die nächste einschleichen.

Denn was für einen Nutzen (bringt es), wenn wir die Habsucht durch Almosen und die Leidenschaften des Magens durch Enthaltensamkeit ablegen, jedoch die anderen Leidenschaften des eitlen Ruhmes oder des Murrens anlegen ...³⁰

Wem es gelungen war, die Gier zu zügeln, konnte leicht dem Hochmut verfallen, weil er sich für etwas Besseres hielt als die anderen, denen dies noch nicht gelungen war. Ohne schonungslose Analyse der eigenen Psyche und des eigenen Ichs verfehlt der Mönch sein Ziel.

Träume sind für Evagrius ein deutlicher Indikator, wie es um die seelische Verfasstheit bestellt ist.

Natürliche Vorgänge während des Schlafes, die ohne begleitende aufwühlende Bilder ablaufen, deuten nicht darauf hin, daß die Seele krank ist. Stellen sich aber Bilder ein, so bedeutet das, daß die Seele nicht gesund ist. Hast du im Traum Gesichter verschwommener Natur, kannst du das auf frühere affektive Erfahrungen zurückführen. Lassen sie sich jedoch klar erkennen, dann deutet das auf Wunden hin, die noch immer bluten.³¹

Ob wir echte Seelenruhe erlangt haben, »sagen uns unsere Gedanken am Tage und unsere Träume während der Nacht«.³² Was dem weltlichen Menschen sinnloser Verzicht auf jegliche Lebensfreude ist, dient dem Mönch als Mittel, um eine nie endende Freude – die der Schau Gottes oder Einswerdung mit ihm – zu erlangen.

Zu diesem mystischen Schauen und dieser unaussprechlichen Vereinigung gelangen nur die, die die Welt gänzlich gekreuzigt haben und ihr Wesen seit langem ge-

²⁹ Evagrius, Über die acht Gedanken. Gabriel Bunge (Übers.), Würzburg 1992, Kap. 5,13.

³⁰ Evagrius, Briefe aus der Wüste. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert v. Gabriel Bunge, Trier 1986, Ep. 17, Abs. 3, p. 230.

³¹ Evagrius, Praktikos oder der Mönch. Übers. v. Gabriel Bunge, Köln 1989, Kap. 55.

³² Evagrius, Praktikos, Kap. 56.

opfert haben; und zwar gelangen sie dazu in der Stunde des Gebetes, wenn jenes unaussprechliche Licht sie überstrahlt.³³

Nicht nur die Reinigung der Seele, sondern auch die Befreiung des Geistes von Bildern und Vorstellungen war besonders für die durch die Theologie des Origenes geprägten Mönche wesentlich. Da Gott eine rein geistige Größe ist, frei von Formen und Bildern, muss der menschliche Geist, will er ihn erkennen bzw. erfahren, von allen Vorstellungen und Bildern leer sein. Denn nur Gleiches erkennt Gleiches. Diese Auffassung wurde jedoch nicht von allen Mönchen geteilt. Viele verstanden Gen 1,26 wörtlich und stellten sich Gott als etwas Körperhaftes vor. Unabhängig von den jeweiligen Gottesvorstellungen waren sich alle darin einig, dass der Mensch strenge Askese üben müsse zur Lösung seiner Verstrickungen in das Irdische, um sein Ziel, das Reich Gottes, zu erreichen.

Abschließende Betrachtung

Dem frühen Mönchtum in allen drei Religionen gemeinsam ist das Streben des Menschen, sich über die empirischen Gegebenheiten des alltäglichen Daseins zu erheben, um mit Gott, dem Absoluten, dem Transzendenten, der Realität an sich in Kontakt zu treten oder sich mit ihm zu vereinigen, und zwar schon in diesem irdischen Leben. Was Heinrich Holze für das frühe christliche Mönchtum konstatiert, gilt sicherlich auch für den Hinduismus und Buddhismus.

Vielmehr haben sie [die Mönche] das Vertrauen, daß der von Mühe und Bedrängnis gezeichnete Weg des monastischen Lebens schon zu Lebzeiten Erfahrungen der Ruhe und der Vollkommenheit, der Schau Gottes und des engelgleichen Lebens erschließt.³⁴

Mit diesem Verlangen geht eine Abwendung vom Alltagsleben einher, die durch die räumliche Trennung von der »normalen Gesellschaft« deutlich wird: Der Mensch zieht sich in die Einsamkeit zurück, lebt also eremitisch, oder er tritt in ein Kloster ein. Nicht nur die räumliche Trennung vom bisherigen Lebensraum ist kennzeichnend für diese Weltsicht, sondern auch die Änderung des Lebensstils. Neben einem allgemein asketischen Zug, der sich oftmals in langen Fastenperioden, im Verzicht auf Fleisch, im Schlafentzug etc. äußert, war besonders die zölibatäre Lebensform vorherrschend. Ergänzend sei angefügt, dass es gerade im Hinduismus und Buddhismus in späteren Entwicklungen tantrische Praktiken gegeben hat – wie es auch im gnostischen Christentum erotische

³³ Archimandrit Babai, Centurien (und Kommentar des Babai zu den Centurien) Antirrheticus, Liber Gnosticus, Briefe, W. Frankenberg (Übers./Hg. des Kommentars), in: Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Bd. XIII, Nr. 2, Göttingen 1970 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1912), Cod. Vatic. syr. Nr. 178; Kommentar zur I. Centurie, Kap. 7, p. 53.

³⁴ H. Holze, Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum (Anm. 24), 269.

Strömungen gab –, die das Ziel der Einheit nicht durch Askese, d. h. durch Abscheiden alles Weltlichen, sondern durch dessen Annahme zu erlangen versuchten.³⁵ Der echt tantrische Weg hat jedoch nichts mit einem zügellosen Libertinismus zu tun, wie es ihm oft unterstellt wird.

Der Wunsch und seine Verwirklichung, sich aus der Gesellschaft zurückzuziehen, hatte in jeder der drei Religionen seinen Grund in der Erfahrung, dass das irdische Glück vergänglich und wandelbar ist und der Mensch in der Welt kein dauerhaftes Heil erlangen kann.

³⁵ Die tantrischen Rituale sind vermutlich viel älter, aber als geschlossenes System innerhalb des Buddhismus tauchen sie erst ab dem 5./6. Jh. n. Chr. auf. Vgl. Edward Conze, *Der Buddhismus*. Stuttgart 1990, 168.