

**Der Newar-Buddhismus
des Kathmandutals und seine Eigenarten**

**Prof. Dr. Alexander von Rospatt
University of Berkeley**

Der Newar-Buddhismus des Kathmandutals und seine Eigenarten (Alexander von Rospatt, Berkeley)

Nach dem Untergang des Buddhismus im nordindischen Mutterland etwa im 14. Jahrhundert hat sich die damalige Tradition des tantrisch geprägten Mahāyāna in Tibet bis in die Gegenwart fortgesetzt. In Südostasien hingegen wurde diese Tradition beizeiten von dem aus Sri Lanka eindringenden Theravāda-Buddhismus überlagert und schließlich ganz verdrängt. Und im ostasiatischen Buddhismus ist lediglich eine frühere Entwicklungsstufe des tantrischen Buddhismus bis heute überliefert. So gilt der tibetische Buddhismus mit gewissem Recht als die Tradition, die sich am nahtlosesten an den indischen Buddhismus anschließt und diesen am authentischsten überliefert. Dabei wird jedoch meist vergessen, daß der indische Mahāyāna-Buddhismus in seinem ursprünglichen südasiatischen Kontext mit Sanskrit als sakraler Sprache nicht gänzlich untergegangen ist, sondern sich im Kathmandutal Nepals bis heute behauptet hat. Das an der Südflanke des Himalaya auf etwa 1300 Meter Höhe gelegene Tal gehört wohl seit mindestens zweitausend Jahren zum indischen Kulturraum. Diese Datierung stützt sich auf dortige archäologisch Funde von monumentalen Skulpturen im Kushana-Stil. Am bedeutendsten ist das Standbild des örtlichen Königs Jayavarman, das 1992 in der Nähe von Kathmandu entdeckt wurde und nach (umstrittener) Lesung der Inschrift ins Jahr 185 nach Chr datiert.¹ Auch wenn man der lokalen Legende, daß Ashoka selber Nepal besuchte und dort seine Tochter Cārumati in Ehe gab, nicht Glauben schenken mag, ist es doch gut denkbar, daß der Buddhismus im Zuge seiner von Ashoka ausgehenden Verbreitung zur Zeit der Mauryas, vielleicht sogar schon im dritten vorchristlichen Jahrhundert nach Nepal gelangte. Angesichts der erwähnten Funde von Kushana-Kunst dürfte der Buddhismus aber spätestens zur Zeit des Königs Kanishka, der den Buddhismus ebenfalls aktiv propagierte, im ersten oder zweiten nachchristlichen Jahrhundert ins Kathmandutal gedrungen sein. Somit sollte der Buddhismus dort wenigstens seit knapp zwei Jahrtausenden vertreten sein. Diesen Fortbestand verdankt Nepal (wie das Tal ursprünglich hieß, bevor diese Bezeichnung auf den modernen Nationalstaat angewendet wurde) vor allem seiner peripheren Lage. Während die großen Klosteranlagen der nordindischen Ebene den muslimischen Eroberern zum Opfer fielen, und sich der Buddhismus ohne diese monastische Grundlage nicht behaupten konnte,

blieb das strategisch unbedeutende und ressourcenarme Kathmandutal von muslimischer Fremdherrschaft verschont. So besteht der Buddhismus auf der Grundlage unangetastet gebliebener Klöster und Heiligtümer bis in die Gegenwart fort.

Das historische Nepal befindet sich am Rande des nordindischen Kulturraums. Seine Bewohner, die Newars, haben neben ihrer tibetobirmanischen Sprache viele kulturelle und religiöse Traditionen und Eigenarten bewahrt, die sie von den Indern der Gangesebene absetzen. So wurden buddhistische und hinduistische Traditionen nicht unverändert aus der Ebene übernommen, sondern sind in einem komplexen und kontinuierlichen Prozeß an lokale Traditionen und Gegebenheiten angepaßt worden. Hinzukommt, daß sich der Newar-Buddhismus nach dem Untergang des Buddhismus in Indien auf besondere Weise lokal weiterentwickelte. Deswegen kann man den Buddhismus der Newars, zumal den der Gegenwart, nicht einfach mit dem Buddhismus Nordindiens gleichsetzen. Andererseits dürfen die lokalen Besonderheiten, die ja ein charakteristisches Merkmal von Akkulturationsprozessen auf dem Subkontinent überall sind, nicht darüber hinweg täuschen, daß Nepal fester Bestandteil der Welt des nordindischen Buddhismus war, zwar nicht so bedeutend wie etwa Kaschmir, aber doch vergleichbar in seinem Status als regionales Zentrum des Buddhismus an der Peripherie. Diese Zugehörigkeit zum indischen Buddhismus läßt sich besonders gut daran festmachen, daß das indische Schriftgut des Mahāyāna-Buddhismus in Nepal kontinuierlich und wie selbstverständlich gepflegt wurde und weiterhin wird. So ist die große Mehrheit der im Sanskrit-Original auf uns überkommenen Texte in Handschriften aus Nepal erhalten. Diese bildeten übrigens die Grundlage für das erste fundierte Studium des Buddhismus im Westen in der Mitte des 19. Jahrhunderts.

Das Überleben einer indisch-buddhistischen Tradition in der vom tibetischen Buddhismus dominierten Welt des Himalayas nicht nur an sich von Interesse. Darüber hinaus ist das Kathmandutal mit dem Newar-Buddhismus auch deswegen von Bedeutung, weil ihm eine wichtige Mittlerfunktion bei der Übertragung des indischen Buddhismus nach Tibet zukam. So machten tibetische Gelehrte auf der Suche nach indischen Texten und Belehrung häufig nicht nur Station in Nepal, sondern blieben dort für längere Zeit. Sie trafen dort mit indischen und einheimischen Lehrern zusammen, empfingen bestimmte

Lehren und übertrugen teilweise gemeinsam Werke ins Tibetische. Marpa zum Beispiel verbrachte im elften Jahrhundert drei Jahre in Nepal, während der er in der esoterische Tradition Naropas unterwiesen wurde.² Besonders wichtig wurde das Tal als Zufluchtstätte für buddhistische Lehrer und Mönche, die sich dort nach der Zerstörung der großen Klosteranlagen in der Ganges-Ebene durch muslimische Truppen niederließen. So kam der große Übersetzer Chag Lotsawa Chos rje dpal (1197-1264) 1226 für acht Jahre nach Nepal und studierte und arbeitete dort mit Ratnarakṣita und einem als Mahāpaṇḍita bezeichnetem *Ravīndradeva (Ni ma'i dbaṅ po'i lha), der interessanter Weise als *upāsaka*, also Laienanhänger identifiziert wird.³ Noch bedeutender für Nepal ist der große Gelehrte und Tantriker Vibhūticandra, der wohl um 1214 über Tibet nach Nepal gelangte und sich dort ganz niederließ.⁴ In Nepal empfing er von großen Newar-Meistern wie Buddhaśrī Belehrungen und wurde schließlich selber Abt des knapp zweihundert Jahre vorher von Atiśa Dīpaṅkaraśrījñāna gegründeten Klosters Thām Bahī (Sanskrit: Vikramaśīla Vihāra).⁵ Dort widmete er sich dem eingehenden Studium verschiedener tantrischer Werke und unterhielt auch ein Seminar, das den Werken Abhayakaraguptas gewidmet war. In fortgeschrittenem Alter vermittelte ihm ein reisender Yogin, der Mahāsiddha Śavaripa, bestimmte, als *śaḍaṅgayoga* bekannte tantrische Praktiken, die Vibhūticandra schließlich nach Tibet überlieferte, wo sie für die Kālacakra-Tradition bis heute von großer Bedeutung geblieben sind. Noch im 15. Jahrhundert lebte und wirkte mit Vanaratna ein "Großer Gelehrter" (*mahāpaṇḍita*) im Kathmandutal, der in regem Austausch mit Tibet stand und eine Vielzahl von Werken aus dem Sanskrit ins Tibetische übertrug.⁶

Der erwähnte Vanaratna gilt der tibetischen Tradition als der letzte indische Gelehrte (*paṇḍita*), und es scheint in der Tat, daß sein Name das Ende einer Ära markiert. Denn mit der mittelalterlichen Malla-Ära (1482-1768/69), die durch die Koexistenz von Patan, Bhaktapur und Kathmandu als eigenen Königreichen gekennzeichnet ist, beginnt auch für den Newar-Buddhismus ein neuer Abschnitt. Diese Ära wurde durch die Einnahme des Tals durch den Gorkha-König Pṛthvi Nārāyaṇa Śāha beendet, der durch weitläufige weitere Eroberungen die politische Einheit schuf, aus der der moderne Nationalstaat Nepals hervorging. In der mittelalterlichen Malla-Ära bildete sich die charakteristische Form des Newar-Buddhismus heraus, die sich — wenn auch geschwächt durch die Fremdherrschaft der Gorkhas sowie den mit dem Einbruch der Moderne

einhergehenden tiefgreifenden sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Veränderungen — bis in die Gegenwart fortsetzt und von der es im Folgenden zu handeln gilt.

Auffälligstes Merkmal dieser Form des Buddhismus ist der Verlust des Zölibats. Das Rückgrat des Newar-Buddhismus bleiben zwar weiterhin die buddhistischen Klöster mit ihren *saṃghas*, den Klostergemeinschaften, nur sind die Mitglieder dieser Gemeinschaften keine zölibatären Mönche mehr, sondern verheiratete Familienväter, die in der Regel einem weltlichen Beruf nachgehen, um den Lebensunterhalt für sich und ihre Familie zu bestreiten. Im Knabenalter werden sie aber ordiniert und verbringen drei Tage als Mönche bevor sie die Robe wieder ablegen. Dabei dient die auf Grundlage der kanonischen Ordensregeln (*Vinaya*) gestaltete Mönchsweihe als Initiation in die Klostergemeinschaft. Dieser gehört der Initiand nach dem Ablegen der Roben weiterhin an, und zwar über die Heirat hinaus für den Rest seines Lebens. Die Zugehörigkeit zur Klostergemeinschaft bringt eine Vielzahl von Verpflichtungen mit sich. So muß jedes Mitglied turnusmäßig meist für ein bis zwei Wochen im Kloster Dienst versehen, um die dortigen Buddhabilnisse und anderen Gottheiten und Kultobjekte (siehe unten) rituell durch Opfergaben, Waschungen usw. zu verehren. Heute wohnt der Diensthabende dafür zwar meist nicht mehr wie früher im Kloster, hält sich aber doch für diesen Zeitraum an das Gelübde der Keuschheit und Reinheitsgebote, die insbesondere Nahrung betreffen. So dient der Klosterdienst der Bestätigung der monastischen Identität, die die *saṃgha*-Mitglieder trotz der Heirat und ihrem weltlichen Beruf nicht verlieren. Sie hören deswegen auch nie wirklich auf, Mönche zu sein, nur sind sie eben keine im Zölibat lebenden Mönche, sondern Hausväter-Mönche, um den treffende Ausdruck "housholder monks" von David Gellner zu übernehmen.⁷ Die Laienbuddhisten bestätigen deren fortgesetzte Identität als Mönche, indem sie diese beim Samyak-Fest (siehe unten) sowie jeden August und zu weiteren Anlässen rituell als Mönche verehren und ihnen typische Mönchsgaben wie Almosen, Nadel und Faden usw. darbringen.⁸

Die Form eines nicht-zölibatären Mönchtum ist keine gänzliche Neuerung des Newar-Buddhismus. Vielmehr dürften sich vergleichbare Formen des Mönchtum bereits in Indien herausgebildet haben. So bezeugt z.B. die *Rājatarāṅginī* (3.11-12), eine kaschmirische Chronik aus der Mitte des zwölften

Jahrhunderts, eine Klosterstiftung, bei der eine Hälfte des Klosters für traditionell praktizierende Mönche (*bhikṣavaḥ śikṣācārāḥ*) und die andere Hälfte für solche mit Hausväterstatus (*gārhasthya*) "samt ihren Frauen, Kindern, Vieh und Besitz (*sastrīputrapaśūśrī*)" vorgesehen war. Die Stiftung einer Klosterhälfte für Hausvätermönche zeigt, daß diese Form des Mönchtum zu einer legitimen Institution geworden war, die mit dem Zölibat koexistierte. Eine ähnliche Situation finden wir auch im tibetischen Buddhismus insbesondere unter den Nyingmapas vor, wo es neben im Zölibat lebenden Mönche die Tradition verheirateter religiöser Spezialisten gibt.

Auch im Newar-Buddhismus existierten beide Formen des Mönchtum zunächst nebeneinander her. Dies geschah allerdings nicht unter dem Dach ein und desselben Klosters, sondern in verschiedenen monastischen Institutionen, nämlich in den *bāhāḥ* genannten Klöstern für Verheiratete einerseits und in den *bahī* genannten Klöstern für im Zölibat lebende Mönche andererseits. Dabei war die Pflege der esoterischen Tradition des Tantrismus mit ihrer in der Regel gewiß nur symbolisch interpretierten sexuellen Praxis in den *bāhāḥ*s konzentriert. Deswegen gehören die Vajrācārya genannten tantrischen Meister (siehe unten) auch heute noch stets nur *bāhāḥ*s und nie *bahī*s an. Wahrscheinlich bereits im 15. Jahrhundert hatte man in den *bahī*s das Zölibat aufgegeben. Auch wenn sich das Model der verheirateten Hausvätermönche der *bāhāḥ*s durchsetzte, fühlte man sich aber in buddhistischer Praxis und Kultus weiterhin besonders der nicht-esoterischen Tradition des Mahāyāna-Buddhismus verpflichtet. Durch die besagte Umwandlung der *bahī*s verlor der Newar-Buddhismus das Zölibat ganz, blieb gleichwohl aufgrund der Bedeutung der *bāhāḥ*s und *bahī*s (siehe unten) eine monastisch geprägte Tradition. In den letzten fünfzig Jahren hat sich aber im Kathmandutal erfolgreich eine monastische Theravāda-Bewegung etabliert, die ausgehend von neobuddhistischen Bestrebungen in Indien aus Sri Lanka importiert wurde und nun besonders in Thailand Unterstützung findet. Obwohl die Theravāda-Mönche und -Nonnen durchweg Newars sind, gehören sie doch einer gänzlich verschiedenen Tradition an und können so nicht zum Newar-Buddhismus hinzugerechnet werden. Dieser bleibt also eine Tradition, die das Zölibat verloren hat.

Ein weiteres Merkmal des Newar-Buddhismus ist die "Verkastung" des Mönchsstand. Da die Mitgliedschaft in einer Klostersgemeinschaft auch zum Miteigentum am Kloster berechtigt, gab es wohl von je eine Tendenz, den Zugang zu beschränken. Im Fall der *bāhāhs* war es vielleicht sogar stets wie heute üblich, die Mitgliedschaft den Söhnen der Klostersgemeinschaft vorzubehalten, um ihnen so das Kloster zu vererben. Zumindest durch Neugründungen gab es aber doch auch die Möglichkeit, von außen Mönch zu werden, und solche Neugründungen müssen häufig gewesen sein. So ist das grundlegende Ritualhandbuch des Newar-Buddhismus, die *Kriyāsaṃgrahaṇīkā* (siehe unten) im Kern ein ritueller Leitfaden für die Neugründung eines Klosters und insbesondere den damit einhergehenden Bau. Wohl schon vor der Malla-Zeit hatten die bestehenden Klostersgemeinschaften dann aber begonnen, sich abzuschotten und monastischen Neugründungen die Unterstützung und Anerkennung zu verwehren. So bildete sich eine Kaste heraus, deren Mitglieder qua Geburt einer bestimmten Klostersgemeinschaft angehören und die nur untereinander heiraten und ohne Einschränkungen miteinander verkehren. Diese Situation kennzeichnet den Newar-Buddhismus auch heute noch. Die Hausväter-Mönche bilden eine Kaste, die höchste unter der buddhistischen Bevölkerung, die ihrerseits in zwei Gruppen fällt, nämlich die Śākya und Vajrācāryas. Die Vajrācāryas werden im Gegensatz zu den Śākya zusätzlich zu der oben erwähnten Ordination zu tantrischen Meistern geweiht. Diese Weihe, die wiederum den Söhnen von Vajrācāryas vorbehalten ist, berechtigt sie, lebenszyklische und andere Rituale für die breite Bevölkerung durchzuführen, also wie Brahmanen im Hinduismus als Familienpriester (*purohita*) zu fungieren.

Die hier beschriebene Abschottung des *saṃghas* entspricht natürlich nicht dem Geist des frühen Buddhismus, der Standesherkunft als für den *saṃgha* unerheblich wertete und prinzipiell jedem die Möglichkeit bot, Mönch oder Nonne zu werden. Andererseits ist es wohl gerade diese Herausbildung des Mönchsstands als Kaste, die das Überleben des Buddhismus in einem vom Hinduismus śivaitischer Prägung beherrschtem Umfeld garantierte. Denn nicht wie der Vater Hausvater-Mönch zu werden und die Tochter eines Hausvater-Mönchs zu ehelichen, hieße die Kastenzugehörigkeit zu verlieren und damit schutz- und statuslos außerhalb der Gesellschaft zu stehen. So ist es eben der Verknüpfung von Mönchtum und Kastenzugehörigkeit zu verdanken, daß die

betreffenden Newars nicht ihre buddhistische Identität verlieren und vom hinduistischen Umfeld absorbiert werden konnten. Zumindest im Falle Patans und Kathmandus kommt aber wohl auch hinzu, daß der Zugang zu hinduistischen Brahmanen weitgehend dem König und der herrschenden Elite vorbehalten war, es also scheinbar gar keine Bestrebungen gab, die breite Masse der Buddhisten zu "hinduisieren", sondern man aus gesellschaftspolitischen Erwägungen vielmehr auch von hinduistisch-śivaitischer Perspektive auf Abgrenzung bedacht war.

Die erwähnte Abschottung der Klöster hat außerdem ermöglicht, daß dort in Abgeschiedenheit tantrische Traditionen gepflegt und weitergegeben werden konnten ohne Rücksicht auf die hinduistische Obrigkeit oder potentielle Konvertiten. Zu dem aufgrund strikter Geheimhaltung kaum bekannten, vielleicht einzigartigen Überlieferungsgut gehören tantrische Lieder, die meist einer bestimmten esoterischen Gottheit wie Cakrasaṃvara und Vajrayoginī gewidmet sind. Diese werden als Teil esoterischer Rituale mit Instrumentalbegleitung gesungen und können auch gleichzeitig im Kreise entsprechender Initianden tänzerisch umgesetzt werden. Dieser Tanz versteht sich als spirituelles Mittel zur Wendung der Gottheit. Er ergänzt Rituale der Visualisierung und Identifikation mit der Gottheit und hat deswegen die technische Bezeichnung *pada-sādhana* (wörtlich "Schritt-Realisierung").

Nicht nur esoterische Praktiken, sondern buddhistische Gelehrsamkeit überhaupt sind wie in anderen buddhistischen Kulturen auch an die Klöster gebunden. So sind es *saṃgha*-Mitglieder, die wie erwähnt das Sanskrit-Schriftgut gepflegt und Mahāyānasūtras, Tantras und andere Werke kopiert haben. Anders als in Tibet haben die Newars aber keine eigene exegetische Tradition entwickelt, die sich kreativ mit dem reichen indischen Gedankengut auseinandergesetzt und dieses gar weiterentwickelt hätte. Der Schwerpunkt ihrer Interessen galt nicht der buddhistischen Gedankenwelt, sondern vor allem den Ritualen. So gibt es eine reiche indigene Ritualliteratur, die noch kaum erforscht ist. Den Ausgangspunkt für das exoterische, d.h. nicht in den esoterischen Yoginītantras verankerte Ritualwesen bildet die bereits erwähnte Kriyāsaṃgrahaṇājikā, das Werk eines einheimischen Vajrācāryas namens Kuladatta aus dem zwölften Jahrhundert, das ins Tibetische übersetzt wurde und Aufnahme in den Tanjur gefunden hat. An diesen Text und auch an die Werke des oben erwähnten Abhayakaraguptas

schließt sich eine umfangreiche, noch kaum gesichtete Literatur von meist kürzeren, meist in Sanskrit und Newari verfaßten Ritualhandbüchern an. Solche Texte werden auch heute noch geschrieben. Sie dienen als praktischer Leitfaden für die korrekte Ausübung der Rituale; um ihre Deutung geht es dabei nicht. So besticht der Newar-Buddhismus durch die große Sorgfalt und Detailtreue, mit der auch aufwendige Rituale tradiert und noch heute durchgeführt werden. Die Literatur des Newar-Buddhismus läßt sich aber nicht auf Ritualtexte reduzieren. Erwähnt wurden bereits tantrische Lieder, und hinzugefügt seien hier noch narrative Werke, die in der indischen Tradition der *avadāna*-Literatur stehen und wie diese formal als Lehrrede des historischen Buddha Śākyamuni daherkommen. Am wichtigsten ist das sogenannte Svayambhūpurāṇa, ein in mehreren Rezensionen überkommener Text aus dem 15. Jahrhundert, der auf den Verlust des Mutterlandes des Buddhismus in der Gangesebene reagiert, indem er die buddhistischen Ursprünge Nepals in eine legendäre, prähistorische Vergangenheit transponiert, als das Kathmandutal ein See war und sich dort das Buddhaprinzip von selbst in Form eines kristallinen Stūpa auf einer Lotusblüte manifestierte. Nachdem in einem späterem Zeitalter der See trockengelegt worden war, ist der Legende nach zum Schutz über dieses Heiligtums ein Stūpa errichtet worden. Dieser nach dem selbst entstandenen (Sanskrit: *savambh-bhū*) Heiligtum als Svayambhū bekannte Stūpa existiert noch heute auf einem zwei Kilometer westlich von Kathmandu gelegenen Hügel. Er ist von Alters her das wichtigste Heiligtum des Newar-Buddhismus.

Unter den Mahāyānasūtras, die in Nepal wie erwähnt durch Abschriften tradiert werden, erfreut sich das *Prajñāpāramitāsūtra* von der Vollendung der Weisheit (besonders in der Version in "Achttausend Zeilen", der *Aṣṭasāhasrikā*) ganz besonderer Beliebtheit. Dies zeugt aber nicht von einem regen doktrinären Interesse an diesem schwierigen Werk, sondern erklärt sich damit, daß solche Handschriften als Ikone der Gottheit Prājñāpāramitā behandelt und entsprechend kultisch verehrt werden. Deswegen sind diese Handschriften oft auch ähnlich wie Götterstatuen und Rollbilder Kunstwerke, die in goldener Tinte geschrieben und mit Miniaturen geschmückt sind. Es ist bezeichnend für den Newar-Buddhismus, daß hier aus einem abstrakten Lehrtext philosophischer Natur, dem *Prajñāpāramitāsūtra*, ein auf höchstem künstlerischen Niveau gestalteter, konkreter Kultgegenstand wurde, der im Kontext von öffentlichen Rezitationen (bei denen der Wortlauf zum Mantra wird und nicht etwa verstanden werden

soll) regelmäßig rituell verehrt wird.⁹ Die große Kunstfertigkeit der Newars ist übrigens von den Tibetern stets hoch geschätzt worden. So sind viele tibetische Kunstwerke (Statuen, Roll- und Wandbilder oder auch ganze Gebäude) unter Beteiligung von nach Tibet gereisten Newars entstanden oder gar ganz von ihnen oder ihren tibetischen Schülern gefertigt worden. Erwähnt sei hier der berühmte Arniko, der 1261 aus dem Kathmandutal an den Hof nach Peking kam und dort in seiner fünfundvierzigjährigen Wirkungszeit zum Direktor der kaiserlichen Werkstätten emporstieg. Der von ihm für den Kaiser Kublai Khan gebaute sogenannte "Weiße Stūpa" unweit Pekings ist noch heute eines der markantesten buddhistischen Bauwerke Chinas.

Die Klöster des Newar-Buddhismus fungieren also als Horte tantrischer Kulte, als Stätten buddhistischer Gelehrsamkeit, in denen Literatur und Ritualwesen gepflegt werden, und auch als Kristallisationspunkte für großartige buddhistische Kunstwerke. Die Klöster erfüllen aber nicht nur diese typisch monastischen Zwecke, sondern dienen auch als öffentliche Kultstätten für die gesamte Bevölkerung. Vorrangig beherbergen sie nämlich nicht die Klostergemeinschaft -- diese lebt im Gegenteil häufig außerhalb des Klosters --, sondern eine Vielzahl buddhistischer Gottheiten. Trotz Abweichungen im ikonographischen Programm sind die Klöster nach dem gleichen Muster gestaltet. Esoterische Gottheiten wie Hevajra, Candramahāroṣaṇa, Cakrasaṃvara und Vajravārāhī sind im Obergeschoß in *āgam* (lit. Überlieferung) genannten tantrischen Kulträumen untergebracht, die nur von wenigen Initianden betreten werden dürfen. Zu ebener Erde befinden sich die zentrale Buddhafigur in der Hauptzella des Klosters, kleinere Stūpas im Klosterhof und weitere Gottheiten, die u.a. in den Räumen des nach klassisch indischen Mustern quadratisch um den Hof angelegten Kolstergebäudes untergebracht und von außen zugänglich sind. All diese diesen als Kultobjekte, die von der umliegend wohnenden Bevölkerung täglich verehrt werden. So ist der Klosterhof öffentlicher Raum und nimmt ein Stück weit den Charakter eines Tempels an.

Dies gilt in besonderem Maße für die Klöster, in deren Mittelpunkt der Kultus einer bestimmten Gottheit steht. An vorderster Stelle ist hier Karuṇāmaya zu nennen, der mit Avalokiteśvara identifizierte Bodhisattva des Mitleides, der in jeweils spezifisch lokaler Form in Kathmandu, Patan und Buṅgamati sowie in weiteren Orten des Tales verehrt wird. Er ist stets an ein, bzw. im Falle Patans

und Buṅgamati zwei bestimmte Klöster gebunden, die dadurch gleichsam zur Tempelstätte für diese Gottheit werden. Diese Funktion erschöpft sich nicht in der "Beherbergung" der Gottheit, sondern schließt die Aufrechterhaltung eines komplexen Kults ein. So obliegt den Klöstern die alljährliche Ausbesserung der Karuṇāmaya darstellenden Götterfigur. Dieser Prozeß beinhaltet eine äußerst komplexe und aufwendige Serie von Riten. Nach deren Ende wird das erfolgreich erneuerte Bildnis in einer glanzvollen Prozession der Öffentlichkeit präsentiert. In Kathmandu und Patan wird Karuṇāmaya dabei in einem zu diesem Zweck gebauten, tempelartigen Wagen über mehrer Tage durch die Stadt gezogen. Dieses Wagenfest stellt einen der Höhepunkte im Festjahreskalender dar, und zwar nicht nur für Buddhisten, sondern für die gesamte Bevölkerung. Vielen gilt Karuṇāmaya dabei als Matsyendranāth, eine dem Hinduismus zuzurechnende Gottheit. Die Art, wie hier ein und die selbe Gottheit Buddhisten und Hinduisten heilig gilt, ist charakteristisch für die Newars. Man teilt viele Feste, besucht oft die selben Tempel und verehrt dort die selben Gottheiten. Dabei stellt sich für die meisten Newars nicht die Frage nach der religiösen Identität. Sie erleben ihr religiöses Umfeld als ein Ganzes. Ihnen bedeuten die Etiketten "Buddhismus" und "Hinduismus" kaum etwas, denn eine solche Unterscheidung ist in ihrem religiösen Bewußtsein nicht verankert. Aber die hochkastigen Newars, insbesondere die Hausväter-Mönche auf der einen und die Brahmanen auf der anderen Seite, haben eine dezidierte religiöse Identität und grenzen sich in ihrer Religionsausübung bewußt als Buddhisten bzw. Hindus einer bestimmten Tradition ab. Allerdings gibt es auch hier Überlappungen und Berührungspunkte. So sind an dem besagten Wagenfest für Karuṇāmaya auch Brahmanen beteiligt.

Erwähnt sei in diesem Zusammenhang noch ein anderer buddhistischer Kult, der für die gesamte Bevölkerung von Bedeutung ist, nämlich die Verehrung der Göttin Kumārī. Neben Kultbildnissen manifestiert sich diese Göttin in dafür eigens geweihten Mädchen. Diese Mädchen fungieren also als lebendes Bildnis der Göttin. Sie müssen deswegen einen makellosen Körper haben. Verliert der Körper Blut -- dies geschieht spätestens mit Einsetzen der Blutungen -- und damit seine Unversehrtheit, hört er auf der Kumārī als geeignete Stätte zu dienen. So verliert das Mädchen das göttliche Wesen, das ihr innegewohnt hat, und wird wieder zu einem gewöhnlichen Menschen. Auch der Kultus der Kumārī ist an einzelne buddhistische Klöster gebunden. Diese wählen unter den

Töchtern der Klostermitglieder ein geeignetes Mädchen aus, weihen dies und verehren es täglich als Kumārī. Diese Kumārī dient nicht nur dem Kloster, sondern steht auch der Bevölkerung außerhalb des Klosters zur Verfügung. Oft wird sie zu größeren Ritualen eingeladen, um diese durch ihre Anwesenheit zu segnen. In den meisten Klöstern wird der Kult der Kumārī aber nicht mehr gepflegt. So gibt es heute nur noch zwei wirkliche Kumārīs, nämlich die des Hakha Bāhāḥ von Patan und die königliche Kumārī von Kathmandu. Letztere wird alljährlich mit einem Wagenfest geehrt, in dessen Rahmen sie den König segnet und so seine Herrschaft bestätigt und erneuert.

Es gibt auch Klöster, die spezifisch zur Pflege eines bestimmten Heiligtums gegründet wurden. Ein prägnantes Beispiel ist die Klostersgemeinschaft der Buddhācāryas, die um den oben erwähnten Svayambhūstūpa angesiedelt sind, um sich dessen Kultus zu widmen. Auch weitere, besonders wichtige Stūpas, wie z.B. der Cilamcva-caitya in der Nachbarstadt Kīrtipur, haben als Ausgangspunkt für Klostergründungen gedient. Auf diese Weise nutzen die Klöster des Newar-Buddhismus nicht nur ihrem monastischen Zweck, sondern dienen der Bevölkerung als Ganzes durch die Aufrechterhaltung der Kulte und Kultstätten, die im Mittelpunkt des religiösen Leben stehen. Deswegen habe ich den Newar-Buddhismus oben auch als monastisch geprägt bezeichnet. Es sind die Klöster mit ihren *saṃghas*, die den Buddhismus als distinkte Tradition bewahrt haben. Ohne dieses monastische Rückgrat wäre der Buddhismus wohl hier wie in Indien geschehen bei Zeiten im Hinduismus aufgegangen.

Diese Bedeutung der Klöster mit ihren Angehörigen erhellt auch daraus, daß dort ein weiterer für das buddhistische Selbstverständnis sehr wichtiger Kult verankert ist, nämlich der Kult des Buddha Dīpaṃkara. Im Mittelpunkt dieses Kults steht das alle fünf Jahre in Patan und alle zwölf Jahre in Kathmandu begangene Samyak-Fest. Es vereint die buddhistische Bevölkerung dieser Städte in der Verehrung Dīpaṃkaras und der Klostersgemeinschaften, also der Vajrācāryas and Śākyas. Anders als die erwähnten Kulte Karuṇāmayas und Kumārīs ist dies ein ganz spezifisch buddhistisches Fest. Es sei hier deshalb (in Anknüpfung an die im Rahmen des Vortrags gezeigten Videoaufnahmen) ausführlicher geschildert.

Dīpaṃkara ist der erste in einer Reihe von vierundzwanzig Buddhas. Er verdankt seine kultische Bedeutung seiner Rolle als archetypischer Empfänger von Almosen und anderen Gaben (*dāna*). Das Kapiśāvadāna erzählt, wie zur Zeit einer fürchterlichen Hungersnot ein ausgezehrtter Affe namens Jñānākara Dīpaṃkara eine Brotfrucht darbrachte und dafür später zur Belohnung als Kind wiedergeboren wurde. Dieses Kind besaß zwar nichts, brachte aber doch Dīpaṃkara mit reinem Herzen eine Handvoll Dreck dar. Kraft dieser Gabe wurde der Junge dann in der nächsten Existenz als König Sarvānanda geboren. Er verwendete nun seinen beachtlichen Reichtum und lud gemeinsam mit seiner Frau und seinen Untertanen den damals lebenden Buddha Dīpaṃkara samt seinem Gefolge von Mönchen und Nonnen, dem *saṃgha*, zu einem Mahl (*bhojana*) ein. Zu diesem Anlaß gab er auch viele andere Güter, darunter eine besonders edle Almosenschale und widmete schließlich sein ganzes Königreich Dīpaṃkara. Dies dient im Kapiśāvadāna als Vorbild für perfekte (*samyak*) Freigiebigkeit (*dāna*), die Tugend nach der das besagte Fest *samyak dāna*, oder kurz *samyak*, benannt ist.

Das Samyak-Fest transponiert die legendäre Einladung Dīpaṃkaras samt seines *saṃghas* in die Gegenwart. Die Lokalisierung dieser Legende wird dadurch bekräftigt, daß Sarvānanda mit einem fiktiven König Patans, der in früheren Zeiten lebte, identifiziert wird. Anstelle Dīpaṃkara in der Form eines singulären Bildnisses zu verehren, gibt es in Patan und in Kathmandu jeweils ungefähr fünfzig Kultfiguren, die an dem Fest teilnehmen. Diese kommen hauptsächlich aus den Klöstern der jeweiligen Stadt. Dīpaṃkara lebte in einer mythischen goldenen Vorzeit und war entsprechend der damaligen Zeit sehr groß — nach den Pali-Quellen maß er achtzig Ellen. Deswegen sind die Dīpaṃkara-Figuren beim Samyak-Fest überlebensgroß. Sie bestehen im wesentlichen aus einem monumentalen, aus Bronze gefertigtem Kopf, der mit prächtiger Krone sowie Ohr- und weiterem Kopfschmuck aufwendig verziert ist. Dieser Kopf wird auf ein hölzernes Gestell gesetzt, welches mit Brokat verkleidet und Silberschmuck dekoriert als Rumpf fungiert. Das Gestell ist hohl und wird von einem sich im Inneren befindenden Träger durch die Straßen bewegt.

Das Samyak-Fest beginnt damit, daß abends alle Dīpaṃkaras auf dem Platz vor dem jeweiligen Königspalast zusammenkommen, in Patan auf dem Mangal Bazar, in Kathmandu auf dem Hanuman Dhoka. Dort werden Sie sorgfältig in

einer seit Alters her festgelegten Reihenfolge aufgestellt, die Rang und Vorgeschichte berücksichtigt. In Kathmandu werden die *Dipaṃkaras* nach ihrer Aufreihung am *Hanumān Dhokā* die Nacht hindurch verehrt. Am nächsten Morgen werden sie dann zu einer offenen Fläche zu Füßen des erwähnten *Svayambhūstūpas* getragen, um dort vom nepalesischen König verehrt zu werden. Im Vordergrund beim Auftritt des Königs steht aber dessen eigene Verehrung als göttlicher *Bodhisattva*, der selbstlos und aufopferungsvoll zum Wohle aller das Land regiert. So wird hier das *Samyak-Fest* instrumentalisiert, um Königsherrschaft zu legitimieren und erneuern.

In Patan werden die *Dipaṃkaras* nach ihrer Versammlung auf dem *Mangal Bazar* in einer feierlichen Prozession inmitten der Nacht in das *Nāg Bāhāl*, einen sehr großen Hof unweit des Palasts gebracht. Es ist ein erhabener Anblick und ein bewegendes Erlebnis, wie die übergroßen *Dipaṃkara*-Figuren zum archaischen Klang der Trommeln durch die mittelalterlichen, nur spärlich beleuchteten Gassen an den zahlreichen, erwartungsvollen Gläubigen vorbei getragen werden. Im *Nāg Bāhāl* werden die *Dipaṃkaras* rituell empfangen und dann im Hof aufgereiht. Erst nachdem tief in der Nacht alle Gottheiten ihren angestammten Platz eingenommen haben, beginnt ihre Verehrung durch die seit vielen Stunden geduldig wartende Bevölkerung. Es ist erst recht spät am Nachmittag des folgenden Tages, daß die Reihe der Gläubigen ein Ende findet und das Fest beschlossen werden kann.

Gemäß der oben erwähnten Legende werden gemeinsam mit den *Dipaṃkaras*, der *saṃgha*, also die Mönchsgemeinschaft geehrt. In Kathmandu beschränkt sich dies auf die *Vajrācāryas*, die sich als besonders geweihte *gurus* unter den Hausvätermönchen von den *Śākyas* deutlich absetzen. Sie werden kollektiv von der ganzen buddhistischen Bevölkerung mit speziellen Gerichten rituell gespeist, ganz so wie sich gemäß dem *Kapiśāvadāna* die Untertanen des König *Sarvānanda* an der Einladung *Dipaṃkaras* and des *saṃghas* beteiligen. In Patan wird der *saṃgha* durch die Klosterältesten repräsentiert, die in ihrem monastischem Ornat an dem *Samyak-Fest* teilnehmen. Als Teil Ihrer Verehrung werden Ihre Füße rituell gewaschen. Es heißt, daß diese Waschung stellvertretend für den König *Sarvānanda* durchgeführt werde, dieser also entsprechend dem *Avadāna* Subjekt und nicht wie in Kathmandu Objekt von Verehrung ist. So kann man sagen, daß hier der König instrumentalisiert wird,

um den *saṃgha* zu erhöhen. Dadurch daß die Laienbevölkerung Vajrācāryas und Śākyas als Mitglieder des *saṃghas* verehrt, bekräftigt sie wie oben erwähnt den monastischen Status der Hausvätermönche.

Der Dīpaṃkara-Kult ermöglicht der breiten Bevölkerung die Vollendung der Freigiebigkeit zu üben. Da die Empfänger der Gaben der Buddha Dīpaṃkara und der *saṃgha* sind, ist dies eine spezifisch buddhistische Übung. Hinzukommt, daß die Freigiebigkeit als die erste der sechs bzw. zehn von einem Bodhisattva zu vervollkommenen Tugenden, von zentraler Bedeutung im Mahāyāna ist, etwas was auch dem gewöhnlichen Gläubigen aufgrund der allgemein bekannten, diese Tugend zum Gegenstand habenden Erzählliteratur (Avadānas usw.) deutlich ist. So belegt das Samyak-Fest auf eindrückliche Weise, wie sich essentielle Formen der Mahāyāna-Laienpraxis in kultischer Form im Newar-Buddhismus bewahrt haben.

Die Dīpaṃkara-Figuren gehören wie selbstverständlich in die Klöster, und so sind die Klöster und ihre Angehörigen wie erwähnt die Träger des Samyak-Fests. Dies ist ein weiterer Beleg für die Funktion der Klöster als Horte buddhistische Kulte, an denen die ganze Bevölkerung Anteil nimmt. Die Bedeutung der Klöster für den Newar-Buddhismus als Ganzes wird zusätzlich noch dadurch gestärkt, daß die ihnen angehörigen Vajrācāryas wie oben bemerkt als Familienpriester fungieren, die die klassisch-indischen lebenszyklischen Übergangsrituale und auch weitere Rituale, wie z.B. Heilungs- und Baurituale in einer an den Buddhismus angepaßten Form durchführen. Es gehört zu dieser Adaption an den Buddhismus, daß die Priestertätigkeit der Vajrācāryas im Sinne des Mahāyāna gedeutet wird als das eigenlose Wirken des Bodhisattvas zum Wohl und Heile aller Lebewesen. Zu den buddhistisch gestalteten Übergangsritualen gehören nicht nur Kindheits- und Jünglingsrituale sowie Hochzeit, sondern auch Todesrituale und die als *śrāddha* bekannten Rituale der Ahnenspeisung. Letztere Rituale sind eigentlich fest mit hinduistischen eschatologischen Vorstellung verknüpft. Dadurch, daß selbst solche Rituale in einem buddhistischen Ritualkontext von buddhistischen Ritualspezialisten durchgeführt werden, vermag der Newar-Buddhismus seinen Anhängern eine umfassende Alternative zum Ritualprogramm des Brahmanismus anzubieten. Hier stellt sich der Newar-Buddhismus also als ein dem Brahmanismus nachgebildetes, alternatives Ritualsystem dar, das seinen Anhängern die

Befriedigung ihrer rituellen Bedürfnisse unter Wahrung ihrer distinkten Identität als Buddhisten ermöglicht. Der Newar-Buddhismus ist aber mehr als das. Er hat durchaus auch das soteriologische Anliegen des Urbuddhismus bewahrt und beinhaltet Praktiken, die auf die engültige Befreiung vom Leid ausgerichtet sind. Bereits erwähnt wurden die esoterischen tantrischen Kulte, in deren Mittelpunkt die Vermittlung einer bestimmten spirituellen Praxis steht, die dann im täglichen Leben umzusetzen ist. Auch die Kultivierung der Freigieigkeit im Rahmen des Samyak-Festes und zu anderen Anlässen hat eine klare soteriologische Komponente. Dies kann gleichfalls für die gewöhnliche Verehrung (*pūjā*) buddhistischer Gottheiten gelten, zumal wenn sie im Rahmen von temporären Gelübden (Fasten, Wachen) intensiviert wird. Dennoch vermag der Newar-Buddhismus in der Moderne nicht, die religiösen Bedürfnisse seiner Anhänger vollständig zu befriedigen, zumal nicht die der niedrigkastigeren Bevölkerung, die von tantrischen Kulturen ganz ausgeschlossen bleibt. Eine Konsequenz ist die rege Teilnahme von Newar-Buddhisten an den Meditationskursen der laizistischen Vipassanā-Bewegung, die ihren Ursprung in Burma im neunzehnten Jahrhundert hat und wie in vielen Teilen der Welt auch in Kathmandu vertreten ist.

Die Vipassanā-Bewegung steht mit ihrem spirituellen Angebot und dezidiertem Antiritualismus in schroffem Gegensatz zum Newar-Buddhismus. Eine größere Bedrohung aber geht von der Theravāda-Bewegung aus. Das von ihr vertretene Ideal des Zölibats stellt die Legitimation der Hausvätermönche in Frage. Zudem gehen die Theravāda-Mönche und Nonnen in zunehmendem Maße auf die religiösen und auch rituellen Bedürfnisse der Laienbevölkerung ein, die traditionell von Hausvätermönchen abgedeckt wurden. Dies beschränkt sich nicht auf ihre Funktion als besonders geeignete Rezipienten von Almosen und anderen Gaben, sondern erstreckt sich auch auf die Ausübung bestimmter lebenszyklischer Rituale und solcher Kulthandlungen wie der Weihe von Buddhafiguren oder der Segnung von Neubauten. Zu diesen neobuddhistischen Herausforderungen kommt hinzu, daß sich in Kathmandu infolge der Besetzung Tibets durch chinesische Truppen zahlreiche tibetische Meister niedergelassen haben, und so eine Vielzahl tibetischer Traditionen mit neu gegründeten, prachtvollen Klöstern im Tal vertreten ist. Anders als in der Vergangenheit bestehen zwischen den tibetischen Buddhisten und der monastischen Elite des Newar-Buddhismus kaum nennenswerte Kontakte. Diese

beschränken sich vielmehr auf das Milieu der Händlerfamilien, die früher in Lhasa Handelskontore unterhielten. Trotz der geringen Interaktion stellt auch die massive Präsenz der intakten monastischen Traditionen Tibets den Newar-Buddhismus in Frage. So sind es buddhistische und nicht hinduistische Traditionen, die den Newar-Buddhismus in seinem Fortbestand gefährden. Was ihn vor der Absorption in den Hinduismus schützte, nämlich die erfolgreiche Nachbildung brahmanischer Muster im buddhistischen Idiom, ist nun ironischer Weise zu seiner größten Schwäche geworden. Der Buddhismus unter den Newars wird fortleben, wieviel vom indischen Mahāyāna-Buddhismus tantrischer Prägung dabei übrig bleibt, ist aber eine andere Frage.

1. Siehe Kashinath Tamot and Ian Alsops Artikel "A Kushan-period Sculpture", der in der aktuellen Fassung im Internet unter <http://www.asianart.com/articles/jaya/> abrufbar ist.
2. Siehe Tsang Nyon Heruka: *The Life of Marpa the Translator: Seeing Accomplishes All*, Bosten and London: Shambhala, 1995: S. 11.
3. Siehe George Roerichs Übersetzung seiner Lebensgeschichte: *Biography of Dharmasvāmin (Chag lo-tsa-ba Chos-rje-dpal)*, Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1959, S. 53-56
4. Siehe Cyrus Stearns: "The Life and Tibetan Legacy of the Indian Mahāpaṇḍita Vibhūticandra," *Journal of the Association of Buddhist Studies* 19,1 (1996), S. 127-171.
5. Siehe Hubert Decler: "Master Atiśa in Nepal: The Tham Bahil and Five Stūpas' Foundations according to the 'Brom ston Itinerary", *Journal of the Nepal Research Centre* 10 (1996), S. 27-51.
6. Siehe Franz-Karl Ehrhards Monograph *Life and Travels of Lo-chen bSod-nams rgya-mtsho* (LIRI Monograph Series 3, 2002) und Artikel "Spiritual Relationships between Rulers and Preceptors: The Three Journeys of Vanaratna (1384-1468) to Tibet", der in den *Proceedings of the Conference on the Relationship between Religion and State (chos srid zung 'brel) in Traditional Tibet* (LIRI Monograph Series 4) erscheinen wird.
7. Siehe David Gellners ethnologische Studie *Monk, Householder and Tantric Priest. Newar Buddhism and its Hierachy of Ritual* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), die die eingehendste und zuverlässigste Darstellung des Newar-Buddhismus anbietet.
8. Siehe Gellner, *op.cit.*, S. 182f.
9. Vgl. David Gellner: "'The Perfection of Wisdom': A Text and its Uses in Kwa Baha, Lalitpur", in S. Lienhard (Hrsg.): *Change and Continuity: Studies in the Nepalese Culture of the Kathmandu Valley*, Alessandrio: Edizioni dell'Orso/CESMO, 1996.