

DIE BUDDHISTISCHE ERZÄHLUNG VON UDRAYAṆA
VON RORUKA UND IHR MYTHOLOGISCHER HINTERGRUND

Summary — The Udrāyaṇa-Avadāna, being a part of the Divyāvadāna, is also found in the Tibetan and Chinese versions of the Vinaya of the Mūlasarvāstivādins and may have originated in the Kuṣāṇa period. J. Nobel's edition and translation of the Tibetan version of the text provides a sound basis for a semantical and structural analysis. The main story of king Udrāyaṇa is connected with two stories of the past and thus illustrates in the usual avadāna-form the buddhistic karma theory. As a piece of narrative literature it can be characterized as an edifying legend concentrating on the conversion, the saintly life and the death of king Udrāyaṇa, followed by a moral sequel: the punishment of the king's son, the unjust and despotic Śikhaṇḍin, who meets his death at the destruction of his residence Roruka (in Sind) by a duststorm. The final part of the story consists of a series of aitiological place legends and serves apparently the purpose of establishing a specifically Buddhistic geography.

The aim of this article is to show that under this apparent surface of the story there lies a more or less hidden mythical structure revealing itself already in the very first sentence: « When Rājagrha declined, Roruka attained to prosperity, when Roruka declined, Rājagrha attained to prosperity ». On the supposition that an antithetical periodicity like this points to a year myth, the following correspondences seem plausible:

Udrāyaṇa	uttarāyaṇa (from winter-solstice to summer-solstice)
Bimbisāra	dakṣiṇāyana (from summer-solstice to winter-solstice)
Śikhaṇḍin	sun in uttarāyaṇa
Buddha	sun in dakṣiṇāyana
Mahākātyāyana (disciple and messenger of the Buddha)	(full) moon
Heruka and Bhiruka (the virtuous ministers)	waxing and waning crescent
Śyāmāka and Śyāmāvati (children of Heruka and Bhiruka)	the corresponding dark parts of the waxing and waning crescent

The flight of Mahākātyāyana and Śyāmāka as well as that of Heruka and Bhiruka from the perishing town of Roruka can easily be interpreted as remodeled new-moon myths.

The opposition «sun in uttarāyana» against «sun in dakṣiṇāyana» has a parallel in the Mahābhārata, where Śikhāṇḍin and Karṇa seem to play the role of the first and Bhiṣma the role of the second. In the divine sphere the same opposition is reflected by the relation Śiva-Brahman. As the Buddhists ideologically connected the founder of their religion with Brahman, it can not surprise that the name of the Buddha's antagonist in Roruka, Śikhāṇḍin, reminds of Śiva. Inasmuch as some of the Kuṣāṇa rulers apparently had an inclination towards Śivaism, the Udrāyana-Avadāna may have had an actual background of religious policy. The opposition Śiva-Buddha seems to express primarily the contrast between the rigorous asceticism of the Saivas and the «middle way» taught by the Buddha. It can be recognized already in the relation between the Buddha and his rival Devadatta and can still be traced more than a thousand years later in the medieval Indonesian story of the brothers «dry stalk» and «glutton». The adoption of a remodeled natural myth for the purposes of an edifying tale can, therefore, in the last analysis be explained as an effort to characterize the position of the Buddha in a non-Buddhistic environment.

Die Sanskritfassung des Rudrāyana- oder, wie wir nach den Untersuchungen von Heinrich Lüders¹ lieber sagen sollten, Udrāyana-Avadāna ist uns im vorletzten Kapitel des Divyāvadāna² (Divy. 37) erhalten. Darüberhinaus existieren tibetische und chinesische Fassungen des Textes, die dem Vinaya der Mūlasarvāstivādins³ angehören, also einem komplexen Werk, dessen Vollendung nach Sylvain Lévi⁴ kaum vor dem 3. Jh. n. Chr. anzusetzen wäre, was nicht ausschließt, dass einzelne Teile ein sehr viel höheres Alter beanspruchen können. Da jedoch unsere Erzählung offenbar zum Sondergut der Mūlasarvāstivādins gehört, wird man gut daran tun, ihr Alter nicht allzu hoch anzusetzen, und nicht gerne über die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, also etwa über die Kuṣāṇa-Zeit, hinausgehen.

Der Text ist durch die mit Übersetzung und Glossar versehene Ausgabe der tibetischen Fassung von Johannes Nobel⁵ auf eine philologisch einigermaßen sichere Grundlage gestellt worden, auf der eine Inhalts- und Strukturanalyse aufbauen kann. Die Gegenwarts-geschichte des Avadāna lässt sich in groben Zügen folgendermaßen wiedergeben:

Zur Zeit des Buddha gibt es in Jambudvīpa die beiden Städte Rājagrha und Roruka⁶, die in einem derartigen Verhältnis zueinander

1. *Weitere Beiträge zur Geschichte und Geographie von Ostturkestan*, in «*Philologica Indica*», Göttingen, 1940, S. 595-658; zum Udrāyana-Avadāna s. S. 631-58, zur Namensform Udrāyana s. S. 631 f.

2. Ed. Cowell/Neil, Cambridge, 1886, S. 544-586. Im Folgenden wird Divy. nach dieser Ausgabe zitiert.

3. Vinayavibhaṅga zu Pātayantika-dharma 82. Vgl. E. HUBER, *Les sources du Divyāvadāna*, in BEFEO 6 (1906), S. 1-37, hier S. 3.

4. *Les éléments de formation du Divyāvadāna*, in «*T'oung Pao*», II.8 (1907), S. 105-22.

5. Udrāyana, König von Roruka. Die tibetische Übersetzung des Sanskrittextes, 2 Teile, Wiesbaden, 1955. Im Folgenden bezieht sich die Abkürzung «Nobel» auf Teil I (Text, deutsche Übersetzung und Anmerkungen) dieser Ausgabe.

6. Zur geographischen Identifizierung von Roruka mit Aror (Alor), der alten Hauptstadt von Sindh in Sauvira, durch M. E. Lullius van Goor, S. Majumdar Sastri und H. Lüders vgl. Nobel, S. XIX f.

stehen, dass der jeweilige Verfall der einen Stadt mit der Blüte der anderen gekoppelt ist. Die massgebenden Personen in diesen Residenzstädten sind ⁷:

	<i>in Roruka</i>	<i>in Rājagṛha</i>
König:	Udrāyaṇa	Bimbisāra
Gemahlin des Königs:	Candraprabhā	Vaidehī
Kronprinz:	Śikhaṇḍin	Ajātaśatru
Hauptminister:	Heruka + Bhiruka	Varṣākāra

Als Udrāyaṇa durch Kaufleute von der im Osten gelegenen Stadt Rājagṛha und ihrem Herrscher Bimbisāra hört, möchte er diesem ein Geschenk übersenden. Seine Minister wissen, dass es im Gebiet von Rājagṛha zwar reichlich Gewänder, aber keine Juwelen gibt, die wiederum den besonderen Reichtum Udrāyaṇas ausmachen. Dieser schickt daher durch die Kaufleute dem Bimbisāra einen Korb mit Juwelen und erhält als Gegengabe einen Korb mit kostbaren Gewändern. Ein zweites Mal werden Geschenke ausgetauscht: Udrāyaṇa sendet einen mit wunderbaren Eigenschaften versehenen Juwelenpanzer, Bimbisāra ein Bild des Buddha, das auf dessen Anweisung hin mit einigen Kernsätzen der buddhistischen Lehre beschriftet wird. Kaufleute aus Madhyadeśa, die sich gerade in Roruka aufhalten, klären Udrāyaṇa über die Person des Buddha auf. Als der König die Formeln des Pratītyasamutpāda auswendig lernt, erlangt er die erste Stufe auf dem Wege zur Erlösung (srota-āpatti). Er wünscht nunmehr weitere Belehrung, woraufhin ihm der Buddha und Bimbisāra den Ehrwürdigen Mahākātyāyana mit einem Gefolge von 500 Mönchen senden. In Roruka angekommen, nimmt Mahākātyāyana die beiden Hausherren Tīṣya und Puṣya in den Orden auf, die sogleich die Arhatschaft erlangen und ins Parinirvāna eingehen.

Auf Udrāyaṇas Ersuchen schicken der Buddha und Bimbisāra sodann die Nonne Śailā mit 500 Begleiterinnen, um die Frauen des königlichen Harems und der Stadt Roruka in der buddhistischen Lehre zu unterweisen.

Als eines Tages Candraprabhā vor dem sie auf der Laute begleitenden König tanzt, erkennt dieser an ihr die Zeichen des nahen Todes. Candraprabhā erfährt, dass sie in sieben Tagen sterben wird, und lässt sich in den buddhistischen Orden aufnehmen. Nach ihrem Tode wird sie im Himmel der Cāturmahārājika-Götter wiedergeboren. Von dort

7. Die Gegenüberstellung bedeutet nicht, dass alle aufgezählten Personen und nur diese an der Erzählungshandlung beteiligt sind. Vaidehī und Ajātaśatru treten in der Erzählung gar nicht auf, Varṣākāra nur ein einziges Mal (Nobel, S. 4, Zeile 21).

aus besucht sie zuerst den Buddha, der ihr die vier edlen Wahrheiten erläutert, und erscheint dann in der Nacht dem Udrāyaṇa, dem sie rät, in die Hauslosigkeit zu ziehen, damit er nach dem Tode mit ihr wieder vereinigt werden könne.

Udrāyaṇa folgt diesem Rat, setzt seinen Sohn Śikhaṇḍin als König ein und verlässt Roruka als Wandermönch. Er begibt sich nach Rājagṛha, wo er sich vom Buddha in den Orden aufnehmen lässt. Anschliessend predigt er Bimbisāra über die Vergänglichkeit alles Irdischen.

Inzwischen entwickelt sich in Roruka der neue König Śikhaṇḍin zum Tyrannen. Er ersetzt die wohlmeinenden Minister Heruka und Bhiruka durch zwei schlechte Minister und führt eine drückende Regierung. Als Udrāyaṇa das erfährt, beschliesst er, nach Roruka zurückzukehren. Doch die bösen Minister hören von der Absicht des ehemaligen Königs und überreden Śikhaṇḍin, dem Vater Mörder entgegenzuschicken.

Udrāyaṇa verabschiedet sich nach drei Monaten vom Buddha. Auf dem Wege nach Roruka begegnet er seinen Henkern, die ihn von ihrem Auftrag unterrichten. Gelassen geht Udrāyaṇa in den Tod, nachdem er vorher noch die Arhatschaft erlangt hat. Seinem Sohn prophezeit er als Strafe für Vater- und Arhatmord einen langen Höllenaufenthalt. Der Buddha, der hellstichtig die Enthauptung des Udrāyaṇa wahrnimmt, bestätigt dessen Prophezeiung durch sein von kosmischen Strahlen begleitetes Lächeln (stereotype Beschreibung).

Als Śikhaṇḍin vom Tode seines Vaters und der Prophezeiung hört, wird er von Reue und Angst gepackt. Er setzt die beiden guten Minister wieder ein. Die beiden schlechten Minister aber sinnen gemeinsam mit der Hauptgemahlin (devī) des Udrāyaṇa und Mutter des Śikhaṇḍin (der also nicht Candraprabhās Sohn ist) darauf, wie sie den König von seinen trüben Gedanken abbringen können. Die Mutter teilt ihm mit, Udrāyaṇa sei in Wirklichkeit gar nicht sein Vater. Also liege auch kein Vätermord vor. Um auch den Vorwurf des Arhatmordes zu beseitigen, dressieren die bösen Minister zwei Katzen so, dass sie aus den Stūpas der Arhats Tiṣya und Puṣya herauskommen, wenn man sie mit deren Namen ruft, Futter in Empfang nehmen und wieder verschwinden. Man führt dem König den Trick vor und macht ihn dadurch glauben, Tiṣya und Puṣya seien Betrüger gewesen und deshalb als Katzen wiedergeboren worden. Also gäbe es gar keine Arhats und der Vorwurf des Arhatmordes sei unhaltbar.

Śikhaṇḍin ist daraufhin beruhigt. Er glaubt nun nicht mehr an die Verdienste der buddhistischen Mönche und Nonnen und entzieht ihnen die Bettelmahlzeit. Als Mahākātyāyana einmal Śikhaṇḍin aus dem Wege geht, unterstellen ihm die bösen Minister als Motiv, dass er nicht vom Staub des Vätermörders berührt werden wolle. Der König gerät in Zorn und veranlasst sein Gefolge, den Heiligen mit Staub zu überschütten, aus dem er anschliessend von Heruka und Bhiruka und einigen vorbeikommenden Hirten befreit wird.

Nach dieser Kränkung prophezeit Mahākātyāyana, Roruka werde in sieben Tagen durch einen Staubregen verschüttet werden⁸. So geschieht es dann auch.

Heruka und Bhiruka entfliehen durch einen unterirdischen Gang, verlassen Roruka auf einem Boot und gründen anderswo die Städte Herukaccha und Bhirukaccha. Die Nonne Sailā flieht gemeinsam mit Bhirukas Tochter Śyāmavatī⁹. Mahākātyāyana verlässt zusammen mit der Stadtgöttin und Herukas Sohn Śyāmāka Roruka auf dem Luftwege. Śyāmāka klammert sich dabei an einen Gewandzipfel des fliegenden Mahākātyāyana. Sie reisen¹⁰ zu einem Ort namens Kharavana, wo sich die Stadtgöttin niederlässt. An einem anderen Ort wird der junge Śyāmāka als König eingesetzt. Mahākātyāyana besucht seine Mutter in Bokkāna (Wakhān) und reist dann über Sindhu allmählich nach Śrāvastī, wo er dem Buddha und den Mönchen von seinen Erlebnissen berichtet.

Seinen Charakter als buddhistisches Avadāna¹¹ erhält der gesamte Erzählungskomplex schliesslich durch die Verknüpfung der Gegenwarts- mit zwei Vergangenheitsgeschichten. Das traurige Ende des Udrāyaṇa wird vom Buddha im Sinne der Karma-Lehre als Folge einer in einer früheren Existenz verübten Untat erklärt, die darin bestand, dass der Held der Erzählung als Jäger einen in sein Revier eingedrungenen Pratyekabuddha tötete. — Die zweite Vergangenheitsgeschichte berichtet von einem Mädchen, das einmal versehentlich einen Pratyekabuddha mit Kehrricht überschüttet hatte, zufällig am gleichen Tag einen Freier fand und nun das post hoc als propter hoc interpretierte, mit dem Erfolg, dass sich an dem betreffenden Ort unter den heiratslustigen Mädchen die Unsitte ausbreitete, Pratyekabuddhas und andere Respektspersonen mit Kehrricht zu bewerfen. Die Erzählung soll das Schicksal Śikhāṇḍins, der mit jenem Mädchen identifiziert wird, sowie dasjenige Mahākātyāyanas, Herukas und Bhirukas und der Bewohnerschaft von Roruka erklären.

8. An den sechs vorausgehenden Tagen ereignen sich jeweils ein grosser Sturm, der die Stadt von Steinen reinigt, ein Blumen-, ein Kleider-, ein Silber-, ein Gold- und ein Juwelenregen.

9. Śyāmavatī wird später Gemahlin des Königs Udayana von Kauśāmbī. Zur Verbindung des Mākandika-Avadāna (Divy. 36) mit dem Udrāyaṇa-Avadāna s. Huber, a.a.O. (s. oben, Anm. 3), S. 3. Dieser Teil der Erzählung wird auch im Vinaya der Sarvāstivādins überliefert; vgl. V. ROSEN, *Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa der Sarvāstivādins*, Berlin, 1959, S. 208 f. (Vorgeschichte zu Pātayantika-dharma 82), ferner E. WALDSCHMIDT, *Ein Textbeitrag zur Udayana-Legende*, in « Nachr. d. Ak. d. Wiss. », Göttingen, 1968, nr. 5.

10. Zur Geographie der Reiseroute vgl. Nobel, S. XVI f.

11. Zu den verschiedenen Typen Avadāna vgl. Encyclopaedia of Buddhism, vol. II, fasc. 3 (1967) s.v. Aus der älteren Literatur sei besonders hingewiesen auf H. ZIMMER, *Zum Mahāvastu-Avadāna*, in « Zeitschrift für Indologie und Iranistik », 3 (1925), S. 201-11.

Gegenüber den 36 Druckseiten¹² der Haupterzählung spielen die beiden Vergangenheitserzählungen mit ihren 2 bzw. 1 Druckseiten eine offensichtlich ganz untergeordnete Rolle, und die formale Bestimmung des Erzählungskomplexes als Avadāna trägt kaum etwas zur Erklärung der Haupterzählung bei. Diese ist vielmehr ein in sich abgeschlossenes Ganzes, das einer eigenen Deutung bedarf.

Versuchen wir, den Inhalt der Udrāyaṇa-Erzählung auf eine einfache Formel zu bringen, so bietet sich wohl am ehesten der Titel « Bekehrung und Tod des Königs Udrāyaṇa » an. Jedenfalls lässt sich der grösste Teil der Erzählung diesen Kernstücken zuordnen. Der ganze Anfangsteil bereitet die Bekehrung des Königs vor: der Austausch der Geschenke, der in der Übersendung des Buddhabildes gipfelt; die dadurch geweckte Neugier des Königs, die zur Entsendung des Missionars Mahākātyāyana führt; die nächtliche Begegnung des Königs mit der Erscheinung seiner verstorbenen Frau, die in ihm den Entschluss zur Weltentsagung reifen lässt; und schliesslich die Wanderung nach Rājagrha und die Aufnahme des Udrāyaṇa in den buddhistischen Orden. Damit ist der Bekehrungsvorgang beendet. Es folgt zunächst ein kurzes Zwischenspiel — Udrāyaṇas Predigt vor Bimbisāra — und dann bereits die Vorbereitungen des Todes des ehemaligen Königs: der Bericht von der zunehmenden Missregierung und dem charakterlichen Verfall des Śikhaṇḍin, die zur Entsendung der Henker und zum Mord an Udrāyaṇa führen. Der Tod des Haupthelden, der mit dessen Verklärung zum Arhat verbunden ist, stellt zweifellos den Gipfelpunkt der Erzählung dar. Was danach folgt, ist das zum Mord gehörende Nachspiel: die Gewissensbisse des Śikhaṇḍin samt den Versuchen, sie zu beseitigen, und schliesslich der Untergang des ungerechten Königs und seines Volkes im Staubsturm.

Bekehrung, frommer Wandel und heiligmässiger Tod — das sind Themen, die wir auch in der christlichen Heiligenvita finden, der unsere Erzählung gattungsmässig zweifellos nahesteht. Das literarische Genus, mit dem wir es hier zu tun haben, ist also die Legende¹³: die fromme, der Erbauung dienende und zur Nachahmung anregende Geschichte, die zwar irgendwo in der menschlichen Geschichte angesiedelt ist, zugleich aber durch Reduzierung auf Exemplarisches und Einflechtung von sinngebendem Übernatürlichem die zufallsbedingte und weit weniger sinngeprägte historische Wirklichkeit hinter sich lässt.

Mit dem Tod des Udrāyaṇa ist die Heiligenlegende beendet. Als moralisches Drama findet die Erzählung noch eine Fortsetzung in dem Bericht vom weiteren Schicksal Śikhaṇḍins und seinem schliesslichen Untergang. Der Staubsturm, dem die Stadt Roruka zum Opfer fällt, bringt nun aber ein anderes Element zur Geltung, das den ganzen Schluss der Erzählung beherrschen wird: das der Ortssage, das ja

12. Divy. S. 544-81.

13. Vgl. A. JOLLES, *Einfache Formen*, Darmstadt, 1958, S. 23-61 (« Legende »).

bereits am Anfang kurz angeklungen war: Wenn Rājagṛha aufsteigt, dann verfällt Roruka.

Der Untergang Rorukas mag die Erinnerung an ein historisches Ereignis bewahren¹⁴, zu dem die Udrāyaṇa-Erzählung das Aition lieferte. Ätiologische Sage also, die sich fortsetzt in der Erwähnung der Gründung der Städte Herukaccha und Bhirukaccha durch die guten Minister Heruka und Bhiruka und in dem Bericht von der Rückreise des Mahākātyāyana, in deren Verlauf die geflohene Stadtgöttin von Roruka eine neue Heimat in dem Ort Kharavana findet, in dem man zur Zeit, als unsere Geschichte entstand, noch den von Mahākātyāyana auf Wunsch der Stadtgöttin zurückgelassenen Becher verehrte. Die ätiologische Sage steht hier in direkter Verbindung mit einem Ritus, dem zu Ehren besagten Bechers gefeierten «Becherfest» (kāśīmaha). Auf ähnliche Weise verbinden sich mit den übrigen von Mahākātyāyana auf seiner Rückreise berührten Orten ätiologische Erinnerungen. Die ganze Sequenz, die in manchem an eine hinduistische Tīrthayātrā erinnert, dient offensichtlich demselben Zweck wie auch andere Vinaya-Erzählungen, nämlich eine spezifisch buddhistisch gefärbte Geographie zu etablieren.

Wenn nun auch Begriffe wie Avadāna, Heiligenlegende und Ortssage das literarische Genus des Udrāyaṇa-Avadāna hinreichend zu beschreiben scheinen, so ist damit über den individuellen Charakter der Erzählung, über ihre spezifische Struktur, die einzelnen Motive und ihre Verknüpfung nur wenig gesagt. Merkwürdig ist überdies die Einleitung: «Zu jener Zeit gab es in Jambudvīpa zwei grosse Städte, Rājagṛha und Roruka mit Namen. Wenn Rājagṛha verfiel, dann kam Roruka zur Blüte; wenn Roruka verfiel, dann kam Rājagṛha zur Blüte»¹⁵. Eine solche, zyklisches Geschehen andeutende Antithese ist weniger für eine Orts- sage charakteristisch als für mythische Strukturen, speziell für die auf jahreszeitliche Wiederkehr ausgerichteten Naturmythen. Es liegt daher nahe zu fragen, ob nicht in unserer Erzählung unter der legendenhaft-erbaulichen Oberfläche eine vom Mythos bestimmte Struktur nachweisbar ist.

Die spätvedische und frühhinduistische mythisch-ritualistische Auffassung vom Jahr basiert teils auf der Einteilung in Jahreszeiten (ṛtu), teils auf der Halbierung des Jahres in die beiden Hälften des Uttarāyaṇa und Dakṣiṇāyana, als deren Grenzpunkte normalerweise die beiden Solstizien angesehen werden¹⁶. Unabhängig von einer möglichen Etymologie des Namens Udrāyaṇa möchte ich nun als Arbeitshypothese

14. Die Sage wurde später auf das zentralasiatische Roruka bei Khotan übertragen; vgl. Nobel, S. XVIII ff.

15. So Nobels Übersetzung der tibetischen Fassung. Im Divy. (S. 544) lautet der offenbar korrumpierte Text: dve mahānagare Pāṭaliputraṃ Rorukaṃ ca / yadā Pāṭaliputraṃ samvartate tadā Rorukaṃ vivartate. Von Pāṭaliputra ist aber später nicht mehr die Rede.

16. Vgl. Kauṣītakībrāhmaṇa 19.3; Kauṭīliya Arthaśāstra (ed. R. P. Kangle) 2.20.61 f.

vorschlagen, dass hier ein bewusster Anklang an das Sanskritwort Uttarāyaṇa vorliegt, mit anderen Worten, dass König Udrāyaṇa und sein Reich die Jahreshälfte der aufsteigenden Sonne von der Winter- zur Sommersonnenwende repräsentiert.

Eine Reihe von Details innerhalb der Erzählung scheint mir dafür zu sprechen, dass eine solche Assoziation tatsächlich beabsichtigt ist. Zunächst wäre davon auszugehen, dass, wenn Udrāyaṇa das Uttarāyaṇa repräsentiert, sein Gegenüber, der König Bimbisāra von Magadha, dem Dakṣiṇāyana, der Jahreshälfte der absteigenden Sonne, entsprechen müsste. Was immer man von der Historizität des ja untrennbar mit der Lebensgeschichte Buddhas verbundenen Bimbisāra halten mag — merkwürdig ist es schon, dass sein Minister ausgerechnet Varṣākāra¹⁷ heisst und damit in seinem Namen einen so deutlichen Hinweis auf die den Beginn des Dakṣiṇāyana markierende Regenzeit enthält.

Auch die Geschenke, die die beiden Könige untereinander austauschen, lassen sich leicht im Sinne der Jahreshypothese deuten: Die Juwelen, an denen Roruka reich ist, würden dann die Sterne des klaren Nachthimmels zu Beginn des Uttarāyaṇa, und die Gewänder, an denen es in Rājagrha nicht mangelt, die Wolken des beginnenden Dakṣiṇāyana bedeuten.

Ebenfalls gut ins Bild passen die beiden Haushalter Tiṣya und Puṣya, deren Namen zugleich Bezeichnung eines im Tierkreiszeichen Krebs lokalisierten Mondhauses (nakṣatra) sind. Der Eintritt des Vollmondes in dieses Zeichen markierte den Beginn des Uttarāyaṇa. Der Eingang von Tiṣya und Puṣya ins Parinirvāṇa könnte also bedeuten, dass das Nakṣatra heliakisch untergeht, d.h. abends im Licht der sich nähernden Sonne verschwindet. Dieser Vorgang fand allerdings erst einige Wochen vor der Sommersonnenwende statt, wenn die Sonne sich dem Sternbild Krebs näherte, so dass der Tod Tiṣyas und Puṣyas vielleicht nur aus erzähltechnischen Gründen gleich im Anschluss an ihre Bekehrung berichtet wird.

In dem Bild des aus zwei Hälften bestehenden Jahres darf die Sonne nicht fehlen. Mir scheint, dass sie in unserer Erzählung unter doppeltem Aspekt, d.h. in Gestalt von zwei Personen erscheint. Die aufsteigende Sonne des Uttarāyaṇa wird m.E. durch Udrāyaṇas Sohn Śikhaṇḍin repräsentiert. Wenn sich der vom abdankenden Vater eingesetzte Nachfolger allmählich zum drückenden Tyrannen entwickelt, der schliesslich in einem fürchterlichen Unwetter sein Ende findet, so wird damit offenbar die immer unerträglicher werdende Sommeronne¹⁸ geschildert, die ihr Ende in der Monsunzeit, oder, den klimatischen Verhältnissen Sindhs angepasst, in einem sommerlichen Sandsturm findet.

17. Pali: Vassakāra.

18. Vgl. O. H. K. SPATE, *India and Pakistan, A General and Regional Geography*, London, 1954, S. 43: Die Temperaturen steigen im Mai an einigen Orten in Sindh bis über 120° (Fahrenheit). Zum Klima Sindhs vgl. auch S. 454.

Das Gegenstück zu dem in Roruka wütenden Śikhaṇḍin ist in Rājagṛha der sanftmütige Buddha, der kostbarste Schatz im Reich des Königs Bimbisāra. Offenbar ist er es, der die Stelle der absteigenden Sonne einnehmen soll, und in dieser Identifizierung scheint mir der eigentliche Sinn der Erzählung zu liegen. Inwieweit die Buddhalegende generelle sonnenmythologische Züge aufweist, soll hier nicht erörtert werden. Auch wenn man den ins Einzelne gehenden astralmythologischen Deutungen Senarts und Kerns skeptisch gegenübersteht, wird man doch wohl Mircea Eliade¹⁹ zustimmen, wenn er sowohl die Buddhalegende wie die Vergöttlichung des Buddha von sonnenmythologischen Elementen beherrscht sieht. Auf Einzelheiten kann ich nicht eingehen; hingewiesen sei immerhin auf die auch in unserer Erzählung vorkommende stereotype Beschreibung der vom Munde des Buddha ausgehenden Strahlen²⁰.

Wichtiger als die einigermassen triviale Feststellung, dass bei der Vergöttlichung des Buddha sonnenmythologische Elemente verwendet worden sind, scheint mir die Lokalisierung des Buddha innerhalb der im Eingang der Erzählung zum Ausdruck kommenden antithetischen Struktur zu sein: Der Buddha im Reich des die zweite Jahreshälfte symbolisierenden Königs Bimbisāra, als Repräsentant der Leben und Gedeihen spendenden Sonne der Regenzeit und als milde, Licht, aber keine Zerstörung bringende Herbstsonne, als Gegenpol zu dem masslosen, tyrannischen und zerstörerischen Śikhaṇḍin im Reich des Udrāyaṇa.

Die Gegenüberstellung Śikhaṇḍin — Buddha und ihre sonnenmythologische Interpretation wird vielleicht plausibler, wenn wir sie mit einer ganz ähnlichen Konfiguration vergleichen, die sich im Mahābhārata findet. Hier sind es die beiden Helden Karṇa und Bhīṣma, die einander als Konkurrenten gegenüberstehen. Solange Bhīṣma kämpft, weigert sich Karṇa, das Schlachtfeld zu betreten. Karṇa wird nun aber ausdrücklich mit Sūrya identifiziert, und es kann für mich keinem Zweifel unterliegen, dass er die aufsteigende Sonne in ihrer vollen Kraft und sein Rivale, der greise Bhīṣma, dessen Abdankung er so hartnäckig fordert, die alternde Herbstsonne repräsentieren.

Nun dürfte es wohl keine Figur im Mahābhārata geben, die dem Buddha charakterlich so nahe steht wie gerade Bhīṣma. Er ist der Prototyp des gütigen alten Weisen, des « Grossvaters » (pitāmaha), wie er im Epos mit Vorliebe genannt wird. Ebenso wie der Buddha kann er den Zeitpunkt seines Todes (der ausdrücklich mit dem Beginn des Uttarāyaṇa in Verbindung gebracht wird!²¹) hinauszögern. Dadurch erhält er die Gelegenheit, nach Beendigung der Schlacht die Pāṇḍavas zu unterweisen. Seine Lehre gipfelt in dem gewaltigen Mokṣadharmaparvan des 12. Buches²², das ohne die Konkurrenz der gleichzeitig auf-

19. Patterns in Comparative Religion, Cleveland, 1963, S. 146.

20. Divy. S. 568 f.; Nobel, S. 30, 87.

21. Mbh. (Poona-Ed.) VI.114.88 ff.

22. Mbh. XII.168-353.

kommenden buddhistischen Mokṣalehre kaum seine gegenwärtige Form erhalten hätte.

Auch Bhīṣma steht ein Śikhaṇḍin gegenüber, der allerdings neben Karṇa, dem eigentlichen Konkurrenten des alten Feldherrn, nur die beschränkte Funktion hat, Bhīṣmas Tod herbeizuführen. Er scheint demnach innerhalb der Jahresmythologie die junge Sonne beim Jahreswechsel zu symbolisieren. Eine merkwürdige Übereinstimmung mit dem Śikhaṇḍin des Udrāyaṇa-Avadāna besteht darin, dass beide ursprünglich Mädchen waren. Der Śikhaṇḍin des Mahābhārata wird als Mädchen geboren und wechselt später sein Geschlecht, während der Śikhaṇḍin des buddhistischen Avadāna in der Vergangenheitsgeschichte, also in einer früheren Existenz, als Mädchen erscheint. Möglicherweise liegt hier die Vorstellung zugrunde, dass die junge Sonne nach der Wintersonnenwende zunächst schwach wie ein Mädchen ist, um dann im Laufe des Uttarāyaṇa männliche Stärke zu erlangen.

Wenn in der Udrāyaṇa-Geschichte die Sonne einen so prominenten Platz einnimmt, dann sollte auch der Mond nicht fehlen. Eine Reihe von Indizien scheinen mir dafür zu sprechen, dass auch er unter verschiedenen Aspekten erscheint. Die Hauptrolle des Vollmondes und zugleich des Mondes in seiner Gesamtheit hat offenbar Mahākātyāyana zu spielen. Er wird vom Buddha entsandt, um Udrāyaṇa zu bekehren. Man empfängt ihn in Roruka mit allen Ehren, und seine Stellung als buddhistischer Missionar ist unangefochten, solange Udrāyaṇa als König herrscht. Unter dessen Nachfolger Śikhaṇḍin aber gerät er in eine ständig prekärer werdende Situation, die ihren Höhepunkt erreicht, als der ergrimmete König ihn eines Tages solange mit Staub bewerfen lässt, bis er völlig darin verschwindet. Die beiden guten Minister Heruka und Bhiruka müssen ihn aus dem Staubhaufen befreien.

Es ist nicht schwer, diese Vorgänge mondmythologisch zu deuten. Dem hohen Ansehen, das Mahākātyāyana zunächst genießt, entspricht die hohe und unangefochtene Stellung des Vollmondes am Winterhimmel in den ersten Monaten nach der Wintersonnenwende. Wenn dann im Frühsommer die aufsteigende Sonne, d.h. Śikhaṇḍin, an Macht gewinnt, muss der Mond immer mehr in den Hintergrund treten; nicht nur, weil die Tage länger und die Nächte kürzer werden, sondern auch, weil in dem Maße, wie die Sonne aufsteigt, der Vollmond sich dem Horizont nähert und entsprechend an Leuchtkraft verliert. In der trockenen Landschaft Sindh genügt dann einer der um diese Jahreszeit nicht seltenen Sandstürme²³, um den Mond in der aufgewirbelten Staubschicht verschwinden zu lassen. Die als Retter erscheinenden Heruka und Bhiruka erinnern an die Aśvins, die ja im Ṛgveda in ähnlicher Funk-

23. Vgl. O. H. K. Spate, a.a.O. (s. oben, Anm. 18), S. 43, zu den meteorologischen Störungen in der Vor-Monsun-Zeit: « In the interior, and especially in the Indo-Gangetic Plains, similar disturbances take the form of fierce dust-storms, driving sand and dust into the crevices of furniture and reducing visibility to a few yards ».

tion tätig sind²⁴. Sie scheinen die Mondsicheln des zu- und abnehmenden Mondes zu repräsentieren. Als solche stehen sie stets der Sonne, d.h. als Minister dem Sikhaṇḍin, nahe und teilen — im Gegensatz zum Vollmond — im Sommer deren bevorzugte Position. Ihre Kinder Śyāmāka²⁵ und Śyāmavatī deuten durch ihre Namen an, dass sie die in Verbindung mit den beiden Mondsicheln sichtbar werdenden Erscheinungen des Dunkelmondes repräsentieren.

Zwei weitere Indizien scheinen mir für die Richtigkeit der mondmythologischen Deutung zu sprechen. Einmal die Tatsache, dass das charakteristische Attribut des Mahākātyāyana ein Becher (kāmsikā oder kāmsikā) ist. Die Vorstellung vom Soma als himmlischem Nektar hat offenbar schon früh dazu geführt, den Mond als Trinkgefäß der Götter zu betrachten, und es dürfte nicht abwegig sein, den Becher des Budhajüngers in dieser Richtung zu deuten. Wenn Mahākātyāyana beim Ausbruch des die Stadt Roruka vernichtenden Staubsturmes den Knaben Śyāmāka veranlasst, den Becher aus dem Fenster zu stellen, um zu beobachten, wie er sich allmählich mit Staub füllt, so ist hier offenbar ein Neumondmythos verarbeitet worden. Das Gefäß des abnehmenden Mondes füllt sich gleichsam mit Staub, und erst, wenn es ganz gefüllt ist, d.h. der Mond ganz verdunkelt ist, kann der Mond als Neumond den Bereich der Sonne verlassen, so wie Mahākātyāyana, der hier also den Mond in seiner Gesamtheit repräsentiert, das Reich des feindlichen Königs Sikhaṇḍin verlässt. Besonders charakteristisch ist in diesem Zusammenhang — und das ist das zweite Indiz für die Mondnatur des Mahākātyāyana — dass der Knabe Śyāmāka als Verkörperung des Dunkelmondes dabei am Gewandzipfel des durch die Luft fliegenden Mahākātyāyana hängt: Die unbeleuchtete Mondscheibe hängt an klaren Abenden deutlich sichtbar an der neuen Mondsichel. Der Mönch hat hier also auch den Sichelaspekt des Mondes übernommen, der sonst von Heruka und Bhiruka vertreten wird. Diese retten sich per Schiff (nau) durch einen unterirdischen Gang (suruṅgā). Auch hierin ist unschwer der Neumondmythos zu erkennen: Der abnehmende Mond als Boot²⁶, das nach einer Zeit der Unsichtbarkeit (unterirdischer Gang = Neumondzeit) jenseits der Sonne wieder auftaucht.

Angenommen nun, die hier vorgetragenen Deutungen der Udrāyaṇa-Erzählung sind im Wesentlichen zutreffend — in welchem Sinne lässt sich dann eine solche Projektion einer erbaulichen Bekehrungsgeschichte auf einen Jahresmythos verstehen? Ganz sicher nicht als allegorische

24. Eine Verbindung der Aśvins mit Mahākātyāyana scheint auch von hinduistischer Seite gestützt zu werden, wo sowohl — wie schon in vedischer Zeit — die Aśvins als auch die Ṛṣi-Familie Kātyāyana dem Nakṣatra Aśvinī (im Tierkreiszeichen Widder) zugeordnet werden, das von der Sonne mitten im Uttarāyaṇa passiert wird. Vgl. W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn, 1920, S. 35 und 139.

25. In Kṣemendras Avadānakalpalatā (ed. Dās/Vidyābhūṣaṇa, Calcutta, 1888) 40.164, 178, erscheint der Name in der wohl ursprünglichen Form Śyāmāka.

26. Vgl. das Schiff der Aśvins, RV I.116.5.

Darstellung von blossen Naturvorgängen. Zwar war den Buddhisten in der hier infragekommenden Zeit die Allegorie durchaus nicht fremd, wie ein von H. Lüders²⁷ ediertes frühes Dramenfragment etwa aus der Zeit des Aśvaghōṣa zeigt, in dem Buddha, Dhṛti und Kīrti im Gespräch miteinander auftreten. In der Allegorie pflegt aber der eigentliche Sinn auf der abstrakteren Hintergrundebene zu liegen, und die in konkrete Handlungszusammenhänge gestellten Personen des Vordergrundes dienen nur dazu, einen tieferen, abstrakteren Sinn anschaulich zu machen. Nun wird aber niemand behaupten wollen, dass die Udrāyana-Erzählung dazu gedient habe, das Schicksal von Sonne und Mond im Jahresablauf zu veranschaulichen. Eher ist es ja umgekehrt: Naturerscheinungen und -vorgänge eignen sich wegen ihrer sinnlich fassbaren Strukturiertheit dazu, abstraktere — z.B. soziale — Zusammenhänge zu veranschaulichen. Welt benutzt. Ebendiese Funktion hat nach meiner, aus dem Umgang mit dem Mahābhārata hervorgewachsenen Überzeugung die Naturmythologie für die Entwicklung des vedischen und hinduistischen Weltbildes gehabt. Wenn also die Verfasser unseres Avadāna dem Buddha einen Ort innerhalb eines Naturmythos zuweisen, so bedeutet das in dieser Zeit zugleich seine Lokalisierung innerhalb des hinduistischen Weltbildes.

Bereits W. Geiger hat in seinem 1921 erschienenen Aufsatz «Dhamma und Brahman»²⁸ aufgezeigt, dass bei den Buddhisten dhamma an die Stelle des spätvedischen brahman getreten ist, mit dem es synonym verwendet werden kann. Es sei hier nur auf die von Geiger²⁹ als Beleg für seine These aufgeführten buddhistischen Begriffe brahmapatha, brahmabhūta, brahmacakka (= dhammacakka!) und brahmayāna hingewiesen. Besonders wichtig für unseren Zusammenhang sind die von Geiger zitierten Stellen aus dem Aggaññasutta (DN, III, 81 und 84), an denen ausdrücklich festgestellt wird, dass der Buddha für seine Anhänger dasselbe ist wie der Gott Brahman für die Brahmanen; die Bezeichnungen für den Tathāgata seien «Dhamma-kāyo iti pi Brahma-kāyo iti pi, Dhamma-bhūto iti pi Brahma-bhūto iti pi». Der in der kanonischen Buddha-Legende mehrfach in Erscheinung tretende Gott Brahmā Sahampati präsentiert sich ja tatsächlich als eine Art Über-Ich des Buddha, so wenn er diesen, nach der Erleuchtung noch Unschlüssigen, dazu auffor-

27. Bruchstücke buddhistischer Dramen, Berlin, 1911, S. 16-9, 66 f. Auch hier springt allerdings eine Lichtmetaphorik ins Auge, die die Übertragung eines Sonnenmythos auf den Buddha nur noch als kleinen Schritt erscheinen lässt: t(a)m(o)y(e)n(a) kṣ(ī)pt(am) /// ... /// [m](ā)[y]ūkh(ai)r, Lüders: «der die Finsternis vernichtet hat durch die Strahlen...»; Dhṛti sagt anschliessend: matprabhāvaparigrhītaṃ puruṣaṣa[m]jñākan tejaḥ prādurbhūta[m]; Lüders: «von meiner Macht umfungen ist das Licht, das den Namen "Mensch" trägt, offenbar geworden».

28. Nachgedruckt in Kleine Schriften (= Glasenapp-Stiftung 6), Wiesbaden, 1973, S. 88-98.

29. A.a.O., S. 94.

dert, den Dhamma zu lehren (Vin. I, 5), oder wenn er den Buddha preist, als dieser beschliesst, den Dhamma zu verehren³⁰.

Die enge Verbindung zwischen Buddha und Brahman passt nun ausgezeichnet zu der oben angedeuteten Beziehung Buddhas zum Bhīṣma des Mahābhārata, der seinerseits, wie ich vermute, der irdische Repräsentant des Gottes Brahman ist. Beide tragen den Beinamen Pitāmaha (« Grossvater »). Eben dieses Epitheton erhält aber auch der Buddha auf einer in Deoriya bei Allahabad gefundenen und aus der uns hier interessierenden Zeit stammenden Figur³¹ — ein weiteres Indiz dafür, dass die Zuordnung des Buddha zu dem Grossvater-Archetypus Brahman/Bhīṣma nicht ganz abwegig ist.

Wenn also die Seite Buddhas im Udrāyaṇa-Avadāna auf Dakṣiṇāyana und Brahman hinzudeuten scheint, so sollte auch die Gegenseite neben dem Hinweis auf das Uttarāyaṇa einen solchen auf einen hinduistischen Gott enthalten. Gewisse Erwägungen scheinen dafür zu sprechen, dass der Verfasser unserer Erzählung mit der Figur Śikhaṇḍin, der den bösen Widerpart des Buddha repräsentiert, Śiva im Auge hatte. Nicht nur der Name selbst deutet in diese Richtung — Rudra-Śiva wird schon im Atharvaveda (XI.2.12) als śikhaṇḍin³² angerufen — auch der naturmythologische Hintergrund spricht für diese Zuordnung. Dass Rudra-Śiva im Rahmen des polytheistischen Systems des frühen Hinduismus vorzüglich den Gott der aufsteigenden Sommersonne (oder auch die Sonne im nördlichsten Bereich ihrer Bahn) repräsentiert und in dieser Funktion dem Gott Brahman antipodisch gegenübersteht, kann ich hier nur mit Hinweis auf die mythologische Struktur des Mahābhārata behaupten und nicht im Einzelnen begründen. Es sei nur daran erinnert, dass das Uttarāyaṇa den Devas und das Dakṣiṇāyana den Pitṛs zugeordnet werden und dass die gängige Bezeichnung für Śiva im Mahābhārata Mahādeva und die für Brahman, wie oben erwähnt, Pitāmaha ist. Und wenn der Mythos Śiva das Opfer von Brahmans Sohn Dakṣa zerstören lässt, so möchte ich darin eher einen Hinweis auf das Ende des Dakṣiṇāyana mit einer Wintersonnwendfeier als rituellem Hintergrund als die Widerspiegelung des religionsgeschichtlichen Vordringens Śivas sehen: Das Opfer, das hier vermutlich das Jahr bedeutet, wird von dem Gott zunächst gewaltsam unterbrochen und dann, nachdem sein Zorn besänf-

30. SN I.138-140, AN II.20 f.; vgl. Geiger, a.a.O., S. 96-8.

31. A. CUNNINGHAM, *Archaeological Survey of India*, Report for the year 1871-72, vol. III, plate XVIII, C, und S. 48. Vgl. H. KERN, *Manual of Indian Buddhism*, Strassburg, 1896, S. 94.

32. Śikhaṇḍin heisst — offensichtlich nach dem Gott — auch eine Klasse śivaitischer Erlöster (Vidyēśvara): Sarvadarśanasamgraha, ed. V. S. Abhyankar, Poona, 1924, 7.117. Auch der Śikhaṇḍin des Mahābhārata hat enge Beziehungen zu Śiva: Er ist die durch Śivas Gnade wiedergeborene Ambā, die als eine der drei Töchter des Königs von Kāśī (Benares, d.h. eines der Hauptzentren des Śiva-Kults) von Bhīṣma geraubt worden war. Die Namen der drei Schwestern — Ambā, Ambikā, Ambalikā — erinnern an Śivas Namen Ambikābhartṛ und Tryambaka.

tigt ist, wieder zusammengefügt³³, offenbar ein Hinweis auf die Jahresfuge der Wintersonnenwende. Siva tritt hier ähnlich wie der Karṇa der Mahābhārata-Schlacht zu einem bestimmten Zeitpunkt in das Geschehen ein, das bis dahin ohne seine Beteiligung vor sich gegangen war. Beide repräsentieren m.E. die an Kraft zunehmende Sonne des Uttarāyaṇa (bzw. deren volle Stärke) und stehen daher in Beziehung zu dem diese Kraft symbolisierenden Stier. So nennt « Vyāsa » selbst den Gott

... vṛṣāvartam vṛṣanābham vṛṣadhvajam /
 vṛṣadarpaṃ vṛṣapatim vṛṣaśṛṅgam vṛṣarśabham //
 vṛṣāṅkam vṛṣabhodāraṃ vṛṣabham vṛṣabhkeṣaṇam /
 vṛṣāyudham vṛṣasāraṃ vṛṣabhūtam maheśvaram //

(Mbh. VII.173.30 f.)

Vṛṣa ist aber auch ein Name Karṇas, der schon dadurch ebenso wie die beiden Sikhaṇḍins in Śivas Nähe gerückt wird. In diesem Zusammenhang sei auch der Name eines dem Siva heiligen Platzes und zugleich des Gottes selbst erwähnt: Gokarṇa³⁴, dessen Bestandteile an den stierhaften Karṇa zu erinnern scheinen.

Das Entkommen der guten Minister Heruka und Bhiruka aus dem im Staubsturm versinkenden Roruka durch einen unterirdischen Gang läßt an die Lackhausepisode des Mahābhārata denken: Hier entkommen die Pāṇḍavas, die ebenso wie Heruka und Bhiruka rechtzeitig gewarnt worden sind, ebenfalls durch einen unterirdischen Gang³⁵ vor dem Feuer, das sie vernichten sollte. Die Episode hat einen deutlichen śivaitischen Hintergrund: Man hat die Pāṇḍavas ausdrücklich nach Vāraṇāyata geschickt, damit sie am Fest des Paśupati teilnehmen (Mbh. I.131.3, 8). Als Zeitpunkt ihres Aufbruchs wird der achte Tag des Vorfrühlingsmonats Phalguṇa angegeben (133:30), desselben Monats also, in dem noch heute die Śivarātri gefeiert wird³⁶. Und wenn der Dichter das Lackhaus, in dem die Pāṇḍavas verbrannt werden sollen, als gṛham śivākhyam aśivam (134.11) bezeichnet, so ist es schwer, darin die Anspielung auf den unheimlichen Gott Siva zu übersehen.

Wenn wir als Entstehungszeit des Udrāyaṇa-Avadāna etwa die Kuśāna-Zeit annehmen, dann müssten wir unsere Geschichte vor dem religionspolitischen Hintergrund der ersten nachchristlichen Jahrhunderte sehen. Wie aufgrund der Münzfunde deutlich wird, neigten einige der frühen Kuśāna-Herrscher dem Śivaismus zu³⁷, und eine śivaitische Färbung des buddhistenfeindlichen Sikhaṇḍin von Roruka hätte im

33. Tena ca... sa yajñāḥ saṃdhitō 'bhavat. Mbh. XIII.145.23.

34. Gokarṇ, an der Küste südlich von Goa. Die Śivarātri wird hier volle 9 Tage lang gefeiert: BRIJENDRA NATH SHARMA, *Festivals of India*, New Delhi, 1978, S. 64.

35. Bhaumaṃ bilam, Mbh. I.134.27; bilena tena nirgatya, 136.15.

36. Vgl. B. N. Sharma, a.a.O. (s. oben, Anm. 34), S. 12, 63-5.

37. R. C. Majumdar (Ed.), « The History and Culture of the Indian People », II, Bombay, 1951, S. 140, 147, 151, 153, 456.

Lichte der damals im Nordwesten Indiens im Gange befindlichen Auseinandersetzung zwischen Śivaiten und Buddhisten nichts Ungeöhnliches.

Unsere Erzählung dürfte jedoch mehr als eine blossereligionspolitische Konkurrenzsituation spiegeln. Wenn hier wirklich eine Verbindung Śikhandīn-Uttarāyaṇa-Śiva angedeutet werden soll, so ist mit Śiva offenbar der Gott der harten Askese (tapas) gemeint, dem im Jahresablauf die unertägliche Hitze (tapas) vor dem Beginn des Sommermonsuns entspricht. Im Kontrast hierzu steht der an den sanften Gott Brahma anknüpfende, den «mittleren Weg» (madhyamā pratipad) zwischen den Extremen lehrende Buddha, der ja diesen Weg in der Auseinandersetzung mit den radikaleren Richtungen gefunden hat. Der hier geschilderte Gegensatz Masslosigkeit : Masshalten wird schon in der vermutlich wesentlich älteren und mit der Buddhalegende enger als unser Avadāna verknüpften Auseinandersetzung des Buddha mit seinem Vetter Devadatta³⁸ deutlich, dem Prototyp des Rivalen des Buddha und Gemeindespalters, der diesem mit seiner Forderung nach härteren Askeseregeln entgegentritt. Dass Devadatta auch in anderen Punkten ein «śivaitisches» Gepräge hat³⁹, hoffe ich an anderer Stelle zeigen zu können. Der hier angesprochene Gegensatz spiegelt sich noch mehr als ein Jahrtausend später in der indonesischen Erzählung von den Brüdern «Trockener Stengel» und «Vielfrass»⁴⁰, von denen der erste den streng asketischen śivaitischen und der zweite den milderen buddhistischen Weg zur Erlösung repräsentiert.

Die Assoziation des Buddha, des Verkünders des «mittleren Weges», mit der absteigenden Sonne stimmt merkwürdig damit zusammen, dass in den Purāṇas und der Bṛhatsaṃhitā tatsächlich die absteigende Sonne einen «mittleren Weg» (Madhyamamārga) zwischen dem mit dem Frühlingspunkt im Widder (Nakṣatra Aśvinī) beginnenden «nördlichen Weg» (Uttaramārga) und dem ebendort endenden «südlichen Weg» (Dakṣīnamārga) geht⁴¹. Der Kreis der hier dem Sonnenlauf zugeordneten Nakṣatras wird also in drei Teilstücke zerlegt, von denen das «mittlere» den Abschnitt Maghā bis Jyeṣṭhā (etwa die Tierkreiszeichen Löwe bis Skorpion) um die Herbstäquinoktien herum umfasst. Dies mag ein Zufall sein und hat jedenfalls mit dem dualistischen System des Udrāyaṇa-Avadāna unmittelbar nichts zu tun.

Was nun unsere Erzählung betrifft, so bleibt noch die Frage zu beantworten, warum die Beziehungen zwischen Personen und Naturerscheinungen nicht ausdrücklich angesprochen werden, sondern gleich-

38. Vgl. hierzu B. MUKHERJEE, *Die Überlieferung von Devadatta, dem Widersacher des Buddha, in den kanonischen Schriften*, München, 1966.

39. H. Kern (*Manual of Indian Buddhism*, S. 117) bringt auch den Namen des zweiten grossen Gemeindespalters, Mahādeva, in Verbindung mit den Auseinandersetzungen der Buddhisten mit den Anhängern Śivas (Mahādevas).

40. Vgl. J. GONDA, *Siva in Indonesien*, in WZKS 14 (1970), S. 29.

41. W. KIRFEL, *Kosmographie der Inder*, S. 140.

sam unter der Oberfläche verborgen bleiben. Die Antwort kann nur lauten: Weil es nicht in der Absicht des Erzählers lag, einen Naturmythos zu erzählen oder den Buddha als Sonnengott zu präsentieren. Er hat vielmehr die Struktur des alten Jahreszeitenmythos verwendet, um sie als Rahmen für eine buddhistische erbauliche Erzählung zu benutzen. Der Mythos hatte für ihn einen heuristischen Wert; die ihm zugrundeliegenden, allgemein geläufigen Denkkategorien erlaubten es, buddhistische Inhalte auf anschauliche Weise in Handlung umzusetzen und dem Buddha seinen Ort innerhalb einer Ordnung zuzuweisen, die ebensogut menschlich-historisch wie kosmisch gedeutet werden konnte. Eine ausdrückliche Zuordnung der handelnden Personen zu Sonne, Mond und anderen Gestirnen oder zu den entsprechenden Göttern des hinduistischen Pantheons hätte leicht als Versuch einer Enthistorisierung des Buddha und als Rückkehr zur Naturmythologie bzw. als Integrierung des Religionsstifters in das System des Hinduismus — wie sie dann später mit der Deutung des Buddha als Avatāra Viṣṇus von hinduistischer Seite tatsächlich versucht wurde — missdeutet und missbraucht werden können. Erst in der den mythischen Hintergrund verhüllenden Form der erbaulichen Legende konnte die Erzählung zu einem geeigneten Träger der buddhistischen Botschaft werden.