

Zeitschrift: Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde Ostasiatischer Kultur
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft der Freunde Ostasiatischer Kultur
Band: 7 (1945)

Artikel: Der Buddha Maitreya
Autor: Abegg, Emil
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-145175>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Der Buddha Maitreya

von Emil Abegg

Wenn im Buddhismus schon früh neben dem historischen Stifter des Glaubens, Gotama Buddha aus dem Çākya-Stamm, eine Mehrheit von Buddhas, zunächst solcher in der Vergangenheit, angenommen wurde, mag dabei jene Vervielfältigungstendenz mitgewirkt haben, die schon in vedischer Zeit aus dem einen Gotte Rudra – dem Vorläufer Çivas – die verschiedenen Rudras, aus dem einen Asura die Asuras hervorgehen ließ. Dazu kam, daß der Name Buddha an sich kein Eigename war, und auch weiterhin ein Appellativum geblieben ist, durch seine Bedeutung „der Erwachte“ jeden bezeichnend, der die Erleuchtung, das vollendete Wissen erlangt hat, und dessen Bewußtsein sich infolgedessen zu demjenigen der gewöhnlichen Menschen verhält wie das Wachen zum Schlaf. In ähnlicher Weise sind auch die Propheten (Tirthankars) der Jainas vervielfacht worden, nur mit dem Unterschied, daß wenigstens der unmittelbare Vorläufer Mahāvīras, Pârçva, unzweifelhaft eine historische Persönlichkeit, wahrscheinlich sogar der eigentliche Stifter des Jaina-Glaubens gewesen ist, während die Buddhas der Vorzeit ohne Ausnahme reine Phantasiegebilde sind, und Produkte des dem indischen Geiste tief eingewurzelten Hangs zur Systematik. Dies zeigt sich auch darin, daß ihre Lebensläufe und Lehren genau in der selben Form gedacht sind wie die des historischen Buddha. Die Buddhalegende, wie sie der Lalita-Vistara darstellt, läßt das Auftreten eines Buddha als ein kosmisches Ereignis erscheinen, herausgehoben aus seiner geschichtlichen Bestimmtheit und schon dadurch unbegrenzter Wiederholung fähig, wie die einander folgenden Weltperioden der indischen Kosmologie. Dabei kommt eine Begründung dieser Vielzahl von Buddhas durch den Seelenwanderungsglauben nicht in Betracht, denn die verschiedenen Buddhas sind so wenig

wie die Tirthankars der Jainas Wiedergeburten der selben Persönlichkeit; dies ist ja schon dadurch ausgeschlossen, daß ein Buddha nach dem Eingehen ins Parinirvâna „verweht“ ist, als persönliches Wesen zu bestehen aufgehört hat. Auch ein Vergleich mit den Avatâras der Hindugötter ist nicht zutreffend, wenn auch gewisse Ausdrücke des Kanons von Buddhas „Herabkunft“ zur Erdenwelt dies nahelegen könnten¹⁾. Gewiß steigt der Bodhisattva vom Tushita-Himmel zur Erde nieder wie Vishnu vom Paradies Vaikuntha, aber während dieser in allen seinen Avatâras der selbe bleibt, sind die verschiedenen Buddhas vollständig getrennte Wesenheiten. Und wenn unter den zehn großen Verkörperungen Vishnus der Buddha als neunte figuriert, ist dies keineswegs eine dem Buddhismus entstammende Vorstellung, sondern lediglich ein Versuch des Hinduismus, den Buddhismus in sein System einzubeziehen. Erst in der späteren Mahâyâna-Lehre vom Âdibuddha, dem transzendenten Urbild aller Buddhas in Vergangenheit und Zukunft, hat der Avatâra-Gedanke im Buddhismus Eingang gefunden, indem der Âdibuddha zu den einzelnen Tathâgatas sich so verhält wie der im Transzendenten verharrende Vishnu zu seinen Inkarnationen.

Eine Vielheit von Buddhas wird bereits in einem der ältesten Texte des Kanons gelehrt, der in die Zeit des Buddha selbst zurückgeht, in dem Bericht von Buddhas letzten Tagen und seinem Hinscheiden, dem Mahâparinibbâna-Sutta des Dîgha-Nikâya; und daß dieser Glaube schon im zweiten, ja vielleicht im dritten Jahrhundert v. Chr. bestand, zeigen die Reliefs am Stûpa von Bhârhut und am Tor von Sâñchi, wo zwar noch nicht die Buddhas der Vergangenheit selbst dargestellt werden – sowenig diese älteste Kunst den Buddha Gotama in seiner menschlichen Gestalt nachzubilden unternahm –, wohl aber die verschiedenen Bodhi-Bäume, unter denen die Vorläufer des

¹⁾ Daß der Ausdruck *okkanti* für Buddhas Herabkunft aus dem Tushita-Himmel nicht so gedeutet werden darf, hat Windisch, *Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung* (Abhdlgen d. Sächs. Ges. d. Wiss. 1908, S. 86) gezeigt.

historischen Buddha die Erleuchtung gewannen; sie selbst sind durch leere Thronsessel vertreten²⁾. Am Stûpa von Bhârhut sind auch die Namen der letzten sieben Buddhas unter die Bäume gesetzt, wodurch jeder Zweifel an der Deutung ausgeschlossen ist.

Im Mahâparinibbâna-Sutta³⁾ äußert der Jünger Sâriputta die Überzeugung, daß es keinen anderen Samana oder Brahmanen gebe oder jemals geben werde, der an erleuchtetem Wissen den Erhabenen übertreffe. Worauf ihm der Buddha entgegnet, er habe damit einen kühnen Ausspruch getan⁴⁾. "Hast du denn mit dem Auge des Geistes das Innere all der erhabenen, vollendeten Buddhas, die in den Zeiträumen der Vergangenheit aufgetreten sind, durchschaut, sodaß du weißt: so und so stand es mit ihrer sittlichen Zucht, ihrer Lehre, ihrer Weisheit, ihrem Leben, ihrer Erlösung?" Was Sâriputta natürlich verneinen muß. Und der Vollendete wiederholt die selbe Frage mit Bezug auf die Buddhas, die in den Zeiträumen der Zukunft auftreten werden, und erinnert schließlich seinen Jünger daran, daß er ja nicht einmal imstande sei, in seinem, des Buddha, Inneren zu lesen. Sein Wissen von den Buddhas der Vergangenheit und der Zukunft beruht nicht auf unmittelbarer, intuitiver Gewißheit, sondern er entnimmt es den „geltenden Begriffen“ vom Wesen eines Buddha; er nimmt an, daß sie alle die selben Eigenschaften und Lebensschicksale haben und die selbe Lehre verkünden.

Es wird also schon in einem so alten Text wie dem Mahâparinibbâna-Sutta die Existenz vergangener wie zukünftiger Buddhas

²⁾ Foucher, *The beginnings of Buddhist art*, 1917, S. 72, pl. VII 2; vgl. auch Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus*, 1900, S. 112; Cunningham, *Barhut*, pl. XXIX; Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. XXX 1.

³⁾ *Digha-Nikâya* XVI 1, Textausgabe der Pali Text Society II p. 144; Übersetzung von Franke, *Digha-Nikâya* (Göttinger Quellen zur Religionsgeschichte, 1913) S. 186.

⁴⁾ Wörtlich: ein stiermäßiges Wort (*âsabhi-vâcâ*) geäußert, ein Löwengebrüll (*sihanâda*) ausgestoßen, letzteres ein Ausdruck, der auch von der ersten Verkündung der Lehre durch den Buddha gebraucht wird.

in unbegrenzter Zahl als selbstverständlich vorausgesetzt, und dabei angenommen, daß Leben und Lehre derselben übereinstimmen. Dies wird auch ausgesprochen in der Abschiedsrede des Buddha an die Bhikkhus⁵⁾, wo er mit Bezug auf seinen Lieblingsjünger Ânanda sagt, daß auch allen erhabenen, vollendeten Buddhas der Vorzeit dienende Persönlichkeiten zur Seite standen, und auch allen Buddhas der Zukunft zur Seite stehen werden. Während jedoch hier nur ganz allgemein von künftigen Buddhas gesprochen wird, finden wir in einem andern Texte des Dîgha-Nikâya⁶⁾ zum erstenmal den auf Buddha Cākya-muni folgenden Buddha mit Namen genannt, als Metteyya (Sanskrit Maitreya). Daß der Buddha imstande ist, die Lebensumstände Metteyyas anzugeben, beruht auf seinem in der Meditation gewonnenen intuitiven Wissen nicht nur von den vergangenen, sondern auch von den künftigen Geburten aller Wesen im Samsâra⁷⁾.

Die Prophezeiung, die der Buddha von Metteyya gibt, knüpft an die Erzählung von einem Weltherrscher⁸⁾ der Vorzeit, Dalhanemi, an, unter dessen gerechter Herrschaft ein Goldenes Zeitalter bestand. Wie aber in der Kosmologie des Hinduismus sich an das vollkommene Glück der Urzeit im Krita-Yuga weitere Weltzeitalter von abnehmender Dauer und Güte reihen, bis die Schlechtigkeit der Welt im Kali-Yuga, der Eisernen Zeit, ihren Gipfel erreicht⁹⁾, so macht auch

⁵⁾ *Mahâparinibbâna-Sutta* Kap. 5, Ausgabe der Pali Text Society II p. 144; Übersetzung von Franke S. 242 f.

⁶⁾ *Cakkavattî-sihanâda-Sutta*, der „Lehrtext vom Löwenruf des Weltbeherrschers“, *Dîgha-Nikâya* Kap. 26, Übersetzung von Franke S. 260 f.

⁷⁾ Die Fähigkeit des Buddha, die Zukunft zu erkennen, ist einer der ihm zugeschriebenen *âvenika-dharma*; s. Kern, *Manual of Indian Buddhism* p. 59, auf Grund von *Majjhima-Nikâya* Kap. 68, Ausg. der Pali Text Society I p. 464.

⁸⁾ *chakkavattî*, Sanskrit *chakravartin*, „der das Rad (der Herrschaft) rollen läßt“, eine Bezeichnung, die auch dem Buddha zukommt, wo mit dem Rad die Lehre gemeint ist, die er verkündet. Das Rad ist in beiden Fällen ein Sonnensymbol.

⁹⁾ Über die Lehre von den Weltzeitaltern im Hinduismus s. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, I. Teil, Kap. 1.

hier die Vollkommenheit der Welt unter König Dalhanemi einer fortschreitenden Verschlechterung Platz. Unter den auf ihn folgenden Weltherrschern kommt Diebstahl und Verbrechen auf, und das Lebensalter der Menschen nimmt ab; während es zuerst 80000 Jahre betrug, dauert es auf dem Höhepunkt der Entsittlichung nur noch 15-18 Jahre, und die Mädchen sind schon mit fünf Jahren mannbar. Sittliche Verwilderung und Feindschaft aller gegen alle tritt ein, und schließlich bricht die „Schwertzeit“ (*satthantarakappo*) herein, da die Menschen einander wie Tiere abschlachten. Dann wird mancher, um sich dieser allgemeinen Feindschaft zu entziehen, sich in die Wildnis, auf schwer zugängliche Inseln oder Berge flüchten und sein Leben mit Früchten und Wurzeln fristen. Indem die Menschen dann aber in sich gehen und sich der Verwerflichkeit ihres Tuns bewußt werden, erfolgt die Wendung zur sittlichen Besserung, und infolge davon werden die Menschen an Lebensdauer und Körperschönheit wieder zunehmen, und ein neues Zeitalter des Glücks und der Vollkommenheit bricht an, wie in der brahmanischen Kosmologie auf das Kali-Yuga ein neues Krita-Yuga folgt. Dann, so prophezeit der Buddha, werden die Mädchen erst mit 500 Jahren heiratsfähig sein; der Weltteil Indien, der Jambudvîpa oder Rosenapfelkontinent wird blühen und gedeihen, Dörfer und Städte werden so dicht bevölkert sein wie Hühnerhöfe, und das Land wird mit Menschen vollgestopft sein wie die Hölle Avîci, die im Nadir gedachte unterste Höllenwelt der buddhistischen Kosmologie, mit Verdammten. Dann wird in der Hauptstadt des Landes, Ketumatî, welche dem späteren Benares entspricht, ein weltbeherrschender König mit Namen Sankha leben, der die sieben Kleinode (*sattaratana*) besitzt, die einem Weltherrscher zukommen: das Rad als Symbol der Herrschaft, Staatselefant, Pferd, Kronjuwel, Königin, Verwalter und Feldmarschall. Er wird alle seine Feinde vernichten und die ganze Erde bis zu dem sie umgebenden Weltmeer ohne Schwert und Strafgewalt, lediglich durch Gerechtigkeit beherrschen.

Unter der Herrschaft dieses Königs wird der erhabene Metteyya in der Welt erscheinen, wie der Buddha Çâkyamuni ein Vollender (*tathâgata*), vollkommen Erleuchteter (*sammâ-sambuddha*), kundig des rechten Wissens (*vijjâ*) und des rechten Wandels (*charana*), ein Pfadvollender (*sugata*), ein unvergleichlicher Erzieher (eigentlich: Wagenlenker) und Zähmer der Menschen, ein Lehrer von Göttern und Menschen; er wird alle Menschen- und Gottwesen erkennen und durchschauen und diese Erkenntnis offenbaren; er wird die Lehre predigen, die schön am Anfang, in der Mitte und am Ende ist; er wird den vollkommenen, lückenlosen, reinen Tugendwandel (*brahmachariyam*) verkünden. Und wie der Buddha in der Gegenwart, da er dies seinen Jüngern prophezeit, eine Bhikkhu-Gemeinde von vielen Hunderten leitet, so Metteyya eine solche von vielen Tausenden¹⁰⁾. Dann wird König Sankha den von einem Herrscher der Vorzeit geweihten Opferpfosten (*yûpa*) wieder aufrichten und bei ihm seine Habe an Samanas, Brahmanen, Pilger und Bettler dahingeben, um als Jünger Metteyyas sich Haar und Bart scheren zu lassen, das gelbe Gewand anzulegen und aus der Heimat in die Heimatlosigkeit zu ziehen. Nachdem er so der Welt entsagt hat, wird er, in Zurückgezogenheit lebend, wachen Geistes die höchste Stufe der Heiligkeit, die Arhatschaft, erreichen.

Auch die nördliche Tradition, wie sie in Sanskrittexten, z. T. aber nur in tibetischen und chinesischen Übersetzungen solcher vorliegt¹¹⁾, läßt den Buddha Maitreya unter der Regierung des Königs Sankha auftreten, der auch hier mit den bekannten Zügen des Welt-herrschers erscheint. Unter seiner Herrschaft wird Maitreya als Sohn eines Brahmanen geboren werden und als solcher 80000 Jünglinge

¹⁰⁾ Eine ähnliche Voraussage über den Umfang von Metteyyas Gemeinde macht der aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. stammende *Milindapanha* „Die Fragen des Königs Milinda“ ed. Trendkner p. 169, Übersetzung von Rhys Davids, *Sacred Books of the East* 35, p. 225.

¹¹⁾ *Divyâvadâna* ed. Cowell-Neil p. 55 f.; die tibetische Version, die z. T. auf einer älteren Fassung der Erzählung zu beruhen scheint, ist übersetzt von Schiefner, *Bull. de l'acad. de St. Pétersbourg* 1875 (= *Mélanges asiatiques* VII p. 416 f.).

in den Brahma-Mantras unterweisen. Dann werden die drei andern Großkönige, die neben Sankha die Welt beherrschen, ihm die Wundersäule eines Königs der Vorzeit, Mahâpranâda, schenken, und er wird sie seinem Sohne Maitreya übergeben. Die Brahmanen aber schlagen sie in Stücke, und daraus wird Maitreya die Vergänglichkeit aller irdischen Pracht erkennen und wird sich, durch diese Einsicht erschüttert, als Einsiedler in den Wald begeben. Dies Erlebnis vertritt also hier jene vier Ausfahrten des Buddha Çâkyamuni, wo er durch den Anblick eines Alten, eines Kranken und eines Toten die Einsicht in die Vergänglichkeit alles Irdischen und die Leidensnatur des menschlichen Lebens gewinnt. Das Motiv von dem zerstörten Opferpfosten blieb auch dann in den Schilderungen Maitreyas stehen, als nach Analogie des historischen Buddha die drei Ausfahrten in sie aufgenommen wurden. Eine Motivierung für das Zerschlagen der Säule wird nirgends gegeben. Schon an dem Tage, da Maitreya sich in die Einsamkeit begibt, wird er unvergleichliches Wissen gewinnen und von da an den Namen Samyak-sambuddha „der vollkommen Erleuchtete“ tragen. Es ist somit hier nicht die Rede von vorbereitenden geistigen Erlebnissen wie Askese und Meditation, die in der Legende des historischen Buddha der Erleuchtung vorausgehen und sich über Jahre erstrecken. In dem Augenblick, da Maitreya das höchste Wissen gewinnt, werden die sieben Kostbarkeiten des Königs Sankha verschwinden: der Ausdruck dafür, daß jetzt neben den Weltbeherrscher der König im Reiche des Geistes getreten ist, der Sieger über Weltlust und Begier, vor dem alle irdische Macht verblaßt. Der Herrscher wird mit mächtigem Gefolge dem Erleuchteten in die Wildnis nachziehen, begleitet von der Königin. Dies erinnert an die Könige Bimbisâra und Ajâtasattu, die den Buddha Gotama in seiner Abgeschiedenheit aufsuchen, ohne freilich darob zu Mönchen zu werden; der förmliche Übertritt eines Königs zur buddhistischen Gemeinde – sei es als wirklicher Mönch (*bhikkhu*), sei es als Laienanhänger (*upâsaka*) – ist dann erst von Asoka bezeugt. Maitreya wird sich darauf, von ungeheuren

Mönchsscharen begleitet, nach dem Gurupâda-Berg begeben, in dem die Gebeine Kâçyapas, eines Jüngers Gotama Buddhas, unversehrt ruhen; es ist der Berg unweit Buddha Gayâ, der gewöhnlich nach seinem dreifachen Gipfel Hahnenfußberg (Kukkutapâda-Giri) heisst. Gurupâdaka-Giri (nach *gurupâdâs*, „die Füße des geistlichen Lehrers“) wird er hier mit Beziehung auf Kâçyapa genannt, dessen Namen die Frommen nicht auszusprechen wagten¹²⁾. Dann wird der Berg sich vor Maitreya auftun, und dieser wird mit seiner rechten Hand die Gebeine ergreifen, sie in die Linke legen und den Mönchen verkünden: Ihr Bhikshus! Zu der Zeit, als die Menschen ein Leben von nur hundert Jahren hatten¹³⁾, erschien in der Welt der Lehrer Çâkyamuni und erklärte seinen Jünger Kâçyapa für den Vorzüglichsten der Zufriedenen und lautere Tugend Verkündenden. Als Çâkyamuni ins Parinirvâna eingegangen war, veranstaltete dieser eine Sammlung seiner Lehren¹⁴⁾. Wenn die Jünger Maitreyas die Gebeine Kâçyapas sehen, werden sie bewegten Herzens denken, wie ein so kleiner Körper eine solche Fülle von Tugenden habe erreichen können¹⁵⁾. Durch diese Gemütsbewegung werden sie alle sogleich des Grades von Heiligen (Arhats) teilhaft. Diese Verbindung der Maitreya-Prophezeiung mit der Kâçyapa-Legende ist auch den chinesischen Buddhapilgern Fa-hien und Hüan-tsang bekannt, die beide den Kukkutapâda-Berg besucht haben; auch I-tsing nennt ihn als erstrebenswertes Reise-

¹²⁾ Hüan-tsang, *Si-yü-ki*, „Bericht über die westlichen Länder“, übersetzt von Beal, *Buddhist Records of the Western World* II p. 142; Watters (der die Übersetzung Beals vielfach berichtigt) *On Yuan Chwang's Travels in India* II p. 143 und 246. Hüan-tsang transkribiert den Namen des Berges als Kiu-kiu-ch'a-po-to-shan.

¹³⁾ Hundert Jahre ist schon nach dem Veda das Normalalter des Menschen; zu König Sankhas Zeit aber erreichen die Menschen ein Alter von 80000 Jahren.

¹⁴⁾ Dazu stimmt die Angabe der Tradition, daß unmittelbar nach dem Tode des Buddha auf Veranlassung des Kâçyapa auf dem Konzil zu Râjagriha (heute Râjgir), der alten Hauptstadt des Magadhalandes, der Kanon des Dharma und Vinaya zusammengestellt wurde; s. Pischel, *Leben und Lehre des Buddha* S. 5.

¹⁵⁾ Entsprechend ihrer Langlebigkeit besitzen die Menschen zur Zeit Maitreyas die riesige Körpergröße von 80000 Meilen.

ziel¹⁶⁾. Fa-hien bezeugt¹⁷⁾, daß Kâçyapa noch immer in jenem Berge weile, und daß der Sand, mit dem er sich abrieb, bevor er in den Berg einging, auf wunderbare Weise heilkräftig sei. Hüan-tsang¹⁸⁾ gibt eine höchst anschauliche Beschreibung des wildzerklüfteten Berges, in welchem Kâçyapa im Zustande des Nirvâna weile¹⁹⁾. Er berichtet dann nach der zu seiner Zeit im buddhistischen Indien verbreiteten Legende, daß der Buddha vor seinem Tode dem Kâçyapa das ihm von seiner Pflegemutter Mahâprajâpatî geschenkte golddurchwirkte Mönchskleid übergeben habe, mit der Bitte, es dem Maitreya zu geben, wenn dieser Buddha geworden sei. Nachdem dann Kâçyapa zwanzig Jahre im Dienste des Ordens gewirkt hatte, ging er in den Kukkutapâda-Berg ein. Wenn Maitreya erscheint und sieht, wie viele Menschen dem von ihm verkündeten Gesetz aus Hochmut feind sind, wird er sie zu dem Berge führen und bewirken, daß er sich öffnet. Aber wenn seine Begleiter den Kâçyapa erblicken, werden sie nur noch hochmütiger und verstockter werden, da sie ihn wegen seiner winzigen Körpergröße verachten. Nachdem dann Kâçyapa dem Maitreya das Mönchskleid unter Ehrenbezeugungen übergeben hat, wird er sich in die Luft erheben und alle Arten geistiger Verwandlungen

¹⁶⁾ Takakusu, *Record of Buddhist Religion* p. XXIX.

¹⁷⁾ *Fo-kuo-ki*, „Bericht über die buddhistischen Reiche“ Kap. 33, übersetzt von Legge, *Record of Buddhist Kingdoms*, being an account by the Chinese monk Fa Hien of his Travels in India and Ceylon p. 92 f., wo die Legende freilich unrichtig auf den Buddha Kâçyapa bezogen wird.

¹⁸⁾ Watters, *On Yuan Chwangs Travels in India II* p. 143 f., der auch hier die Übersetzung Beals berichtigt.

¹⁹⁾ Eine Parallele dazu bietet der japanische Heilige Kobo Daishi, der in seinem Grabe in der Nekropole von Koyasan das Kommen des Buddha Maitreya (Miroku) erwartet; s. v. Glasenapp, *Der Buddhismus* S. 276. Zu vergleichen ist auch die brahmanische Sage von den beiden Königen Maru und Devâpi, die in einer Höhle des Himâlaya im Yogaschlaf verharren, bis sie beim Kommen des künftigen Avatâra Vishnus erwachen und ihm in seinem Kampfe beistehen; vgl. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran* S. 111.

vorführen²⁰⁾. Wenn die Leute dieses Wunder sehen, werden sie ihren Hochmut aufgeben, ihren Geist öffnen und die Frucht der Heiligkeit empfangen. Hüan-tsang berichtet dann noch, daß zu seiner Zeit auf dem Gipfel des Hahnenfußberges ein Stûpa errichtet war²¹⁾. An stillen Abenden sahen die Betrachter aus der Ferne oft ein helles Licht wie von einer Fackel; wenn sie aber den Berg bestiegen, war dort nichts zu finden.

Da man annahm, daß die Lebensumstände aller Buddhas sich in genau den selben Formen abspielen, war zunächst kein Anlaß gegeben, das Leben Maitreyas im einzelnen zu beschreiben, und so beschränken sich denn auch die Angaben der alten Pâlitexte und der buddhistischen Sanskritliteratur auf ganz allgemeine Züge. Auch die Legendensammlung Mahâvastu macht nur wenige Andeutungen darüber²²⁾: in einem unübertrefflichen Brahmanengeschlecht von fürstlichem Reichtum geboren, wird Maitreya die weltlichen Lüste aufgeben und in die Einsamkeit ziehen. Von unzähligen Scharen Gläubiger begleitet, wird er dann in die Stadt Ketumatî einziehen, die von sieben Stadtmauern umschlossen ist, welche sieben Palmbaumhöhen sich erheben und in sieben Farben bunt verziert sind. Als man dann in späterer Zeit dazu überging, das Leben der vergangenen Buddhas dichterisch auszuschnücken²³⁾, lag es nahe, dies auch mit Bezug auf Maitreya zu tun. Diesem Bestreben verdankt die ausführlichste Darstellung des Maitreyalebens ihre Entstehung: der Anâgatavamsa, die „Geschichte von der Zukunft“, ein Pâli-Werk, das aber im Gegensatz

²⁰⁾ Diese Wundertaten erinnern an diejenigen des Buddha in Srâvastî, wie sie die Gandhâra-Kunst gestaltet hat (Foucher, *The great miracle at Çrâvastî in: The beginnings of Buddhist art* p. 147 ff.).

²¹⁾ Manche Maitreya-Figuren tragen deshalb einen Stûpa in der Krone, der an seine Begegnung mit Kâçyapa erinnern soll.

²²⁾ *Mahâvastu* ed. Senart III p. 240.

²³⁾ Dies geschah am ausführlichsten im *Buddhavamsa*, wo 24 Buddhaleben geschildert sind; er bildet einen Teil des *Khuddaka-Nikâya* des Sutta-Pitaka (Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur* II S. 129).

zum Buddhavamsa nicht als Teil des Kanons betrachtet, sondern zur apokryphen Literatur gerechnet wird²⁴⁾. Alle andern Fassungen der Maitreya-Legende sind nur aus tibetischen und chinesischen Übersetzungen verlorener Sanskrittexte zu erschließen.

Auch hier werden, wie im Mahâparinibbâna-Sutta, die Prophezeiungen über den Buddha Maitreya durch eine Frage des Jüngers Sâriputta veranlaßt, die er an den Buddha richtete, als er in seiner Heimatstadt Kapilavastu im Nigrodhârâma am Ufer der Rohanî weilte. Der Buddha antwortet, daß in dem gegenwärtigen, mit Buddhas gesegneten Weltzeitalter²⁵⁾, noch bevor zehn Millionen Jahre verstrichen seien, ein vollendeter Buddha mit dem Namen Metteyya erscheinen werde, reich an religiösem Verdienst, an Weisheit, Ruhm und Stärke, ein Ergründer und Schauer aller Dhammas²⁶⁾, einer der allen Dingen auf den Grund geht, ein Jina²⁷⁾. Dann wird Ketumatî die Hauptstadt des Jambudvîpa sein, zwölf Meilen in der Länge und sieben in der Breite sich erstreckend, reich bevölkert, mit herrlichen Palästen geschmückt und von reinen Wesen bewohnt. Sie wird von König Sankha beherrscht, dessen Herrlichkeit in ähnlicher Weise, nur noch viel überschwänglicher geschildert wird als im Dîgha-Nikâya; auch die aus Edelsteinen bestehende Säule des Königs Mahâpanâda wird genannt, die Sankha wieder aufrichten läßt. An den vier Toren der Stadt wie auch in ihrer Mitte stehen Wunschbäume (*kappa-rukkha*) von verschiedenen Farben, an denen himmlische Kleider, Schmuck-

²⁴⁾ Kern, *Manual of Indian Buddhism* p. 9. Der Text ist herausgegeben von Minayeff, *Journal of the Pâli Text Society* 1886 p. 41-53. Eine Übersetzung desselben in eine europäische Sprache ist nicht vorhanden.

²⁵⁾ Nicht in jedem Weltzeitalter erscheinen Buddhas, sondern nur in Bhadrakalpas wie dem unsrigen.

²⁶⁾ Damit ist hier nicht die Buddhalehre gemeint, sondern die Gesamtheit der letzten Daseinselemente, aus denen die Metaphysik des Mahâyâna die Welt der Wirklichkeit – die freilich auch nur ein Truggebilde ist – sich aufbauen läßt.

²⁷⁾ Als Jina „Sieger“ wird auch der Buddha nicht selten bezeichnet mit Bezug auf seinen Sieg über Mâra den Bösen unter dem Baum der Erleuchtung; bekannter ist diese Bezeichnung jedoch für den Stifter der Jaina-Religion Mahâvîra.

stücke und köstliche Speisen hangen. Der Reis wächst dort von selbst, ohne gesät zu werden und ist ohne Hülsen, fertig zum Gebrauch; ein einziges Samenkorn bringt zwei Scheffel Reis hervor. Da die Menschen und Dinge zur Zeit des Buddha Metteyya um ein vielfaches größer sind als die heutigen, werden viele Wagenlasten unserer Zeit dort kaum einen Scheffel ausmachen. Die Erde ist ohne Dornestrüpp, eben und mit grünenden Gräsern bewachsen, deren Halme vier Finger dick sind; auch Schlingpflanzen und Waldbäume tragen dann Früchte. Es wehen sanfte Winde, weder zu kalt noch zu heiß, und bringen regelmäßigen Regen, sodaß Ströme und Teiche nie vertrocknen. Die Hauptstadt wird einem lieblichen Garten gleichen, und rings um sie reihen sich volkreiche Dörfer und Städte, eng zusammengedrängt wie Schilf, Bambuswald oder Hühnerschwärme, oder – das schon dem Divyâvadâna vertraute Bild – wie die Verdammten in der Hölle Avîci. Reich an Speisen und Getränken gleicht sie der herrlichen Götterstadt Alakâ, der Residenz des Reichtumsgottes Kubera, wie sie Kâlidâsa im „*Wolkenboten*“ besingt, oder dem Lande der seligen Uttarakurus, eines sagenhaften Volkes im Norden, jenseits des Götterberges Meru. Und der Vollkommenheit der äusseren Welt entspricht auch das Glück der Menschen in ihr: sie sind immer einträchtigen Sinnes und leben ohne Streit dahin, frei von Krankheit und Sorgen. Es ist die Schilderung eines glücklichen Zeitalters, in vielen Zügen übereinstimmend mit dem Krita-Yuga des Hinduismus, das dort mit dem Erscheinen des künftigen Avatâra Vishnus wieder eintritt.

In dieser glücklichen Weltzeit wird Metteyya mit dem Namen Ajita „der Unbesiegte“²⁸⁾ in einer Brahmanenfamilie geboren werden – im Unterschied zu dem einem Kshatriyageschlecht entstammenden Gotama Buddha –, und wird die 32 Kennzeichen eines großen

²⁸⁾ Auch diesen Ehrennamen teilt der Buddha Maitreya mit Mahâvîra.

Mannes (*mahâpurusha*) tragen²⁹⁾. Sein Körper ist goldfarben, staubfrei (was im Hinduismus ein Kennzeichen der Götter ist), leuchtend und von vollendeter Schönheit. Wenn vier edelsteingeschmückte Paläste für Ajita errichtet werden, so ist dies deutlich der Buddha-legende nachgebildet, und der Harem, mit dem er sich umgibt, hat ebenfalls dort sein Vorbild; auch seine Hauptgemahlin und sein Sohn werden mit Namen genannt, wie diejenigen des Gotama Buddha. In diesem Palast wird Metteyya während achttausend Jahren alle Sinnenlust genießen. Einmal wird er sich dann in den Park begeben um sich im Spiel zu ergötzen; dort wird er einen Alten, einen Kranken und einen Toten erblicken – daß solche Eindrücke bis dahin von ihm ferngehalten wurden, wird nicht gesagt, wie auch sonst die Motivierung gegenüber der Buddha-legende oft etwas dürftig ist –, und zuletzt einen Bettelmönch, der die Welt verlassen und den Frieden gefunden hat. Da wird er, von Mitleid mit allen Wesen erfüllt, der sinnlichen Lust überdrüssig, verlässt im Streben nach der unvergänglichen Stätte des Friedens, dem Nirvâna, seine Heimat, nachdem er sich sieben Tage lang in geistiger Sammlung darauf vorbereitet hat (ein Zug, der in der Buddha-legende sich nicht findet). Sein Auszug erfolgt im Gegensatz zum Buddha Gotama, der nur von seinem Wagenlenker begleitet in tiefer Nacht Kapilavastu verlässt, in Begleitung einer unzähligen Menge von Freunden und Verehrern, Mönchen und Laienanhängern; sogar ein Kriegsheer fehlt nicht.

Schon am Tage seines Aufbruches in die Heimatlosigkeit wird Metteyya in den Bodhi-Kreis eintreten, d.h. die Erleuchtung gewinnen, während in der Buddha-legende diesem Ereignis jahrelange Vorbereitungen und Kämpfe vorausgehen. Der Baum, unter dem er die Erleuchtung gewinnt, wird ein Nâga-Baum (*Mesua Roxburghii*) sein,

²⁹⁾ Diese Kennzeichen (*lakshana*), die einem Buddha in gleicher Weise wie einem Weltherrscher zukommen, sind aufgezählt *Digha-Nikâya* II 16 und *Lalita-Vistara* Kap. 7 p. 105 ed. Lefman: vgl. auch Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien* S. 136 f.

der dem Aṇḍattha-Baum (*Ficus religiosa*) der Buddhalegende entspricht. Sein Stamm ist 120 Ellen dick, mit 2000 Ästen; seine Blüten, die scheffelweise Blütenstaub enthalten, sind weit geöffnet und haben die Größe von Wagenrädern. Mit dem Wind und gegen den Wind verbreitet sich ihr Duft zehn Meilen weit, und die Menschen, die ihn wahrnehmen, werden voll Freude herbeikommen und ihre Stimme erheben: Das ist der herrliche Lohn für die Verdienste des erhabenen, vollendeten Buddha; durch seine Macht strömt der wunderbare Duft von den Blüten aus. Der ersten Verkündung der Lehre des Buddha Gotama im Tierpark von Benares entspricht hier der Beginn der Predigtstätigkeit im Blütengarten Nâgavana, wo Metteyya wie sein Vorgänger den edlen, achtfachen Pfad verkündet. Aber während dem Buddha in Sârânâth erst ganz wenige Jünger lauschen, werden bei Metteyyas erster Predigt so viele Menschen zusammenkommen, daß sie eine Fläche von hundert Meilen Ausdehnung bedecken, und Götter in großer Zahl gesellen sich zu ihnen. König Sankha wird der Gemeinde einen aus Edelsteinen bestehenden Palast zum Geschenk geben und Armen, Landstreichern und Bettlern reiche Gaben spenden; dann begibt er sich mit seiner ganzen königlichen Macht von unzähligen Streitkräften und Wagen, begleitet von einer ungeheuern Menschenmenge zu dem Jina. Dieser wird dann „die unvergleichliche Pauke des Dhamma schlagen“, die wie die Pauke der Unsterblichkeit (*amata*), d.h. die Verkündung des Nirvâna, ertönt. Das ganze Gefolge des Königs wird in den Bhikkhu-Stand eintreten, und viele von ihnen werden die Stufe der Heiligkeit erreichen und sich zur ersten Heiligengemeinschaft (*samâgama*) vereinigen. Auf dem Gandhamâdana im Himâlaya wird sich Metteyya in ihrem Verein der Versenkung hingeben. Dann wird er, begleitet von Jüngerscharen, lehrend durch Städte und Dörfer wandern, und wenn er, sei es selbst auf hunderttausend Meilen Entfernung, Menschen sieht, die zu erwecken sind, wird er augenblicklich sich zu ihnen begeben und sie bekehren.

Die Schilderung, die der Anâgatavamsa von der körperlichen Erscheinung Metteyyas gibt, ist, wie so vieles im Mahâyâna, durchaus phantastisch, und reiht sich jenen Kennzeichen ein, die der Text auch dem Weltzeitalter beilegt, in dem er erscheinen wird. Sein Leib misst 28 Ellen, und seine Brust ist 25 Ellen breit. Er hat große, klare Augen mit gebogenen Brauen, die Tag und Nacht geöffnet bleiben wie diejenigen der indischen Götter; mit ihnen erschaut er ungehindert, d.h. indem er durch die Dinge hindurchblickt, Kleines und Großes im Umkreis von zwölf Meilen. Sein Glanz leuchtet 20 Meilen weit, ein Zug, den auch ein Werk der nördlichen Tradition, das Mahâvastu, kennt³⁰⁾, und der ihn in den Zusammenhang der iranischen Lichtgottheiten, insbesondere Mithras rückt. Er glänzt wie ein Blitzstrahl oder ein Leuchter, eine Kette von Edelsteinen. Wann immer er den Fuß hebt, blühen Lotosblumen auf, die Götter werden wunderbare Blüten entstehen lassen und viele andere Wundererscheinungen zum Preise Metteyyas hervorbringen. Wenn die Menschen diese sehen, begeben sie sich in den Schutz des Meisters und werden ihn erst mit dem Leben verlassen. Die seine Worte vernommen haben und dann das Keuschheitsgelübde erfüllen, werden dadurch aus dem Kreislauf der Geburten, dem Samsâra, befreit und dem Bereich des Todes entrückt. Aber auch Laienanhänger schließen sich ihm an, die nach dem Tode in Himmelswelten versetzt oder auf Erden in vornehmer Kaste geboren werden.

Nachdem Metteyya alle Wesen, deren Geist dazu reif ist, bekehrt und die übrigen im Heilspfad unterwiesen hat, wird er, umgeben von seiner Jüngerschar, wie eine Feuergarbe in Flammen aufgehen und dann verlöschen, d. h. ins Nirvâna eingehen gleich einer Flamme, die aus Mangel an Brennstoff erlischt: der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks Nirvâna tritt in dieser Vorstellung deutlich zutage. Wenn Metteyya ins Parinirvâna eingegangen ist, wird seine Lehre noch

³⁰⁾ *Mahâvastu* ed. Senart III p. 330.

180000 Jahre bestehen – während Gotama Buddha ihr nur eine Dauer von 500 Jahren prophezeit hatte –, und dann gänzlich aus der Welt verschwinden⁸¹⁾ wie alles Gestaltete; denn, so sagt der Anâgatavamsa in Anlehnung an die im Mahâparinibbâna-Sutta⁸²⁾ überlieferten letzten Worte des Buddha: „Die Gestaltungen (*sankhârâ*) sind unewig, unbeständig, nur eine Zeitlang bestehend, vergänglich und brüchig; dem Altern und der Zerstörung unterworfen ist das Sein; leer wie eine hohle Faust und wie Kindergeschwätz sind die Gestaltungen; hier hat keiner Macht, auch der Geistesgewaltige nicht.“ Diese dem Metteyya bei seinem Eingehen ins Parinirvâna in den Mund gelegte Äußerung entspricht freilich nur dem ersten Teil der letzten Worte des Buddha; dort ist der Vergänglichkeit alles Irdischen das unablässige Ringen um das Heil als das Ewige in der Welt gegenübergestellt. Die Prophezeiung des Anâgatavamsa klingt in die Ermahnung aus, sich schon in diesem Leben um das Heil zu bemühen, um in einem künftigen den Buddha Metteyya zu erschauen. Dies ist ja ein höchstes Ziel der Mahâyâna-Gläubigen, was uns auch von den chinesischen Buddhapilgern bezeugt wird. „Laß mich die erste Begegnung unter dem Nâga-Baum erwarten, wann ich die tiefe, ergreifende Stimme des Buddha Maitreya hören werde“, betet I-tsing⁸³⁾.

Ausser dem Anâgatavamsa gab es noch andere, in birmanischen Handschriften erhaltene Pâliwerke über Metteyya⁸⁴⁾. Eines derselben ist dadurch bemerkenswert, daß es eine Geschichte der früheren Existenzen Metteyyas zur Zeit von 29 Buddhas der Vergangenheit enthält, und somit ein Seitenstück zu den Jâtakas bildet, welche Erlebnisse

⁸¹⁾ Der hier gebrauchte Ausdruck kann auf gewaltsame Ausrottung der Lehre gedeutet werden, wie eine solche auch für den historischen Buddhismus in Indien behauptet worden ist, freilich kaum mit Recht, da das Verschwinden der Lehre in ihrem Ursprungsland vor allem aus inneren Gründen erfolgte.

⁸²⁾ *Digha-Nikâya* XVI 6, 7: *vayadhammâ sankhârâ* „dem Vergehen unterworfen sind die Gestaltungen“.

⁸³⁾ Takakusu, *Record* p. 213.

⁸⁴⁾ Sie sind verwertet und tw. wiedergegeben von Minayeff, *Journal of the Pâli Text Society* 1886 p. 23 f.

des Buddha Gotama in früheren Geburten behandeln. Zur Zeit des historischen Buddha wäre danach Metteyya als Sohn des Königs Ajâtasattu von Magadha geboren worden, und da der Buddha nach den Angaben des *Dîgha-Nikâya*³⁵⁾ mit diesem verkehrte, ist wohl anzunehmen, daß er auch mit seinem Sohne zusammengetroffen sei, womit eine jener Begegnungen eines Bodhisattva mit dem gleichzeitigen Buddha gegeben wäre, die im Mahâyâna oft angenommen, ja als notwendig betrachtet werden³⁶⁾. An diese Vorgeburtsgeschichte Metteyyas schließt sich eine Schilderung des zunehmenden Verfalls der Lehre nach Buddhas Hinscheiden, womit eine Verschlechterung der Zustände in der Welt einhergeht, die vielfach an die Eiserne Zeit, das Kali-Yuga des Hinduismus erinnert. Schließlich geht das Verständnis der heiligen Schriften gänzlich verloren, und der König verheißt umsonst demjenigen eine hohe Belohnung, der noch eine von Buddha gesprochene Strophe kennt. Die Mönche geben auch die äusseren Abzeichen ihres Standes auf, haben Weib und Kind und leben von Ackerbau und Handel. Erst mit dem Erscheinen des Buddha Metteyya gelangt die Lehre zu neuer Blüte und die Welt zu neuem Glück. – Die birmanischen Manuskripte enthalten noch die Namen weiterer zukünftiger Buddhas, gewöhnlich sind es deren zehn; die Liste steht jedoch nicht fest und wurde dann im Mahâyâna noch bedeutend erweitert³⁷⁾.

Daß die Darstellungen des Maitreya-Lebens, die uns im Pâli erhalten sind, durchaus nicht die einzigen waren, zeigen uns tibetische und chinesische Quellen, die auf verlorene Sanskrit- und Pâliwerke

³⁵⁾ Das *Sâmaññaphala-Sutta* des *Dîgha-Nikâya* II 100 enthält z. B. eine Unterredung beider, worin der Buddha den Ajâtasattu wegen der grausamen Behandlung seines Vaters zur Rede stellt.

³⁶⁾ Köppen, *Die Religion des Buddha* I, S. 311.

³⁷⁾ Der Lamaismus kennt vierzig Buddhas der Zukunft, deren Namen sich in keinem Fall mit denen des Anâgatavamsa decken; s. Feer, *Analyse du Kandjour* (Annales du Musée Guimet 1881) p. 222.

zurückgehen. Der Kanjur³⁸⁾ enthält vier Maitreya-Leben mit den Titeln Maitreya-Prasthâna³⁹⁾, Maitri-Sûtra⁴⁰⁾ und Maitreya-Vyâkarana⁴¹⁾; ein zweites Maitri-Sûtra wird ausdrücklich als aus dem Pâli übersetzt bezeichnet. Wie in den Pâli-Fassungen wird auch hier der Niedergang des Dharma nach Buddhas Hinscheiden und die Wiederkehr des Goldenen Zeitalters unter Maitreya geschildert. Neben diesen zusammenfassenden Darstellungen, die weit reicher ausgeschmückt sind als der Anâgatavamsa – dies gilt besonders vom Maitreya-Vyâkarana –, enthält der Kanjur noch vereinzelte Angaben über den Buddha Maitreya, so die Namen seiner Eltern, seines Sohnes, seines Lieblingsjüngers, die Dauer seiner Lehre und die Beisetzung seiner Asche, die hier im Gegensatz zur Buddhalegende in einem einzigen Chaitya geschieht⁴²⁾.

Die selben verlorenen indischen Quellen, die den tibetischen Fassungen des Maitreya-Lebens zugrunde lagen, werden auch durch die Maitreya-Schriften des chinesischen Tripitaka wiedergegeben, so daß auch diese als Zeugnisse der Mahâyâna-Lehren über Maitreya bewertet werden können. Einige derselben sind von dem japanischen Gelehrten Kaikioku Watanabe ins Deutsche übersetzt worden⁴³⁾. Die erste, die im Original wahrscheinlich als Maitreya-Vyâkarana betitelt

³⁸⁾ In der historischen Schreibung des Tibetischen *bkah-hgyur* „übersetztes Wort (des Buddha)“; der Kanjur ist, wie der Name sagt, die Übersetzung des nordbuddhistischen Kanons, und wird deshalb auch als *sde-snot-gsum* „Tripitaka“ bezeichnet.

³⁹⁾ Maitreya-Prasthâna lautet im Tibetischen *byamspa hyug-pa* (Feer, a. a. O. p. 259).

⁴⁰⁾ Tibetisch *Byams-pahi-mdo*. Ebd. p. 283.

⁴¹⁾ Tibetisch *Byams-pa lung vstan-pa*. Ebd.

⁴²⁾ Feer a. a. O. p. 220.

⁴³⁾ Gedruckt in Ernst Leumann, *Maitreya-Samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten* S. 227 ff.

war⁴⁴⁾, wurde zwischen 384 und 417 n. Chr. von Kumârajîva ins Chinesische übersetzt. Dazu gesellt sich ein zweiter zwischen 265 und 316 von Dharmaraksha übertragener Text. Ein weiterer handelt von der Wiedergeburt des Bodhisattva Maitreya im Tushita-Himmel⁴⁵⁾; hier wird also, im Anschluß an die Buddha-Legende⁴⁶⁾ das Leben Maitreyas vor seine irdische Existenz zurückverfolgt. Wie die tibetischen Versionen des Maitreya-Lebens, so sind auch diese chinesischen weit ausführlicher als der Anâgatavamsa. Das Goldene Zeitalter, in dem das Erscheinen des künftigen Buddha sich vollzieht, wird mit märchenhaften Zügen ausgeschmückt, die wiederum mit solchen des Krita-Yuga im Hinduismus übereinstimmen, wie es die späteren Purânas schildern. Die Erde ist dann glatt wie ein Spiegel, und es gibt nur eine einzige Sprache wie bei den Uttarakurus⁴⁷⁾. Auch an die seligen Welten jenseits des Jambudvîpa, welche die indische Kosmologie annimmt, erinnert manches, so die Kleider tragenden Wunschwälder. Die Menschen sind frei von Krankheit und Schmerz, und tragen lauter glückbringende Zeichen an sich. Sie leben in Reinheit des Herzens und sind mit den geistigen Vollkommenheiten der Freigebigkeit, der sittlichen Zucht und der Erkenntnis begabt und hegen eine liebevolle Gesinnung allen Wesen gegenüber, da sie von der Liebeskraft Maitreyas durchdrungen sind. Dabei sind sie frei von jeder

⁴⁴⁾ Sie findet sich im Peking Tripitaka, Ausgabe von 1592 Bd. I S. 1-9 und trägt den Titel: *Fo shuo mi-lo hia-sheng king*, „Sûtra von Buddha gesprochen über Maitreyas Herabkunft, um in dieser Welt geboren zu werden“; s. Forke, *Katalog des Peking Tripitaka* (Die Ostasiatischen Sammlungen der Königl. Bibliothek zu Berlin Bd. I) Nr. 405.

⁴⁵⁾ *Fo shuo kuan mi-lo p'u-sa shang-sheng tou-shuai-t'o t'ien king* „Sûtra, vom Buddha gesprochen über die Betrachtung der Wiedergeburt des Bodhisattva im Tushita-Himmel“, ebd. Nr. 368.

⁴⁶⁾ *Lalita-Vistara* Kap. 2; *Jâtaka* ed. Fausböll I p. 48, wonach der Bodhisattva, nachdem er in früheren Erdenleben die 30 Vollkommenheiten geübt, im Tushita-Himmel wiedergeboren wird.

⁴⁷⁾ Die Auebnung der Erde und das Verschwinden der Berge sowie die Vereinheitlichung der Sprache in der Endzeit kennt auch die iranische Eschatologie, s. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran* S. 185 Anm. 3.

Begehrlichkeit, sodaß die unermessliche Juwelenmenge, die in der Hauptstadt des Landes auf allen Straßen liegt, ihnen keinerlei Verlangen erregt und keine Wächter darüber gesetzt werden müssen; denn sie betrachten Edelsteine wie Ziegelsteine, Holzstücke oder Erdschollen, und denken dabei: „In früherer Zeit haben die Menschen um solcher Juwelen willen einander geschädigt, sie haben sich bestohlen, belogen, getäuscht und die Sünden, die sie in den Kreislauf der Geburten verstricken, immer vergrößert.“ Wenn der Mensch sein Lebensende herannahen fühlt, geht er von sich aus zum Friedhof und stirbt eines sanften Todes, auch dies ein Zug, den die indische Kosmologie glücklichen Völkern an den Enden der Erde zuschreibt.

Während die Pâli-Texte von Maitreyas Empfängnis und Geburt nichts berichten, geben die chinesischen Versionen davon eine Darstellung, die sich genau an die Geburtsgeschichte des Gotama Buddha anschließt; wie dieser, so hält auch Maitreya im Tushita-Himmel (*tou-shuai-t'o-t'ien*) Ausschau nach den für ihn geeigneten Eltern, und wählt Subrahman als Vater und Brahmâvatî als Mutter, letztere, weil sie frei ist von den 84 Fehlern ihres Geschlechtes, den *strî-dosha* des Lalita-Vistara. Dann verlässt er den Tushita-Himmel und wird von Brahmâvatî empfangen. Dabei wird jedoch nicht gesagt, in welcher Form dies geschieht, während die Buddha-Legende das Seelenwesen, den Gandhabba des Bodhisattva in Gestalt eines weissen Elefanten in den Leib seiner Mutter Mâyâ eingehen läßt⁴⁸⁾. Solange er in ihr weilt, fühlt er sich wie in einem himmlischen Palast und wird vom Mutterleib nicht verunreinigt⁴⁹⁾. Wenn die zehn Monate der Schwangerschaft – es handelt sich also um Mondmonate – um sind, wird sich Brahmâvatî in einen Blumengarten begeben, der dem Park Lumbinî bei Kapilavastu entspricht, und wird dort, bei einem Blütenbaum stehend, unversehens von Maitreya entbunden. Er tritt aus ihrer

⁴⁸⁾ Windisch, *Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung* S. 153 ff.

⁴⁹⁾ Dies stimmt zu den Angaben der Buddha-Legende über das Weilen des Bodhisattva im Mutterleib (*Nidānakathā* ed. Fausböll p. 52 und *Lalita-Vistara* Kap. 7)

rechten Seite heraus wie die Sonne aus den Wolken, und seine Strahlen erleuchten die Dreiwelt. Kaum geboren, tut er sieben Schritte, und an den Stellen, wo sein Fuß den Boden berührt, sprießen Juwelen-Lotosblumen auf. Er schaut nach den zehn Himmelsrichtungen und spricht zu Göttern und Menschen: „Dies ist mein letzter Leib; ich werde in das Nirvâna eingehen, wo es keine Wiedergeburt mehr gibt.“ Zwei Schlangengeister (Nâgas) besprengen den Neugeborenen mit frischem Wasser und streuen himmlische Blumen über ihn. Am Tage seiner Geburt sind alle schwangeren Frauen froh und zuversichtlich, und bringen dann lauter kluge Knaben zur Welt. Über Maitreya aber ergeht die Weissagung, daß er, wenn er im Weltleben bleibe, ein weltbeherrschender König, ein Chakravartin werde, wenn er aber aus der Heimat in die Heimatlosigkeit ziehe, ein welt-erleuchtender Buddha. Dies alles ist, wie man sieht, eine ziemlich genaue Wiederholung der Geschehnisse bei der Geburt des Buddha.

Die Einsicht in die Vergänglichkeit alles Irdischen und der Entschluß, der Welt zu entsagen, wird auch in den chinesischen Maitreya-Texten durch die Zerstörung einer Kostbarkeit geweckt, wie im Divyâvadâna; doch ist es statt des Opferpfostens des Königs Sankha sein Juwelenthron; dagegen fehlt hier die Geschichte von den drei Zeichen. Als Baum der Erkenntnis erscheint der Wunderbaum Nâgapushpa unweit der Stadt Ketumatî, und Maitreya gewinnt unter ihm die vollkommene Erleuchtung. Da lassen alle Götter und Schlangendämonen Blumen und Wohlgerüche auf ihn niederregnen; die himmlischen Welten erzittern, und von dem Leibe des Buddha gehen Strahlen aus, die zahllose Weltregionen erleuchten. Alle, die das Heil gewinnen können, werden dann den Buddha erschauen. Die Erdgötter verkünden, daß Maitreya die Buddhawürde erlangt habe, und ihre Stimmen dringen bis zum Himmel der Dreiunddreissig Götter, zum Tushita-Himmel und in die Brahmâ-Welt. Dann bitten der Götterfürst Çakra (Indra), die göttlichen Welthüter (Lokapâla)

und Brahmâ selbst den Maitreya, die Lehre zu verkünden, was er schweigend gewährt.

Die chinesischen Maitreya-Leben heben vielfach mit einem Lobpreis des Buddha Çâkyamui an, und schildern die schwierigen Umstände, unter denen sein Auftreten erfolgte. „Ihr Leute habt sehr Schwieriges geleistet“, so redet Maitreya diejenigen an, denen es zufolge ihrer guten Taten beschieden ist, mit ihm zusammenzutreffen. „In jener einstigen schlechten Welt hatten Gier, Ärger, Unwissenheit und Verirrung den höchsten Grad erreicht, und das Menschenleben war sehr kurz. Da geschah es sehr selten, daß einer seine Tugend bewahrte und sich moralisches Verdienst erwarb. Die Leute jenes Zeitalters haben Vater und Mutter, Samanas und Brahmanen nicht geachtet, haben den Dharma nicht gekannt und nicht den Heilspfad. Sie haben einander bedrängt und geschädigt, weil die Zeit dem Kriegszeitalter (Kali-Yuga) nahe gewesen ist. Die Menschen waren neidisch, lügenhaft und mitleidslos; sie haben einander getötet, das Fleisch voneinander gegessen und das Blut getrunken, Ihr habt unter diesen Menschen die gute Sache vertreten. Der Buddha Çâkyamuni hat in tiefem Sinnen mit den Wesen jener schlechten Welt Mitleid empfunden, hat sie von Schmerz und Leid befreit und in Sicherheit gebracht. Der Buddha Çâkyamuni hat euretwegen seinen Kopf hingegeben, seine Ohren, Nase, Hände und Füße und andere Glieder sich abschneiden lassen und hat für euer Bestes alle Schmerzen und Leiden erduldet“⁵⁰⁾.

Die Beschreibung der körperlichen Erscheinung Maitreyas ist in den chinesischen Maitreya-Biographien noch weit phantastischer als in denen der Pâli-Literatur, und es tritt dabei insbesondere seine Lichtnatur stärker hervor, was ihn mit den Heilandsgestalten der ira-

⁵⁰⁾ Dies wird im Kshântivâda-Jâtaka (Nr. 313) erzählt, wo der Bodhisattva, um seine Sanftmut (*kshânti*) zu erproben, sich klaglos alle Glieder abschneiden läßt, ein seit früher Zeit in der buddhistischen Literatur sehr beliebter Stoff.

nischen Eschatologie verbindet⁵¹⁾. Die Strahlen, die von ihm ausgehen, erleuchten das ganze Weltall ohne Hindernis und übergänzen sogar die Gestirne, ein Zug, der dann auch von den Bodhisattvas Avalokiteçvara und Amitâbha („von unermesslichem Glanze“) bezeugt ist. Seine klaren Augen, die blauem Lotos gleichen, sehen zehn Meilen weit, seine Stimme gleicht der des großen Brahmâ, sein Antlitz leuchtet wie der Vollmond. Unter seinem Leibe fließen Wasser, klar wie Edelsteine, und erleuchten die Welt nach allen Richtungen.

Auch die Kâçyapa-Episode, die sich im späteren Mahâyâna grosser Beliebtheit erfreute, ist in den chinesischen Maitreya-Schriften mit vielen wunderbaren Zügen ausgeschmückt worden, die auch in den Berichten der chinesischen Buddha-Pilger ihren Niederschlag gefunden haben. Die Höhle, in der Kâçyapa weilt, wird hier nach dem Gridhrakûta- (Geierspitzen-) Berg in Videha, an der Grenze des Magadha-Landes, verlegt. In der von Dharmaraksha übersetzten Schrift nennt der Buddha kurz vor seinem Tode den Kâçyapa als einen seiner vier hervorragendsten Jünger, die nicht sterben werden, bis der Dharma gänzlich aus der Welt verschwunden ist. Der Tathâgata Maitreya wird sich dann, von Tausenden begleitet, nach dem Berge begeben, in dem Kâçyapa weilt. Die Yakshas – Halbgötter im Gefolge des Hindugottes Kubera – werden die Tore des Berges öffnen und die Menschen den Kâçyapa sehen lassen. Maitreya wird mit seiner Rechten auf ihn hinweisen und seine Verdienste verkünden. Dann wird er aus seiner Hand das Mönchskleid empfangen, das Buddha ihm für Maitreya übergeben hat, und es selber anziehen. In diesem Augenblick wird der Körper Kâçyapas plötzlich verschwinden, und Maitreya wird ihm mit Blumen und Weihrauch Verehrung erweisen. Nach dem von Kumârajîva übersetzten Text öffnet Maitreya den Berg mit eigener Hand, und nachdem Brahmâ das Haupt Kâçyapas mit wohlriechendem Oel gesalbt und seinen Leib gewaschen hat, schlägt er den

⁵¹⁾ Über diese s. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran* S. 227.

großen Gong und bläst die Muschel des Dharma. Da erhebt sich Kâçyapa aus der Meditation, ordnet seine Kleider, entblößt seine rechte Schulter – in der Weise, wie die Buddhamönche ihren Mantel tragen –, und übergibt Maitreya das Ordenskleid des Buddha Gotama.

Über die Lebensdauer Maitreyas machen die chinesischen Texte verschiedene Angaben, wobei z. T. die selben Zeiträume für die Dauer seiner Lehre genannt werden; einmal wird zwischen der zunächst fortbestehenden echten Lehre und der auf sie folgenden Scheinlehre unterschieden, die den Übergang zum völligen Verschwinden des Dharma aus der Welt bezeichnet. Nach dem Hinscheiden Maitreyas verbrennen Götter und Menschen seinen Leib, wie im Mahâparinibbâna-Sutta⁵²⁾ die adeligen Mallas von Kusinâra; der König sammelt die Asche und setzt sie in 84000 Stûpas in den vier Erdteilen bei, während die Buddha-Legende sich mit deren acht begnügt⁵³⁾.

Mit der Ausbreitung des Mahâyâna-Buddhismus in Zentralasien sind die Prophezeiungen vom Leben Maitreyas in zahlreiche Literaturen übergegangen, wo sie zwar bis jetzt größtenteils nur fragmentarisch erhalten sind und kein vollständiges Bild der Vorstellungen von Maitreya zu geben vermögen, so im Tocharischen, einer ausgestorbenen indogermanischen Sprache in der Gegend von Kucha, und im Uigurischen, einem alttürkischen Idiom⁵⁴⁾. Vollständig erhalten ist dagegen eine buddhistische Messiasdichtung in sakischer (mitteliranischer) Sprache (im Gebiete von Khotan), deren Erschließung Ernst Leumann zu verdanken ist⁵⁵⁾. Da diese Dichtung auf iranischem Gebiet entstanden ist, zeigt sie noch deutlicher als die bereits behandelten den Einfluß der iranischen Lichtreligion auf die Vorstellungen von Maitreya, so wenn er öfters mit der Sonne verglichen wird. Der

⁵²⁾ *Dîgha-Nikâya* XVI 6, 21.

⁵³⁾ Ebd. 24 f.

⁵⁴⁾ Proben aus beiden gab F. W. K. Müller, *Maitrisimit und Tocharisch* (Sitzungsberichte der Preuss. Akad. 1916, S. 399 f.).

⁵⁵⁾ In seiner bereits zitierten Schrift: *Maitreya-Samiti* S. 61 ff.

Auswuchs auf dem Haupte, der dem Maitreya hier wie dem Buddha zukommt, der Ushîsha, sendet auf Meilenweite Lichtstrahlen aus, die alles andere Licht in der Welt verdunkeln. Auch in die Schilderung von seiner Lehrtätigkeit spielt das Sonnengleichnis hinein: wie die aufgehende Sonne die Lotoskelche sich öffnen läßt, so läßt er den Sinn der noch in Verblendung befangenen Menschen sich auf tun, und die Götter begrüßen ihn nach seiner Erleuchtung als „Priester-sonne dieses Weltzeitalters, die die Finsternis der Betörung zum Schwinden gebracht hat“. Die Lichtstrahlen, die aus seiner großen Zehe hervorgehen, leuchten über Höllenbewohner und Leichengespenster hin und erlösen sie aus ihrem qualvollen Dasein, gleich jenen Strahlen, die aus Avalokiteçvaras drittem Auge hervorbrechen.

Die Erzählung der sakischen Maitreya-Dichtung schließt sich im übrigen eng an den Anâgatavamsa an, bringt aber vielfach wunderbare Züge hinein, die dort fehlen, so wenn Kâçyapa nach seiner Begegnung mit Maitreya im Kukkutapâda-Berg sich in die Luft erhebt und die „paarigen Wundertaten“ ausführt, die darin bestehen, gegensätzliche Erscheinungen gleichzeitig hervorzubringen, z. B. heißes und kaltes Wasser strömen zu lassen⁵⁶). Dann geht er ins Parinirvâna ein, indem er Feuer aus seinem Leibe ausstößt⁵⁷); die Götter sammeln seine Gebeine und erweisen ihnen Verehrung.

Maitreya ist der erste und einzige im gegenwärtigen, mit Buddhas gesegneten Weltzeitalter (Bhadrakalpa) zu erwartende Buddha. Schon der Anâgatavamsa und der Kanjur kennen aber eine ganze Reihe auf Maitreya folgender Buddhas, die jedoch in anderen Weltzeitaltern erscheinen werden. Schon der Dîgha-Nikâya rechnet ja, wie wir sahen, mit einer unbegrenzten Zahl künftiger Buddhas. Nach dem späteren Mahâyâna erscheinen schon im gegenwärtigen Kalpa nicht

⁵⁶) Eine Vorstellung, die ebenfalls mit Avalokiteçvara verknüpft ist, z. B. *Mahâvyutpatti* 15.

⁵⁷) Dieser Zug läßt sich auch in der uigurischen Maitreya-Dichtung nachweisen (F. W. K. Müller a. a. O. S. 413), und war ebenfalls von Avalokiteçvara überliefert.

nur die bekannten fünf, sondern tausend Buddhas, von denen 996 noch zu erwarten sind⁵⁸⁾, und schon die chinesischen Buddha-Pilger kennen die Lehre von den „Tausend Lenkern dieses Kalpa“⁵⁹⁾. Wie alle Buddhas vor ihrem Erscheinen in der Welt befindet sich auch der Buddha Maitreya im Tushita-Himmel, und als Tushita-Gott erscheint er in dem Mahâyâna-Text Saddharma-Pundarîka⁶⁰⁾. Hüan-tsang⁶¹⁾ gibt eine Beschreibung des Bodhisattva Maitreya im Tushita-Himmel, wie sie dem Asanga von einem Rishi gegeben wurde, der auf wunderbare Weise dorthin gelangt war: Keine Worte vermögen seine Schönheit auszudrücken. Seine Stimme ist sanft, rein und klar; die sie hören, werden dessen nicht müde, die ihr lauschen, werden nie gestillt. Hüan-tsang selbst hofft nach seinem Tode im Tushita-Himmel geboren zu werden und dann mit Maitreya zur Erde niederzusteigen und sein Jünger zu werden. Über die Zeit von Maitreyas Erscheinen werden ähnliche phantastische Angaben gemacht wie mit Bezug auf den künftigen Avatâra Vishnus⁶²⁾; nach einer singhalesischen Berechnung⁶³⁾ wird er im Jahre 4457 n. Chr., also fünftausend Jahre nach Buddhas Nirvâna geboren werden, wogegen der Anâgatavamsa, wie wir sahen, schon mit Jahrmillionen rechnet. Beim Verlassen des Tushita-Himmels setzt der Buddha den Maitreya als Lehrer der Götter ein, indem er ihm sein Diadem aufsetzt und ihm verkündet, er sei zum Buddha bestimmt. Es ist deshalb ein sehnlicher Wunsch der Mahâyâna-Gläubigen, nicht nur auf Erden dem Buddha Maitreya zu begegnen, sondern schon im Tushita-Himmel sein Schüler zu sein, d. h. als ein Tushita-Gott geboren zu werden.

⁵⁸⁾ J. I. Schmidt, *Über die tausend Buddhas* (Mém. de l'académie de St. Pétersbourg 1834 p. 41).

⁵⁹⁾ Fa-hien Kap. 39 Übersetzung von Legge p. 110; Köppen, *Religion des Buddha* II S. 19.

⁶⁰⁾ Übersetzung von Kern, *Sacred Books of the East* 21, p. 286 f., 328 f.

⁶¹⁾ Beal, *Buddhist Records* I p. 228, Watters I p. 13.

⁶²⁾ Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran* S. 22.

⁶³⁾ Köppen, *Die Religion des Buddha* I S. 424 und II S. 16.

Der Buddha Maitreya spielt im Mahâyâna schon dadurch eine wichtige Rolle, daß man ihn geradezu als Begründer des Mahâyâna-Glaubens betrachtet, indem man den Bhikshu Asanga aus Purushapura (Peshavar), den Verfasser des Sûtrâṅkâra und anderer Mahâyâna-Werke, seine Lehre im Tushita-Himmel von ihm empfangen läßt⁶⁴). Asanga soll sich durch seine übernatürlichen Kräfte (*riddhi*) zum Tushita-Himmel erhoben haben, um den Maitreya über die Lehre zu befragen⁶⁵).

Daß der Kult des Buddha Maitreya schon im 5. Jahrhundert vollständig entwickelt war, ergibt sich aus den Angaben der chinesischen Buddha-Pilger, die uns bei der durchgängigen Unsicherheit der literarischen Chronologie Indiens für solche Datierungen von unschätzbarem Werte sind. Sie kennen bereits ein feststehendes Gebet an Maitreya, und in Übereinstimmung damit zeigen die Gandhâra-Skulpturen seit dem 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. die Verehrung desselben in hoher Blüte⁶⁶). Fa-hien⁶⁷) beschreibt eine Bildsäule des Buddha Maitreya, die 300 Jahre nach Buddhas Nirvâna errichtet wurde. Sie befand sich in der Landschaft Darel oder Darda (chinesisch Ta-li-lo) am Indus, und soll von einem Künstler geschaffen worden sein, den ein Arhat dreimal in den Tushita-Himmel erhoben hatte, damit er dort die Gestalt des Bodhisattva sich einpräge, um sie dann in Holz schnitzen zu können. Die Statue maß 80 Ellen in der Höhe und 8 Ellen an der Basis von Knie zu Knie der gekreuzten Beine, woraus hervorgeht, daß Maitreya in der Meditationshaltung dargestellt war. An Uposatha-Tagen strahlte sie ein wunderbares Licht aus, und die Könige der benachbarten Länder wetteiferten, ihr Gaben darzubringen.

⁶⁴) Schiefner, *Lebensgeschichte des Buddha Çâkyamuni* (Wassiljew, *Buddhismus* S. 224).

⁶⁵) Takakusu, *The life of Vasubandhu* (T'oung Pao 1904, p. 273); Sylvain Lévy, *Asanga Mahâyâna-Sûtrâṅkâra* II p. 2; auch Hsüan-tsang bezeugt dies (Beal, *Records* I p. 226).

⁶⁶) Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien* S. 167.

⁶⁷) Kap. 6, Übersetzung von Legge p. 24 f.

Auch Hüan-tsang beschreibt ein ähnliches Bild ⁶⁸⁾, das ebenfalls durch die übernatürliche Macht eines Arhat geschaffen wurde; ein anderes, etwa 10 Fuß hohes, silbernes fand er auf der Ostseite des Bodhi-Baumes bei Bodh-Gayâ ⁶⁹⁾, und ein aus Sandelholz geschnitztes in dem großen Kloster bei Kankanâpura in der Gegend von Golkonda, dem ebenfalls wunderbare Lichterscheinungen an Uposatha-Tagen zugeschrieben wurden ⁷⁰⁾.

Daß schon dreihundert Jahre nach Buddhas Tode Bilder Maitreyas in Nordwestindien errichtet wurden, hängt damit zusammen, daß schon seit der ersten Ausbreitung des Buddhaglaubens über Indien hinaus, die nach Ausweis der Inschriften unter König Asoka um die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. einsetzte, die Mission unter den Schutz Maitreyas gestellt wurde, der ja vom Tushita-Himmel aus die Geschicke des Glaubens leitet. Hüan-tsang sagt deshalb, daß mit Aufstellung des Bildes am Indus der Strom der Lehre nach Osten, d. h. über Zentralasien nach China zu fließen begann. Es wird auch ausdrücklich bezeugt, daß den buddhistischen Missionaren immer Bilder Maitreyas mitgegeben wurden, deren Aufstellung den Beginn der Bekehrung eines Landes bezeichnete ⁷¹⁾. Auch als Votivgaben werden Maitreya-Bilder erwähnt, so in einer chinesischen Inschrift in Bodh-Gayâ ⁷²⁾.

Ein bestimmter Typus des Maitreya-Bildes hat zuerst die Gandhâra-Kunst geschaffen ⁷³⁾. Da Maitreya ein Bodhisattva ist, stimmt seine Darstellung im wesentlichen mit derjenigen anderer Bodhisattvas überein, und so ist es nicht immer möglich, eine Figur mit Sicherheit als Maitreya zu bestimmen; auch die Unterscheidung vom Buddha Go-

⁶⁸⁾ Beal a. a. O. p. I 239.

⁶⁹⁾ Ebd. II p. 119; Watters II p. 116.

⁷⁰⁾ Beal, a. a. O. II p. 254.

⁷¹⁾ Köppen, *Die Religion des Buddha* I S. 501.

⁷²⁾ Beal, *Chinese-Buddhist inscriptions found at Buddha Gayâ*, *Journal of the Royal Asiatic Society* 13, p. 561.

⁷³⁾ Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien* S. 158 f.

tama bereitet manchmal Schwierigkeiten. Da Maitreya im Tushita-Himmel durch den scheidenden Buddha Çâkyamuni zum Buddha bestimmt wird, lag es nahe, ihn bereits als solchen zu betrachten und demgemäß darzustellen; deshalb trägt er oft die selben Embleme und zeigt die selben Mudrâs wie dieser. Gewöhnlich wird er stehend oder in Meditationsstellung dargestellt, gelegentlich aber auch – als einziger Bodhisattva – in europäischer Weise sitzend, so besonders häufig in Nepal und im Lamaismus. Er zeigt fast immer die Dharmachakra-Mudrâ, den Gestus der Lehre, d. h. er ahmt mit Daumen und Zeigefinger das Rad (*dhakra*) der Lehre nach. Sein Diadem ist gewöhnlich mit einem kleinen Stûpa versehen, der an den im Kukutapâda-Berg ruhenden Jünger Kâçyapa erinnern soll. Manchmal hält er zwei Blütenzweige, deren einer das Rad der Lehre trägt, während der andere mit dem Wassergefäß der Asketen versehen ist, wie es in der hinduistischen Ikonographie Brahmâ trägt ⁷⁴⁾. Die Kollektion Bacot in Paris enthält eine interessante Variante des Maitreya-Typus. Es ist ein von Hackin ⁷⁵⁾ beschriebenes chinesisches Gemälde auf schwarzer Seide. Der Bodhisattva zeigt den Gestus der Unterweisung, und seine Handfläche ist mit einem vergoldeten Chakra versehen; die Linke, in den Schoß gelegt, hält das Wassergefäß. Der Buddha Maitreya erscheint häufig in Verbindung mit anderen Bodhisattvas, insbesondere mit Avalokiteçvara und Amitâbha, so auf einem chinesischen Gemälde aus dem Jahre 981 ⁷⁶⁾. Mit letzterem ist er dadurch verbunden, daß auch er gelegentlich in einem Paradiese weilend gedacht ist, wie Amitâbha im seligen Lande des Westens Sukhâvatî. Eine Darstellung des Paradieses Maitreyas entdeckte Marc Aurel Stein ⁷⁷⁾; es handelt sich dabei offensichtlich um eine Verlegung des

⁷⁴⁾ Hackin, *Guide-Catalogue du Musée Guimet. Les collections Bouddhiques* 1923, p. 90.

⁷⁵⁾ Hackin a. a. O.

⁷⁶⁾ Hackin a. a. O. p. 40,

⁷⁷⁾ *Serindia. Detailed report of explorations in Central Asia and Westernmost China* p. 1000, Über Maitreyas Paradies v. Glasenapp, *Der Buddhismus* S. 66.

Tushita-Himmels in eine ferne Gegend der Erde. Im chinesischen Buddhismus ist Maitreya (Mi-lo-fo) zu dem wohlbekannten Glücksgott mit lächelndem Gesicht und dickem Bauch (Ta-tu-tsi Mi-lo-fo) geworden, was wohl von der Vorstellung seines Aufenthaltes in einem Paradiese ausging⁷⁸⁾. Der Buddhismus Chinas kennt eine Inkarnation Maitreyas in der Person der Kaiserin Wu aus der T'ang-Dynastie⁷⁹⁾, und die Mongolen erblicken eine solche in Maidari-Khutuku in Urga⁸⁰⁾.

Wenn auch gelehrt wird, daß wie der Lebenslauf, so auch die Lehre aller Buddhas die selbe sei, hat es doch oft den Anschein, als ob der Buddha Maitreya nicht nur der Erneuerer, sondern auch der Vollender der Lehre sein werde, indem er die Kardinaltugend des Buddhismus, die Liebe oder besser das Freundschaftsgefühl allen Wesen gegenüber (Sanskrit *maitri*, Pâli *mettâ*) in der Welt zur restlosen Verwirklichung bringen werde⁸¹⁾. Und wenn es das Ziel des Hînayâna war, den einzelnen geistig Strebenden zur Erlösung zu führen, so war es die Forderung des Mahâyâna, das Erlösungserlebnis, die „Befreiung des Herzens“ (*ceto-vimutti*) zu einem universalen zu machen; die Voraussetzung dazu ist aber die Verwirklichung des Liebesgebotes im Kosmos. Insofern ist Maitreya diejenige Gestalt, in der dieser Mahâyâna-Gedanke zum klarsten Ausdruck kommt, und es ist kein Zweifel, daß dies auch schon in seinem Namen enthalten ist, der ihn mit Maitri-Mettâ verknüpft und ihn als denjenigen bezeichnet, der das Gebot der Liebe in der Welt zur Erfüllung bringen wird. Wenn dem gegenüber schon

⁷⁸⁾ Krause, *Ju-Tao-Fo*. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens Anm. 187. In den chinesischen Klöstern ist Maitreya in der „Halle der vier grossen Himmelsfürsten“ aufgestellt (v. Glasenapp a. a. O. S. 211; Edkins *Handbook of Chinese Buddhism* p. 240).

⁷⁹⁾ Edkins, a. a. O. p. 122.

⁸⁰⁾ v. Glasenapp a. a. O. S. 325.

⁸¹⁾ Über die Bedeutung der Mettâ im Buddhismus s. bes. Beckh, *Buddhismus II* S. 132 und Pischel, *Leben und Lehre des Buddha* S. 76 f.

vermutet worden ist, daß im Namen Maitreya der iranische Licht- und Freundschaftsgott Mithra stecke⁸²⁾, so könnte dies nur im Sinne einer sekundären Angleichung verstanden werden, aus der Zeit, da auf persischem Gebiet tatsächlich Berührungen der buddhistischen Messiasvorstellungen mit Gedanken der iranischen Lichtreligion und der zarathustrischen Eschatologie bestanden⁸³⁾; aber eine ursprüngliche Ableitung des Namens Maitreya von Mithra verbietet schon sein Vorkommen im Dîgha-Nikâya, der zu den ältesten und im wesentlichen schon in die Zeit des Buddha zurückgehenden Schriften des Kanons gehört.

In der späteren Entwicklung des Mahâyâna, als neben die menschlichen Buddhas in steigendem Maße spirituelle Buddhas und Bodhisattvas traten, wurde auch der Bodhisattva Maitreya mehr und mehr von solchen Gestalten zurückgedrängt, insbesondere von dem Dhyâni-Buddha Amitâbha. Daß der Buddha Maitreya erst in unausdenkbar ferner Zukunft erscheinen wird, war nicht geeignet, ihn zu einer lebendigen Gestalt des Volksglaubens zu machen, wie auch der künftige Avatâra Vishnus aus den selben Gründen nie zu einer solchen geworden ist. Neben die Erwartung eines glücklichen Zeitalters in ferner Zukunft war die weit eindrucklichere Vorstellung eines seligen Landes im Westen getreten, in dem Amitâbha als Herrscher waltet; und wenn auch Maitreya als Schirmherr des Glaubens seine Bedeutung bewahrte, so war doch schon früh neben ihn als Helfergott in allen irdischen Nöten Avalokiteçvara getreten, dessen Bildnisse ihn schon in der Gandhâra-Kunst und noch mehr in Nepal und Tibet immer mehr verdrängten, und dessen Verehrung im Mittelpunkt des Mâhâyâna steht.

⁸²⁾ Kern zu seiner Übersetzung des Saddharma-Pundarîka (Sacred books of the East 21) p. 18.

⁸³⁾ Vgl. Krause a. a. O. S. 409.

