

**Shaolin-Kungfu, Mönchssoldaten,
Tyrannenmörder: Wie friedfertig war
und ist "der Buddhismus" wirklich?**

Prof. Dr. Christoph Kleine
Universität München

Shaolin-Kungfu, Mönchssoldaten, Tyrannenmörder: Wie friedfertig war und ist „der Buddhismus“ wirklich?

Prof. Dr. Christoph Kleine

Universität München

Seit dem 11. September 2001 ist selbst dem religionswissenschaftlich weniger informierten Teil der Weltöffentlichkeit mit einem Schlag bewußt geworden, daß Religionen sich durchaus nicht immer Frieden und Nächstenliebe auf ihre Fahnen geschrieben haben. Fast täglich hören wir von Terroranschlägen, die im Namen des Islam Menschen in den Tod reißen; radikale israelische Juden stehen ihren Erzfeinden auf palästinensischer Seite dabei an Gewalttätigkeit in nichts nach. Der „wiedergeborene Christ“ und gerade wiedergewählte Präsident der Vereinigten Staaten hat den von ihm angezettelten Krieg gegen den Irak selbst einmal als „Kreuzzug“ bezeichnet, und in der Tat sehen fundamentalistische Christen in den USA, die bis zu 25 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen, in dem Kampf gegen den Irak und den Terror eine religiöse Mission. Während das Christentum in Europa – allen Sünden der Vergangenheit zum Trotz – immer noch den Ruf genießt, prinzipiell für den Frieden einzutreten, hat aus Sicht amerikanischer Fundamentalisten ein weltlicher Friedensbegriff mit Christentum rein gar nichts zu tun. Freier Waffenbesitz, die Todesstrafe, ein starkes Militär gehören in den Augen der konservativen „church goers“ zum Kernbestand des christlichen Wertesystems.

Doch nicht nur die großen monotheistischen Religionen inszenieren und legitimieren überall auf der Welt gewalttätige Konflikte: Am 6. Dezember 1992 zerstörten zehntausende fanatisierter Hindus die Bābrī-Moschee im nordindischen Ayodhya, wobei über 2000 Muslime zu Tode kamen. Nachdem man zumindest in Europa jahrzehntelang dem Irrglauben angehangen hatte, die Welt befinde sich in einem unaufhaltsamen Prozess der Säkularisierung, setzt sich nun zunehmend die Einsicht durch, daß die Mehrzahl der gegenwärtigen und zukünftigen Konflikte, die die Welt an den Rand einer atomaren Katastrophe führen könnten, nicht zuletzt aus religiösen Motiven heraus geführt werden.

¹ Dieser Vortrag und seine schriftliche Fassung basiert zu weiten Teilen auf folgendem Aufsatz: Christoph Kleine, "Üble Mönche oder wohlthätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus," *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11, no. 2 (2003).

Nur eine Religion scheint den meisten Menschen im Westen weitgehend unverdächtig zu sein: der Buddhismus. Der Erfolg des Buddhismus im Westen läßt sich zweifellos auch darauf zurückführen, daß diese Religion den Ruf genießt, von Grund auf friedfertig zu sein, frei von Dogmatismus und Fanatismus. Wir wären heute nicht hier, wenn wir davon überzeugt wären, daß das Klischee vom grundguten Buddhismus uneingeschränkt mit der Wirklichkeit korrespondierte. Sie alle werden schon von den grausamen Konflikten in Sri Lanka zwischen mehrheitlich hinduistischen Tamilen und buddhistischen Singhalesen gehört haben, bei denen auch buddhistische Mönche allzu oft eine ziemlich unrühmliche Rolle gespielt haben. Doch diese Konflikte betreffen Europa kaum unmittelbar – in Sri Lanka gibt es kein Öl – und werden daher weniger deutlich wahrgenommen. Sobald Buddhisten Gewalttaten begehen, werden diese gern als Einzelfälle, als bedauerliche Entgleisungen gewertet, die dem grundsätzlich friedfertigen Charakter der Religion des Buddha keinen Abbruch tun. Ein Blick in die Geschichte zeigt aber, daß organisierte und institutionalisierte Gewalt an vielen Orten und über lange Zeiträume zur Normalität des Buddhismus gehörten. Bevor ich mich der Frage zuwende, welche Begründungen und Legitimationsstrategien für den Einsatz von Waffengewalt im Buddhismus gefunden wurden, möchte ich eine kurze historische Bestandsaufnahme machen. Dabei werde ich mich auf den Buddhismus in China, Japan und Tibet konzentrieren.

China

In einem chinesischen Geschichtswerk findet sich ein einigermaßen merkwürdiger Eintrag: Als die zur Niederschlagung eines Aufstandes in Chang'an 長安 entsandten Truppen des Kaisers Taiwudi 太武帝 (r. 424-451) von der Nördlichen Wei Dynastie (386-534) im Jahr 446 bei einem buddhistischen Kloster eine Rast einlegten, entdeckten sie durch Zufall ein großes Waffenlager mit Bögen, Pfeilen, Speeren und Schilden. Die Tatsache, daß die buddhistischen Klöster nicht nur unverschämt reich geworden waren, sondern auch noch Waffen horteten, beunruhigte die Regierenden zutiefst und veranlaßte sie zu einer „Reinigung“ des Ordens, die als die „Heimsuchung des Dharma unter dem Wei-Kaiser Wu (*Weiwu fanan* 魏武法難)“ in die Annalen der Geschichte einging.² Die Angst vor einem bis an die Zähne bewaffneten buddhistischen Orden schlug sich auch später noch sowohl in China als auch in Japan in Gesetzen nieder, die den Mönchen und Nonnen das Annehmen von Waffen als Spenden, sowie das Studium militärischer Traktate untersagten.³ Auch wenn die Quellenlage im

² K. S. Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton 1973, 149.

³ „1. Monks and nuns who are guilty of any of the following offences shall be punished by the civil authorities in accordance with the law: — By false reading of omens predicting disasters or making treasonable statements and leading astray the people. Studying military treatises. Committing murder and robbery [...]“. Sansom, „Early Japanese Law,“ 127; vgl. Singer, *The Life of Ancient Japan*, 217; Aida Hanji 會田範治, *Chūkai Yōrōryō* 註解養老令 (Tokyo: Yūshindō, 1964), 368. Daß Mönche in China schon zu einem frühen Zeitpunkt zumindest in die Kriegsplanung und –vorbereitung involviert waren, ist bekannt. Von ihren mutmaßlichen heilseherischen Fähigkeiten versprachen sich die Herrschenden wertvolle und möglicherweise kriegsentscheidende Hinweise. Quasi als Gegenleistung für die Protektion durch die Machthaber konnten die Mönche den Herrschenden ihre glückbringenden

Vergleich etwa mit Japan etwas dünn ist – jedenfalls was das klassische und das mittelalterliche China angeht – kann doch wohl kaum bestritten werden, daß sich buddhistische Mönche im Reich der Mitte dem Kriegshandwerk widmeten, und sei es nur, um ihre reichen Klöster zu schützen.

Denkt man an kämpfende chinesische Mönche, dann fallen einem natürlich sofort die Mönche des Shaolin-Klosters ein, die Helden zahlloser Filme und spektakulärer Vorführungen. Der Legende zufolge, war es kein geringerer als der sagenumwobene Bodhidharma, der Gründer des chinesischen Chan oder Zen, der bereits im 6. Jahrhundert die monastische Kampfkunst des Shaolin-Kungfu 少林功夫 eingeführt hatte. Auch wenn Bodhidharmas Anteil an der Entwicklung der monastischen Kampfkunst wohl eher legendär sein dürfte, gibt es schon in einer Sammlung von Mönchsbiographien aus dem 7. Jahrhundert⁴ Hinweise darauf, daß sich die Mönche des Klosters im Zweikampf (*jueli* 角力) gemessen haben. Berichtet wird hier insbesondere von den spektakulären Fertigkeiten des Mönchs Sengchou 僧稠, eines Schülers des Klostergründers Bhadra (Batuo 跋陀 oder Fotuo 佛陀).⁵ Der späteren Überlieferung zufolge soll er der Anführer einer Gruppe von 50 Kampfmonchen gewesen sein, die das Kloster verteidigten.⁶ Eine Inschrift aus der Tang-Zeit bestätigt zumindest, daß sich die Mönche des Shaolin-Klosters im Jahr 621 aktiv kämpfend auf die Seite Li Shimins, des späteren Kaisers Taizong 太宗 (r. 626-649) von der Tang-Dynastie (618-907), im Erbfolgekampf gegen seine älteren Brüder geschlagen haben. Aus diesem historisch wohl glaubwürdigen Bericht entwickelte sich die berühmte Legende von den 13 Stockmönchen des Shaolin-Klosters.⁷ In der Volkslegende heißt es, seit jener Zeit hätten die Shaolin-Mönche die kaiserliche Erlaubnis er-

magischen Fähigkeiten, ihre hellseherische Begabung oder eben im weitesten Sinne „spirituellen“ Schutz anbieten Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey*, 77-79. Wie ernst die Machthaber die angebliche Gabe der Mönche nahmen, den Ausgang politischer und militärischer Aktionen vorauszusagen, zeigt das Beispiel Dharmakṣemas (385-433), der im frühen 5. Jahrhundert als Berater Juqu Mengxuns, des Gründers des nichtchinesischen Königreichs Bei Liang im Nordwesten Chinas, tätig war. Als Dharmakṣema nach Zentralasien reisen wollte, um weitere Versionen des *Mahāpārinirvāṇa-sūtras* zu besorgen, fürchtete sein Dienstherr, der hellseherisch begabte Kleriker könne seine Fähigkeiten auf seiner Reise einem befeindeten Fürsten zur Verfügung stellen und entstande daher Agenten, um Dharmakṣema zu ermorden. Ebda., 88.

⁴ Anders als von Filipiak angegeben handelt es sich dabei nicht um das *Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳 (T50, no. 2060), sondern um das *Shenseng zhuan* 神僧傳 (T50, no. 2064) des gleichen Autors Daoxuan 道宣 (596-667).

⁵ Kai Filipiak, *Die chinesische Kampfkunst: Spiegel und Element traditioneller chinesischer Kultur, Mitteldeutsche Studien zu Ostasien*; 6 (Leipzig: Leipziger Univ.-Verlag, 2001), 34. 常角力爲戲。而稠以劣弱見凌侮。稠羞之。乃入殿中閉戶抱金剛足。而誓曰。我以羸弱爲等輩輕侮。汝以力聞當祐我。我捧汝足七日當與我力。如不與必死無還志也。如是至第六日。將曙金剛形現手執一鉢筋謂稠曰。小子欲力當食此筋。稠辭以齋故不欲食。神乃佈以杵。稠懼遂食。食已神曰。汝已多力。然善持教勉旃。神去且曉。乃還所居。同列復戲侮。稠曰。吾有力矣。恐汝不能堪。眾試引其臂。筋骨強勁殆非人也。方驚疑。稠曰。吾與汝試之。因入殿中橫躡壁行。自西至東凡數百步。又躡首至於梁數四。仍引重千鈞。拳捷驍越動駭物聽。眾皆驚服 (*Shenseng zhuan* 神僧傳; T50, no. 2064, p. 966c01-966c13).

⁶ Ibid., 35.

⁷ Ibid., 37ff.

halten, 500 Kampfmönche zu unterhalten, denen zudem der Genuß von Fleisch und Alkohol zur Stärkung des Körpers erlaubt gewesen sei.⁸

Die Blütezeit der Kampfkunst der Shaolin-Mönche lag jedoch rund 1000 Jahre später in der Ming-Zeit (1368-1644). Im 17. Jahrhundert scheinen die Vorführungen der Shaolin-Mönche bereits eine Art Touristenattraktion gewesen zu sein. In dieser Zeit wurde in dem Kloster offenkundig schon ein spezielles Kampfsystem mit diversen Waffen, vor allem aber mit Stöcken und Fäusten gepflegt.⁹ Bemerkenswert ist, daß die Shaolin-Mönche in der Ming-Zeit regelmäßig zur Landesverteidigung eingesetzt wurden: Nach Innen gegen marodierende Räuberbanden und Aufständische, nach Außen gegen die Mongolen und die berüchtigten japanischen Seeräuber (*wokou* 倭寇). Im 16. Jahrhundert unterhielt nicht nur das Shaolin-Kloster eine eigene Mönchsarmee, sondern auch Klöster in Funiu 伏牛 (Henan) und Wutai 五臺 (Shanxi).¹⁰ Insbesondere aber die Shaolin-Mönche wurden von staatlichen Stellen immer wieder als Söldner angeworben, um in verschiedenen Provinzen an Strafexpeditionen teilzunehmen. Der militärische Einsatz der Kampfmönche richtete sich indes nicht nur gegen Piraten und Räuber, sondern auch gegen notleidende Bauern, die gegen ihre Ausbeutung rebellierten. Als Belohnung wurde einigen Führern der monastischen Kampfeinheiten sogar militärische Ämter verliehen.¹¹

Korea

Wie in China spielten Mönche unter Waffen auch in Korea eine größere Rolle bei der Landesverteidigung. Im 12. Jahrhundert verteidigten sie Korea gegen die Jurchen, im 14. gegen die Mongolen, im 17. gegen die Japaner und im 18. schließlich gegen die Manchu.¹²

Am besten dokumentiert ist die Existenz bewaffneter Mönchsheere jedoch für Japan.

Japan

Spätestens seit dem 10. Jahrhundert unterhielten alle großen Klöster in Japan Mönchs-Armeen von erheblicher Stärke. Der Hauptgrund für diese Entwicklung dürfte zunächst darin zu sehen sein, daß die Klöster seit dieser Zeit über immer umfangreichere Ländereien verfügten, die sie mit Gewalt gegen Eindringlinge schützen zu müssen glaubten. Das erklärt aber noch nicht, warum die religiösen Institutionen Mönche zu Soldaten ausbildeten, anstatt zur Verteidigung – wie etwa für die Bewirtschaftung der Ländereien – Laien einzusetzen. Ich vermute, daß es den Äbten zu riskant war, unfreie Laien zu bewaffnen, mußte man in diesem Fall doch mit Aufständen rechnen, wenn das religiöse Drohsystem einmal versagte. Eine Funktion der Mönchskrieger dürfte es gerade ge-

⁸ Ibid., 40.

⁹ Ibid., 41.

¹⁰ Ibid., 45.

¹¹ Ibid., 51.

¹² Demiéville, „Le bouddhisme et la guerre,“ 369.

wesen sein, Aufstände der Leibeigenen zu verhindern. Hinzu kam, daß die Klöster mit massenhaften Ordenseintritten durch Enteignete oder Verfolgte klar kommen mußten. Die meist ungebildeten Menschen aus den Provinzen, die ihr Land in den Wirren diverser Machtkämpfe verloren hatten oder von den Häschern der Provinzfürsten als Kriminelle oder Aufständische verfolgt wurden, strömten in großer Zahl in die Klöster, wo sie vor Strafverfolgung sicher waren und zudem keine Steuern zahlen oder Frondienste leisten mußten. Für die Klöster ergab sich natürlich das Problem, diese für das Studium und die religiöse Praxis gänzlich ungeeigneten Personen irgendwie zu integrieren. So ließ man sie niedere manuelle Tätigkeiten ausüben und setzte sie als bewaffnete Schutztruppe ein. Der Einsatz dieser Truppe gegen konkurrierende Klöster oder staatliche Institutionen bot zugleich ein Ventil, womit potentiell gefährliche Aggressionen nach Außen abgeleitet werden konnten.

Einer der ersten nennenswerten Einsätze einer größeren Zahl von Mönchskriegern erfolgte im Jahr 981, als eine Truppe von 160 Mönchen des Tendai-Klosters Enryakuji 延暦寺 in die Hauptstadt einmarschierte, um den Regenten (*kanpaku* 關白) Fujiwara no Yoritada 藤原頼忠 (924-989) zu zwingen, die Ernennung Yokeis 餘慶 (918-991) zum Abt des Hosshōji-Tempels 法勝寺 zu widerrufen. Yokei gehörte einer rivalisierenden Fraktion des gleichen Ordens an. Konflikte zwischen den beiden rivalisierenden Flügeln der Tendai-shū 天台宗 gehörten vor allem im 11. und 12. Jahrhundert zu den Hauptanlässen für den Einsatz von Mönchskriegern. Meist endeten diese in der Zerstörung des Onjōji 園城寺, des Hauptsitzes des Jimon-Flügels 寺門派 seit seiner gewaltsamen Vertreibung vom Heizan im Jahr 993.

Ein weiterer Konflikttherd war die Konkurrenz zwischen dem Enryakuji und dem mächtigen Kōfukuji 興福寺 von Nara, dessen Mönchs-Krieger als besonders gewalttätig galten.¹³ Auch der Tōdaiji 東大寺 in Nara verfügte über eine schlagkräftige Mönchs-Armee. In späteren Jahrhunderten waren darüber hinaus vor allem der Ishiyama Honganji 石山本願寺, Hauptsitz der Ikkōshū 一向宗 (später als Jōdo Shinshū 浄土真宗 bekannt), und der Negoroji an kriegerischen Auseinandersetzungen beteiligt. Historiker haben über 400 organisierte Gewaltaktionen registriert, an denen zwischen dem 10. und dem 16. Jahrhundert Mönchskrieger beteiligt waren.¹⁴ Erst unter massiver Gewaltanwendung gelang es im späten 16. Jahrhundert dem Reichseiniger Oda Nobunaga 織田信長 (1534-1582), die militärische Macht der buddhistischen Institutionen zu brechen.

¹³ Tsuji Zennosuke 辻善之助著 Tsuji, *Nihon bukkuyōshi* 日本佛教史 (Tokyo: Kanetsu Tōsho, 1931), 36.

¹⁴ Für eine ausführlich Darstellung siehe Ōya Tokujō 大屋徳城, *Nihon bukkuyōshi no kenkyū* 日本仏教史の研究; Bd. 2 (Kyoto: Tōhō Bunken, 1929); Tsuji, *Nihon bukkuyōshi*; M. S. Adolphson, *The Gates of Power: Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*, Honolulu 2000; P. Demiéville, „Le bouddhisme et la guerre“; Renondeau, „l'Histoire“; Shōichi 日置昌一 Hioki, *Nihon sōhei kenkyū* 日本僧兵研究 (Tokyo: Heibonsha, 1934); Katsuno Ryūshin 勝野隆信, *Sōhei 僧兵, Nihon rekishi shinsho* 日本歴史新書; 12 (Tokyo: Nihon Hankōkai, 1965); C. Kleine, „Waffengewalt als ‚Weisheit in Anwendung‘: Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus,“ in: I. Prohl und H. Zinser (Hg.), *Zen, Reiki, Karate: Japanische Religiosität in Europa*, Münster; Hamburg; London 2002, 155-186.

Man kann grob fünf Arten von Anlässen unterscheiden, zu denen die Mönchs-Armeen eingesetzt wurden:

1. gewaltsame Proteste (*gōso* 強訴 oder 嗷訴) gegen Regierungsentscheidungen wie die Ernennung unliebsamer Äbte, die Beauftragung konkurrierender Tempel mit der Durchführung von Staatsritualen usw.
2. ordensinterne Konflikte zwischen unterschiedlichen Fraktionen der gleichen Schule
3. Kämpfe zwischen den konkurrierenden Orden um Landbesitz, die Kontrolle über bestimmte Tempel usw.
4. Angriffe auf „häretische“ Gruppen
5. Auseinandersetzungen mit weltlichen Autoritäten um Landrechte.

Sahen sich die Ordensoberhäupter gezwungen auf ihre militärische Macht zurückzugreifen, so organisierten sie gewöhnlich eine große Versammlung vor dem Haupttempel. Nachdem der Anlaß für die Mobilisierung erklärt war, zog die Menge einschließlich der Mönchssoldaten zum Heiligtum der jeweiligen Schutzgottheit, deren tragbaren Schrein man in einer Prozession zum Einsatzort verbrachte. In den meisten Fällen zogen die Mönche vor den Kaiserpalast oder die Residenz des jeweiligen Residenten, um ihre Forderungen zu stellen. Sie belagerten den Palast oder die Residenz so lange, bis ihre Forderungen erfüllt waren, oder sie von den Palastgarden vertrieben wurden. Dabei waren die weltlichen Militärs jedoch im Nachteil, da sie sich nicht nur mit der physischen Kampfkraft der mit Hellebarden bewaffneten Mönchssoldaten auseinandersetzen hatten, sondern auch mit der Bedrohung durch überweltliche Mächte. In gewisser Weise benutzten die Mönchssoldaten den tragbaren Götterschrein als Schutzschild, da sie wußten, daß ihre Gegner buchstäblich eine Höllenangst davor hatten, mit ihren Pfeilen oder Schwertern den Schrein zu beschädigen und damit die Gottheit zu erzürnen.

Bei den Auseinandersetzungen zwischen den großen Klöstern, v.a. zwischen dem Enryakuji und dem Onjōji sowie zwischen dem Enryakuji und dem Kōfukuji, wurde meist direkt und mit brutaler Gewalt angegriffen.

Tibet

Man könnte nun geneigt sein zu glauben, daß bewaffnete Kampfmonche ein Phänomen seien, das ausschließlich im Bereich des sogenannten sinisierten, also von der chinesischen Kultur geprägten Mahāyāna-Buddhismus anzutreffen sei. Tatsächlich haben wir es aber in der zweiten großen Mahāyāna-Tradition – nämlich im tibetischen Buddhismus – mit sehr ähnlichen Verhältnissen zu tun. Insbesondere die strukturelle Ähnlichkeit mit Japan ist verblüffend.

Wie jahrhundertlang in Japan, waren auch in Tibet die buddhistischen Klöster über weite Strecken der Geschichte dominierende machtpolitische Institutionen. Dementsprechend ergaben sich dort die gleichen Probleme. Es galt ausgedehnte Ländereien zu verteidigen oder weiter auszudehnen; man hatte sich mit einer ebenfalls mächtigen Konkurrenz auseinandersetzen; und man mußte eine adäquate und nutzbringende Verwendung für die Massen religiös

desinteressierter und ungebildeter Mönche finden, die oft schon in ihrer frühen Kindheit den Klöstern überantwortet wurden und wie in Japan auch, die große Mehrheit der Mönche bildeten.

So formten auch die tibetischen Klöster aus der Masse der Ungebildeten monastische Schutztruppen, die polizeiliche wie militärische Funktionen übernahmen. Die tibetischen Kampfmönche kennt man unter der Bezeichnung *LDab ldob*. Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es in Lhasa schätzungsweise 2000 bis 3000 *LDab ldob*, die einer schlecht ausgebildeten und ausgerüsteten Truppe von nur 1000 bis 1500 Soldaten der Zentralregierung gegenüberstanden. Melvyn Goldstein schätzt, daß 10 bis 15 Prozent aller Mönche der sogenannten „Drei Residenzen“ (*gden sa gsum*) des dominierenden Gelugpa-Ordens *LDab ldob* waren. Die *LDab ldob* waren in Bruderschaften (*gling ka*) organisiert. Sie unterschieden sich äußerlich von den anderen Mönchen schon durch ihre Aufmachung. Sie hatten relativ langes Haar, trugen ihr Obergewand auf eine spezielle Weise und schwärzten sich mitunter das Gesicht, um furchterregender auszusehen. Um den nackten rechten Arm wickelten sie ein rotes Tuch. Charakteristisch waren jedoch v.a. ihre Waffen, welche die Form überdimensionierter Schlüssel hatten, die im Kampf wie ein Jo-jo benutzt wurden. Die *LDab ldob* trainierten hart und organisierten häufig Wettkämpfe. Berüchtigt waren sie nicht zuletzt für ihre aggressive Homosexualität und Pädophilie. In Lhasa soll es häufiger vorgekommen sein, daß *LDab ldob* Schuljungen auf ihrem Heimweg entführten und vergewaltigten.

Daß in Tibet wie in Japan die großen Klöster häufiger in kriegerische Auseinandersetzungen untereinander und mit weltlichen Armeen verwickelt waren, ist bekannt und soll hier nicht weiter erörtert werden.¹⁵

Der Grund für die Militarisierung des Saṃgha

Es sollte jedenfalls deutlich geworden sein, daß zumindest in allen großen mahāyānistischen Traditionen die organisierte Anwendung von Waffengewalt durch Mönche gang und gäbe war. Ich habe schon ansatzweise auf mögliche soziale, ökonomische und politische Gründe für die Militarisierung des buddhistischen Saṃgha hingewiesen. Für Japan dürfte auch die Aushöhlung des traditionellen Ordinationssystems eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben, die dazu führte, daß bestimmte – unter anderem militärische – Aufgaben nun von Mönchen erfüllt wurden, die ursprünglich den nicht-ordinierten Klosterdienern – z.B. *ārāṃikas* oder *kalpikāras* in Indien, *jingren* 淨人 (Jap. *jōnin*) in Ostasien – oblagen. Mir scheint, daß ähnliches auch für den tibetischen Buddhismus gelten könnte. Hier fehlt mir jedoch der Sachverstand, um die These überzeugend belegen zu können.

Meines Erachtens genügt es jedoch nicht, nach äußeren Sachzwängen zu suchen. Man macht es sich zu leicht, wenn man das Phänomen der Mönchskrieger in China, Korea, Japan und Tibet lediglich als eine von äußeren Bedingungen und allgemeinen menschlichen Schwächen verursachte Verfallserschei-

¹⁵ Rolf A. Stein, *Die Kultur Tibets*, Berlin 1989, 87-88.

nung interpretiert. Man muß auch fragen, welche Elemente der buddhistischen Lehre diese Entwicklung zugelassen, legitimiert oder sogar stimuliert haben.

Methodisch ist die Suche nach gewaltfördernden Lehren zugegebenermaßen heikel. Es lassen sich nur höchst selten unmittelbare kausale Beziehungen zwischen einer bestimmten Lehre und einem bestimmten Verhalten feststellen. Hinzu kommt, daß die buddhistische Elite der Exegeten und Kommentatoren sich in der Regel nicht direkt zu Fragen der Gewaltanwendung durch Mönche äußern. Meine Überlegungen basieren daher v.a. auf einer Prämisse, die meines Erachtens überall in der Religionsgeschichte Gültigkeit hat:

Es gab und gibt immer eine beträchtlich Zahl von Menschen, die zu einem Verhalten neigen, das von den meisten Religionen oder anderen normativen Systemen im Prinzip abgelehnt wird, in bestimmten Situationen aber nutzbringend eingesetzt werden kann. So werden auf der normativen Ebene Hintertürchen eingebaut, Ausnahmen formuliert usw., um moralisch fragwürdiges, aber nützliches Verhalten im Nachhinein oder im Voraus zu legitimieren bzw. anzuregen. Es kann davon ausgegangen werden, daß jede Passage in normativen Texten, welche die Möglichkeit bietet, als Relativierung rigider moralischer Maßstäbe gelesen zu werden, auch so gelesen wird. Denn die Spannung zwischen den moralischen Anforderungen vieler Religionen und menschlichen Handlungsdispositionen ist häufig unerträglich groß. Ich glaube, daß auch den Autoren entsprechender Passagen dies bewußt war und sie die Möglichkeit einer bestimmten Auslegung zumindest billigend in Kauf genommen, wenn nicht gar intendiert haben.

Wenden wir uns also von der Geschichte ab und dem buddhistischen Schrifttum zu.

Die Stellung der Schriften zur Gewalt

Nach den im *Vinaya-piṭaka* festgelegten Ordensregeln ist es einem Mönch strikt verboten, einen Menschen zu töten.

Das Töten eines Menschen ist nach den traditionellen Ordensregeln eines von vier Hauptvergehen, die zum sofortigen und unwiderruflichen Ausstoß aus dem Orden führen. In *Pārājika* III aller Vinayas heißt es hier mit minimalen Variationen:

„Welcher Mönch auch absichtlich ein Menschenwesen des Lebens beraubt oder einen gedungenen Mörder dafür aussucht oder den Tod verherrlicht oder (jemand) zum Sterben aufstachelt, (indem er sagt :) „Hallo, Mensch, was ist dir mit diesem sündhaften, üblen Leben (gedient); der Tod ist für dich besser als das Leben!“ - wer so denkend, mit einem so gefaßten Entschluß, auf verschiedene Arten (des Vorgehens) den Tod verherrlicht oder zum Sterben aufstachelt, auch dessen (Erlösungsstreben) ist vereitelt; er ist ausgestoßen.“¹⁶

Nach den „apokryphen“ Bodhisattva-Regeln des Mahāyāna war nicht nur das Töten eines Menschen, sondern das Töten jeglicher Lebewesen ein schweres Vergehen. Die erste Hauptregel des **Brahmajāla-sūtra* lautet:

¹⁶ Aus dem *Pātimokkha* der Theravādin zitiert nach K. Mylius (Hg.), *Gautama Buddha: Die vier edlen Wahrheiten, Texte des ursprünglichen Buddhismus*, München 1991, 315.

„Der Buddha sprach: Ein Schüler des Buddha soll weder selbst irgendein Lebewesen töten, noch jemanden damit beauftragen zu töten, oder durch geschickte Mittel (*fangbian*) oder durch Verherrlichung [des Todes] töten, und soll keine Freude dabei empfinden, [beim Töten] zuzusehen. Er soll nicht durch Zaubersprüche (*zhou*; Skt. **dhāraṇī*, **mantra*) töten, nicht Ursachen, Bedingungen und Handlungen [hervorrufen, die zum Tod eines Lebewesens führen]. Ein Bodhisattva sollte ein mitfühlendes Herz und Pflichtgefühl gegenüber den Eltern entwickeln, stets [in diesem Geisteszustand] verweilen und sich bemühen, alle Lebewesen zu beschützen. Wenn er stattdessen eigenmächtig und willkürlich daran Gefallen findet, Leben zu zerstören, dann ist dieser Bodhisattva ausgestoßen (*pārājika*).“¹⁷

Neben diesem durchaus eindeutigen Verbot zu töten, enthält das für die Verhaltensnormen fast aller ostasiatischen Buddhisten maßgebende **Brahmajāla-sūtra* weitere Regeln, die im Bezug auf das Problem der Mönchskrieger von Bedeutung sind. So besagt die 10. Nebenregel, daß ein Schüler des Buddha keine Waffen wie Schwerter, Knüppel, Bögen, Pfeile, Speere oder Äxte aufbewahren soll.¹⁸ Darüber hinaus verbietet es die 11. Nebenregel, als Gesandter eines Landes kriegerische Auseinandersetzungen zu provozieren. Ein Schüler des Buddha solle nicht einmal eine Armee in den Krieg begleiten.¹⁹ Die 32. Nebenregel verbietet schließlich den Verkauf von Waffen.²⁰ Vor diesem Hintergrund mag es interessant sein zu erwähnen, daß das Kloster Negoroji 根来寺 im 16. Jahrhundert der Hauptproduzent von Feuerwaffen europäischer Machart in Japan war.²¹

Es scheint also unstrittig zu sein, daß sowohl der „Hinayāna-Buddhismus“ als auch der Mahāyāna-Buddhismus keinerlei legitimatorische Grundlage für das Töten von Menschen bot, sondern dieses strikt und unter allen Umständen verbot.

Allerdings wurden die moralischen Normen und Verhaltenskodizes mitunter durchaus flexibel interpretiert. Im Mahāyāna bildete nicht zuletzt eine innerbuddhistische Dekadenztheorie den Interpretationsrahmen innerhalb des-

¹⁷ 佛言。佛子。若自殺教人殺方便讚歎殺見作隨喜。乃至呪殺。殺因殺緣殺法殺業。乃至一切有命者不得故殺。是菩薩應起常住慈悲心孝順心。方便救護一切眾生。而自恣心快意殺生者。是菩薩波羅夷罪 (*Fanwang jing*梵網經; T24, no. 1484, p. 1004b16-1004b20); Für eine englische Übersetzung siehe Corporate Body of the Buddha Educational Foundation (Hg.), *Brahma Net Sutra: Moral Code of the Bodhisattvas*, Taipei 1999, 11.

¹⁸ T24, no. 1484, p. 1005c14–1005c19; Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, *Brahma Net Sutra*, 20–21.

¹⁹ T24, no. 1484, p. 1005c20–1005c23; Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, *Brahma Net Sutra*, 21. Ein Beispiel dafür, daß auch gegen diese Regel z.B. in Zeiten der imperialistischen Expansion des modernen Japan regelmäßig verstößen wurde, in dem buddhistische Institutionen unter anderem Militärseelsorger einsetzten, zeigt der Aufsatz von Nam-Lin Hur, „The Sōtō Sect and Japanese Military Imperialism in Korea,“ *Japanese Journal of Religious Studies* 26, no. 1–2 (1999). Bekanntermaßen beschränkten sich buddhistische Mönche im „Großen Pazifischen Krieg“ jedoch nicht auf seelsorgerische Tätigkeiten, sondern bildeten eigene kämpfende Einheiten. Siehe hierzu z.B. B. Victoria, *Zen at War*, New York; Tokyo 1997.

²⁰ T24, no. 1484, p. 1005c14–1005c19; Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, *Brahma Net Sutra*, 32.

²¹ N. McMullin, *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*, Princeton 1984, 43–44.

sen Verfehlungen des Ordens bewertet wurden. Man unterschied meist drei Phasen in der Entwicklung des Buddhismus:

1. Die Phase der wahren Lehre (die ersten 500 oder 1000 Jahre nach dem Tod des Buddha): in dieser Phase wurde der Buddhismus korrekt gelehrt und praktiziert und auf diese Weise Erleuchtung erlangt.
2. Die Phase der imitierten Lehre (die folgenden 500 oder 1000 Jahre): in dieser Phase wurde der Buddhismus noch äußerlich korrekt gelehrt und praktiziert, doch die Erlangung der Erleuchtung war keineswegs mehr garantiert.
3. Die Phase des Endes der Lehre (die folgenden 10000 Jahre): in dieser Phase verfällt der Buddhismus vollkommen. In Japan hielt man im Jahr 1052 den Beginn der Endzeit für gekommen.

So betont das fälschlich dem japanischen Gründer des Tendai-Ordens, Saichō 最長 (762-822), zugeschriebene *Mappō tōmyō ki* 末法燈明記 unter Berufung auf das *Mahāsaṃnipāta-sūtra*,²² ausdrücklich, daß es in der Endzeit des Dharma nur noch „nominelle Bhikṣus“ (*kemyō biku* 假名比丘) gebe, von denen man die Einhaltung der Ordensregeln schlichtweg nicht erwarten könne. In der Endzeit einen Mönch zu sehen, der die Regeln einhält, sei ebenso unglaublich, wie der Anblick eines Tigers auf einem Marktplatz.²³ Der Autor geht noch weiter, wenn er behauptet, daß es in der Endzeit überhaupt keine Regeln mehr gebe, die ein Mönch brechen könnte. Also gebe es auch niemanden, der die Regeln bricht.²⁴ Ungeachtet ihrer moralischen Verderbtheit seien die „nominellen Bhikṣus“ also zu ehren und zu respektieren. Als einzig verbliebene Repräsentanten der Religion des Buddha seien sie der wahre Schatz dieser Welt, und es gebe kein anderes „Feld des Verdienstes“ als den Saṅgha.²⁵ Demnach sei es – und hier zitiert der Autor wieder das *Mahāsaṃnipāta-sūtra* – ein ebenso großes Verbrechen, einen Mönch zu tadeln, der die Robe trägt, aber die Ordensregeln mißachtet, wie das Blut von einer Trillion Buddhas zu vergießen.²⁶ Damit rechtfertigte dieser einflußreiche Text nicht nur Regelverstöße der Mönche – wie z.B. die nicht ausdrücklich erwähnte Anwendung physischer Gewalt –, sondern er immunisierte den Orden zugleich gegen jede Kritik, und mehr noch gegen jede Intervention von außen, indem er diese als größtmögliche Todsünden hinstellt.

Es ist naheliegend anzunehmen, daß derartige Äußerungen bereits Reaktionen auf massive Regelverstöße waren und somit nachträglich in die Welt gesetzt wurden. Daraus könnte man nun die Forderung ableiten, doch bitte nach Ideologemen zu suchen, die Fehlverhalten nicht nur im Nachhinein legitimie-

²² Ch. *Dafangdeng daji jing* 大方等大集經, T13, no. 397.

²³ *Mappō tōmyō ki* 末法燈明記. Für eine englische Übersetzung siehe R. Rhodes (Übers.), *The Candle of the Latter Dharma* (BDK English Tripitaka 107-I, III), Berkeley 1994, 9. Das Pseudepigraph wurde bereits von Hönen im *Gyakushū seppō* 逆修説法 und im *Jūni mondō* 十二問答 zitiert, woraus zu schließen ist, daß der Text spätestens im ausgehenden 12. Jahrhundert allgemein als wichtige Schrift Saichōs betrachtet wurde.

²⁴ Rhodes, *The Candle*, 13.

²⁵ Rhodes, *The Candle*, 9; vgl. *Mahāsaṃnipāta-sūtra* (T13, no. 397, p. 363b04-363b22).

²⁶ Rhodes, *The Candle*, 17; vgl. *Mahāsaṃnipāta-sūtra* (T13, no. 397, p. 354c22-354c24).

ren, sondern tatsächlich befördern. Das will ich im folgenden versuchen, wobei man aber beachten muß, daß es oft unmöglich ist festzustellen, wann ein bestimmtes Fehlverhalten erstmals massiv auftrat, und ob bestimmte Lehräußerungen getätigt wurden bevor oder nachdem eine Form des regelmäßigen und massiven Fehlverhaltens zu einem echten Problem geworden war, das nach einer Erklärung oder Legitimation verlangte.

Gewalt legitimierende Textstellen

Die wichtigsten doktrinären und normativen Faktoren, die den Einsatz der Kampfmönche und Mönchs-Krieger zumindest in Ostasien ideologisch vorbereiten halfen, kann man m.E. grob in vier Bereiche unterteilen.

1. Die Entwertung der Ordensregeln durch die Mahāyāna-Ethik; d.i. die Schaffung einer neuen ethischen Norm im engeren Sinne
2. Die Theorie von der Leerheit (*śūnyatā*; Ch. *kong* 空; Jap. *kū*)
3. Der ethische Relativismus der Tiantai-Philosophie
4. Die Theorie vom Ursprünglichen Erwachtsein (Jap. *hongaku hōmon* 本覺法門)

Es ist bekannt, daß der Buddhismus bei seiner Ausbreitung erhebliche Anpassungsleistungen erbringen mußte. Eine ganze Reihe meist weniger bedeutender Ordensregeln, mußten in der Praxis modifiziert oder aufgegeben werden, da sie mit den klimatischen oder kulturellen Gegebenheiten etwa in Zentral- oder Ostasien nicht in Einklang zu bringen waren. Weniger bekannt ist, daß der rigide Legalismus des älteren Buddhismus häufig schlicht und ergreifend nicht mit der Ethik des Mahāyāna kompatibel war. Die traditionellen Ordensregeln, die theoretisch auch im Mahāyāna-Buddhismus galten, waren so konzipiert, daß sie unter allen Umständen Wort für Wort einzuhalten waren. Lediglich Regeln von marginaler Bedeutung durften den Gegebenheiten entsprechend modifiziert werden.²⁷ Im Mahāyāna war man grundsätzlich der Auffassung, daß man eine weniger bedeutende Regel ohne weiteres brechen konnte, wenn die Motive für den Regelverstoß untadelig (*niravadya*) waren.²⁸ Doch auch Verstöße gegen die vier wichtigsten Vorschriften, die *pārājika-dharmas*, zu denen auch das Verbot der absichtlichen Tötung eines Menschen zählt, galten als akzeptabel, wenn ein Bodhisattva sie auf der Grundlage seiner drei überragenden Qualitäten beging, nämlich:

- ▷ in Anwendung geschickter Heils- oder Hilfsmittel²⁹ (*upāya-kausalya*; Ch. *fangbian* 方便)

²⁷ Leider hatte es der Buddha versäumt zu sagen, welche Regeln von marginaler Bedeutung sind.

²⁸ Damien Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, Houndmills; Basingstoke; London 1992, 149.

²⁹ Zum Konzept der „geschickten Hilfsmittel“ siehe Michael Pye, *Skilful Means: A Concept in Mahayana Buddhism* (London: Duckworth, 1978).

- in Weisheit (*prajñā*)
- und aus Mitgefühl (*karuṇā*)³⁰

Asaṅga (ca. 3.-4. Jh.) stellt in seinem für die Entwicklung der Mahāyāna-Ethik äußerst einflußreichen *Bodhisattva-bhūmi-śāstra*³¹ fest, daß es einem Bodhisattva durchaus erlaubt sei, ja geradezu geboten, einen Menschen zu töten, der im Begriff ist, fühlende Wesen zu ermorden bzw. einen Mönch, einen *pratyekabuddha* oder einen Bodhisattva zu verletzen. Da diese Taten den Übeltäter in die „Hölle des unablässigen Leidens“ (*avīci*) gestürzt hätten, galt seine Tötung vor Tatausführung nicht zuletzt als mitleidiger Akt gegenüber dem Getöteten selbst. Die Tötungshandlung zieht in diesem Fall also keine negativen karmischen Konsequenzen nach sich, sondern bringt großes Verdienst.³²

Ein berühmtes Beispiel für einen solchen „Mord aus Mitleid“ mit dem Übeltäter bietet die tibetische Geschichte: Der Überlieferung zufolge ermordete ein buddhistischer Mönch im Jahr 842 den tibetischen König Langdarma, um diesen von weiteren Maßnahmen gegen den buddhistischen Orden abzuhalten. Dieser Tyrannenmord wurde zumindest im Nachhinein als Mitleidshandlung zugunsten des Ermordeten gedeutet und legitimiert. Bis heute ist die Ermordung Langdarmas Anlaß für ein alljährlich stattfindendes Maskentanzritual.³³

³⁰ Z.B. nach Prajñākaramatis Kommentar zu Śāntidevas *Bodhicāryāvatāra*; zitiert in Keown, *The Nature*, 151–52.

³¹ Ich beziehe mich hier auf die einflußreiche Übersetzung des *Yogācāra-bhūmi-śāstra* Xuanzangs 玄奘 (602-664) von 646-648 (*Yujia shidi lun* 瑜伽師地論; T30, no. 1579). Bemerkenswerterweise fehlt in der früheren, 421 von Dharmakṣema fertiggestellten Übersetzung der *Bodhisattva-bhūmi* (*Pusa dichi jing* 菩薩地持經; T30, no. 1581) der gesamte Abschnitt über die Legitimität von Regelverstößen auf der Grundlage der Anwendung „geschickter Hilfsmittel“ (*upāya*; 方便) durch Bodhisattvas.

³² Der Text lautet in etwa: „So ist das gesinnungsfrohe Denken des Bodhisattvas. Nachdem er im Bezug auf jenes Lebewesen diesen Sachverhalt mit einer heilsamen Gesinnung oder einer neutralen Gesinnung erkannt hat und daher hinsichtlich der Zukunft [des Lebewesens] tiefes Mitleid entwickelt, beendet er in einer mitleidigen Geisteshaltung also jenes Leben. Aufgrund dieser Bedingung wird im Bezug auf die Bodhisattva-Regeln gegen nichts verstoßen, [sondern] es entsteht viel Verdienst. 如是菩薩意樂思惟。於彼眾生或以善心或無記心。知此事已為當來故深生慚愧。以憐愍心而斷彼命。由是因緣於菩薩戒無所違犯生多功德 (*Yujia shidi lun* 瑜伽師地論; T30, no. 1579, p. 517b13-517b17). Für eine englische Übersetzung des tibetischen Textes siehe Mark Tatz, *Asanga's Chapter on Ethics. With the Commentary of Tsong-kha-pa*, New York; Ontario 1986, 214–215. Schmithausen deutet die Möglichkeit an, daß die überlieferten Sanskrit-Manuskripte dahingehend interpretiert werden könnten, daß es nicht der Bodhisattva sei, dessen Geisteshaltung heilsam oder neutral sein sollte, sondern der Übeltäter. Wäre der Geisteszustand des Übeltäters in dem Moment, in dem er vom Bodhisattva aus Mitleid getötet wird, unheilsam, hätte dies gravierende negative Folgen für seine Wiedergeburt. Lambert Schmithausen, „Zur Frage, ob ein Bodhisattva in bestimmten Situationen mit einer neutralen Geisteshaltung (*avyākṛta-citta*) töten darf“ (unveröffentlichtes Manuskript). In Xuanzangs Übersetzung scheint jedoch die Geisteshaltung des Bodhisattvas gemeint zu sein, worauf die Verwendung der instrumentalen Präposition „yi 以“ hindeutet. Ganz eindeutig ist die Sache jedoch nicht, suggeriert doch der nachfolgende Inhalt der Passage, daß der Bodhisattva eben nicht mit einer neutralen, sondern mit einer mitleidigen Gesinnung tötet. Für mein Argument ist diese Frage jedoch weitgehend irrelevant.

³³ Jens Schlieter, „Tyrannenmord als Konfliktlösungsmodell?“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11.2 (2003).

Und der amtierende 14. Dalai Lama bestätigt – nicht ohne sich ein wenig zu winden – die prinzipielle Gültigkeit der Theorie vom mitleidigen Töten.³⁴ Bemerkenswert ist, daß meines Wissens niemals das Mitgefühl gegenüber den Opfern eines Übeltäters dessen Tötung legitimiert, sondern stets das Mitleid gegenüber dem Übeltäter selbst.

Grundsätzlich muß jede Handlung eines Bodhisattva nach mahāyānistischer Auffassung unter dem Vorbehalt der *upāya*-Theorie beurteilt werden, d.h. jedes scheinbar moralisch noch so verwerfliche Tun könnte einem höheren Zweck dienen, der vom normalen Durchschnittsmenschen nicht immer erkannt wird. So erklärt Śāntideva (7. Jh.) in seinem berühmten *Bodhicāryāvatāra* (V.84), daß selbst Verbotenes dem Mitleidigen gestattet sei, der den Nutzen erkennt.³⁵

Technisch gesprochen wurde dem Prinzip der unbedingten Regeltreue, wie es im älteren Buddhismus galt, im Mahāyāna das Konzept der „drei Aspekte der reinen Disziplin“ (*sanju jingjie* 三聚淨戒) entgegengestellt. Bei den drei Aspekten der reinen Disziplin handelt es sich namentlich um folgende:

1. Die Disziplin, die alle Verhaltensregeln des Vinaya einschließt (*she lüyi jie* 攝律儀戒; Skt. *saṃvara-śīla*), d.h. die rein auf das Vermeiden von Regelübertretungen bedachte Form der Disziplin, wie sie von den sieben verschiedenen Gruppen innerhalb des Saṅgha (*bhikṣus*, *bhikṣuṇīs*, *śiṣamāṇās*, *śrāmaṇeras*, *śrāmaṇerīs*, *upāsakas* und *upāsikās*) jeweils unterschiedlich praktiziert wird.
2. Die Disziplin, die alles Gute einschließt (*she shanfa jie* 攝善法戒; *kuśaladharmasamgrāhaka-śīla*), d.h. die aktive Ausübung ethisch guter Taten, wie sie von einem Bodhisattva unabhängig von seinem Status verlangt wird.
3. Die Disziplin, die alle fühlenden Wesen einschließt (*she zhongsheng jie* 攝眾生戒; auch: *raoyi youqing jie* 饒益有情戒; *sattvārtha-kriyā-śīla*), d.h. das aktive Bestreben, durch das eigene Tun alle Lebewesen zur Befreiung zu führen, wie es das Ziel und die Verpflichtung eines jeden Bodhisattvas ist.³⁶

Diese Doktrin begegnet uns bereits in indischen Mahāyāna-Texten, wurde insbesondere in China durch die von Vinaya-Meister Daoxuan 道宣 (596-667) ge-

³⁴ Jens Schlieter, „Tyrannenmord als Konfliktlösungsmodell?“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11.2 (2003): 179.

³⁵ E. Steinkellner (Übers.), *Śāntideva: Eintritt in das Leben zur Erleuchtung*, Düsseldorf; Köln 1981, 59.

³⁶ Eine ausführliche Darstellung der „drei Aspekte der reinen Disziplin“ findet sich in Xuanzangs Übersetzung des *Yogācāra-bhūmi-śāstra* 瑜伽師地論 (T30, no. 1579, p. 511a14-511c10) ebenso wie in Dharmakṣemas Übersetzung der *Bodhisattva-bhūmi* 菩薩地持經 (T30, no. 1581, p. 910b05-910c10). Vgl. auch: *Pusa yingluo benye jing* 菩薩璽珞本業經 (T24, no. 1485, p. 1020b28-1020c03), *Pusajie jiemo wen* 菩薩戒羯磨文 (T24, no. 1499, p. 1105a22-1105a23), *Pusajie ben* 菩薩戒本 (Übersetzung Dharmakṣemas: T24, no. 1500, p. 1110a16-1110a19), *Pusajie ben* 菩薩戒本 (Übersetzung Xuanzangs: T24, no. 1501, p. 1115c18-1115c20), in *Asaṅgas Mahāyāna-saṃgraha* 攝大乘論 (T31, no. 1592, p. 107b21-107b27)

gründete Nanshan Lüzhong 南山律宗 aufgegriffen³⁷ und vor allem von der Tiantai-Schule – meist unter Berufung auf das *Pusa yingluo benye jing* 菩薩瓔珞本業經 zur Grundlage der Bodhisattva-Ethik erklärt.³⁸ Mit dem Konzept der „drei Aspekte der reinen Disziplin“ versuchten die Anhänger des Großen Fahrzeugs, die komplizierte Beziehung der Ethik des Mahāyāna zum Regelwerk des „Hinayāna“ zu klären. Dies gelang, indem man die im Vinaya formulierten Regeln zwar nicht für grundsätzlich ungültig erklärte, sie aber weitgehend relativierte. Das bloße Einhalten der Ordensregeln bzw. der Regeln für Laienanhänger zur Vermeidung von Übel galt fortan nur noch als ein Aspekt, und zwar als der geringste, der drei Aspekte der reinen Disziplin. Aus Sicht der Mahāyāna-Apologeten Chinas sollten die Bodhisattvas alle drei Aspekte der Disziplin praktizieren, während die Saṅgha-Angehörigen des Hinayāna dafür kritisiert werden, daß sie rein passiv und ohne altruistische Intention die Regeln einhielten, also nur den ersten Aspekt praktizierten. Gutes zu tun und die Lebewesen zu erretten, gelten nach der Mahāyāna-Ethik demnach als höherwertig gegenüber der reinen Regeltreue. Verhinderte die Einhaltung der Regeln – Aspekt 1 – die Ausübung guter Taten – Aspekt 2 – oder die Errettung von Lebewesen – Aspekt 3 –, dann sollte man gegen die Vorschrift verstoßen. Die logische Folge dieser Doktrin war, daß die Ordensregeln ihre Verbindlichkeit verloren, insofern ihre Einhaltung vollkommen von den Handlungsmotiven der Mönche und Nonnen und den Umständen der Tatausführung abhängig gemacht wurde. Diente also ein Verstoß selbst gegen die grundlegendsten der Ordensregeln einer guten Sache, wie der Vermeidung von Unheil für einen potentiellen Übeltäter, so war dieser automatisch legitimiert. Für die moralische Bewertung des Tötens eines Lebewesens sind die Intention und die Geisteshaltung des Täters entscheidend. Diese kann gut, schlecht oder neutral (Ch. *wuji* 無記; Skt. *avyākṛta*) sein. So lesen wir in Übereinstimmung mit dem *Bodhisattvaabhūmi* in der Nāgārjuna zugeschriebenen „Abhandlung über die Große Vollkommenheit der Einsicht“ (**Mahāprajñāpāramitā-upadeśa-sāstra*; *Dazhidu lun* 大智度論):

„Weiterhin ist es so, daß nicht nur das Töten und Peinigen eines Lebewesens³⁹ [an sich] eine Sünde begründet, sondern die üble Geisteshaltung schafft die Ursache für die Sünde.

³⁷ Bemerkenswerterweise hat Daoxuan selbst sich – soweit ich sehen kann – kaum mit dem Konzept der „dreifach reinen Disziplin“ beschäftigt. Allein das ihm möglicherweise fälschlich zugeschriebene *Shimen guijing* 釋門歸敬 thematisiert dieses Konzept explizit. Vgl. *Shimen guijing* 釋門歸敬; T45, no. 1896, p. 856b27-856c03). Daß die Lehre von der „dreifach reinen Disziplin“ jedoch zu einem Kernbestand der Regelauffassung der Nanshan Lüzhong geworden war, zeigt Gyōnens 凝然 (1240-1321) Darstellung der Lehren dieser Vinaya-Schule. Vgl. Gyōnen, *The Essentials of the Vinaya Tradition*, trans. Leo M. Pruden, *BKD English Tripitaka 97-I, II* (Berkeley: Bukkyō Dendō Kyōkai and Numata Center, 1995), 26.

³⁸ Siehe z.B. Zhiyi 智顛 (538-597) *Pusajie yishu* 菩薩戒義疏 (T40, no. 1811, p. 563b24-563c06; p. 566c24-567a02; p. 568b24-568b26), Yuanzhaos 元照 (auch Zhanran 湛然; 1048-1116) *Sifenlü xingshi chao zichi ji* 四分律行事鈔資持記 (T40, no. 1805, p. 220a05-220a08; p. 418b05-418b10), Mingkuangs 明曠 *Tiantai pusajie shu* 天台菩薩戒疏 (T40, no. 1812, p. 583a14-583b01),

³⁹ Die Phrase „殺惱眾生“ kann auf zweierlei Weise interpretiert werden: (1) das Töten leidender Lebewesen oder (2) das Töten und Peinigen von Lebewesen. Nachdem ich zunächst Variante (1) den Vorzug gegeben hatte, neige ich nun doch dazu, Schmithausen zuzustim-

Warum ist das so? Wenn man zwar ein Lebewesen tötet, dies aber in einer neutralen Geisteshaltung tut, dann ist dies keine Sünde."⁴⁰

In der Praxis stellt sich nun aber das Problem, daß Handlungsabsichten und Geisteshaltungen eines Anderen von Außen kaum sicher zu beurteilen sind. Damit verloren aber das Regelwerk des Vinaya und die sogenannten Bodhisattva-Regeln ihre verbindliche Gültigkeit, konnte doch theoretisch jeder behaupten,

der die zweite Interpretation favorisiert. Für den Inhalt der Aussage spielt diese Frage allerdings keine Rolle.

⁴⁰ 復次非但殺惱眾生故得罪。爲惡心作因緣故有罪。所以者何。雖殺眾生而無記心是便無罪
Dazhidu lun 大智度論 (T25, no. 1509, p. 168c02-168c04); vgl. T. Skorupski, *The Six Perfections*, Tring 2002, 60. Professor Schmithausen hat mir dankenswerterweise ein Manuskript zukommen lassen, in dem er meine Interpretation dieser Textstelle kritisiert. Nach Schmithausens Auffassung ist mit einer „neutralen Geisteshaltung (*wuji* 無記)“ hier lediglich ein Zustand der Unbewußtheit oder Absichtslosigkeit gemeint. Es gehe dem Text also lediglich um die Feststellung, daß „eine *unabsichtliche* Handlung weder karmisch noch rituell relevant ist“ (2). Die Frage ist nicht eindeutig zu entscheiden. Allerdings ist zu belegen, daß der Begriff „*wuji* 無記“ im buddhistischen Schrifttum tatsächlich auch zur Anwendung kommt, um Handlungen einzustufen, die zwar bewußt, aber ohne karmisch wirksame mentale Disposition ausgeführt werden. Als Belegstelle ließe sich hier z.B. die chinesische Übersetzung des *Sarvāstivāda-vinaya* nach Punyatāra anführen. Im Zusammenhang mit dem Problem von ordensinternen Streitigkeiten über Lehrfragen lesen wir: „Zum Thema Disput und Streit [P. *kalaha-vivāda*]: Es gibt guten [bzw. heilsamen], schlechten [bzw. unheilsamen] und neutralen [Streit]. Er ist entweder gut [bzw. heilsam] oder schlecht [bzw. unheilsam] oder neutral. Was heißt gut [bzw. heilsam]? [Angenommen] da gibt es Bhikṣus, die mit guter Gesinnung streiten [und sagen] dieses oder jenes sei dharma[-gemäß] oder es sei nicht dharma[-gemäß], es sei vinaya[-gemäß] oder es sei nicht vinaya[-gemäß]; dann spricht man von gutem [bzw. heilsamem Streit]. Was heißt schlecht [bzw. unheilsam]? [Angenommen] da gibt es Bhikṣus, die mit schlechter Gesinnung streiten [und sagen] dieses oder jenes sei dharma[-gemäß] oder es sei nicht dharma[-gemäß], es sei vinaya[-gemäß] oder es sei nicht vinaya[-gemäß]; dann spricht man von schlechtem [bzw. unheilsamem Streit]. Was heißt neutral? [Angenommen] da gibt es Bhikṣus, die weder mit guter Gesinnung noch mit schlechter Gesinnung streiten [und sagen] dieses oder jenes sei dharma[-gemäß] oder es sei nicht dharma[-gemäß], es sei vinaya[-gemäß] oder es sei nicht vinaya[-gemäß]; dann spricht man von neutralem [Streit].“ 鬪諍事。爲善爲不善爲無記。或善或不善或無記。云何名善。有諸比丘善心共諍。所謂是法是非法。是律是非律。是名善。云何不善。有比丘不善心共諍。是法是非法。是律是非律。是名不善。云何名無記。有諸比丘不以善心不善心共諍。是法是非法。是律是非律。是名無記 (*Shisong lü* 十誦律; T23, no. 1435, p. 252a10-252a16). Es ist zwar, wie Schmithausen betont, durchaus denkbar, unabsichtlich ein Lebewesen zu töten, womit diese Tat moralisch als neutral zu werten wäre. Es ist aber wohl kaum vorstellbar, daß jemand unabsichtlich oder unbewußt über Lehrfragen streitet. Es findet sich weiter unten im Text sogar das Beispiel, daß Mönche mit neutraler Gesinnung formalisierte Rechtshandlungen (*karma*; *jiemo* 羯磨) und sogar Poṣadha-Zeremonien (*bua* 布薩) durchführen. Es scheint mir daher evident, daß auch bewußte Handlungen als „*wuji* 無記“ eingestuft werden können, sofern der Akteur mit seiner Handlung weder gute noch üble Absichten verfolgt. Wie man sich konkret einen absichtlichen Akt der Tötung vorzustellen hat, der weder aus guter noch aus übler Absicht heraus erfolgt, ist eine andere Frage. Daß es sich bei Taten, die als „*wuji* 無記“ eingestuft werden, auch um unabsichtliche handeln kann, wird aus einer Passage weiter unten im Text deutlich, in der Vergehen gegen Bestimmungen des Buddha erörtert werden. Diese können nur entweder schlecht bzw. unheilsam oder neutral sein. Ersteres ist der Fall, wenn wissentlich und absichtlich gegen die Bestimmung verstoßen wird. Letzteres ist der Fall, wenn die Verletzung der Vorschrift unabsichtlich erfolgt (ebda. p. 252a29-252b02)

ten, aus lauterer Motiven heraus diese oder jene Regel übertreten zu haben. Doch die Flexibilität der mahāyānistischen Regelauffassung wurde noch dadurch gesteigert, daß man behauptete, selbst unbestreitbare Sünden seien durch eine erneute Bodhisattva-Weihe zu tilgen. Nach jedem Empfang der Bodhisattva-Regeln galt man wieder als rituell gereinigt.

Wie sehr die Verhaltensvorschriften im Mahāyāna relativiert wurden, wird z.B. bei der Lektüre der *Upālipariṣcchā*⁴¹ deutlich. Hier wird in Übereinstimmung mit den ethischen Grundsätzen des *Bhōdisattvabhūmi* festgestellt, daß der „Körper der Disziplin“ (*jieshen*) eines Praktizierenden des Bodhisattva-Fahrzeugs unversehrt bleibt, selbst wenn er gegen eine Regel verstößt, solange er nicht seinen Wunsch nach umfassender Einsicht aufgibt.⁴² Weiter heißt es, ein Bodhisattva könne ohne weiteres für die Dauer zahlloser Weltzeitalter den Sinnegelüsten nachgeben. Solange er nicht seine Entschlossenheit verliere, Erleuchtung zu erlangen (*putai zhi xin*), spreche man nicht davon, daß er die Regeln verletze.⁴³ Ganz in diesem Sinne, aber vom Standpunkt des tantrischen Buddhismus aus, argumentiert der einflußreiche japanische Tendai-Denker Annen (841-889?), wenn er behauptet, daß ein Anhänger der Tendai-Esoterik (*taimitsu*) jederzeit sowohl die Vorschriften des „Hinayāna“ als auch des Mahāyāna brechen könne, solange er (1) sich nicht vom Wahren Dharma abwendet, (2) nicht das Streben nach Erleuchtung aufgibt, (3) sich nicht weigert, ernsthaft Interessierten die buddhistische Lehre darzulegen und (4) den Lebewesen dient.⁴⁴

Was den fundamentalen Unterschied zwischen den Regeln für die „Hörer“ (*śrāvakas*) des Hinayāna und den Bodhisattva-Regeln des Mahāyāna angeht, äußert sich die *Upālipariṣcchā* folgendermaßen: Was für einen Angehörigen des Fahrzeugs der Hörer eine reine und unbedingt einzuhaltende Verhaltensvorschrift ist, könne für einen Bodhisattva ein grobes Vergehen bedeuten und umgekehrt.⁴⁵ Da die Bodhisattvas sich am Wohl der Lebewesen zu orientieren

⁴¹ *Youpoli hui* 優波離會, ein von Bodhiruci übersetzter und in der *Mahāratnakūṭa*-Sammlung enthaltener Text; nicht zu verwechseln mit dem *Youpoli wenfo jing* 優波離問佛經 (T24, no. 1466) oder dem „Kapitel über die Fragen Upālis“ (*Youpoli wenbu* 優波離問) im *Sarvāstivāda-vinaya* (*Shisong lü* 十誦律; T23, no. 1435, p. 379a05-409c18). Die Fragen Upālis bilden fast so etwas wie ein eigenes Genre der ergänzenden Vinaya-Literatur. Vgl. auch V. Stache-Rosen, *Upālipariṣcchāsūtra: Ein Text zur buddhistischen Ordensdisziplin. Aus dem Chinesischen übersetzt und den Pāli-Parallelen gegenübergestellt* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen; Philologisch-Historische Klasse; Dritte Folge; Nr. 140), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984.

⁴² *Dabao jijing* 大寶積經 (T11, no. 310(61-120), p. 517a07-517a17); für eine englische Übersetzung siehe Chang Chen-chi (Hg.), *A Treasury of Mahāyāna Sūtras: Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*, Delhi 1991, 269.

⁴³ *Dabao jijing* (T11, no. 310(61-120), p. 517a24-517a26); vgl. Chang, *A Treasury*, 269.

⁴⁴ Diese vier Regeln nannte Annen die *Sanmaya*-Regeln. Groner bemerkt hierzu ganz richtig: „Tendai monks consequently had no set of rules that they were absolutely required to follow other than the idealistic and vague principles of the *sanmaya* precepts.“ P. Groner, „The *Fan-wang ching* and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Annen's *Futsū jubosatsukai kōshaku*,“ in: R. E. Buswell (Hg.), *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu 1990, 265.

⁴⁵ *Dabao jijing* (T11, no. 310(61-120), p. 516c20-516c22); vgl. Chang, *A Treasury*, 268.

hätten, müssten sie im Gegensatz zu den Hörern die Regeln nicht unbedingt einhalten.⁴⁶

Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß der Relativismus und die Flexibilität der Regelauffassung im Mahāyāna maßgeblich mit dazu beitrugen, daß es Mahāyāna-Mönchen relativ leicht gemacht wurde, gegen die Verhaltensvorschriften zu verstoßen, zumal wenn sie für das Wohlergehen des Buddhismus kämpften, also untadelige Motive geltend machen konnten. Jede Bedrohung des Buddhismus und seiner Vertreter mußte um der unerlösten Wesen willen mit jedem Mittel abgewendet werden.

So argumentiert auch ein Text der Tendaishū, in dem die Funktion der Mönchskrieger des Hieizan folgendermaßen erläutert wird. Der berühmte Abt des 9. Jahrhunderts, Ryōgen, habe die Mönchsarmee aufgebaut, damit diese die Ländereien des Klosters vor Rebellen und Eindringlingen schützen und die wahre buddhistische Lehre in diesen Zeiten des Niedergangs vor den falschen Ritualen und überspannten Praktiken anderer Orden bewahren. Also werde man unter den Mönchen diejenigen auswählen, die stumpf und unbegabt sind, damit diese sich ganz der Kriegskunst widmen.⁴⁷

Ein weiterer wesentlicher Faktor bei der Entwertung der Ordensregeln war zweifellos die für das Mahāyāna zentrale Theorie von der Leerheit (*sūnyatā*). Konsequenz zu Ende gedacht, mußte die postulierte Leerheit aller Existenz dazu führen, daß sich das moralische Subjekt in der Analyse ebenso verflüchtigte wie das Objekt seiner Handlung und die Tat selbst. So heißt es in der bereits zitierten „Abhandlung über die Große Vollkommenheit der Einsicht“:

„Also sind die fühlenden Wesen in Wirklichkeit nicht existent. Wenn nun die fühlenden Wesen nicht existent sind, gibt es auch nicht das Vergehen des Tötens. Wenn es das Vergehen des Tötens nicht gibt, dann gibt es auch keine Regel [gegen das Töten], die einzuhalten wäre. Wenn man fernerhin eingehend die fünf [das Dasein konstituierenden] Aggregate (Skt. *skandha*) betrachtet, so erkennt man, daß diese leer sind wie ein Traum oder wie das Bild, daß man in einem Spiegel sieht. Wenn man etwas im Traum tötet oder ein Bild in einem Spiegel, dann ist dies kein Tötungsdelikt. Man tötet die leere Erscheinung der fünf Aggregate. Und genau so [d.h. leer wie Traum- oder Spiegelbilder] sind auch die fühlenden Wesen.“⁴⁸

⁴⁶ *Dabao jijing* (T11, no. 310(61-120), p. 517a03-517a06); vgl. Chang, *A Treasury*, 268-69.

⁴⁷ Tsuji, *Nihon bukkyōshi*, 24-25; P. Demiéville, „Le bouddhisme et la guerre: Post-scriptum à l'Histoire des moines-guerriers du Japon de G. Renondeau,“ *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises* 11 (1957), 377. Das berühmte Kriegsepos *Taiheiki* – etwa gegen Ende des 14. Jahrhunderts verfaßt – zitiert die große Mönchsversammlung auf dem Hieizan, die sich im Jahr 1333 zur Beratung zusammengefunden hatte, mit den folgenden Worten: „... suddenly after the abbotship of the monk reformer Jie [Ryōgen], we girded on the autumn frost of forged weapons over our garments of forbearance, that we might conquer interfering demons therewith.“ Helen Craig McCullough, *The Taiheiki: A Chronicle of Medieval Japan*, Rutland; Tokyo 1992, 217-18; vgl. Gotō Tanji 後藤丹治 Gotō, Kamata Kisaburō, and Okami Masao, eds., *Taiheiki* 太平記, 3 vols., *Nihon koten bungaku taikei* 日本古典文學大系, 34-36 (Tokyo: Iwanami Shoten, 1960-62), Bd. 1: 256.

⁴⁸ 以是故眾生實無。若無眾生亦無殺罪。無殺罪故亦無持戒。復次是五眾深入觀之。分別知空如夢所見如鏡中像。若殺夢中所見及鏡中像無有殺罪。殺五陰空相眾生亦復如是。 *Dazhidu lun* 大智度論 (T25, no. 1509, p. 164a19-164a23). Es war wohl kaum Nāgārjunas (oder wer immer der Autor war) Absicht, mit diesen Überlegungen Mord zu rechtfertigen. An anderer

Ganz in diesem Sinne äußert sich (angeblich) der Buddha in einem Vers in der zuvor erwähnten **Upālipariṣcchā*:

„Ich preise stets die Befolgung der reinen Vorschriften,
doch kein fühlendes Wesen verletzt die Vorschriften,
denn das Verletzen der Vorschriften ist seinem Wesen nach leer.
Und ebenso ist es das lautere Einhalten der Vorschriften.“⁴⁹

Die **Suṣṭhitamatipariṣcchā* (Ch. *Shanzhuzitianzi hui* 善住意天子會), ein Text aus der gleichen Sammlung, bezieht eine ganz ähnliche Position: Nachdem der Buddha zum Schein vom Bodhisattva Mañjuśrī mit seinem Schwert der Weisheit attackiert wurde, erklärt der Buddha den verwunderten Anwesenden:

„Alle dharmas [d.i. die Gegebenheiten oder Daseinskonstituenten] sind ohne Substanz und ohne Wirklichkeit. Sie sind nicht-existierend und nicht-wirklich. Sie sind substanzlos und trügerisch, leer wie Trugbilder. Daher gibt es in diesem Kontext keine Menschen, die eine Verfehlung begehen könnten, und keine Verfehlung, die man begehen könnte. Wer sollte da die Strafe für den Mord erhalten?“⁵⁰

Mit der Leerheitsdoktrin – oder genauer: mit der dieser zugrundeliegenden Auffassung von der Ichlosigkeit (*anātman*) – wird auch in Dharmkṣemas (385-433) Übersetzung des *Mahāparinirvāṇa-sūtra* vom Buddha gegenüber einem König auf recht spitzfindige Weise argumentiert:

„Großer König, höre wie ich nun erkläre, daß es in Wirklichkeit keinen Mord gibt. Angenommen, es gäbe ein substantielles Ich, dann gäbe es tatsächlich keinen Mord. Angenommen, es gäbe kein substantielles Ich, dann gäbe es ebenfalls keinen Mord. Warum ist das so? Wenn es ein substantielles Ich gäbe, dann wäre dies auf ewig unwandelbar, und da es ewig verweilte, könnte es nicht getötet werden. Es würde nicht zerbrochen, nicht zerstört, nicht gebunden, nicht gefesselt, nicht verärgert, nicht erfreut; genau wie der leere Raum. Wie sollte es da das Vergehen des Mordes geben?

Angenommen, es gäbe kein substantielles Ich, dann implizierte dies, daß alle dharmas unbeständig sind, und in ihrer Unbeständigkeit vergehen sie von einem Augenblick zum nächsten. Da sie von einem Augenblick zum nächsten vergehen, vergehen auch der Mörder und

Stelle bezeichnet er Mord als das schlimmste Vergehen. Er selbst begründet sein ontologische Dekonstruktion der Verhaltensvorschriften damit, daß jemand, der von Regelübertretungen abgestoßen ist und danach trachtet, niemals Regeln zu verletzen, dazu neigt, auf diejenigen herabzusehen, die die Regeln nicht einhalten. Eine solche Geisteshaltung würde ihrerseits leicht zur Ursache für moralische Verfehlungen. Insofern könnte man mir vorwerfen, Zitate aus dem Kontext zu reißen. Wenn man jedoch berücksichtigt, daß buddhistische Exegeten mit besonderer Vorliebe Passagen aus autoritativen Schriften unter völliger Mißachtung des Kontextes zu zitieren, kann man das tatsächliche Gefährdungspotential solcher Äußerungen wohl ermesen.

⁴⁹ 我常歎說持淨戒 亦無眾生破戒者 破戒之性猶虛空 清淨持戒亦如是 (*Dabao jijing* 大寶積經; T11, no. 310(61-120), p. 518b28-518b29); vgl. Chang, *A Treasury*, 274.

⁵⁰ 今此一切諸法。無體無實。非有非真。虛妄顛倒空如幻化。是故於中。無人得罪。無罪可得。誰為殺者而得受殃 (*Dabao jijing* 大寶積經; T11, no. 310(61-120), p. 590c02-590c04).

der Getötete von einem Augenblick zum nächsten. Wenn sie von einem Augenblick zum nächsten vergehen, wem soll dann das Vergehen [des Mordes] angelastet werden.⁵¹

Das Perfidie und irgendwie Unlautere an den genannten Positionen ist m.E., daß hier ontologische Argumente zur Begründung moralischer Standpunkte angeführt werden – manchmal auch umgekehrt. Den gleichen Fehler haben die Vor-denker der chinesischen Tiantai-Schule begangen, und damit kommen wir zum dritten doktrinären Faktor, der die Etablierung der Mönchs-Armeen ideologisch vorbereitete, nämlich zum ethischen Relativismus der Tiantai-Philosophie.

Zhiyi 智顓 (538-597) der Gründer dieser enorm einflußreichen Schule, die in Japan unter dem Namen Tendai-shū firmierte und dort über lange Zeit die mächtigste Mönchs-Armee unterhielt, wurde nicht müde zu betonen, daß vom Standpunkt der für ihn maßgebenden Mādhyamika-Philosophie jegliche Unterscheidung von „gut“ und „böse“ – so wie jede andere unterscheidende Wertung – aufzugeben sei. Auch wenn man sündhafte Taten begehe, könne einen dies nicht auf dem Weg behindern; und umgekehrt behindere der Weg nicht das Böse.⁵² Gezeigt wird dies von Tiantai-Denkern immer wieder am Beispiel des legendären Massenmörders Āṅgulimāla, der – wie sein Name sagt – im Auftrag seines Lehrers eine Halskette aus den Fingern von 999 Menschen herstellte. Nach seiner Bekehrung durch den Buddha wurde er zum erleuchteten Arhat. Während man im Hinayāna die Legende lediglich als eine erfolgreiche Bekehrungsgeschichte betrachtet, gehen die Interpreten des Mahāyāna einen Schritt weiter. Āṅgulimāla avanciert zum Bodhisattva, der – so Zhiyi - „je mehr er tötete, umso mehr Mitgefühl“ entwickelte.⁵³ Der große Tiantai-Restaurator Zhanran 湛然 (711-782) wiederum war der Meinung, daß Āṅgulimāla durch sein Beispiel „Mord als Lehrmethode zum Nutzen anderer“ praktizierte.⁵⁴ Für den bereits erwähnten Annen schließlich war Āṅgulimāla schon deshalb rehabilitiert, weil er aus Gehorsam gegenüber seinem Lehrer tötete. Daher seien seine Taten nicht als Verstoß gegen die Ordensvorschriften zu betrachten.⁵⁵

Natürlich verwarnten sich die Tiantai-Denker gegen jede antinomistische Interpretation ihrer Thesen, die sie in einem ganz konkreten philosophischen oder meditationspraktischen Zusammenhang gesehen haben wollten. Und dennoch habe ich meine Zweifel, ob sie nicht doch auch auf eine Legitimation grober Regelverstöße abzielten oder eine solche wenigstens als Option billigend in

⁵¹ 大王。今當聽臣所說實無殺害。若有我者實亦無害。若無我者復無所害。何以故。若有我者常不變易。以常住故不可殺害。不破不壞不繫不縛不瞋不喜猶如虛空。云何當有殺害之罪。若無我者諸法無常。以無常故念念壞滅。念念滅故殺者死者皆念念滅。若念念滅誰當有罪 (*Daban niepan jing* 大般涅槃經; T12, no. 374, p. 476b02-476b08).

⁵² Siehe z.B. *Miaofa lianhua jing yuanyi* 妙法蓮華經玄義 (T33, no. 1716, p. 743c26-744a03); vgl. B. Ziporyn, *Omnicentrism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought*, Cambridge; London 2000, 242; siehe auch N. Donner; D. B. Stevenson, *The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chi-i's Mo-ho chih-kuan*, Honolulu 1993, 309-10.

⁵³ *Mohe zhiguan* 摩訶止觀 (T46, no. 1911, p. 17c13-17c17); Donner; Stevenson, *The Great Calming*, 308-09.

⁵⁴ *Zhiguan fuxingzhuan hongjue* 止觀輔行傳弘決 (T46, no. 1912, p. 205c10-205c16).

⁵⁵ *Futsū jubosatsukai kōshaku* 普通授菩薩戒廣釋 (T74, no. 2381, p. 777b); Groner, „The Fanwang ching,“ 274.

Kauf nahmen. Auch hier gilt nämlich wie gesagt, daß ohne jede Not ontologische, aussagenlogische und meditationspraktische Probleme anhand heikler Beispielen aus dem Bereich der Ethik verhandelt werden und auf diese Weise ein radikaler Wertrelativismus begründet wird.

Folgt man den Vertretern des „kritischen Buddhismus“ (*hihan bukk'yō* 批判佛教), wie er in den letzten Jahrzehnten in Japan für Aufsehen sorgte, so ist für den „moralischen Niedergang“ des japanischen Buddhismus in erster Linie die sogenannte „Doktrin vom Ursprünglichen Erwachtsein“ (*hongaku hōmon* 本覺法門) verantwortlich zu machen.⁵⁶ Dieser Lehre zufolge, die vor allem innerhalb der Tendai-shū zwischen dem 12. und dem 14. Jahrhundert bestimmend wurde, sind alle Lebewesen (ja sogar unbelebte Dinge) von Anbeginn an erleuchtet bzw. erwacht, weshalb im Grunde jegliches Streben nach einer besseren Existenz überflüssig sei. In den zunächst mündlich überlieferten (*kuden* 口傳) und später auf kleinen Papierschnipseln (*kirigami* 切り紙) weitergegebenen Lehräußerungen wurde immer wieder betont, daß *saṃsāra* nichts anderes sei als *nirvāṇa* (*shōji soku nehan* 生死即涅槃), Leidenschaften nichts anderes als Erleuchtung (*bonnō soku bodai* 煩惱即菩提), Gewöhnliches nichts anderes als Heiliges (*bon soku shō* 凡即聖) usw.⁵⁷ Wenn ich es richtig sehe, werden in der *hongaku*-Doktrin eigentlich nur ältere mahāyānistische Auffassungen (insbesondere die Ablehnung unterscheidender Urteile der Mādhyamika-Philosophie, der Glaube an die im Lotus-Sūtra postulierte ewige Existenz des Buddha und die Tathāgatagarbha-Lehre) zusammengeführt und auf die Spitze getrieben. Insofern gilt für den Anteil der *hongaku*-Doktrin an der geistigen Vorbereitung monastischer Gewalt in etwa das Gleiche wie für die Theorie von der Leerheit und den Wertrelativismus der Tiantai-Lehre. Daß eine Theorie, die keinerlei

⁵⁶ Die kritischen Buddhisten vertreten ein stark normatives, am frühen Buddhismus orientiertes Buddhismusbild und kommen daher zu dem Schluß, der japanische Buddhismus sei v.a. wegen seiner *hongaku*-Lehre zu weiten Teilen schlichtweg heterodox. Siehe z.B. Hakamaya Noriaki 袴谷憲昭, *Hongaku shisō hihan* 本覺思想批判 (Tokyo: Daitō Shuppan, 1989); ders. Noriaki 袴谷憲昭 *Hakamaya, Hihan bukk'yō* 批判仏教 (Tokyo: Daitō Shuppan, 1990); Matsumoto Shirō 松本史朗著, *Engi to kū: Nyoraizō shisō hihan* 縁起と空: 如来蔵思想批判 (Tokyo: Daitō Shuppan, 1989); ders., *Zen shisō no hihanteki kenkyū* 禅思想の批判的研究 (Tokyo: Daitō Shuppan, 1994); P. L. Swanson, Review of Hakamaya Noriaki, *Hongaku shisō hihan*. *Japanese Journal of Religious Studies* 17.1 (1989), 89-91; ders. „Zen is not Buddhism”: Recent Japanese critiques of Buddha-nature, *Numen* 40 (1993): 115-49. Einen sehr guten Überblick über die kontroversen Positionen des „kritischen Buddhismus“ in einer westlichen Sprache liefert der von J. Hubbard und P. L. Swanson herausgegebene Band *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu 1997.

⁵⁷ Die Gleichsetzung dieser Antonyme ist natürlich nicht erst in Japan vorgenommen worden. An prominenter Stelle wird deren Identität bereits von Zhiyi nachdrücklich behauptet, so etwa in seinem *Miaofo lianhua xuanyi* 妙法蓮華經玄義: „Weiter ist [die Behauptung] ‚Nirvāṇa ist nichts anderes als Leben-und-Tod [d.i. *saṃsāra*] die Reinheit der Wahrheit vom Leiden. ‚Erleuchtung ist nichts anderes als Leidenschaften‘ ist die Reinheit der Wahrheit vom Zustandekommen [des Leidens]. ‚Leidenschaften sind nichts anderes als Erleuchtung‘ ist die Reinheit der Wahrheit vom Weg [zur Aufhebung des Leidens]. ‚Leben-und-Tod ist nichts anderes als Nirvāṇa‘ ist die Reinheit der Wahrheit von der Aufhebung [des Leidens].“ 又涅槃即生死諦清淨也。菩提即煩惱集諦清淨也。煩惱即菩提。道諦清淨也。生死即涅槃。滅諦清淨也 (T33, no. 1716, p. 812b15-812b18; vgl. 701b03-701b08; 739a10; 779c16-779c19; 788c03-788c04)

Unterschiede als wirklich anerkennt und selbst größtes Unrecht und Elend auf ein Wahrnehmungsproblem verblendeter Wesen reduziert, ist ersichtlich bestens geeignet, alle erdenklichen Verhaltensweisen zu legitimieren, auch wenn dies vielleicht nicht der Intention ihrer Protagonisten entsprach.⁵⁸

Schluß

Ein Wort zum Schluß: Bei einem Gespräch mit Dr. Maithrimurthi in Leipzig waren wir uns beide einig, daß man vermeiden sollte, das Kind mit dem Bade auszuschütten. In den letzten Jahren wird vermehrt – mitunter leider auf recht unseriöse Weise – auch auf die Schattenseiten des Buddhismus hingewiesen, was zunächst ein überfälliger Schritt zur Korrektur der verbreiteten Klischees war. Man muß aber aufpassen, daß positive Vorurteile nun nicht einfach durch negative ersetzt werden. Momentan sehe ich diese Gefahr allerdings nicht, denn das positive Image des Buddhismus ist zumindest im Westen recht stabil. Größer ist die Gefahr, als Autor oder Referent der Einseitigkeit und Böswilligkeit bezichtigt zu werden. Daher ist es mir wichtig darauf hinzuweisen, daß die Beschäftigung mit einem bestimmten, wenig erbaulichen Aspekt in einem Artikel oder Vortrag nicht impliziert, daß man diesen einen Aspekt nun für repräsentativ hielte. Mir ist durchaus bewußt, daß im Großen und Ganzen die Stimmen, die sich gegen Gewalt aussprechen, im Buddhismus dominieren. Und dennoch sollte man auch die anderen Stimmen zur Kenntnis nehmen, um nicht dem Trugschluß zu verfallen, der Buddhismus sei von seinen normativen Grundlagen – und hierzu zähle ich als Religionshistoriker natürlich nicht nur die mutmaßlich ältesten Schichten buddhistischer Ethikentwürfe, sondern auch spätere mahāyānistische Ideen – her vollkommen eindeutig und unverdächtig. Auch maßgebende buddhistische Denker arrangierten sich mit den herrschenden Verhältnissen, dachten pragmatisch und schufen Hintertürchen, die einen flexiblen Umgang mit den Vinaya-Vorschriften oder den Laienregeln er-

⁵⁸ Andere haben sich eingehender mit dem Zusammenhang zwischen *hongaku*-Doktrin und Ethik beschäftigt, weswegen ich es an dieser Stelle mit einem Verweis auf die entsprechenden Studien bewenden lassen will. Siehe z.B. J. Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Honolulu 1999; dies., „Medieval Tendai Hongaku Thought and the New Kamakura Buddhism“, *Japanese Journal of Religious Studies* 22.1-2 (1995); R. L. F. Habito, „The Logic of Nonduality and Absolute Affirmation: Deconstructing Tendai Hongaku Writings“, *Japanese Journal of Religious Studies* 22.1-2 (1995), 83-101; ders., „The New Buddhism of Kamakura and the Doctrine of Innate Enlightenment“, *The Pacific World (new series)* 7 (1991), 26-35; Sueki Fumihiko, „Two Seemingly Contradictory Aspects of the Teaching of Innate Enlightenment (*hongaku*) in Medieval Japan“, *Japanese Journal of Religious Studies* 22.1-2 (1995), 3-16; Yoshirō Tamura, „Critique of Original Awakening Thought in Shōshin and Dōgen“, *Japanese Journal of Religious Studies* 11.2-3 (1984), 243-266. Über den Zusammenhang zwischen der *hongaku*-Doktrin und den Mönchskriegern siehe auch Akamatsu Toshihide 赤松俊秀, „Akusō no shinjō to Kamakura Bukkyō 「悪僧」の信条と鎌倉仏教“, in *Bukkyō shisō ronshū: Okuda Jiō Sensei Kiju Kinen 仏教思想論集: 奥田慈應先生喜寿記念* [Studies in buddhist thought: Dedicated to professor Jio Okuda in commemoration of his seventy-seventh birthday], ed. Okuda Jiō Sensei Kiju Kinen Ronbunshū Kankōkai 奥田慈應先生喜寿記念論文集刊行会 (Kyoto: 1976), 455-469.

möglichten. Religionen sind in normativer wie in praktischer Hinsicht Menschenwerk, und so findet sich in jeder Religion auch die dunkle Seite des menschlichen Wesens wieder. Der Buddhismus ist hier keine Ausnahme. Diese Tatsache sollte man zur Kenntnis nehmen, um naive Idealisierungen zu vermeiden, die im übrigen leicht in bittere Enttäuschung umschlagen können. Meine Absicht ist es eben nicht, das Bild des Buddhismus zu zerstören, sondern es zu korrigieren und zu versachlichen.