

**Blasphemie und Sakrileg im Buddhismus
in Geschichte und Gegenwart mit besonderer
Berücksichtigung des Verses *Bodhicaryāvatāra* 6.64**

**Dr. Kate Crosby
Cardiff University**

**Blasphemie und Sakrileg im Buddhismus in Geschichte und
Gegenwart
mit besonderer Berücksichtigung des Verses
Bodhicaryāvatāra 6.64.**

Kate Crosby

Lecturer in Buddhist Studies, Lancaster University, England

Bei der Übersetzung des *Bodhicaryāvatāra* wollten Andrew Skilton und ich angesichts des begrenzten Raumes für Erläuterungen den kulturellen, religiösen und geistigen Hintergrund des Textes den Nichtfachleuten vermitteln. Dabei haben Sonderinteressen und ausführliche Untersuchung von Einzelabschnitten unberücksichtigt bleiben müssen. Ich möchte deshalb diese Gelegenheit nutzen, nicht generell über den ganzen Text zu sprechen, sondern im Gegenteil meine Überlegungen über einen einzigen Vers darzulegen. Insbesondere möchte ich dabei zu bedenken geben, ob wir nicht wegen unserer Erwartungshaltung die Absicht Śāntidevas manchmal verzerrt dargestellt haben.

Es handelt sich um einen Vers im Kapitel zur *kṣāntipāramitā*, zur Vollkommenheit von Duldsamkeit, der im Zusammenhang von Śāntidevas Diskussion der Sinnlosigkeit des Ärgers vorkommt. Der Vers liest sich wie folgt:

*pratimāstūpasaddharmanāśakākrośakeṣu ca
na yujyate mama dveṣo buddhādīnāṃ na hi vyathā*

6.64 And my hatred towards those who damage sacred images and *stūpas* or who abuse the true teaching is inappropriate since the Buddhas and Bodhisattvas are not distressed. [Crosby & Skilton: 55]

Andrew Skilton und ich haben diesen Vers so aufgefaßt, daß die Möglichkeit der Blasphemie, sowie des Sakrilegs und des heiligen Ärgers aus dem Buddhismus ausscheiden muß, aufgrund des logischen Arguments, daß die Buddhas und Bodhisattvas dadurch nicht belästigt werden. Während unsere Übersetzung von dem sankritischen Wort *vyathā* durch "are not distressed" vielleicht die geistige Reaktion der Buddhas hervorhebt, ist sie doch eigentlich nicht eindeutig darin, ob hier geistige oder körperliche Belästigung gemeint. Unsere Vorgänger hatten ohne zu zögern folgendermaßen übersetzt:

Nach Matics: In the destruction and the cursing of images and shrines (*stūpas*) of the true Dharma, hatred does not affect me. Likewise, there is no pain for the Buddha or the like.

Nach Batchelor:

Should others talk badly of or even destroy
Holy images, reliquaries and the sacred Dharma./
It is improper for me to resent it/
For the Buddhas can never be injured.

Nach Steinkellner:

Auch die, die Bilder, die Stūpas, die wahre Lehre zerstören und schmähen,
verdienen meinen Haß nicht, denn die Buddhas und die anderen [Vollendeten]
leiden nicht [darunter].

Sie haben also *vyathā* als körperliches Leiden verstanden.

Als Endnote haben Skilton und ich geschrieben: “Der Begriff von Blasphemie ist dem Buddhismus fremd, und der Buddha soll seinen Anhängern heiligen Ärger verboten haben, auch wenn er selbst, sie oder die Lehre von anderen beschimpft wurden.” [“The concept of blasphemy is foreign to Buddhism, and the Buddha is recorded as unambiguously forbidding righteous indignation to his followers, even when he or they, or the teaching, was abused by outsiders”, Crosby & Skilton 167]. Hier führen wir das *Brahmajālasutta*, den ersten Text des *Suttapiṭaka*, als Beweis an. Am Anfang des *Brahmajālasutta* verbietet der Buddha den Mönchen Ärger gegen seine Schmälerer, da ihr Fortschritt auf dem geistigen Weg dadurch behindert würde. [Rhys Davids 1899: 3]

Der Hinweis auf Blasphemie spiegelt vielleicht nicht so sehr das religiös-kulturelle Umfeld von Śāntideva wider, sondern von uns, den Übersetzern. Zu der Zeit, als wir die Übersetzung machten, war Blasphemie in Großbritannien ein aktuelles Thema. Seit der von Ajatollah Chomeini 1989 ausgesprochenen Fatwa (Todesurteil) gegen Salman Rushdie, die bis zum Herbst letzten Jahres noch in Kraft war, hat die britische Regierung dem Schriftsteller auf Kosten des Steuerzahlers Polizeischutz geleistet. Die Fatwa war durch Rushdies Beleidigung des Propheten Mohammed in seinem Buch “Die satanischen Verse” verursacht. In politischen Kreisen und im Medienbereich wurden die hohen Kosten des Polizeischutzes unter Verweis auf ‘Rede- und Religionsfreiheit’ ständig gerechtfertigt. Die Rushdie-Affäre hat eine schon lange bestehende Debatte über Blasphemie neu belebt. Erst zehn Jahre zuvor war die Homosexuellen-Zeitung Gay News und deren Herausgeber Denis Lemon wegen Blasphemie zu einer Geldstrafe bzw. zu neun Monaten Haft verurteilt worden. Nach britischem Recht, das in diesem Fall auf das siebzehnte Jahrhundert zurückgeht, ist Blasphemie mit Haft, Geld- und möglicherweise Körperstrafe zu bestrafen. Blasphemie wird danach folgendermaßen interpretiert: “Blasphemie heißt das, was gegen das Empfinden eines dem christlichen Glauben Wohlwollenden verstößt, sei er frommer Christ oder nur christlich orientiert, und diesen zu öffentlicher Ruhestörung veranlassen mag.” Das heißt, daß das britische Recht Blasphemie nach christlicher Ideologie auslegt, und daß die Straftat dadurch entsteht, daß jemand das Christentum als beschimpft empfindet, egal, ob es so gemeint war oder nicht. Der Gay News-Fall war

der erste Blasphemie-Fall seit 1922. Im Jahr 1922 wurde ein Mann namens W.J. Gott wegen Blasphemie zu neun Monaten Zwangsarbeit verurteilt. Kurz nach der Entlassung starb er. Seit diesem früheren Fall, also dem von 1922, hatte man stark gegen dieses altmodische und diskriminierende Gesetz gekämpft. Einige wollten das Gesetz im Namen der Redefreiheit und der Säkularisation völlig abschaffen. Andere wollten das Gesetz ergänzen, um anderen Religionen den gleichen Schutz zu gewährleisten. Obwohl das Argument, daß eine Aufhebung unnötig sei, da das Gesetz veraltet und außer Gebrauch gekommen war, durch den Gay News-Fall widerlegt wurde, scheint die Regierung gegen die vorgeschlagene Reform gestimmt. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß nicht nur das Oberhaupt der anglikanischen Kirche auch Staatsoberhaupt ist, sondern auch das Oberhaus der britischen Regierung [also die zweite Kammer, vergleichbar dem Bundesrat in Deutschland] aus Peers besteht. Bischöfe der anglikanischen Kirche bekommen deshalb automatisch einen Sitz im Oberhaus, und noch ein bedeutender Bestandteil des Oberhauses besteht aus dem Landadel, dessen Interessen die anglikanische Kirche seit Jahrhunderten wahrt und aus dessen Reihen Beamte der anglikanischen Kirche von hohem Rang oft stammen. Reformmaßnahmen, die gegen diese Interessengruppen verstoßen, werden fast nie vom Oberhaus unterstützt. Das Verhalten der britischen Regierung zur Rushdie-Affäre wurde deshalb als heuchlerisch und religionsvoreingenommen angesehen. Einige geistliche Oberhäupter haben sich dagegen ausgesprochen, das Blasphemie-Gesetz dahingehend zu ergänzen und andere Religionen einzuschließen, da Blasphemie in einer Religion die Wahrheit in der anderen sein mag und ein Blasphemie-Gesetz deshalb in einer modernen und pluralistischen Gesellschaft undurchführbar wäre. Einer dieser Mahner war der prominente buddhistische Leiter Sangharakshita, Begründer des Westlichen Buddhistischen Ordens. In seiner Druckschrift *Buddhism and Blasphemy* schrieb er mit Hinweis auf das *Brahmajālasutta*, der Begriff der Blasphemie sei im Buddhismus überhaupt undenkbar. [Sangharakshita 1978: 10]. Dazu hat er weiter geschrieben, Blasphemie sei den westlichen Bekehrten zum Buddhismus ein geistiges Bedürfnis, um ehemalige Christen von der Tyrannei eines despotischen Gottes zu befreien. Sangharakshita lehrte also die Verleugnung Gottes durch sogenannte "therapeutische Blasphemie" als erforderliche geistige Übung. Diese Übung wurde in vielen Zentren des Westlichen Buddhistischen Ordens zu der Zeit aufgenommen und regelmäßig geübt und soll vielen Leuten geholfen haben. Man kann Sangharakshita und seinen Buddhismus als ein Erzeugnis der Gegenkultur der sechziger Jahre ansehen, besonders hinsichtlich der Zurückweisung der traditionellen religiösen und sittlichen Werte des Westens. Wie dem auch sei, immerhin gibt es einen unwiderlegbar praktischen Grund für seine starken Äußerungen in dieser Angelegenheit: seiner Meinung nach werden die christlichen Konvertiten zum Buddhismus, die Gott nie ganz abgeschworen haben, nie für ihr Verhalten völlig verantwortlich sein, da sie sich immer noch an Gott um Verzeihung ihres Vergehens wenden können.

Im Gegensatz zu Sangharakshita, dem der Vorwurf, daß er aggressionslüstern sei und damit gegen die Redevorschriften verstieße, besonders in den siebziger Jahren nicht fremd war, hat der Dalai Lama kürzlich Christen geraten, an ihrem eigenen Glauben festzuhalten. Donald Lopez bringt in seinem letztes Jahr erschienenen Buch *Prisoners of Shangri La* [186ff.] als These, vor, daß der Dalai Lama aus dem traditionellen

Buddhismus einzelne Aspekte herausnimmt und daraus einen buddhistischen Modernismus formt. Dabei hebt er insbesondere Moral, Meditation und Mitleid des Buddhismus hervor, die er als Universal- oder Grundwerte aller Weltreligionen ansieht und unterdrückt die traditionellen Bräuche, die auch schon frühe westliche Buddhologen wie Alexandra David-Neel als abergläubisch abtaten. Man wird dadurch an die theosophischen Ideen der vergangenen Jahrhundertwende und die Weltphilosophie erinnert. Der Dalai Lama wiederum begründet seinen Ratschlag, nicht zum Buddhismus zu konvertieren, mit dem Hinweis auf den Schutz der kulturellen Vielfalt sowie darauf, daß verschiedene religiöse Botschaften für verschiedene Menschen angemessen sind. Gerade dieser letzte Aspekt stimmt mit der buddhistischen Doktrin von *Upāyakaśālyā* überein. Zudem läßt sich auch ein praktischer ethischer Grund in dieser Äußerung fassen: "Der Christ erfährt eine persönliche Beziehung zu Gott und will Gott deshalb gefallen und nachstreben. Wenn der Christ deswegen mitleidsvoll wird, ist der Glaube an Gott ihm auch vom buddhistischen Standpunkt her von geistigem Nutzen." (Dalai Lama, 10 Mai 1999, Royal Albert Hall, London).

Die Lehre von *upāyakaśālyā* hat eine lange Geschichte als Erklärung für die Verschiedenheit der Lehren innerhalb des Buddhismus und wird durch die Autorität heiliger Schriften wie des *Lotussūtra* gestützt. Und eine Reihe buddhistischer Philosophen bietet auch Argumente zur Unterstützung von Sangharakshitas Behauptung über die buddhistische Einstellung zum Glauben an einen allmächtigen Gott. Die philosophischen Argumente laufen in zwei verschiedene Stränge gemäß, einmal gemäß der Erkenntnistheorie und einmal gemäß der Ethik. [Siehe Hayes 1988]. Im *Bodhicaryāvatāra*, Kapitel neun (Verse 118–125), wird die Argumentation gemäß der Erkenntnistheorie durchgeführt.

Die epistemologische Argumentation konzentriert sich auf die Definition des Begriffs Gott. Gott heißt der allmächtige unabhängige reine Allein-Schöpfer der Welt und aller Lebewesen. Wenn ein einziger Teil dieser Definition nicht gilt, scheidet das Ganze. Kurz zusammenfassend erörtert Śāntideva folgendermaßen:

Wenn Gott der Allein-Schöpfer, d.h. die einzige Ursache der Welt ist, darf er nur eine einzige Wirkung verursachen. Da die Welt, d.h. die Wirkung, vielfältig ist, kann sie nicht von einer einzigen Ursache, sondern von vielen Ursachen verursacht werden. Wenn Gott nicht alleine, sondern unter Mitarbeit beispielsweise der Grundstoffe Wasser usw. die Welt erschafft, ist er bei seiner Erschaffung von den Grundstoffen abhängig und kann ohne sie nichts erschaffen. D.h. er kann nicht als alleiniger oder allmächtiger oder als unabhängiger Schöpfer bezeichnet werden. Wenn die Grundstoffe die Ursachen der vielfältigen Welt sind, welche Rolle soll Gott dann spielen? Ist er einfach ein Begriff? Ihn mit den Elementen zu identifizieren ist nicht nur unlogisch (warum soll man sich viele als eins vorstellen?), sondern auch lächerlich: man betritt die Erde und andere Elemente, d.h. man betritt die Erde nicht nur, sondern bespuckt sie auch und verunreinigt sie auf viele andere Weisen. Gott so zu behandeln scheint auch uns lächerlich und vielleicht auch entsetzlich. Im indischen Zusammenhang ist ferner daran zu erinnern, daß buddhistische Mönche wie

Brahmanen als reine Leute Regeln einhalten müssen, die sich mit Reinlichkeit befassen, einschließlich Anweisung darüber, wohin man die Füße nicht drehen darf, auf was für Grund man nicht urinieren, nicht spucken und sich nicht entleeren darf. Wenn Gott überall in den Elementen anwesend wäre, wäre er höchst unrein. Wenn Gott nicht der Schöpfer bzw. Ursache der materiellen Welt ist, wovon ist er dann die Ursache, damit er als Schöpfer bezeichnet werden kann? Er kann nicht Schöpfer der Seele, d.h. des Ätman, sein, da der Ätman selbst als ewig, anders gesagt: als ohne Beginn und unverursacht, angesehen wird. Glück (*sukha*) und Leiden (*duḥkha*) sind nicht von Gott, sondern durch frühere Taten (karma) verursacht. Die Vielfältigkeit, Veränderlichkeit und Unbeständigkeit der Welt werden auch als Beweis gegen die Existenz eines ewigen Gottes herangezogen. Wenn die Ursache (Gott) beständig ist, muß die Wirkung (Welt) auch beständig sein. Wenn die Ursache (Gott) einzig ist, muß die Wirkung (Welt) auch einzig sein, wie oben erwähnt. Wenn die Ursache (Gott) unveränderlich ist, muß die Wirkung (Welt) auch unveränderlich sein. Was den letzten Punkt betrifft, so ist für einen einzigen unveränderlichen Gott jeder Schöpfungsakt an sich problematisch, da etwas zu tun bedeutet sich zu verändern. Mit etwas Kontakt zu haben, heißt aus Teilen zu bestehen und selbst nicht einzig sein. Wenn Gott seiner Natur nach keine Beteiligung an der Schöpfung der Welt haben kann, ist er für die Welt irrelevant. Alle Diskussion über ihn wird deshalb bedeutungslos.

Durch solche Argumentation erweist Śāntideva, daß Gott in keiner Form zu erkennen ist. Man kann keinen Gott finden. Man kann ihm keine Rolle zuschreiben. Auch wenn er existiert, ist er für uns irrelevant. Śāntideva befaßt sich also mehr mit der epistemologischen Argumentation als mit der ethischen, wie bei einer philosophischen Diskussion zu erwarten ist. Das Argument im Hinblick auf die Reinheit macht Gott lächerlich und deutet dabei eine gewisse Entfremdung oder die Anmaßung von Gleichheit an. Es steht also Sangharakshitas "therapeutischer Blasphemie" nahe. Ein ethisches Argument wird aber nicht explizit erörtert. Indische Philosophie ist zwar mit ethischen Überlegungen normalerweise eng verbunden. Trotzdem bleiben die ethischen Überlegungen bei philosophischen Debatten meist im Hintergrund, weil die Argumentation immer aufgrund gemeinsamer Voraussetzungen vor sich gehen muß. Ethische Voraussetzungen sind aber normalerweise nur verschiedenen Mitgliedern des gleichen Glaubens gemeinsam. Bei philosophischen Diskussionen werden ethische Argumente deshalb von Buddhisten meistens nur gegen Mitbuddhisten angeführt und oft nur als *ultima ratio*. Hier ist die ethische Argumentation mitten in einer epistemologischen Argumentation verborgen: "Suffering and happiness are the result of action", d.h. Gott braucht nicht die Ursache unserer guten und schlechten Erfahrungen zu sein, da wir alle karmas /früheren Taten als deren Ursache annehmen. Das Argument ist hier wirksam, da alle Gegner annehmen würden, daß eine Person Glück oder Leiden wegen früheren karmas erfährt, auch wenn *bhāktas* (Gottgläubige) daran glauben, daß Gott manchmal seine Anhänger durch seine Gnade von deren karmas erlöst. Selbst wenn Gott der Schöpfer einiger Erfahrungen wäre, so ist er doch nicht für alle Erfahrungen verantwortlich, und der Opponent muß noch etwas Anderes nennen, wodurch Gott als Allein-Schöpfer bezeichnet werden kann. Aus ethischer Sicht besteht die Gefahr des Gottesglaubens darin, daß der Gläubige sich auf Gott verläßt und deshalb, während er Gott fürchten mag, doch vor den Konsequenzen seiner

Taten keine Furcht hat. Auch wenn er vor ihnen Furcht hat, ist alles sowieso von Gott abhängig. Der Weg der Tugend sei deshalb zwecklos und irrelevant.

Die Blasphemie gegen einen allmächtigen Gott ist also Teil der philosophischen Argumentation des neunten Kapitels des *Bodhicaryāvatāra*. Am Anfang habe ich erwähnt, daß einige geistliche Oberhäupter in Großbritannien ihre Bedenken gegen eine Ergänzung des Blasphemie-Gesetzes ausgesprochen haben, da Blasphemie in der einen Religion die Wahrheit in der anderen sein mag. Die herangezogenen Beispiele waren oft die christliche Wahrheit und islamische Blasphemie, daß Jesus Christus der Gottessohn ist, und laut Sangharakshita das hinduistische Verbot und das islamische Bedürfnis, Kühe zu schlachten. Ein ergänztes Gesetz wäre undurchführbar. In unserem Zusammenhang könnte man den Glauben an einen allmächtigen Schöpfer-Gott als christliche Wahrheit und buddhistische Unwahrheit bezeichnen. Richard Hayes hat die buddhistische Haltung Gott gegenüber als "principled Atheism" ("prinzipellen Atheismus") bezeichnet. Blasphemie gegen Gott ist also eine buddhistische Wahrheit und ist damit im Buddhismus überhaupt keine Blasphemie.

Wenn wir Sangharakshitas Aussage, daß im Buddhismus auch kein Begriff 'Blasphemie' vorhanden sei, überprüfen wollen, müssen wir also die buddhistische Einstellung zur Lästerung des von Buddhisten am höchsten Verehrten, d.h. der drei Juwelen, erneut untersuchen, wovon er gleichfalls ausgegangen ist.

Sangharakshita, Skilton und ich haben alle das *Brahmajālasutta* als Beweis gegen die Vorstellung von Blasphemie im Buddhismus herangezogen. Wie schon erwähnt, verbietet der Buddha seinen Anhängern heiligen Ärger, auch wenn er oder seine Lehre belästigt wird, da ihr Fortschritt auf dem geistigen Weg durch Ärger behindert würde. Das *Brahmajālasutta* macht aber keine Aussage über den Effekt lästerlichen Verhaltens auf den Buddha oder die Lästerer selbst.

Bei einer neuerlichen Betrachtung des *Bodhicaryāvatāra*-Verses ist zu bemerken, daß auch hier keine Aussage über die Auswirkung des lästerlichen Verhaltens auf den Lästerer zu finden ist. Ob dessen Verhalten den Buddhas, Bodhisattvas, edlen Zuhörern und Pratyekabuddhas schadet, deren Statuen, *stūpas* und die wahre Lehre belästigt und zerstört werden, wird nicht sofort klar. Zweideutig ist, wie zuvor erwähnt, das sanskritische Wort *vyathā*. Wir haben es so verstanden, daß die Buddhas und die anderen durch die Zerstörung der *stūpas* usw. körperlich und geistig nicht belästigt werden. Wir haben uns keine enge körperliche oder geistige Verbindung zwischen dem Buddha und dem *stūpa* bzw. der Statue vorgestellt, d.h. wir haben uns einen gewissen Abstand zwischen dem Buddha und dem *stūpa* bzw. der Statue vorgestellt. Wir haben die *stūpas* und Statuen also hauptsächlich als Denkmäler angesehen. Jetzt kommen mir bei dieser Interpretation Bedenken, besonders in Anbetracht des Textzusammenhangs des Verses sowie der breiteren mittelalterlichen buddhistischen Haltung solchem Verhalten gegenüber.

Zunächst werde ich über den Textzusammenhang erneut nachdenken.

*pratimāstūpasaddharmanāśakākrośakeṣu ca
na yujyate mama dveṣo buddhādīnāṃ na hi vyathā*

6.64 And my hatred towards those who damage sacred images and *stūpas* or who abuse the true teaching is inappropriate since the Buddhas and Bodhisattvas are not distressed.

Wenn man bei dem Kommentator Prajñākaramati nähere Erläuterungen über den Status der Buddhas und anderen in diesem Zusammenhang erwartet, wird man nicht enttäuscht.

*nāśakā vikopayitāraḥ. ākrośakā doṣabuddhyā vairūpyābhīdhyānaḥ. teṣu
na yukto mama dveṣaḥ kutah? yasmād buddhādīnāṃ
bodhisattvāryāśrāvakaḥpratyekabuddhānāṃ
vitathābhīniveśaprasūtāmagrāhanivṛtter abhiśvaṅgābhāvān na vyathā
cittapiḍālakṣaṇaṃ daurmanasyaṃ nāsti. iti bhāvah. atah
pratimāvināśakeṣu dveṣacittaṃ notpādayitavyam. tathā
viruddhadharmakāriṣu karuṇaiva tu yujyate teṣu sādḥūnām. anyathā tatra
viśeṣābhāvāt pāpam eva kevalamupajāyate. yadi punar dharmato
nivārayitum śakyate, tadā na doṣaḥ.*

Zerstörer [heißen] Schädender. Beschimpfer [heißen] die die mit schlechter Absicht schmähen. Mein Haß gegen sie ist unangemessen – wieso? / Da die Buddhas und die anderen, das heißt die Bodhisattvas, edlen Zuhörer und Pratyekabuddhas, weil sie keine Zuneigung haben, da sie sich von dem durch falsche Veranlagung verursachten Anhaften an dem eigenen Selbst befreit haben, keine Bedrückung, keine schlechte Stimmung, die als Qual des Geistes charakterisiert ist, leiden. So ist [der Text] zu verstehen. Aus diesem Grund soll man keine Haßhaltung zu denen entwickeln, die Statuen zerstören. So ist Mitleid die einzige angemessene Reaktion guter Leute gegenüber denen, die den Dharma behindern. Sonst würde, abgesehen von Ausnahmefällen, sich nur Böses aus dieser Lage ergeben. Wäre es immerhin möglich [solches Verhalten] zu verhindern, ohne gegen den Dharma zu verstoßen, würde keine Schuld daraus folgen.

Hier sind drei Punkte bemerkenswert. Erstens wird “Lästern” als mit schlechter Absicht Schmäherden zu führen definiert, was einer aus dem 19. Jahrhundert stammenden, anspruchsvollen Deutung des Begriffs nach britischem Gesetz sehr nahe steht. Zweitens erinnert die Empfehlung, womöglich gemäß dem Dharma einzugreifen, an das *Brahmajālasutta*, laut dessen die Beschimpfer von ihrem schlechten Verhalten durch vernünftige Erklärung ihres Mißverständnis möglicherweise abzuhalten wären. Drittens und relevant für die Frage, ob die Buddhas und anderen durch Beschädigung der *stūpas* usw. auch beschädigt werden, die Erläuterung des Begriffs *vyathā* als geistige Bedrückung. Wir sollen uns nicht ärgern, da die Buddhas keine negativen geistigen Zustände erfahren. Prajñākaramati hebt die geistige Haltung der Buddhas hervor, d.h. die Buddhas werden geistig nicht bedrängt. Es handelt sich nämlich nicht

darum, wie man die Buddhas und anderen schützt, sondern wie man ein Buddha wird. Es heißt nicht, man soll sich ihretwegen nicht ärgern, weil ihnen eigentlich nichts passiert ist, sondern man soll sich ihretwegen nicht ärgern, weil man, um ein Buddha zu werden, den Buddhas nachstreben soll. Wenn die Buddhas mitleidvoll stehen bleiben, muß man versuchen, es ihnen gleichzutun.

Der Weg des Bodhisattvas zur vollen Erleuchtung oder Buddhaschaft wird in verschiedenen Mahāyāna-Schriften in eine Reihe von Stufen gegliedert. Ich meine nicht die Gliederung nach Tugenden oder Vollkommenheiten, wonach Śāntidevas *Bodhicaryāvatāra* und ähnliche Texte wie Āryaśūras *Pāramitāsamāsa* angeordnet sind [Meadows 1986], sondern die Gliederung nach zehn *bhūmis* oder Stufen, die den Fortschritt des Bodhisattvas mit einer Liste von auf jeder Stufe erreichten Qualitäten beschreibt, von der ersten Stufe, auf der einem klar wird, daß man Buddhaschaft erreichen und Lebewesen aus dem *saṃsāra* retten wird, bis zur Stufe der Verwirklichung der Buddhaschaft. Obwohl die Liste von Qualitäten des Bodhisattva auf jeder Stufe je nach Text unterschiedlich wiedergegeben wird, wird zur zweiten Stufe die Fähigkeit eines Bodhisattva, Wohlwollen zu bewahren, in sämtlichen Texten ähnlich erklärt:

*aṅgeṣu chidyamāneṣu manas tesāṃ na kupyate
evam adhyāśayas teṣāṃ snigdhamṛdūpadiśyate*

Werden ihnen die Glieder abgehauen, verfallen sie nicht dem Laster des Zornes. In diesem Sinn wird ihre Veranlagung als wohlwollend und sanft bezeichnet.

Dieses Zitat aus dem *Samādhirājasūtra* [zitiert Skilton 1997: 113] macht klar, daß *kṣānti* selbst angesichts äußerster körperlicher Bedrängnis in den Händen des Feindes eine ausdrücklich erwünschte Tugend ist.

Prajñākaramatis Hinweis auf Mitleid als einzige angemessene Reaktion erinnert sofort an die Erzählung von Supuṣpacandra, dem Heiligen, der im achten Kapitel des *Bodhicaryāvatāra* als Vorbild für mitleidvolles Verhalten hingestellt wird. Da heißt es:

105 If the suffering of one ends the suffering of many, then one who has compassion for others and himself must cause that suffering to arise.

106 That is why Supuṣpacandra, though undergoing torture at the hands of the king, did nothing to prevent his own suffering out of sacrifice for many sufferers.

Die Taten von Supuṣpacandra werden ausführlicher, und zwar zweimal, im fünfunddreißigsten Kapitel des *Samādhirājasūtra* erzählt. Der heilige Mönch Supuṣpacandra besucht die Hauptstadt eines barbarischen Landes. Seine Predigten werden dort von den Damen und anderen Mitgliedern des königlichen Haushalts so freundlich aufgenommen, daß der König eifersüchtig wird und seinen Söhnen befiehlt, Supuṣpacandra hinzurichten. Trotz der Einsprüche seiner Familie und der allgemeinen Ablehnung, den Heiligen zu mißhandeln, treibt der König endlich einen besonders

grausamen, hilfsbereiten Henker auf. Der Henker richtet den Heiligen, der voller Mitleid keinen Widerstand leistet, ohne weiteres durch Zergliederung auf der Hauptstraße hin. Eine Woche später erspäht der König die immer noch auf der Straße liegende zergliederte Leiche des Heiligen und bemerkt erstaunt, daß die Teile noch frisch sind. Da das Fleisch nicht verfault ist, erkennt der König, daß er einen auserwählten Menschen hatte hinrichten lassen. Voller Reue darüber beichtet er seine Sünde einem Mönch und nimmt zu den drei Juwelen Zuflucht. Obwohl er kurz darauf stirbt und in der Hölle wiedergeboren wird, wird dieser König nach zahllosen Wiedergeburten endlich der Buddha Gautama. Dieses überraschende Ergebnis erläutert die Aussage Śāntidevas, daß Supuṣpacandra aus Mitleid mit vielen Wesen keinen Widerstand gegen den König oder den Henker geleistet hat. Dies ist so zu verstehen, daß der König nur aus Reue über sein schreckliches Verhalten dem Heiligen Supuṣpacandra gegenüber zu den drei Juwelen Zuflucht nimmt und damit den Weg zur Erleuchtung und zur Rettung aller Wesen beginnt, die während der Dauer von Gautamas Lehre erleuchtet werden.

Um kurz zusammenzufassen: In der von Śāntideva erwähnten Erzählung wird der Heilige nicht ärgerlich. Er bleibt voller Mitleid, stirbt nichtsdestoweniger. Wir haben anhand dieses Exkurses festgestellt, daß man, um den Buddhas nachzueifern, ohne Ärger und Haß bleiben muß, selbst wenn die Buddhas und Bodhisattvas selber Schaden erleiden. Der Zweck dieses Verhaltens ist, die Tugenden Mitleid und Duldsamkeit im Endeffekt zu perfektionieren. Die Beispiele der *bhūmi*-Beschreibung und der Supuṣpacandra-Erzählung drehen sich aber um tatsächliche körperliche Schädigung eines Heiligen. In unserem Vers handelt es sich dagegen um die Lästerung und Zerstörung von Statuen, *stūpas* und der wahren Lehre. Ich möchte jetzt überlegen, ob die Lage trotzdem vergleichbar ist.

Ich habe erwähnt, daß Skilton und ich uns einen gewissen Abstand zwischen dem *stūpa* und dem Buddha oder Ehrwürdigen, dessen Andenken der *stūpa* bewahrt, vorgestellt haben. Wir sind uns allerdings der körperlichen Anwesenheit des Buddha oder der anderen Verehrten in einem *stūpa* bewußt. Die Anwesenheit einer Reliquie des Buddha und anderen Verehrten ist der *raison d'être* der *stūpas* und auch oft der Statuen. Die Anwesenheit einer Reliquie, sei es einer körperlichen, z.B. Gebeine oder Haare, oder einer schriftlichen, z.B. ein heiliger Text, in einem *stūpa* oder in einer Statue bedeutet die Anwesenheit des Buddha oder der anderen Verehrten. Diese Anwesenheit des Buddha wird durch das panbuddhistische Verhalten der Gläubigen dem *stūpa* oder der Statue gegenüber deutlich. Einfachste Ausdrucksform dieses Verhaltens ist die Verehrung des *stūpa* und der Statue. Weitere Ausdrucksformen sind das veränderte Verhältnis zur Statue, nachdem die Augen angemalt sind [Gombrich 1966], oder das komplizierte Ritual, das das Errichten einer neuen Statue begleitet, das z.B. in Thailand einem Geburtsritual gleich ist [The Birth of a Buddha, Meridian].

Unsere Vorstellung von einem Abstand zwischen dem Buddha und der Statue oder dem *stūpa* trotz solchen Verhaltens geht vielleicht generell auf die ikonoklastische protestantische Ideologie des christlichen Europas und konkreter auf die frühe, durch Theosophie beeinflusste westliche Darstellung des Buddhismus zurück. Die frühe

wissenschaftliche Darstellung des Buddha als eines rationalen sterblichen und auch gestorbenen Mannes, der keine Religion, sondern eine Philosophie begründet hat, wirkt auf wissenschaftliche Darstellungen immer noch ein. Spezifisch wurde mein eigenes Verständnis des Buddhismus durch die Arbeiten Richard Gombrichs, meines ehemaligen Lehrers, geprägt. In seiner Studie der buddhistischen Praxis in Sri Lanka hat Gombrich ein ganzes Kapitel, ein Fünftel des Werkes, dem scheinbaren Widerspruch zwischen den verehrungsvollen Beziehungen der singhalesischen Buddhisten zum Buddha [zur Buddhastatue], und dem Glauben, der Buddha sei gestorben, gewidmet. Trotz früher literarischer Beweise, die Gombrich kurz erwähnt, will Gombrich das Verhalten der singhalesischen Buddhisten der Buddhastatue gegenüber als eine beispielsweise durch den Hinduismus beeinflusste Entwicklung verstehen.

Egal, ob man den Glauben an die Anwesenheit des Buddha im *stūpa* beziehungsweise in der Statue als eine Form von Urbuddhismus oder als eine spätere Entwicklung unter äußeren Einflüssen ansehen will, hat diese Doktrin von der Anwesenheit des Buddha in vielen Bereichen des Buddhismus eine lange Geschichte, die zum Kanon zurückführt, und praktische Folgen, die über Verehrung und ähnliches weit hinausgehen.

Gregory Schopen hat eine Reihe von Untersuchungen über die praktischen Folgen der fortbestehenden Anwesenheit des Buddha veröffentlicht. Im Bereich der religiösen Übung hat Schopen zwei Glaubenslehren nachgewiesen. Die erste ist der Glaube, daß der Buddha in seinen Reliquien und an den Orten, die er besucht hat, noch anwesend sei. Die zweite ist der Glaube, daß in Anwesenheit des Buddha zu sterben zu einer himmlischen Wiedergeburt nach dem Tod führe. Schopen hat weiter nachgewiesen, daß diese zwei Glaubenslehren zusammengenommen dazu geführt haben, daß an den Orten, wo einmal ein *stūpa* als Buddha-Reliquie aufgestellt worden war, oder an Orten, die der Buddha besucht hatte, offensichtlich weitere Bestattungen stattgefunden hatten. Darauf weisen die Funde von zahlreichen Leichenresten in der Umgebung solcher heiliger Orte hin [Schopen 1987].

Im Bereich der buddhistischen Rechtswissenschaft hat Schopen auf Grund inschriftlicher Rechtsdokumente gezeigt, daß im Mittelalter der Buddha als rechtmäßiger Besitzer von Eigentum und Empfänger von Schenkungen angesehen wurde [Schopen 1990]. Dieser rechtliche Status wird ihm nicht nur von Buddhisten, sondern auch von Nicht-Buddhisten zugeschrieben.

Relevant ist, daß eine Inschrift aus Nālandā, die zwischen dem sechsten und achten Jahrhundert datiert ist, den Glauben an die Anwesenheit des Buddha besonders verdeutlicht. Die Inschrift ist ein Rechtsdokument von einer Dauerschenkung an den Buddha. Die Inschrift warnt davor, sich an der Schenkung zu schaffen zu machen. Laut Schopen: "Whoever would create an obstacle to this gift which is to last as long as the created world...(he should know that) the Conqueror in person, the Blessed One, dwells always here (*sākṣāt ...sadāste*) within on the Diamond Throne" [Schopen 1990: 188].

Weitere Beweise zieht Schopen aus dem *Mūlasarvāstivādinaya* heran, ein Vinaya, der in Nālandā geläufig gewesen zu sein scheint. Ein Textabschnitt daraus erklärt, wie der Nachlaß eines reichen Mannes, der vorhatte, Mönch zu werden, in der Zwischenzeit aber gestorben war, zu verteilen war: Ein Drittel wird dem Buddha gegeben, ein Drittel dem Dharma und ein Drittel dem Sangha. Der Anteil des Buddha sollte dafür ausgegeben werden, seine Kammer und seine Haar- und Nagel-*stūpas* in gutem Zustand zu halten. Auch wird bestimmt, daß ein Eigentum des Buddha, das verkauft wird, um eine Buddha-*pūjā* im Namen eines kranken Mönches zu bezahlen oder ihm Medizin zu kaufen, dem Buddha von dem Kranken im Erholungsfall zurückgezahlt werden soll [Schopen 1990: 199]. Wenn Śāntideva richtig dem siebten Jahrhundert und der Kloster-Universität Nālandā zugeordnet wird, war ihm der Glaube an die räumliche und zeitliche Anwesenheit des Buddha geläufig.

Die Vorstellung, daß der Buddha in einer Statue anwesend sei, ist nicht auf mahāyānistische Kreise beschränkt. Laut einer Rezension der Chronik *Mūlasāsnā Wat Pa Daeng* aus Chiang Mai in Nordthailand ist der Mönch Mahāmatimā aus Südbirma im fünfzehnten Jahrhundert mit vier anderen Mönchen nach Sri Lanka gereist, um dort die Gelübde erneut abzulegen. Auf der Rückkehr ist aber einer der fünf Thera an Bord gestorben. Dieses Ereignis bedrohte den Weiterbestand des Upasampadā-Rituals. An dem Vollzug der Upasampadā müssen mindestens fünf Thera teilnehmen. Der Buddha (d.h. die Buddha-Statue) hat deshalb als fünfter Mann an dem Ritual teilgenommen. Das höhere Einweihungsritual wird noch heute beim birmanischen Sudhammanikāya in dieser Weise durchgeführt [Bizot 1988: 68 Anm. 14].

Daß der der Statue bzw. dem *stūpa* inwohnende Buddha bzw. andere Heilige darin als anwesende Bewohner betrachtet werden, ist nicht zu bezweifeln. Zur Klärung der Frage, ob die Zerstörung der Statue bzw. des *stūpas* diesen Bewohnern Schaden zufügt, können zwei Beweise erbracht werden.

Als erster Beweis dient das Material von Schopen über den Pāli-Vinaya und den *Mūlasarvāstivādinaya*, das Ihnen zum Vortrag geliefert wurde. In seinem Artikel "On the Suppression of Nuns and the Ritual Murder of their Special Dead in two Buddhist Monastic Texts" erweist Schopen, daß von dem Verfasser des Vinaya geglaubt wird, daß ein *Stūpa* aufzubrechen (Skt. *bhid*) heißt, den mit dem *stūpa* verbundenen, gestorbenen Mönch, Nonne oder anderen Heiligen zu töten. Dieser Glaube hat zu dem Verbot geführt, aus Essen einen *stūpa* zu formen und zu verzehren. Dieser Glaube wird beispielsweise in der folgenden Erzählung nach dem *Bhikṣuṇīvinaya-vibhaṅga* belegt: Zwölf buddhistische Nonnen werden gleichzeitig mit einer Gruppe von Nacktasketen zum Mittagessen von einem Laien eingeladen. Der Gründer der Asketengruppe, der Pūraṇa hieß, war gestorben. Als die Nonnen zu essen anfangen, gestalten sie das Essen zum *stūpa*. Dann sagen sie "Dies ist der *stūpa* Eures Lehrers, Pūraṇas". Dann zerkrümeln sie das *stūpa*-Essen und essen es mit den Worten "Der *stūpa* von Pūraṇa" ist zerbrösel/ zerbrochen. Darauf beklagen die weinenden Asketen Pūraṇas Tod mit den Worten, "Jetzt ist unser Lehrer wirklich tot!". Eine andere Erzählung über Pūraṇa nach dem *Mūlasarvāstivādinaya* beweist auch, daß das was einem *stūpa* passiert, zugleich dem Verstorbenen, dessen durch den *stūpa* gedacht wird,

passiert: Bei einer Fahrt in die Hölle begegnen Śāriputra und Maudgalyāyana dem Asketenführer Pūraṇa, der schrecklich gefoltert wird. Pūraṇa erklärt den beiden, daß die Folter ihm unerträglich schlimmer wird, wenn jemand seinen *stūpa* verehrt, und erbittet, daß Śāriputra und Maudgalyāyana seinen Anhängern die Verehrung seines *stūpas* verbieten.

Als zweiter Beweis sind die archäologischen Funde bei *Śrāvastī* heranzuziehen. Als Marshall bei der Ausgrabung einen *stūpa* des neunten Jahrhunderts öffnete, fand er im Innern keine menschlichen Überreste, sondern eine Buddha-Statue, die aus dem kushanischen Zeitalter stammte, d.h. Jahrhunderte älter als der *Stūpa* war, und öffentlich vor ihrer Einschließung in den *stūpa* zerbrochen worden war [Schopen 1990]. Aus dieser und ähnlichen Entdeckungen beim Öffnen weiterer *stūpas*, die von späteren Archäologen gefunden worden waren, hat Marshall schon 1940 die folgende Schlußfolgerung gezogen: “The burial of older cult statues, whole or fragmentary, in Buddhist *stūpas* is a practice which appears to have been common during the medieval age” [Marshall et al. 1940: 47, zitiert Schopen 1990: 203]. Nach Schopen beweisen diese Entdeckungen, daß die Reste von zerbrochenen Statuen wie die Resten eines gestorbenen Menschen durch Einschließung in einen *stūpa* bestattet wurden.

Wir haben bis jetzt nur zwei der drei im Vers erwähnten Opfer der Lästerung und Gewalttätigkeit überprüft. Wir haben jedoch die Lästerung oder Zerstörung des *saddharma*, das hier als “die wahre Lehre” wiedergeben wird, noch nicht überdacht. Ich gebe zu, daß mir bei dieser Übersetzung nie ganz wohl gewesen ist. Mir ist leicht verständlich, wie man die Lehre mündlich schmähen kann. Mir ist aber nicht klar, wie man die Lehre körperlich beschädigen kann. Selbstverständlich ist es möglich, mit der genauen Gliederung des Sanskritkompositums herumzuspielen, was zu unserer vielleicht ausweichenden Übersetzung dieses Verses geführt hat. Immerhin soll die nach der Grammatik naheliegendste Übersetzung die zwei Verben in Verbindung mit sämtlichen Objekten bringen. Ist also *saddharma* als körperliche Vertretung des Buddhas gleich dem *stūpa* und der Statue zu verstehen? Das Kompositum *saddharma* gliedert sich in *sat* und *dharma*. Kein Zweifel kann hinsichtlich der Bedeutung des hinteren Gliedes des Kompositums bestehen. *Dharma* heißt hier die Lehre oder die Wahrheit (des Buddha). Die Gleichsetzung des *dharma* mit dem Buddha ist durch des berühmte Buddha-Zitat “Wer den Dharma sieht, sieht mich. Wer mich sieht, sieht den Dharma” aus dem *Mahāparinibbānasutta* bekannt. Im philosophischen Bereich ist diese Gleichsetzung auch durch den Begriff *Dharmakāya* geläufig. Die Lehre vertritt den Buddha, ohne daß hier eine körperliche Vertretung in Frage kommt. Es lohnt sich aber, über das erste Glied des Kompositums erneut nachzudenken. *Sat* ist das Partizip Präsens von dem Verbum *as* “sein”. Die Grundbedeutung von *sat* ist also “seiend” oder, konkreter gesagt, “existent”. Die sekundäre Bedeutung “gut”, “wahr” ist aber geläufiger. Das Wort *saddharma* ist in buddhistischen Kreisen vom sanskritischen Namen des Lotusūtra her bekannt. Der volle Name *Saddharmapundarikasūtra* wird als “das Sūtra der weißen Lotusblume der wahren Lehre” übersetzt. Bei dieser Übersetzung wird also die sekundäre Bedeutung des Partizips *sad* hervorgehoben. Wenn man aber von der Grundbedeutung “existent” ausgeht, nimmt das Kompositum eine andere Bedeutung an, nämlich “die existierende Lehre”, d.h. der manifeste Dharma,

anders gesagt die heiligen Schriften. Tatsächlich gebraucht Prajñākaramati *saddharma* in diesem Sinn zu *Bodhicaryāvatāra* 2.21, indem er erklärt, daß *saddharma* in zwölf Literaturstile gegliedert ist. Wenn *saddharma* so als die heiligen Schriften und in diesem Zusammenhang als körperliche Repräsentation aufzufassen ist, ist die erwähnte Haltung zu Statuen und *stūpas* auch im Verhältnis zu den heiligen Texten zu erwarten.

Viele der buddhistischen Schriften, die in indischen Fassungen noch vorhanden sind, sind überhaupt erhalten geblieben, da sie vor Jahrhunderten in *stūpas* und Buddha-Statuen als Reliquie des *dharmakāya* des Buddha eingeschlossen worden sind, eine Sitte, die bei der Aufstellung einer neuen Buddha-Statue im tibetischen Buddhismus noch heute zu beobachten ist. Diese Sitte wird auch in den heiligen Schriften beschrieben. Im *Saddharmasmṛtyupasthānasūtra* wird erzählt, daß die Yama-Gottheiten die Stūpas von sechs ehemaligen Buddhas besucht haben. Aussehen und Inhalt eines jeden Stūpas wird beschrieben, und die Namen der eingeschlossenen Schriften wiedergegeben [Lin Li-Kouang 1949: 57-58].

Die Repräsentation des Buddha durch die Schriften als materieller *dharmakāya* ist also nicht anzuzweifeln. Wenn aber diese Bedeutung von *saddharma* zu unserem Vers eindeutig passt, ist ein weiterer Beweis dafür zu erwarten, daß buddhistische Schriften als verletzlich oder sterblich angesehen wurden. Die ältesten buddhistischen Handschriften, die noch erhalten sind, sind die kürzlich durch das British Museum erworbenen und von Richard Salomon bearbeiteten Kharoṣṭhi-Handschriften aus Gandhāra. Die Handschriften waren in Tontöpfen aufbewahrt worden. Interessant ist, daß menschliche Überreste in ähnlichen Töpfen bestattet wurden. Salomon hat bemerkt, daß die Handschriftenbruchstücke aussehen, als ob sie auch, bevor sie in die Töpfe hineingelegt wurden, beschädigt worden wären. Er hat weiter beobachtet, daß auf einigen Handschriftenfragmenten der Satz "Es ist geschrieben" zu lesen ist. Dieser Satz ist nicht am Ende des Textes in Verbindung mit dem Kolophon, sondern quer über die Handschrift geschrieben. Salomon schließt zögernd daraus, daß alte bzw. beschädigte Handschriften erst kopiert und danach wie gestorbene Menschen bestattet wurden. Den Satz versteht er als "Es ist kopiert geworden" [Salomon 1999, bes. Kapitel 4]. Diese Behandlung alter Handschriften, die für die buddhistische Geschichtsforschung von hoher Bedeutung ist, scheint die Möglichkeit zu bestätigen, daß die Schriften als verletzlich und sterblich angesehen wurden.

Angesichts dieser Überlegungen scheint der Vers *Bodhicaryāvatāra* 6.64 von tatsächlicher körperlicher Schädigung oder mündlicher Lästerung von Statuen, *stūpas* und Schriften zu handeln. Dabei fällt weiter auf, daß der darauf folgende Vers einen Parallelfall darstellt:

When people harm one's teachers, relatives and others dear to us, one should, as above, regard it as arising on the basis of conditioning factors and refrain from anger towards them. 6.65

Auch hier ist Ärger zu vermeiden. Zweifellos fügte die Gewalttätigkeit derer, denen unser Ärger gilt, den Lehrern, Verwandten und anderen geliebten Personen Schaden

zu. In diesem Kontext sind die Buddhas, Pratyekabuddhas und Śrāvakas in den *Statuen und Stūpas* zu den lebenden Menschen gleichzusetzen. Die nachfolgenden Verse besprechen explizit weiter die richtige Reaktion auf körperliche Belästigung bezüglich der eigenen Person. Schon in Vers 52 wurde der Körper dem Geist darin gegenübergestellt, daß nämlich der Geist an sich ohne körperliche Form ist und deshalb nur durch Festhalten am Körper belästigt werden kann.

Wie vorher erwähnt, erklärt der Text nichts über die Folgen solcher Mißachtung für die Täter. Wenn man in den Texten, die die Auswirkung des Karmas behandeln, nachsieht, ist man nicht überrascht zu finden, daß dort auch die Auswirkungen beschrieben werden, die sich aus Lästerung und Sakrileg ähnlich wie aus anderen schlechten Taten für die Täter ergeben. Das Karma-Gesetz ist auch hier gültig. Überraschend ist vielleicht, wie sehr Lästerung und Sakrilege neben anderen Sünden betont werden.

Als erstes Beispiel soll hier das "Sūtra der Ursachen und Auswirkungen der Taten" herangezogen werden, ein Text der auf Chinesisch und Soghdisch erhalten ist und ungefähr in das sechste-siebte Jahrhundert nach Christus zu datieren ist, da er auch unter den Tun-huang-Funden war.

Die Übersetzung von Mackenzie [1970] liest sich folgendermaßen:

"He who breaks and damages the *stūpa* of the *vihāra* and is opposed to the monks ... when he dies he both falls into the *avīci* hell, and reaches everywhere in the eight great hells and enters all the other 136 small hells for one kalpa, two kalpas, up to five kalpas, and thereafter he will go out". "... Then the Buddha spoke thus, 'The man who breaks and damages the *stūpa* of the *vihāra*, and conceals and spends the wealth of the three *ratnas*, falls into the *avīci* hell.

When he is freed from the punishment of hell he acquires the existence of an animal and becomes both pigeon and sparrow and goose and duck and parrot and green sparrow and fish and turtle and monkey and gazelle and deer.

Likewise when he later acquires the existence of a human he becomes a eunuch or a female body or bisexual or sexless or a prostitute."

Laut diesem *Sūtra* wird derjenige, der einen *stūpa* zerstört oder das Vermögen vergeudet, erstens eine Hölle nach der anderen bewohnen. Danach wird er immer wieder als Tier wiedergeboren. Auch wenn man nach langer Zeit als Mensch wiedergeboren wird, wird man als Frau oder eine andere niedrige Menschenform geboren. Das richtige Verhalten dem Buddha/der Buddha-Statue gegenüber ist von höchster Bedeutung. Wenn man den Buddha auch nur in der Ferne sieht und ihm keine völlige Ehrerbietung erweist, sondern einfach den Finger zum Kopf bringt, wird man, nach diesem *Sūtra*, mit einer Vertiefung mitten auf der Stirn wiedergeboren.

Die Haltung des Theravāda ist die gleiche. Nehmen wir als Beispiel die mittelalterliche *Upāsakamanussavinayavaṇṇanā*, "die Verhaltensregeln frommer Buddhisten", die im dem ganzen Hinterindien einschließlich Sri Lanka verbreitet war. Der Text zählt die höllischen Wiedergeburten und deren Dauer auf, die denjenigen erwarten, der sich an verschiedenen Regeln richtigen Verhaltens versündigt hat. Während die schlimmsten Sünden immer noch das Töten der Eltern oder des Arhat, die Verletzung des Buddha und die Vergewaltigung einer Nonne bleiben, haben Vergehen wie Lästerung, Sakrileg

und Respektlosigkeit den Buddhas, Pratyekabuddhas und Śrāvakas gegenüber, d.h. deren Bodhi-Bäumen, Statuetten und *stūpa* gegenüber, das Übergewicht. Wiedergeburt in der Hölle und als ein hungriges Gespenst ist die unvermeidliche Folge der folgenden Vergehen einem Bodhi-Baum, einer Buddha-Statue bzw. einem *stūpa* gegenüber: generell die Unterlassung gebührender Ehrerbietung, z.B. wenn jemand ein Kloster betritt oder in die Nähe eines heiligen Baumes, einer Buddha-Statue oder eines *stūpa* kommt und dabei einen Sonnenschirm, ein Kopftuch oder Schuhe trägt, sich auf einem Reittier, in einer Sänfte oder in einem Fahrzeug einem heiligen Ort nähert oder dort gar ausspuckt, uriniert oder defäkiert. Besonders furchtbar sind die Folgen der Zerstörung des heiligen Baumes oder des *stūpa*, die zur Wiedergeburt in der äußersten Hölle führt.

Eine Erzählung aus dem **Sūtra der Avadāna der fünfhundert Śrāvaka des Buddha*, das von Dharmarakṣa am Anfang des dritten Jahrhunderts ins Chinesische übersetzt wurde, zeigt uns die unmittelbare Folge der Lästerung über einen Buddha-*stūpa*. Kurz nach dem *Parinirvāṇa* des vormaligen Buddha Krakucchanda wurde diesem ein *stūpa* erbaut. Der Mönch Lo-p'an-pa-t'i hat über den *stūpa* gelästert, indem er behauptete, er sei zu groß und zu prachtvoll für den Buddha Krakucchanda. Nach seinem Tod wird der Mönch in der Hölle wiedergeboren. Nach weiteren Reinkarnationen wird er als Vogel in Benares wiedergeboren, wo er ein Loblied auf den Buddha Gautama singt. Bei der nächsten Wiedergeburt wird er Mensch und erreicht, nach Eintritt in den Sangha, Arhatschaft. Ein anderes Sūtra führt weiter. Der König Prasenañjita hatte den Mönch Lo-p'an-pa-t'i singen gehört und wollte ihm eine Gabe von dreihunderttausend goldenen Blättern machen. Als er jedoch den Mönch von Angesicht zu Angesicht sah, war er so enttäuscht, daß er ihm nur drei Perlen schenkte. Der Buddha erklärte dem König die Ursache: Der Mönch hatte in einem früheren Leben über den *stūpa* von Krakucchanda gelästert und war deshalb in diesem Leben von sehr häßlichem Aussehen. Weil er aber am selben Abend demselben *stūpa* einen Sonnenschirm dargebracht hat, mit dem Gelöbniß, eine gute Stimme zu bekommen, wird er immer mit einer besonders guten Stimme wiedergeboren [Lin 1949: 285.]

Im frühen und mittelalterlichen Buddhismus wird also Mißachtung der Buddhas, Pratyekabuddhas und Śrāvakas, sei es körperlich oder mündlich, genau wie Blasphemie und Sakrileg im Christentum als sehr ernsthafte Sünde betrachtet. Es wäre interessant zu sehen, ob irgendein Text, der von Wiedergeburt und Karma-Auswirkung handelt, die gleiche Auswirkung der Zerstörung einer Statue bzw. einer *stūpa* bzw. einer heiligen Schrift zuschreibt wie den schlimmsten Sünden, nämlich der blutigen Verletzung eines Buddha und dem Mord an einem Arhat. Eine Prüfung der relevanten Literatur wäre vielleicht ergiebig. Ferner erhebt sich die Frage, ob eine zerbrochene Buddha-Statue, die durch erneute Einschließung in einen *stūpa* abermals bestattet wird, endlich gestorben oder noch praktisch bzw. gesetzlich als lebend anzusehen sei. Trotz wiederholter Versuche hat Devadatta es nie geschafft, den Buddha ums Leben zu bringen. Der Buddha vermag seine eigene Todeszeit zu wählen und sein Leben unendlich zu verlängern. Man kann zwar den Heiligen einer anderen Religionsbewegung und einen Arhat oder von Mitbuddhisten Hochverehrten durch Zerstörung ihres *stūpas* ums Leben bringen. Es bleibt jedoch zweifelhaft, ob man den Buddha überhaupt töten kann. Dabei ist vielleicht eine kurze Passage aus dem

Kāraṇḍavyūhasūtra zu berücksichtigen, worin die Leute gelobt werden, die die Statuen, *stūpas* und *vihāras* pflegen, die schon zu Pulver verfallen sind. Die Vermutung liegt nahe, daß die Potenz der Statuen deren Zerstörung übersteht.

Zusammenfassend können wir sagen, daß im Buddhismus der Begriff Blasphemie doch bekannt ist, aber als Lästerung gegen den Buddha und andere Verehrte ausgelegt wird. Wir können dazu hinzufügen, daß die Anwesenheit des Buddha in Form seiner Reliquie im Innern in einer Statue bzw. eines *stūpa* bedeutet, wenn die Statue oder der *stūpa* zerstört wird, auch der Buddha verletzt und möglicherweise ermordet wird. Auf der Grundlage dieses Glaubens verbietet Śāntideva dem aufstrebenden Bodhisattva Ärger selbst angesichts der Verletzung oder des versuchten Mordes an einem Buddha, da die Vollkommenheit der Duldsamkeit eine erforderliche Tugend für die Buddhaschaft ist, worauf auch das *Brahmajālasutta* hindeutet. Es gibt also keinen heiligen Ärger, er ist nicht zulässig.

Wenn der Sinn dieses Verses so offensichtlich klar ist, warum haben wir und frühere Übersetzer ihn verzerrt übertragen? Ich habe zuvor das Problem des protestantischen und theosophischen Hintergrundes moderner Buddhologie zugeschrieben. Ein näherliegender Grund ist vielleicht, daß wir uns mit Śāntideva zu sehr identifizieren. Er repräsentiert das hochentwickelte und kultivierte Milieu einer säkularen Gesellschaft, die vielleicht so weit von Asketenpraxis und Wundern entfernt ist wie unsere eigene Erfahrung. Wir stehen voller Respekt vor der raffinierten und subtilen philosophischen Argumentation des neunten Kapitels. Unsere sogenannte Rationalität tut sich leicht mit der scheinbaren psychologischen Rationalisierung der Höllenvorstellungen:

If these gaolers of the prison of existence, who are also the executioners of the condemned in hells and like places, remain in the house of my mind, the cage of greed, how can I be happy? BCA 4.35

Es gibt aber viele Beweise im *Bodhicaryāvatāra* dafür, daß die Aktualität der Höllen und Höllwesen ernst genommen wird, und zwar als wichtige geistliche Motivation, um den Weg zur Erleuchtung zu betreten [z.B. Kapitel 4, *passim*]. Auch der vorher genannte Vers zeigt nur, daß:

One who wishes to guard his training must scrupulously guard his mind. it is impossible to guard one's training without guarding the wandering mind.

BCA 5.1

Schopen hat beobachtet, daß die abstrakten Theorien über die Natur des Buddha einschließlich der Dreikörperdoktrin (*trikāya*) zur gleichen Zeit aufgekommen sind wie die inschriftlichen Beweise für die körperliche Anwesenheit der Buddhas als rechtsmäßige Mitinsassen des Klosters. Er schließt daraus, daß dieses Zusammentreffen keineswegs als Zufall anzusehen ist, auch wenn die Beziehungen zwischen den Testimonien schwer zu bestimmen sind. Ich würde dazu hinzufügen, daß die beiden Einstellungen einander nicht ausschließen, auch bei einer Person. Ob man nun vom praktischen und gesetzlichen oder vom theoretischen Standpunkt hinsichtlich des Zustands des Buddhas ausgeht, stimmen doch laut Śāntideva alle Buddhisten in dem Glauben überein, daß das Verhalten einer Buddha-Statue (Anbetung oder

Respektlosigkeit) gegenüber darüber entscheidet, ob es als Verdienst oder Vergehen angerechnet wird, denn heißt es:

“So too the ‘pillar’ that is the Conqueror, empowered by following the path to Awakening, continues to achieve all ends even after that Bodhisattva has attained Enlightenment.

How could worship offered to something which has no consciousness be fruitful?

Because it is taught that it is the same whether he is present or has attained Enlightenment,

And, according to scripture, fruit comes from the worship, whether it is conventionally true or ultimately true, in the same way that worship offered to an existing Buddha is said to be fruitful. (*Bodhicaryāvatāra* 9. 37-39)

Bei näherer Untersuchung von auf den ersten Blick scheinbar offensichtlichen Textabschnitten kommt die oft übersahene Fülle der dahinter stehenden buddhistischen Überlieferung langsam in Sicht.

Literaturverzeichnis

- Batchelor, Stephen (1979), *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, Library of Tibetan Works & Archives, Dharamsala.
- Bendall, Cecil and W.H.D. Rouse (1922), *Śikṣā-samuccaya, A Compendium of Buddhist Doctrine*, London, reprint Motilal Banarsidass, Delhi 1971, 1981.
- Bentor, Yael (1995), "On the Indian Origins of the Tibetan Practice of Depositing Relics and *Dhāriṇīs* in Stūpas and Images", *Journal of the American Oriental Society* 115: 248-261.
- Bizot, F. (1988). *Les traditions de la pabbajjā en Asie du Sud-Est*, Recherches sur le bouddhisme khmer IV, Göttingen.
- Bizot, F. (1994), "La Consecration des Statues et le Cult des Morts" in Bizot (ed.) *Recherches nouvelles sur le Cambodge*, Éclou française d'Extrême-Orient, Paris: 101-127.
- Cowell E.B., H.T. Francis and R.A. Neil (1895), *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*. Vol.III, The Pali Text Society, London. Reprint 1981.
- Crosby, Kate and Andrew Skilton (1995, revised reprint 1998), *śāntideva, The Bodhicaryāvatāra*, Oxford University Press.
- Crosby, Kate, "*Upāsakamanussavinayavaṇṇanā*: a Manual for Good Buddhists", text, translation and introduction, forthcoming.
- Dalai Lama (1996), *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*.
- Dreyfus, Georges, (?1996) "Tibetan Scholastic Education and The Role of Soteriology", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 20.1: 31 - 62.
- Gombrich, R.F. (1966), "The Consecration of a Buddhist Image", *Journal of Asian Studies* XXVI, 1: 23-36.
- Gombrich, R.F. (1971, revised reprint 1995) *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Kegan Paul International, London and New York.
- Gunapala, Dharmasiri (1974), *A Buddhist Critique of the Christian Concept of God: A Critique of the Concept of God in Contemporary Christian Theology and Philosophy of Religion from the Point of View of Early Buddhism*, The Buddhist Reserach Society, Singapore.
- Hayes, Richard (1988), "Principled Atheism in the Buddhist Scholastic Tradition", *Journal of Indian Philosophy* 16: 5-28.
- de La Vallée Poussin (1929), *Vijñaptimātratāsiddhi. Le siddhi de Hiuan-tsang*, Paris.
- Lin, Li-Kouang (1949), *L'Aide-Mémoire de la Vraie Loi (Saddharma-smṛtyupasthāna-Sūtra)*, *Recherches sur un Sūtra Développé du Petit Véhicule*, Publications du Musée Guimet, Paris.
- Lopez, Donald S. (1998), *Prisoners of Shangri-La*, University of Chicago Press, Chicago and London.
- Mackenzie, D. N.. (1970), *The 'Sūtra of the Causes and Effects of Actions' in Sogdian*, London Oriental Series vol. 22, Oxford University Press, London.
- Marshall J., A. Foucher and N.G. Majumdar (1940), *The Monuments of Sāñcī*. 3 vols. Delhi.

- Matics, Marion (1971), *Entering the Path of Enlightenment: The Bodhicaryāvātāra of the Buddhist poet Śāntideva*, George Allen & Unwin, London.
- Meadows, Carol (1986), *Arya-Śūra's Comendium of the Perfections: Text, translation and analysis of the Pāramitāsamāsa*. Indica et Tibetica Verlag, Bonn.
- Rhys Davids, T. W. (1899), *Dialogues of the Buddha*. Part I. Reprint Luzac London 1969.
- Salomon, Richard (1999), *Ancient Buddha Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī Fragments*, The British Library. London and Washington University Press, Seattle.
- Sangharakshita (D. P.E. Lingwood) (1978), *Buddhism and Blasphemy: Buddhist Reflections on the 1977 Blasphemy Trial*, Windhorse Publication, London.
- Schopen, Gregory (1987, Nachdruck in Schopen 1997), "Burial *Ad Sanctos* and the Physical Presence of the Buddha in Early Indian Buddhism. A study in the Archaeology of Religions" *Religion* 17 (1987): 193-225.
- Schopen, Gregory (1990), "The Buddhas as an Owner of Property and Permanent Resident in Medieval Indian Monasteries", *Journal of Indian Philosophy* 18: 181-217.
- Schopen, Gregory (1994), "Ritual Rights and Bones of Contention: More on Maonistic Funerals and Relis in the *Mūlasarvāstivāda-Vinaya*", *Journal of Indian Philosophy* 22, 1: 31-80.
- Schopen, Gregory (1996), "The Suppression of Nuns and the Ritual Murder of their Special Dead in two Buddhist Monastic Texts", *Journal of Indian Philosophy* 24: 563-592.
- Schopen, Gregory (1997), *Bones, Stones, and Buddhist Monks. Collected Papes on the Archeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- Steinkellner, Ernst (1981), Śāntideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung. Poesie und Lehre des Mahāyāna-Buddhismus, Diederichs Gelbe Reihe, Eugen Diederichs Verlag, München. 3. Auflage 1997.
- Swearer, Donald (1995), "Consecrating the Buddha", in D.S. Lopez (ed.) *Buddhism in Practice*, Princeton University Press, Princeton: 50 - 58.
- Trainor, Kevin (1997), *Relics, Ritual and Representation in Buddhism: Rematerializing the Sri Lankan Theravāda Tradition*, Cambridge University Press.
- Video "The Birth of a Buddha", Meridian Trust.