

Herausforderungen von staatlicher Macht an den Buddhismus in China

Dr. Carsten Krause
Universität Hamburg

Herausforderungen von staatlicher Macht an den Buddhismus in China

von Carsten Krause

Ich möchte meinen Vortrag ganz in Anlehnung an den Einführungsvortrag von Herrn Professor Schmithausen mit dem Hinweis einleiten, daß es weder im chinesischen Buddhismus noch allgemein in der chinesischen Kultur ein direktes sprachliches Äquivalent für das Wort „Ethik“ oder „Moral“ gibt.

Bezeichnenderweise lautet der moderne chinesische Begriff für das, was wir auf Deutsch „Ethik“ nennen, *daode* und ist den meisten von uns somit bekannt durch den Titel des berühmten daoistischen Klassikers, der Laozi (ca. 5. Jh.v.Chr.) zugeschrieben wird und den (wenngleich ursprünglich wohl anderslautenden) Titel *Daodejing*, also die „Schrift vom *Dao* und vom *De*“, trägt. *De* wird zumeist als „Tugend“ übersetzt, und so kann *daode* – ein Begriff, der übrigens nicht nur bei den Daoisten, sondern in verschiedenen frühen Quellen bereits belegt ist – ganz allgemein verstanden werden als das *de* – das „tugendhafte Verhalten“ –, das im Einklang mit dem *Dao* zu stehen hat.

Ich löse mich aber nun von diesem Terminus und komme auf die Inhalte zu sprechen. Viel bedeutender als der Daoismus ist in China für die Herausbildung einer gesellschaftsfähigen und geradezu staatstragenden Morallehre zweifellos jenes Denken gewesen, das von Konfuzius (ebenfalls 6.-5. Jh.v.Chr.) geprägt worden ist. Eine regelrechte konfuzianische Staats- und Morallehre hat sich im Verlaufe der Han-Dynastie (2. Jh.v.Chr. - 2. Jh.n.Chr.) etabliert und wird für meine folgenden Ausführungen zu „Macht und Moral“ von besonderem Interesse sein. In diesem Sinne werde ich mit meinem Vortrag versuchen, in einem Überblick vor allem die staatliche Machtpolitik als Herausforderung an die Buddhisten in China zu thematisieren und in diesem Kontext möglichst die Aspekte der Ethik zu beleuchten.

Ich möchte meinen Vortrag in zwei große Abschnitte gliedern. Zunächst gehe ich auf das Verhältnis zwischen Herrschern und Buddhisten („Staat und Kirche“) im kaiserzeitlichen China ein, also in der Zeit seit dem Bekanntwerden des Buddhismus mit dem Beginn unserer Zeitrechnung bis zum Ende der Mandschu-Dynastie zu Beginn des 20. Jh. Hierbei werde ich vor allem den entscheidenden Zeitraum bis zum 9. Jh. behandeln.

In dem wesentlich kürzeren zweiten Teil komme ich dann auf die jüngere Geschichte zu sprechen, die geprägt ist vom Ende der Kaiserzeit (Gründung der Republik China. 1911), und die die chinesischen Buddhisten mit neuen Machtstrukturen konfrontiert hat.

Ich komme also zum ersten Teil:

Wie Sie der vorbereitenden Lektüre zum Teil schon entnehmen konnten, war das traditionelle Herrscherideal in China eng mit ethischen Idealvorstellungen verbunden. So galt der Herrscher als Vorbild und Garant für ein intaktes gesellschaftliches System, das durch eine klare hierarchische Ordnung gekennzeichnet ist. Diese Hierarchie war kosmologisch untermauert, ethisch aber vor allem an den traditionellen Idealvorstellungen von einer familiären

Harmonie orientiert. Ziel war somit ein friedliches und stabiles Staatswesen, das in wesentlichem Maße von der Ordnungskraft des Kaisers (als dem Oberhaupt der Familie) abhing; er wurde auch als *wansui* gehuldigt, als der, der „Zehntausend Jahre“ lang herrschen möge.

Gerade in den ersten Jahrhunderten nach Christus, als der Buddhismus in China Fuß fassen sollte, herrschten dort jedoch keineswegs stabile Verhältnisse. Die 400 Jahre währende Reichseinheit unter der bereits erwähnten Han-Dynastie vom 2. Jh.v.Chr. bis zum 2. Jh.n.Chr. war zerbrochen, und ab dem 4. Jh.n.Chr. waren fremde, sogenannte „barbarische“ Stämme verantwortlich für diverse Fremdherrschaften im nördlichen Teil des heutigen China, während sich im Süden eine Dynastie nach der anderen durch blutige familieninterne Intrigen moralisch zerrüttete und entsprechend auch politisch delegitimierte.

Auch wenn die frühesten Kenntnisse über den Buddhismus in China – wie gesagt – in das 1. Jh.n.Chr. zurückreichen, sind ideologische Auseinandersetzungen zwischen Herrschern und Buddhisten erst seit dem 4. Jh. belegt. Zweifellos sind die zunehmend unsicheren politischen Verhältnisse mitverantwortlich gewesen für die schweren Vorwürfe gegenüber den Buddhisten. Wie Erik Zürcher in dem für Sie kopierten Abschnitt aufgezeigt hat, war zudem der buddhistische Saṅgha inzwischen so groß, daß er eine nicht mehr zu übersehende gesellschaftliche „Spezies“ darstellte, zumal auch immer mehr Gebildete aus der Adelschicht und dem höfischen Umfeld ein Interesse an der buddhistischen Lehre entwickelten. Die Kritik verschiedener Herrscher, die von der Mitte und vom Ende des 4. Jh. belegt ist und von der zunehmenden Sorge um ihre Autorität zeugt, galt vor allem dem Autonomieverständnis des monastisch organisierten Saṅgha. Aber nicht nur die Mönche, auch die Laien, die den Orden unterstützten bzw. unter seinem Einfluß standen, sahen sich zur Verteidigung der buddhistischen Lehre herausgefordert. Schon in dieser frühen Phase der Auseinandersetzungen waren machtpolitische Interessen mit ethischen Argumenten eng verknüpft.

Die Machtpolitik richtete sich gegen die Unabhängigkeit des Ordens vor allem aus zwei offensichtlichen Gründen: Zum einen bot der Orden immer wieder solchen Menschen Zuflucht, die sich der weltlichen Kontrolle entziehen wollten, z.B. Steuerflüchtlingen, Desertieren, solchen, die sich der Pflichten gegenüber ihrem Dienstherrn entziehen wollten, bis hin zu Kriminellen. Zum anderen barg das religiöse Überlegenheitsgefühl buddhistischer Mönche gegenüber dem Herrscher die Gefahr einer dekadenten Wirkung auf die Laien, die möglicherweise ebenfalls den Respekt vor dem Herrscher verlieren könnten.

Die soziale Unordnung, die hier befürchtet wurde oder teilweise schon eingetreten war, wurde schließlich auch mittels ethischer Argumente auf das schärfste verurteilt. So wurde neben der Illoyalität gegenüber dem Herrscher vor allem das pietätlose Verhalten der – in die Hauslosigkeit gezogenen – Mönche gegenüber ihren eigenen Eltern zum Vorwurf gemacht. In der Tat stand ja gerade der Lebenswandel der Mönche (z.B. Rasur der Haare, Zölibat) in einem Widerspruch zur Ehrfurcht gegenüber den Eltern und den Ahnen. Daß aber gerade hinter der Behandlung dieser Thematik im höfischen Kontext wieder ein politischer Anspruch steht, wird deutlich, wenn man bedenkt, daß die Pietät gegenüber den Eltern traditionell als *das* Vorbild für die familiäre Harmonie innerhalb des gesamten Staates

angesehen wurde. Das folgende Zitat aus einem wichtigen konfuzianischen Werk der Han-Dynastie mag die Vorbildfunktion des pietätvollen Sohnes für den loyalen Beamten verdeutlichen:

Wenn man in jemandem, obwohl er noch keinem Fürsten dient, bereits den loyalen Beamten erkennen kann, dann ist von einem pietätvollen Sohn die Rede. Wenn man in jemandem, obwohl er noch keine Vorgesetzten hat, schon den folgsamen Untergebenen erkennen kann, dann ist von einem die Rede, der seinem älteren Bruder gegenüber Respekt zeigt. [...] Deshalb heißt es: Ein pietätvoller Sohn versteht es, seinem Fürsten zu dienen, und wer als jüngerer Bruder seinen ältesten Bruder respektiert, versteht es, seinen Vorgesetzten zu dienen. (*Dadai Liji* 51: 173f.; Übers.: Roetz (1992), 88).

Dem Vorwurf der Nutzlosigkeit oder gar der Schädlichkeit des Saṅgha für die chinesische Gesellschaft wurde im Jahr 340, während des ersten berühmten Schlagabtausches, von buddhistischer Seite unter anderem damit begegnet, daß die Buddhisten mit ihrer Einhaltung der Gelübde insgesamt einen zivilisierenden Effekt auf die Gesellschaft hätten. Auch dem Herrscher und dem Wohle des Staates würde hinreichend gedient.

Als sich wenig später, um das Jahr 400, ein anderer Herrscher einen erneuten Schlagabtausch mit den Buddhisten lieferte, scheint er bereits in einlenkender Weise versucht zu haben, weniger *gegen* den Buddhismus als vielmehr *aus dem* Buddhismus *heraus* zu argumentieren. Allerdings legte er dabei eine Analogie nach „konfuzianischer Logik“ nahe: So sei die buddhistische Ehrfurcht gegenüber dem Buddha vergleichbar in China mit der Respektbezeugung gegenüber dem Herrscher, weil dieser das Wohlergehen des Staates und somit auch des in China lebenden Saṅgha garantiere. Daraus resultiere ein Abhängigkeitsverhältnis, nach dem die Mönche dem gütigen Herrscher ebenso zu huldigen hätten, wie die anderen Untertanen.

Auf die Forderung dieses Herrschers, den Saṅgha von korrupten und kriminellen Personen zu befreien, ist der buddhistische Mönch Huiyuan (334-416), den Sie aus der vorbereitenden Lektüre schon ein wenig kennengelernt haben, zwar positiv eingegangen. Jedoch ist er bekannt dafür geworden, daß er weiterhin strikt die Trennung zwischen „Kirche und Staat“ gefordert hat. Huiyuan zufolge seien Mönche durchaus voller Respekt gegenüber den Eltern und auch gegenüber dem Herrscher. Jedoch seien ihre Ziele noch viel umfassender, so daß ihnen keine weltlichen Grenzen gesetzt werden dürften (siehe zu dieser Thematik Ch'en (1973), 69-78; Zürcher (1959)).

Bis in das 7. Jh. hinein haben Herrscher verschiedener Dynastien immer wieder von den Mönchen öffentlichen Respekt eingefordert. Aber anstelle der dabei verlangten äußerlichen Respektbezeugung in Form der Verneigung vor dem Herrscher hat sich im Laufe der Zeit auf ganz anderen Gebieten eine Kontrolle über den buddhistischen Saṅgha durchgesetzt, die offenbar zunehmend als Ersatz für die angestrebte Gleichstellung mit der einfachen Bevölkerung gelten konnte.

Entscheidend für die Kontrolle war die Einführung eines Aufsichtsamts über den Saṅgha. Dieses Amt hatte die staatliche Registrierung der Mönche und Nonnen zur Aufgabe. In der Folge oblag ihm auch die staatliche Kontrolle über die Vergabe von Ordinationsurkunden. Damit erwarb das Aufsichtsamt die Kompetenz, Bedingungen an die Aufnahme in den Saṅgha zu stellen und entsprechende Leistungsprüfungen durchzuführen. Ferner konnte es bei der Ahndung von Verletzungen des Vinaya zunehmend weltliche Maßstäbe einführen und schließlich auch staatliche „Säuberungen“ des Saṅgha durchsetzen (siehe zu den folgenden Ausführungen Ch'en (1973), 81ff.).

Zunächst ist im Norden etwa um das Jahr 400 – also zeitgleich mit dem Wirken von Huiyuan im Süden des damals geteilten Reiches – das Amt des „Nationalen Saṅgha-Aufsehers“ eingeführt worden. Dieses Amt wurde zwar von einem Mönch bekleidet, so daß anstelle einer direkten staatlichen Kontrolle erst einmal von einem Saṅgha-internen Aufsichtsorgan gesprochen werden könnte. (Später ist dieses Aufsichtsamt jedoch in der Regel von Laienbuddhisten bzw. von nicht-buddhistischen Beamten geleitet worden). Gerade in der Anfangszeit scheint für die Anpassung von monastischer Seite an das staatliche Kontrollwesen ein unmittelbarer Rechtfertigungsbedarf bestanden zu haben. So hat der erste Saṅgha-Aufseher die Ansicht verbreitet, der Herrscher sei zugleich ein Tathāgata (Buddha), und wenn sich die Mönche dem Herrscher unterwerfen würden, so würden sie dies vor ihm in seiner Funktion als Tathāgata tun und nicht in der des Herrschers.

Diese Legitimationsfigur hatte keinen langen Bestand, zumal der Herrscher und auch keiner seiner Nachfolger den Ehrgeiz gehabt zu haben scheint, dem hier beschworenen Ideal eines Tathāgata gerecht zu werden. Vielmehr ist im Norden Chinas unter der turkstämmigen Fremdherrschaft zur Mitte des 5. Jh. eine radikale Buddhistenverfolgung durchgeführt worden. Ob die in diesem Zusammenhang gebrandmarkten Mißstände innerhalb des buddhistischen Saṅgha hauptverantwortlich gewesen sind, kann nicht vollständig aufgeklärt werden. Zwar soll der unmittelbare Auslöser für die Verfolgung der Fund eines Waffen- (und Wein-)lagers in einem Kloster gewesen sein, das in einen Zusammenhang mit Aufständischen gebracht worden war. Allerdings scheint die Verfolgung der Buddhisten als Anhänger einer *fremdländischen* Religion auch maßgeblich deshalb im Interesse der *ausländischen* Herrscher gestanden zu haben, weil sie sich so von ihrer prochinesischen Seite präsentieren konnten und sich somit in wichtigen Kreisen der chinesischen Bevölkerung eine größere Akzeptanz zu verschaffen erhofften.

Eine Kehrtwende in der Politik erfolgte im Norden jedoch nach dem Tod einiger führender antibuddhistisch gesinnter Persönlichkeiten, so daß die staatliche Förderung des Buddhismus bei gleichzeitiger Kontrolle durch das Saṅgha-Aufsichtsamt in der zweiten Hälfte des 5. Jh. wieder aufgenommen wurde. Es folgte eine Blütezeit, in der z.B. die buddhistischen Grotten bei Yunmen entstanden sind, dank kräftiger Zuschüsse von Seiten des Staates.

Diese neue Politik wurde von manchen Mönchen mit großem Mißtrauen betrachtet und hat in jener Zeit offenbar das Abfassen apokrypher Sūtras begünstigt, also vermeintlicher Lehrreden des Buddha, die keineswegs aus Indien stammen, sondern von Chinesen selbst verfaßt worden sind. Ein solches, in ganz Ostasien sehr berühmtes Sūtra ist das sogenannte *Renwang huguo boruo boluomi jing* (Taishō [T.] 8, Nr. 246; *Fo shuo renwang boruo boluomi [huguo] jing*; T. 8, Nr. 245), das „*Prajñāpāramitā-Sūtra für Gütige Könige zum*

Schutze ihres Landes“. Dieses Sūtra enthält eine explizite Kritik an solchen Mönchen, die im Dienst des Staates stehen, wenn es darin heißt, daß Buddha gesagt habe [Zitat]:

Wenn unter meinen Schülern Bhikṣus und Bhikṣuṇīs eine Registrierungspflicht einführen und den Beamten zuarbeiten, dann sind dies nicht meine Schüler. Denn das ist der Gesetzesbereich für Soldaten und Sklaven. (T. 8, 832c15-16; vgl. Orzech (1998), 119)
[Zitat Ende]

Dieses Sūtra ist – wie schon sein Titel deutlich macht – keineswegs gegen den Staat „an sich“ gerichtet. Vielmehr will es dem Herrscher aufzeigen, wie seine Herrschaft auf der Grundlage des Buddhismus (und insbesondere auf der Grundlage dieses Sūtra) zu einem Wohlergehen des Staates führen könnte.

So skizziert der Text sieben katastrophische Szenarien, die es abzuwenden gelte (etwa Naturkatastrophen, Rebellionen, Kriege). Für das Handeln des Herrschers präsentiert er als Grundlage das altruistische Ideal des Bodhisattva – ein Ideal, das erst zu Beginn des 5. Jh. durch die Übersetzung einschlägiger indischer Vorlagen eine konkrete Relevanz für die buddhistische Praxis in China erlangt zu haben scheint. Indem das Bodhisattva-Ideal nun über das des Herrschers gestellt wird (bzw. der Herrscher eingebunden wird in die Bodhisattva-Praxis), propagiert das Sūtra als Endziel weniger einen „staatlichen Buddhismus“ als einen durchweg „buddhistischen Staat“. Abschließend enthält der Text noch eine konkrete Anleitung für seine Rezitation im Rahmen eines feierlichen Rituals.

Während dieses „Sūtra zum Schutze des Staates“ im Norden zunächst keine große Bedeutung hatte, erlangte es im Verlaufe des 6. Jh. im Süden eine zunehmende Beliebtheit bei den Herrschern der Chen- und der Sui-Dynastie. Auch in der Tang-Dynastie spielte das Sūtra eine bedeutende Rolle. Berühmt ist ein Fall aus dem 8. Jh., als die mehrfache Rezitation dieses Sūtra angeordnet worden sein soll, um die Gefahren einer tibetischen Invasion abzuwenden. Im 8. Jh. ist darüber hinaus von dem einflußreichen tantrischen Meister Amoghavajra (705-774) eine neue „Übersetzung“ dieses Sūtra vorgenommen worden, die im Ergebnis einige subtile Anpassungen an die neuen Verhältnisse aufweist (siehe zu dieser Thematik Orzech (1998)).

(Das „Sūtra zum Schutze des Staates“ ist übrigens auch noch in den 1950er Jahren unter der kommunistischen Herrschaft rezitiert worden. Natürlich kann weder früher noch in der kommunistischen Ära von einem „buddhistischen Staat“ die Rede gewesen sein, wie er dem Autor des Textes wohl vorgeschwebt hatte. Vielmehr war und ist die Auswahl dieses Sūtra für die Rezitationspraxis als Ausdruck der Anpassung an die Macht des Staates zu interpretieren: So scheint das „Sūtra zum Schutze des Staates“ in der frühen Phase der Volksrepublik China gerade noch einer der wenigen Texte gewesen zu sein, die am ehesten akzeptiert zu werden versprochen (siehe hierzu Welch (1972)).

Doch ich komme zurück in das chinesische Mittelalter des 6. Jh. Wie ich gesagt hatte, spielte die Bodhisattva-Praxis im chinesischen Buddhismus ab dem 5. Jh. eine zunehmende

Rolle. Das Ideal des Bodhisattva schien nicht zuletzt die Herrscher interessiert zu haben, da es nicht ausschließlich einen Werdegang als Mönch oder Nonne vorschrieb, sondern auch von Laien angestrebt werden konnte.

Dies nahm schon zu Beginn des 5. Jh. ein Herrscher zum Anlaß, begabte Mönche zur Aufgabe ihres Mönchsstatus aufzufordern. Er argumentierte, daß sie nur in den Diensten der staatlichen Verwaltung das mahāyāna-buddhistische Ideal des Bodhisattva verwirklichen könnten, während sie als Mönche doch nur imstande seien, wie „hīnayāna-buddhistische“ Arhats für das eigene Heil zu sorgen (siehe hierzu Schmidt-Glitzter (1976), 71-74).

Hundert Jahre später, zu Beginn des 6. Jh., hat dann der große Förderer des Buddhismus, Kaiser Wu der Liang-Dynastie (reg. 502-549), im Süden des damals geteilten Reiches das Bodhisattva-Ideal für sich zu instrumentalisieren versucht. Er orientierte sich dabei allerdings nicht an dem bereits erwähnten „Sūtra zum Schutz des Staates“, welches er als apokryphes Sūtra brandmarkte. Vielmehr war Kaiser Wu selbst kreativ und konzipierte ein Ordinationsritual für das Ablegen der Bodhisattva-Gelübde. Er bediente sich hierfür verschiedener Vorlagen, da sich keine einheitliche Regelung in dem überlieferten Schrifttum fand. Auffällig an dem Ergebnis der neuen Komposition ist, daß Kaiser Wu für Laien ein anderes Verfahren als für Mönche und Nonnen vorsah, wodurch den Laien ein höherer Status zukam als dem Klerus: Denn Mönche und Nonnen legten die Bodhisattva-Gelübde vor dem Saṅgha ab. Laien hingegen ließen die Ordination zwar auch vom Saṅgha durchführen, nahmen während des Rituals aber direkten spirituellen Kontakt mit Buddha auf. So war es bei den Laien der Buddha selbst, der sie zum Bodhisattva autorisierte. Kaiser Wu, der sich selbstverständlich als erster durch ein solches Ritual zum Bodhisattva ordinieren ließ, war offensichtlich darum bemüht, den Status von Laien und damit auch von sich selbst gegenüber dem Saṅgha zu verbessern. Trotz dieses Machtspiels ist allerdings einzuräumen, daß Kaiser Wu, der sich als frommer Buddhist verstand, die Verbreitung des Buddhismus, aber auch die eigene buddhistische Praxis wohl so ernst genommen hat wie kein anderer chinesischer Herrscher vor ihm bzw. danach (siehe hierzu Janousch (1999)).

Während sich die Herrscher der nachfolgenden Chen-Dynastie im wesentlichen an Kaiser Wus Hochschätzung der Bodhisattva-Praxis ein Beispiel genommen haben (wenngleich vielleicht nur noch „pro forma“), ist mit der Reichseinigung durch die Sui zum Ende des 6. Jh. ein anderes buddhistisches Herrscherbild bemüht worden: das des Cakravartin, des buddhistischen Weltenherrschers, angelehnt an das große indische Vorbild Aśoka. Es ist bezeichnend, daß nach den 400 Jahren der politischen Teilung des chinesischen Reiches der Buddhismus nun zur reichseinigenden Ideologie gemacht werden konnte, wo er doch zu Zeiten des geeinten Reiches unter der Han-Dynastie noch kaum von Bedeutung gewesen war. Interessant ist auch, daß der Buddhismus den fremdländischen Herrschern im Norden noch im 5. Jh. ein Dorn im Auge gewesen war, da er als ebenfalls aus dem Ausland stammende Religion (in ihren Augen) eine Anpassung an die chinesischen Verhältnisse eher behinderte.

Nun aber scheint der Buddhismus aus Sicht der Sui-Herrscher (zum Ende des 6. Jh.) die Idee von einem geeinten chinesischen Reich beflügelt zu haben. Zwei wesentliche Gründe seien hier genannt: Zunächst sah sich der erste Kaiser der Sui im Norden für seine pro-

buddhistische Politik dadurch legitimiert, daß sich die von ihm gestürzten Herrscher der Zhou-Dynastie (557-581) noch kurz zuvor durch die massive Verfolgung von Buddhisten (und Daoisten) unbeliebt gemacht hatten. Als es ihm dann darum ging, auch den *Süden* dem Sui-Reiche einzuverleiben, scheint sich die dortige Förderung des Buddhismus durch die Herrscher der vorangegangenen Liang- und Chen-Dynastie für eine ähnliche buddhismusfreundliche Politik angeboten zu haben. Daß der neue Sui-Herrscher nun aber nicht als Bodhisattva, sondern als Cakravartin auftrat, war wohl primär in den blutigen Kämpfen begründet, die seiner Eroberung des Südens vorausgingen. So hat der Sui-Kaiser seinen Feldzug unter Berufung auf Aśokas einstige Schlachten gerechtfertigt und sich analog als Befreier und Friedensbringer für die leidende Bevölkerung im Süden behauptet (siehe hierzu Wright (1967)).

Während die Buddhisten von dieser Entwicklung insgesamt profitierten, hat es zum Ende des 6. Jh. und im Verlaufe des 7. Jh. eine innerbuddhistische Gegenbewegung gegeben, die sich gegen das etablierte Mönchswesen richtete. Von dieser Bewegung ist nicht so sehr der Staat „an sich“ in Frage gestellt worden, als vielmehr das Verhältnis der Mönche zu ihm und zur Gesellschaft. Ein *ethisches* Argument spielte in dieser sogenannten „Drei-Stufen-Bewegung“ (*Sanjie jiao*) eine wichtige Rolle. Sie verurteilte den Verfall der Sitten, insbesondere in den Klöstern und bei den Patronen solcher Klöster. Die Bewegung sah hier in apokalyptischer Weise schlechthin den Verfall der buddhistischen Lehre vorgezeichnet. Als Konsequenz propagierten ihre Vertreter die unbedingte *Selbstleugnung* auf der einen Seite und eine unermessliche Freigebigkeit als Zeichen des Respekts und des Mitgefühls auf der anderen Seite. Es galt, in jedem Wesen (inkl. Tieren und Gottheiten) nicht nur die keimhafte Buddha-Natur anzuerkennen, sondern den Buddha in seiner realen Gestalt. Von den „Sechs Vollkommenheiten“ (*pāramitās*) eines Bodhisattva erhielt die der „Freigebigkeit“ (*dāna*) den höchsten Stellenwert in der buddhistischen Praxis. Allerdings sollte nicht – wie es häufig üblich war – den Klöstern gespendet werden, sondern den wirklich Bedürftigen. Auch die Mönche selbst sollten verstärkt spenden. Eine jede Gabe war in vier Teile zu teilen: Nur ein Viertel sollte dem Beschenkten zukommen. Die anderen Teile sollten anwesenden Personen, armen Menschen und hungrigen Geistern überlassen werden. Nach und nach wurden Schatzhäuser geschaffen, die der Sammlung und Verteilung der Spenden dienten.

Es wird hier deutlich, welche soziale Notlage zu der Bewegung geführt haben muß. Die Verbitterung gegenüber den Mißständen im Saṅgha führte mitunter soweit, daß explizit die Bestrafung von Mönchen durch weltliche Instanzen begrüßt wurde. Dennoch haben die Herrscher der Sui- und der T'ang-Dynastie sich für ein Verbot dieser Bewegung ausgesprochen. Denn eine zu pessimistische Weltsicht schadete dem Ansehen des Staates, und der radikale Alleinvertretungsanspruch, sowie die sich darin widerspiegelnden laizistischen Forderungen standen in Konkurrenz zu der wohl-situierten und – aus Sicht des Staates – besser kontrollierbaren Klosterwelt (siehe hierzu Lewis (1990)).

Die wohl engste und eindrucksvollste Zusammenarbeit von Herrschern und Mönchen ist wenig später, aus dem Ende des 7. Jh. belegt. Zu dieser Zeit hatte eine *Fran* die weltliche Macht an sich gerissen und für einige Jahrzehnte die Tang-Dynastie durch ein Interregnum

unterbrochen. Diese einzige Kaiserin in Chinas Geschichte, bekannt als Wuzetian (reg. 683-704), hat ihr Ansehen mehr als irgendein Herrscher zuvor der Unterstützung durch buddhistische Mönche zu verdanken gehabt. Denn nur durch die spitzfindige Identifikation dieser neuen Herrscherin als Reinkarnation des Buddha Maitreya war es ihr überhaupt möglich geworden, sich als Frau auf dem – nach konfuzianischer Tradition – nur für Männer vorgesehenen Kaiserthron zu behaupten.

(Maitreya gilt als Buddha der Zukunft. Seine Niederkunft aus dem Tuṣita-Himmel hat in China den Verfall der Lehre des historischen Buddha Śākyamuni vorausgesetzt. Derartige Szenarien des Verfalls waren in China – wie bereits an der „Drei-Stufen-Bewegung“ zu sehen war – allgegenwärtig).

Auch wenn die an diesem legitimatorischen Akt beteiligten Buddhisten in der – konfuzianisch geprägten – Geschichtsschreibung als intrigant gebrandmarkt wurden, dürfte ihr Verhalten aus buddhistischer Sicht gar nicht so unwillkommen erschienen sein. Denn die Begründer der Tang-Dynastie hatten wenige Jahrzehnte zuvor – mit sehr ähnlichen Legitimationsabsichten – den Daoisten maßgebliche Privilegien vor den Buddhisten eingeräumt. Nun aber erwarb der Buddhismus unter der Kaiserin Wuzetian die besseren Entfaltungsmöglichkeiten. Dennoch kam es auch hier – wie schon in den vorangegangenen Beispielen – nicht zur Bildung eines wirklichen „buddhistischen Staates“. Dies war wohl weder im Sinne der Kaiserin, noch lag es – angesichts der Kurzlebigkeit ihrer Dynastie – im realen Einflußbereich der Buddhisten.

Im weiteren Verlaufe der Tang-Dynastie – nach dem Tod der Kaiserin Wuzetian – hat der Buddhismus zwar noch eine über Hundert Jahre währende Phase der geistigen Blüte und auch des materiellen Wohlstands genossen. Allerdings haben verschiedene Faktoren dazu beigetragen, daß zur Mitte des 9. Jh. die schlimmste Buddhistenverfolgung im kaiserzeitlichen China durchgeführt wurde. Mitverantwortlich waren die wieder zunehmend kritischen Stimmen der Konfuzianer, ihre Sorgen um die politische und moralische Stabilität nach konfuzianischen Maßstäben. Auch eine daoistische Einflußnahme auf die Politik am Hofe hat die antibuddhistische Stimmung geschürt. Hauptverantwortlich aber war wohl die Angst des Staates vor der schier unermesslichen ökonomischen Übermacht der Buddhisten. So zählte das Land ca. 4.600 Klöster und 260.000 Mönche und Nonnen. Bis auf einen ganz geringen Teil wurden die Klöster zerstört, die Mönche und Nonnen in den Laienstand versetzt und die Güter und Reichtümer der Klöster konfisziert.

Von diesem Schlag hat sich der Buddhismus in China nie wieder ganz erholt. Zwar ist die Politik schon kurze Zeit später deutlich liberalisiert worden. Jedoch haben Buddhisten nie wieder ein so hohes Ansehen genießen können wie in den Jahrhunderten zuvor. Sie mußten sich aber auch nicht wieder solchen – teilweise bedrohlichen – Herausforderungen stellen, wie das bis in das 9. Jh. verschiedentlich der Fall gewesen ist.

Den Verlauf der späteren Jahrhunderte möchte ich daher überspringen – wenngleich ein besonderes Kapitel sicherlich noch die Herausbildung sogenannter Geheimgesellschaften betreffe, von denen eine ganze Reihe ursprünglich einen buddhistischen Hintergrund gehabt hat. Zahlreiche dieser Gruppen, von denen viele aus einem Kult um den bereits erwähnten Buddha der Zukunft, Maitreya, hervorgegangen sind, waren jedoch schon früh sehr stark

volksreligiös geprägt und haben später den religiösen Kontext ganz verlassen, indem sie in politische Rebellionen umgeschlagen sind.

Anstatt hierauf näher einzugehen, möchte ich zum Schluß, in dem kürzeren zweiten Teil meines Vortrags, noch auf die jüngere Entwicklung des Buddhismus im vergangenen 20. Jh. eingehen.

Wie Sie den Materialien schon entnehmen konnten, sahen sich einige Buddhisten zum Ende der Kaiserzeit und mit dem Beginn der Republikzeit ab 1911 zunehmend zu Reformen herausgefordert. Der bekannteste und auch einflußreichste Reformler unter den Buddhisten war der Mönch Taixu (1889-1947).

Es war diesmal nicht das Denken aus dem westlichen Indien, sondern das aus dem westlichen Europa und Amerika, das die Chinesen nachhaltig inspirierte. In diesem Zusammenhang trug vor allem die Begeisterung für die Naturwissenschaften und für die marxistische Ideologie zu einem zunehmend religionsfeindlichen Klima bei. Aber auch die mangelhafte Ausbildung des buddhistischen Saṅgha und seine schlechte moralische Verfassung ließen den Buddhismus in keinem guten Lichte dastehen.

Als Ende der 20er Jahre von der Regierung ein Programm gestartet wurde, das die Umwandlung von zahlreichen Klöstern in Schulen vorsah, ergriff Taixu verschiedene Initiativen zur Rettung des Saṅgha. Er gründete im Jahr 1929 eine Chinesische Buddhistische Gesellschaft, die 18 Jahre später, also im Jahr des Todes von Taixu (1947), viereinhalb Millionen Mitglieder zählte. National warb Taixu für die integrierende Kraft des Buddhismus, dessen Lehre von der Liebe und vom Mitgefühl unter den Han-Chinesen, den Mandschu, den Mongolen, Tibetern und Uighuren ein Gefühl der Einheit stiften könne. Auf internationaler Ebene bemühte sich Taixu um Kontakte zu Buddhisten der verschiedensten Traditionen und warb hier ebenfalls für eine weltweite Solidarität.

Wie diesen Aktivitäten und auch schon der vorbereitenden Lektüre – aus dem letzten Kapitel eines Buches von Gotelind Müller – zu entnehmen war, ist Taixu ein Mann mit großen Visionen und Ambitionen gewesen. Sicherlich kam Gotelind Müller zu Recht zu dem Ergebnis, daß es Taixu letztendlich nicht gelungen ist, „ein [Zitat] neues, unabhängiges politisches Bewußtsein der Buddhisten zu festigen und so zu einem wirklich neuen Verhältnis zum Staat zu finden“ [Zitat Ende] (Müller 1993), 192). Vielmehr seien Taixus Reformbemühungen oft in bloßen *Anpassungsmanövern* an die aktuelle Politik leergelaufen.

Taixu war und ist jedoch nachhaltig von großer Bedeutung. Denn wie man sieht, waren die wenigsten Mönche seiner Zeit daran interessiert, überhaupt mit weltlicher Politik in Berührung zu kommen. Taixu hat mit seinem Konzept von der „Buddhisierung“ einen wichtigen Schritt in die Gesellschaft hinein gewagt. Er prägte den Begriff des „Lebensbuddhismus“ (*rensheng fojiao*) und forderte ein aktives Engagement der Buddhisten in der Gesellschaft – (auch christliche Vorbilder haben hierbei übrigens eine Rolle gespielt). Das „Reine Land“ (*sukhāvātī*), das den meisten Buddhisten zufolge, die den Buddha Amitābha verehren, erst nach dem Tode in einer Art Jenseits zu finden ist, sollte nun schon auf Erden geschaffen werden. Als ethische Grundlage diente dafür das Ideal des Bodhisattva. Taixu schwebte ein Utopia vor, für dessen Verwirklichung er im kleinen Maßstab – in Gemeinschaften von

20.000 Einwohnern – schon relativ konkrete Pläne hatte. Neben Tausenden von Bodhisattvas, die die wichtigste Stütze dieses Gemeinwesens ausmachen sollten, bildete den zweiten wichtigen Grundpfeiler dieses Systems eine Regierung, die für Industrie und Handel und für das Bildungswesen verantwortlich war (siehe hierzu Pittman (2001), 221-229).

Taixus positiver Ansatz hat heute vor allem auf Taiwan Früchte getragen. Auf der Flucht vor den Kommunisten in den 1940er und 50er Jahren hatten sich nicht wenige reformorientierte Buddhisten auf dieser dem Festland vorgelagerten Insel niedergelassen.

Inspiziert von den kraftvollen Visionen des Taixu haben einige Mönche und Nonnen mit ihrem Charisma, aber auch dank ihrer großen Geschäftstüchtigkeit wahre Imperien aufgebaut, die Klöster mit bis zu 400 Mönchen und Nonnen beherbergen und Schlaf- und Speisegelegenheiten für bis zu 1000 Gäste bieten. Neben dem vielseitigen Dienstleistungsbetrieb von Mönchen und Nonnen, der auch in städtischen Klöstern anzutreffen ist (welche sich teilweise über mehrere Stockwerke modernster Hochhäuser erstrecken), gibt es auf Taiwan meines Wissens derzeit zwei buddhistische Fernsehsender und 3-4 buddhistische Universitäten, ein buddhistisches Krankenhaus, sowie etliche Kindergärten, Waisenheime und Altenstätten.

Anders als in diesem traditionsbewußten und inzwischen vollständig demokratisierten Taiwan sind Buddhisten in der Volksrepublik China auf die Ausübung ihrer Religion in den Klöstern beschränkt. Doch auch hier haben die wirtschaftliche Blüte und die Geschäftstüchtigkeit der – finanziell weitestgehend auf Spenden und auf sich selbst angewiesenen – Mönche und Nonnen in den vergangenen 20 Jahren einen Wandel herbeigeführt, der die festländischen Buddhisten insgesamt optimistisch stimmt. Nach dem Wiederaufbau der durch die Kulturrevolution zerstörten Klöster werden diese nun ausgebaut, und die Gelder werden auch in China zunehmend für karitative Zwecke eingesetzt.

Die jüngste Kampagne des Staates gegen die Falungong-Bewegung hat die Buddhisten dazu herausgefordert, ihre Distanz zu abergläubischen Praktiken deutlich zu zeigen. In der Konsequenz wird dies, wie ich denke, eine Verbesserung der Ausbildung buddhistischer *Laien* bedeuten. Es ist gut vorstellbar, daß der gesellschaftliche Einfluß des Buddhismus dadurch noch weiter ansteigen wird.

Abschließend kann gefragt werden, um *wessen* Macht es eigentlich geht. Wir haben gesehen, daß Herrscher immer wieder darum bemüht gewesen sind, Macht auf die Buddhisten auszuüben. Man könnte nun aber die – vielleicht überspitzte – Behauptung aufstellen, daß die Macht der Herrscher spätestens dann als Reaktion auf die Macht der Buddhisten angesehen werden kann, wenn sie sich zur Legitimation ihrer Herrschaft buddhistischer Leitfiguren bedienen, wie z.B. des Ideals des Bodhisattva, des Cakravartin oder des Buddha Maitreya. In diesem Falle mußten sich die Herrscher sogar – wenigstens ansatzweise – auch mit buddhistischer Ethik auseinandersetzen.

Wie ist es nun mit der Macht der Buddhisten? Heute sprechen Buddhisten – zumindest auf Taiwan – schon von einer Blüte des Buddhismus, die vergleichbar sei mit dem „Goldenen Zeitalter“ der Tang-Dynastie. Aber gerade zum Ende der Tang-Dynastie ist der Buddhismus im 9. Jh. fast völlig ausgelöscht worden. So denke ich, daß erst noch abzuwarten sein wird, welche Form der buddhistischen Praxis sich in der heutigen Gesellschaft bewährt. Die

moderne, zunehmend karitative Ausrichtung vieler buddhistischer Klöster dürfte im Hinblick auf die zukünftige Entwicklung des Buddhismus jedenfalls bis auf weiteres recht optimistisch stimmen.

Weiterführende Literatur

- Ch'en, Kenneth (1973), *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton: Princeton University Press.
- Janousch, Andreas (1999), „The Emperor as Bodhisattva: the Bodhisattva Ordination and Ritual Assemblies of Emperor Wu of the Liang Dynasty“, in: Joseph P. McDermott (ed.): *State and Court Ritual in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 112-149.
- Mark Edward Lewis (1990), „The Suppression of the Three Stages Sect – Apocrypha as a Political Issue“, in: Robert E. Buswell (ed.), *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 207-238.
- Müller, Gotelind (1993), *Buddhismus und Moderne – Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um ein zeitgemässes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Orzech, Charles D. (1998), *Politics and Transcendent Wisdom – The Scripture for Humane Kings in the Creation of Chinese Buddhism*, Pennsylvania: Pennsylvania University Press.
- Pittman, Don Alvin (2001), *Toward a Modern Chinese Buddhism – Taixu's Reforms*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Roetz, Heiner (1992), *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Schmidt-Glintzer (1976), *Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*, Wiesbaden.
- Welch, Holmes (1972), *Buddhism under Mao*, Cambridge: Harvard University Press.
- Wright, Arthur F. (1967), „The Formation of Sui Ideology, 581-604“, in: John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions*, Chicago: University of Chicago Press, 71-104.
- Zürcher, Erik (1959), *The Buddhist Conquest of China*, Leiden: E.J. Brill.