

Wie buddhistisch ist der japanische Buddhismus?

**Prof. Dr. Klaus Vollmer
Universität München**

Wie buddhistisch ist der japanische Buddhismus ?

I

„Wie buddhistisch ist der japanische Buddhismus?“ Was zunächst vielleicht wie eine ganz selbstverständliche Frage erscheint, entpuppt sich bei genauerem Hinsehen als möglicherweise ziemlich problematisch. Versuchen wir also die Implikationen dieser Frage zu skizzieren: Sie suggeriert zunächst eine klare Definition davon, was „buddhistisch“ sei. Ohne mich hier auf das gefährliche Unterfangen einzulassen, eine differenzierte und buddhologischer Detailprüfung standhaltende Definition geben zu wollen, kann vielleicht festgehalten werden, dass die Zufluchtnahme zu den „drei Schätzen“ (Buddha, Dharma, Sangha), die Anerkennung der vier edlen Wahrheiten und des achtfachen Pfades sowie der Karma-Lehre als wichtige, in jedem Fall notwendige Kriterien einer solchen Definition gelten könnten. Auch die Existenz einer monastischen Organisation liesse sich als ein institutionelles Kriterium nennen. Es steht ausser Frage, dass diese Elemente, wenngleich in unterschiedlicher Intensität und Ausformung, im Buddhismus japanischer Prägung verankert sind und weitreichende Anerkennung gefunden haben. In dem Sinne, dass der Buddhismus zumindest zwischen dem 8. und dem 16. Jahrhundert als dominantes System der Interpretation von Mensch, Gesellschaft und Kosmos auch die japanische Kultur ausserhalb der Welt der buddhistischen Klöster zutiefst geprägt hat, kann zumindest streckenweise geradezu von einer „buddhistischen Kultur“ Japans gesprochen werden (LaFleur 1983). Vielleicht gilt dies in besonderem Maße für den Karma-Gedanken, der für die Japaner bei der Einführung des Buddhismus Mitte des 6. Jahrhunderts etwas wirklich ganz Neues und Ungewohntes darstellte.

Die Frage, „wie buddhistisch ist der japanische Buddhismus?“ zielt allerdings weniger auf diese Art vordergründiger Definition, die bestimmte, gewissermaßen „universale“ Elemente des Buddhismus isoliert und dann versucht, sie in den einzelnen Ländern, in denen sich der Buddhismus verbreitet hat, aufzufinden. Nach meinem Eindruck steckt hinter dieser Frage, die ich hier eingangs problematisieren möchte, eine Denkbewegung, die wir häufig auch in älteren Auseinandersetzungen mit Geschichte und Lehren des Buddhismus überhaupt finden. Es geht dabei um den Versuch, so etwas wie einen „ursprünglichen, unverfälschten Buddhismus“ oder seine angebliche „Essenz“ aus den Quellen herauszupräparieren, woraufhin dann alles, was nicht als zu diesem Kern gehörig interpretiert wird, wiederum als „spätere Zusätze“, häufiger aber noch als Zeichen von Verfälschung und Verfall begriffen werden. Während diese Sichtweise, die z.B. manche Elemente des Mahâyâna-Buddhismus gegenüber den älteren Doktrinen etwa des Theravada als eigentlich „unbuddhistisch“ klassifizierte, heute soweit ich sehe in der buddhologischen Forschung kaum noch geteilt wird, scheint sie mir hinsicht-

lich einer Beurteilung des japanischen Buddhismus durchaus noch lebendiger. Bevor ich einige Hinweise darauf gebe, warum das so sein könnte, seien noch einige Bemerkungen zu dieser hier skizzierten Vorstellung vom Gegensatz einer „ursprünglichen“, gewissermaßen „reinen“ Doktrin und einer „späteren“ und damit irgendwie zumindest potenziell verfälschten Lehre gegeben. Vor Jahrzehnten hat bereits Edward Conze dieser Art Interpretation eine Absage erteilt, indem er davon sprach, „(d)ie ganze spätere Geschichte des Buddhismus nur als Entartung einer *ursprünglichen* Lehre zu betrachten, wäre dasselbe, wie wenn man eine Eiche als die Entartung einer Eichel ansehen wollte.“ (Conze 1986a:25) An anderer Stelle bemerkte Conze: „Nichts sieht einer Kaulquappe unähnlicher als ein Frosch, und doch sind es Entwicklungsstadien desselben Tieres, die kontinuierlich auseinander hervorgehen. Die buddhistische Fähigkeit zur Wandlung muß jene in Erstaunen versetzen, die nur die durch lange Zeiträume getrennten Endprodukte sehen, die so verschieden sind, wie der Schmetterling von der Raupe. In Wirklichkeit aber sind sie durch viele vermittelnde Stufen miteinander verbunden, die nur genaues Studium entdecken kann.“ (Conze 1986b: 13)

Und der an der Stanford University lehrende Buddhismus-Forscher Bernard Faure variiert dieses Thema auf eigene Weise, wenn er sagt: „...es gibt nicht einen einzigen, sondern viele Buddhismen, und die scheinbare Ähnlichkeit zwischen ihnen sollte einen nicht dazu verleiten, sie auf eine einzige Tradition zurückführen zu wollen. Da es sich um eine Lehre handelt, die im Prinzip auf der Idee vom Verlöschen aller Dinge beruht, auf der Abwesenheit jeglicher Art von Fundament, ist es in gewisser Hinsicht paradox, von einem unvergänglichen Wesen des Buddhismus auszugehen, einem Wesen, das sich nur oberflächlich an den jeweiligen Kontext anpaßt. Man könnte über die aufeinanderfolgenden Reinkarnationen des Buddhismus (indisch, chinesisch, japanisch etc.) das sagen, was die Buddhisten über das Ich sagen, das von einer Existenz in die nächste wandert: Es ist nicht mit sich identisch, und doch ist es auch nicht ganz von sich selbst verschieden.“ (Faure 1998:6)

Versuchen wir also die ostasiatischen, insbesondere die japanischen Entwicklungen des Buddhismus nicht als eine Geschichte des „Abfalls“ vom ‚wahren Buddhismus‘ zu sehen, sondern als Wandlung und Entfaltung dieser Weltreligion.

Es mag allerdings eine allgemein menschliche Neigung dazu bestehen, die Vergangenheit oder die angeblich „reinen“ Ursprünge gegenüber der Gegenwart mit all ihren menschlichen und gesellschaftlichen Zwängen zu privilegieren. Im Falle von Phänomenen der buddhistischen Entwicklung in Japan kommt hinzu, dass wir auch forschungsgeschichtlich eine Tradition haben, die die Authentizität des japanischen Buddhismus immer wieder in Frage stellte und etwa auf die Existenz von gewalttätigen Kriegermönchen im mittelalterlichen Japan oder auf die geringe monastische Disziplin unter japanischen Klerikern verwies. Dabei hat jedoch die jüngste Forschung gerade hinsichtlich der Kriegermönche auch auf Widersprüche in dieser Argumentation hingewiesen und zeigen können, dass auch Gewaltanwendung gerechtfertigt erscheinen konnte (Kleine 2002). Erst jüngst ist ferner von einem breiteren, am Buddhis-

mus interessierten Publikum auch die zum Teil geradezu erschütternde spirituelle Schützenhilfe zur Kenntnis genommen worden, die buddhistische Führer der politischen Macht in Japan während des pazifisch-asiatischen Krieges in den 30er und 40er Jahren des 20. Jahrhunderts leisteten (Victoria 1999, Vollmer 2000). So sehr mit diesen Befunden ein allzu idealisiertes Bild des Buddhismus in Japan in durchaus heilsamer Weise relativiert werden konnte, so sehr muss für den Buddhismus in Japan das gelten, was für den Buddhismus im allgemeinen in Anspruch zu nehmen ist: Dass es nämlich „den“ Buddhismus gerade nicht gibt. Ich möchte schliesslich noch einen weiteren Gesichtspunkt erwähnen, der m.E. für die Implikationen der Frage „wie buddhistisch denn der japanische Buddhismus sei“ von nicht geringer Bedeutung scheint. Nachdem nunmehr klargeworden sein dürfte, dass es wenig fruchtbar ist, auf Formen des Buddhismus in Japan, die sich 1000 bis 2000 Jahre nach dem mutmaßlichen Verlöschen des historischen Buddha entwickelt haben, sozusagen a priori die Matrix von Degeneration und Verfall anzulegen, bleibt doch die Frage, auf welcher Ebene wir eigentlich vergleichen wollen, um festzustellen, was als „buddhistisch“ gelten könne und was nicht. Es macht ja durchaus Sinn, z.B. buddhistische Quellen Chinas oder gar Indiens mit denen Japans in Beziehung zu setzen, um im Sinne der obigen Zitate von Conze oder Faure bestimmte Entwicklungsspuren, gewissermassen den Weg von der Eichel zum Baum nachvollziehen zu können oder aber jene Elemente ausfindig zu machen, die bei allen Unterschieden auch identitätsstiftend gewirkt haben. Dabei gilt es jedoch, sehr genau auf den Charakter der Quellen zu achten: Wie von indologischer Seite immer wieder versichert wird, sind zwar eine Fülle von Lehrreden und philosophischen Abhandlungen überliefert, aber wir erfahren so gut wie nichts darüber, wie etwa in Indien der buddhistische Klerus und die Laien tatsächlich gelebt und d.h. auch, die Lehre praktiziert haben. Ganz anders in Japan: Hier liegen neben einer Vielzahl von doktrinären Kommentaren und Traktaten unterschiedlichster buddhistischer Schulen auch eine Fülle von Quellen vor, die Aufschluss geben über die Verankerung des Klerus und der Klöster in der Gesellschaft, über politische Einflussnahme und die Instrumentalisierung buddhistischer Prinzipien zugunsten klerikaler Macht. Es versteht sich daher, dass – um nur ein Beispiel zu nennen – mit Sicherheit eine Schiefelage entsteht, wenn etwa hinsichtlich der Ethik gewissermassen die „Theorie“ indischer Texte mit der aus zahlreichen Quellen greifbaren „Praxis“ japanischer Buddhisten in Beziehung gesetzt wird.

II

In einem der wenigen Überblicksdarstellungen zum japanischen Buddhismus in europäischen Sprachen macht Robert Heinemann unmißverständlich deutlich, dass die japanische Kultur und Gesellschaft zwischen der Mitte des 6. und dem 9. Jahrhundert ein integraler Bestandteil der mahâyâna-buddhistischen Ökumene in Ostasien wird. Folgende Charakteristika fallen dabei laut Heinemann ins Auge (Heinemann 2000):

1. Bemerkenswert ist zunächst, dass die buddhistische Lehre, aus China kommend und über eines der Königreiche Koreas vermittelt, zunächst sozusagen von Herrscher zu Herrscher weitergereicht wird. Anders als bei der Übertragung der Lehre von Indien über Zentralasien nach China, sind es nicht buddhistische Mönche, sondern die Gesandtschaft eines koreanischen Königs an den japanischen Kaiserhof, die den Buddhismus erstmals in Japan bekannt macht. Dieser Tatbestand ist für die weitere Entwicklung des Buddhismus in Japan kaum zu überschätzen: Die enge Bindung vieler buddhistischer Institutionen an den Staat und seinen Herrschaftsapparat bleibt bis in die Neuzeit ein Charakteristikum, zumindest des *mainstream* im japanischen Buddhismus.
2. Es ist unbestreitbar, dass mit den sog. Sechs Nara-Schulen schon früh die wichtigsten Elemente des scholastischen Mahâyâna in Japan etabliert wurden: Namentlich die Philosophie der indischen Mâdhya-mika-Schule sowie die des Yogâcâra entfalteten im japanischen Buddhismus eine erhebliche Wirkung, die sich dann insbesondere auch in den Lehren der Tendai-Schule wiederfindet, die zumindest für das mittelalterliche Japan als wichtigste Denomination angesehen werden kann.
3. Wenn man einen mahâyânistischen Text nennen sollte, der die buddhistische Welt Japans und darüber hinaus die Kultur des Landes wohl am nachhaltigsten bestimmt hätte, so würde die Wahl wohl unweigerlich auf das Lotus-Sûtra fallen (Saddharma-pundarîka-sûtra, *myôhō renga kyô*). Es ist nicht nur der wichtigste Text für die bereits genannte Tendai-Schule, die sich auf die chinesische T'ien-t'ai-Schule und ihren Meister Ch'i-i zurückführt, sondern sie bildet auch die Basis für die Lehre des streitbaren japanischen Buddhisten Nichiren. Gleichnisse und Symbolwelt des Lotus-Sutra haben wiederum Künste und Literatur Japans nachhaltig befruchtet (Tanabe und Tanabe 1984).
4. Aufgrund der Bedeutung des Tendai-Buddhismus in Japan, der ja in gewisser Weise eine Synthese mahâyânistischer Philosophien und Doktrinen versuchte, überrascht es nicht, dass Spekulationen und Erörterungen über die „Leerheit“ (*sunyata, kû*) oder die „zwei Wahrheiten“ (konventionelle und absolute Wahrheit) im japanischen Buddhismus verbreitet sind und sich auch der u.a. aus dem Lotus-Sûtra abgeleitete Einsatz „geschickter Mittel“ (*upâya, hōben*) zum Kernbestand buddhistisch geprägter Texte gezählt werden kann.
5. Die Geschichte der Entfaltung des Buddhismus in Japan lässt sich so für die ersten 1000 Jahre vielleicht in drei Phasen einteilen:
 - a. Die erste Phase reicht von der Einführung des Buddhismus Mitte des 6. über die Etablierung der scholastisch ausgerichteten sog. Nara-Schulen im 8. Jahrhundert bis zur Gründung der Tendai- und Shingon-Schulen im 9. Jahrhundert.

- b. Die zweite Periode könnte als die der Dominanz der Tendai-Schule in religiöser, aber auch politischer Hinsicht bezeichnet werden, denn die Äbte und Kleriker der Tendai-Schule unterhielten oft enge Beziehungen zur weltlichen Macht. Dies gilt insbesondere für den Enryakuji-Tempel nördlich der Hauptstadt Heian (Kyôto), der nicht nur als Zentrum buddhistischer Gelehrsamkeit und Übung, sondern auch als Ursprungsort politischer Intrigen und Einflussnahmen charakterisiert werden kann.
- c. In einer dritten Phase, die seit dem 13. Jahrhundert sichtbar wird und bis Ende des 16. Jahrhunderts andauert, könnte man einerseits von einer Popularisierung buddhistischer Lehren sprechen, andererseits auch eine Bewegung ausmachen, die viele Züge einer „Reformation“ trägt. Ohne hier auf diese spezielle Entwicklung eingehen zu können, die insbesondere durch den enormen Aufschwung des ganz auf den Buddha Amida (Amithâba) ausgerichteten „Glaubens-Buddhismus“ gekennzeichnet und im Detail von Christoph Kleine beleuchtet worden ist (Kleine 1996) sei im Hinblick auf das heutige Thema festgehalten: Diese Form des japanischen Buddhismus, vor allem die von Shinran im 13. Jahrhundert gegründete „Wahre Schule des Reinen Landes“ (Jôdo shinshû) gilt vielen in ihrem Eingeständnis der Unfähigkeit die Gebote einzuhalten oder überhaupt eigene Anstrengungen zur Erlösung zu unternehmen, als klassisches Beispiel für den Verfall, ja die Verfälschung des „ursprünglichen“ Buddhismus in Japan. Ohne hier zu dieser Bewertung Stellung nehmen zu können, sei darauf hingewiesen, dass Shinran und andere sich bei genauerer Betrachtung als unerwartet belesen und versiert in der Literatur der buddhistischen Scholastik erweisen. Das schliesst sogar Hinayâna-Texte mit ein (so z.B. Harada 1993:196-202). Dieses Wissen war auch notwendig, denn bereits zu ihrer Zeit, also im 13. und 14. Jahrhundert, wurden Anhänger des Amida-Glaubens von den etablierten buddhistischen Institutionen als Häretiker beschimpft und bestritten, dass die Lehre vom „Reinen Land“ genuin buddhistisch sei. Wir sehen also: Schon im 14. Jahrhundert ging es gewissermassen um die Frage „wie buddhistisch“ bestimmte Formen des Buddhismus in Japan seien. So paradox es klingen mag: Um in dieser Diskussion bestehen zu können, war auch für die sog. „Häretiker“ ein profundes Grundwissen in Sachen Buddhismus notwendig.

Ich fasse meine bisherigen Ausführungen zusammen: Anstatt von einem mehr oder weniger imaginären „ursprünglichen“ und „unverfälschten“ Buddhismus auszugehen, sollten die Formen des japanischen Buddhismus eher als Teil eines Prozesses der „Entfaltung“ und „Wandlung“ dieser Religion betrachtet werden, der bis heute nicht zum Stillstand gekommen ist.

Gemäß der Metapher von der Eichel und der Eiche ist es aufgrund des Zeitpunktes der Vermittlung des Buddhismus nach Japan und der Dauer der dortigen Entwicklung nicht überraschend, dass wir auch – um im Bild zu bleiben – Wildwuchs und sicher manches tote oder unfruchtbare Holz an diesem Baum finden. Andererseits zeigt sich ein aussergewöhnlich grosser Reichtum mahâyâna-buddhistischer Lehren in Japan, für die der in China entstandene buddhistische Kanon von Texten verbindlich ist. Auch sehr japanisch anmutende Weiterentwicklungen werden allerdings auf dem Hintergrund des Kernbestands buddhistischer Lehren reflektiert und diskutiert. Auch wenn wir über die Einzelheiten der Weiterentwicklung der buddhistischen Lehre in Indien und in der Frühzeit des Buddhismus in China vergleichsweise schlecht unterrichtet sind, besteht m.E. kein Grund zu der Annahme, dass sich Entfaltung und Anpassung der buddhistischen Lehre dort grundsätzlich anders als in Japan verhalten hätten.

III

Ich möchte nun noch einen weiteren Gesichtspunkt in meine Überlegungen einführen, der auch im Text von Heinemann immer wieder thematisiert wird und für die Erscheinungsweisen und spezifischen Akzentuierungen des Buddhismus in Japan von ausserordentlich großer Bedeutung ist. Es geht hier um das Verhältnis des Buddhismus zur einheimischen Religion (des sog. „Shintô“), das von Beginn an durch ein eigenartiges, im Ergebnis ausserordentlich produktives Spannungsfeld gekennzeichnet ist. Auch wenn dieses gelegentlich mit dem Begriff „Synkretismus“ bezeichnete Phänomen häufig als typisch japanisch angesehen wird, muss darauf hingewiesen werden, dass die Buddha-Lehre sich in allen Kulturen, in denen sie sich verbreitete, mit einheimischen religiösen, moralischen oder magischen Vorstellungen auseinandersetzen und diese mehr oder weniger integrieren musste. Die Geschichte des Buddhismus in China ist etwa durch einen fast permanenten Dissens darüber gekennzeichnet, dass das buddhistische Ideal der Hauslosigkeit der Mönche den nach konfuzianischer Vorstellung unverzichtbaren sozialen Verpflichtungen eines Kindes gegenüber seiner Familie bzw. eines Untertanen gegenüber dem Kaiser verletzte. Daraus erwuchsen u.a. Bemühungen seitens der Missionare, Analogien z.B. zwischen konfuzianischer und buddhistischer Ethik und Moral herzustellen, um solche Widersprüche zu mildern (Zürcher 1972). In Japan führte die Auseinandersetzung mit der einheimischen Religion dazu, die „Gottheiten“ des Shintô (die sog. *kami*) als Manifestationen von Buddhas und Bodhisattvas zu interpretieren, die sich, auf der Basis der Lehre von den „geschickten Mitteln“, den Menschen in dieser Gestalt manifestierten. So wurden die *kami*-Gottheiten der einheimischen Religion auf eine spezifisch buddhistische Weise in das Lehrgebäude integriert: Auch die Gottheiten seien letztlich 'leidende' Kreaturen, die der Erlösung bedürftig seien, welche ihnen durch die Lehre Buddhas zuteil werde. Zugleich - und diese überraschende Wendung wurde nicht zuletzt durch die Lehre von den sog. 'geschickten Mitteln' des Lotus-Sutra nahegelegt - bildeten sich regional

eine große Fülle von Legenden, in welchen sich die Gottheiten der einheimischen Religion als Inkarnation von Bodhisattvas oder Buddhas offenbarten, die allein aufgrund des beschränkten Verständnisses der Menschen sich diesen in der Form der leichter zugänglichen *kami*-Gottheiten präsentierten. So hatte man einen überaus erfolgreichen Weg gefunden, die gleichzeitige Verehrung von *kami* und Buddhas zu legitimieren und doch durch die implizierte Hierarchie einen subtilen Hinweis auf die Überlegenheit der Buddha-Lehre zu geben, der eigentliche, wahre Urgrund auch der japanischen *kami* (Matsunaga 1969; Teeuwen und Rambelli 2003).

Um diese Prozesse an einem Beispiel zu veranschaulichen, möchte ich an dieser Stelle eine Geschichte aus einer sehr berühmten, buddhistisch gefärbten Erzählensammlung des 11. Jahrhunderts zusammenfassen und in aller Kürze analysieren. Die Sammlung trägt den Titel „Geschichten, die jetzt schon lange her sind“ (*Konjaku monogatarihū*) und umfasst 31 Bände mit mehr als 1200 Geschichten, die vermutlich über einen längeren Zeitraum hin kompiliert worden sind. Die Geschichte, die ich hier vorstellen möchte, trägt den Titel:

„Wie ein Mann aus der Provinz Settsu (in der Nähe des heutigen Ōsaka), der Rinder geschlachtet hatte, dadurch, dass er Tiere freigelassen hatte, die Rückkehr aus dem Totenreich erwirkte“ (Erzählungen des alten Japan 1965:20-22).

Die Geschichte beginnt:

„Heute vor langer Zeit gab es einen Mann, der in der Provinz Settsu im Kreise Higashinari in dem Dorfe Nadekubo lebte. Er stammte aus einer sehr wohlhabenden Familie, und er war mit großen Gütern gesegnet.

Damals war der Mann mit dem Fluch einer Gottheit beladen, und um dem zu entgehen, betete und opferte er; hierbei nun schlachtete er jedes Jahr ein Rind, und als er sieben Jahre lang geopfert hatte, da hatte er sieben Rinder getötet.“

Der Protagonist der Geschichte wird also geschildert als ein Mann, der nach den Regeln eines lokalen Kultes Tieropfer darbringt, um eine Gottheit, einen *kami*, den er durch ein Fehlverhalten erzürnt hat, zu besänftigen. Es versteht sich, dass dies aus buddhistischer Sicht als schwerer Verstoß gegen das Tötungsverbot gesehen werden musste und gemäß dem Karma-Gesetz auch Vergeltung zu erwarten war. Diese stellt sich alsbald ein:

„Nachdem er nach sieben Jahren aufhörte zu opfern, erkrankte dieser Mann schwer an seinem Leib. Obgleich er im Verlauf von sieben weiteren Jahren Ärzte aufsuchte und sich behandeln ließ, genas er nicht, und obwohl er Wahrsager befragte und Beschwörungszereimonien durchführen ließ, wurde er nicht erhört. Die Krankheit wurde immer schwerer, sein Körper verfiel allmählich, und er war nahe daran, zu sterben. Da nun dachte der Kranke im Innern seines Herzens: ‚Ich bin am Leibe schwer erkrankt, und was mir Kummer und Seelenqual bereitet, das kommt von der Missetat her, daß ich jahrelang diese Rinder getötet habe‘, und weil er dies bereute und bedauerte, ließ er keinen der sechs Reinigungstage eines jeden Monats aus und hielt sich an die Vorschriften. Außerdem sandte er Leute nach allen Richtungen, kaufte alle möglichen Lebewesen und übte den Brauch des Freilassens.“

Diese Übung Tiere freizulassen, war bereits in China im Zusammenhang mit den Mahâyana-Geboten in Gebrauch gekommen und galt als verdienstvolle Tat im Sinne der buddhistischen Ethik (Handlin Smith 1999; Williams 1997). Kurz bevor er stirbt, trägt er seiner Frau auf, dass er nicht begraben werden wolle, sondern neun Tage liegen gelassen werden soll. Als er nach neun Tagen wieder zu sich kommt, berichtet er seiner Familie, dass er, als er gestorben war, von sieben Wesen mit jeweils menschlichem Körper und Rinderkopf mit einem Seil gefangen und vor den Richter der Unterwelt geführt worden sei. Der Richter – es ist niemand anders als der „Höllenkönig“ Yama râya (jap. Enma-ô) – stellt den Mann den sieben Wesen gegenüber und verkündete:

„Dieser Mann ist der, welcher Euch sieben getötet hat.' Da sprachen die sieben Wesen, jeder mit einem Fleischbrett und einem Messer ausgerüstet: ‚Wir wollen ihn in Stücke zerschneiden und auffressen. Das ist die Rache, daß er uns geschlachtet hat.' In diesem Augenblick erschienen plötzlich Tausende und Abertausende von Menschen, lösten das Seil, mit dem ich gebunden war, und erklärten: ‚Dies Vergehen ist nicht die Schuld dieses Mannes. Um dem Dämon, der ihn mit Unheil verfolgte, zu opfern, hat er sie getötet. Also ist es die Schuld der dämonischen Gottheit.' So stand ich zwischen den sieben Wesen und den Tausenden und Abertausenden von Menschen, und wie Feuer und Wasser ging Tag für Tag der Streit um meine Schuld oder Unschuld. Und daher konnte der König der Unterwelt eine Entscheidung über Richtig und Falsch nicht fällen.“

So geht es noch eine Weile hin und her, schliesslich entscheidet der Richter der Unterwelt nach dem Gesetz der grösseren Zahl: „Ich will mich der Seite anschliessen, die die Mehrheit ist, und das soll mein Urteil sein', so sprach er, und es wurde entschieden, dass die Seite der tausend und abertausend Menschen im Recht sei.“

Die Wesen mit den Rinderköpfen zürnen und grollen zwar weiter, aber der Verstorbene wird von den vielen Tausend Menschen umringt und aus der Unterwelt begleitet – bis an die Pforten des Lebens. Endlich geben sie sich auf die Fage des Mannes zu erkennen: „Wir? Wir sind die Lebewesen, die du jahrelang gekauft und freigelassen hast. Die Wohltat jener Zeit haben wir dir nicht vergessen und vergelten sie jetzt, so sprachen sie.“ Der Mann lebte noch viele Jahre als frommer buddhistischer Laie; die Aussage dieser Geschichte wird am Ende wie folgt zusammengefasst: „Daß das Freilassen von Lebewesen das Wesentlichste sein sollte für Menschen, die Mitgefühl besitzen, das besagt die Geschichte, die uns überliefert ist.“

Einige Hinweise zur Interpretation dieser Geschichte sollen hier zum Abschluß genügen. Es scheint mir ausserordentlich interessant, wie hier – in einer explizit in Japan angesiedelten Erzählung – ein sehr altes, namentlich wohl schon aus dem vorbuddhistischen Indien bekanntes Motiv im Kontext der Problematisierung der Tötung von Lebewesen variiert wird. Es ist das Thema der „verkehrten Welt“, in der die Getöteten Rache an demjenigen nehmen, der sie zu Tode gebracht hat. Diese Verbindung erschliesst sich etwa durch indologische Beiträge zum Ursprung von *ahimsâ* – also dem bewußten Abstandnehmen vom Schädigen und Verletzen von Lebewesen (Schmithausen 2000). Nun ist diese Vorstellung von der Rache der Opfer

sicherlich nicht auf einen präbuddhistischen, indischen Kulturzusammenhang beschränkt. Wir finden ihn wahrscheinlich in vielen Kulturen. Allerdings scheint dieser Gedanke – soweit ich sehe – in einer autochthon japanischen Tradition nicht vorhanden gewesen zu sein: Meine allerdings noch eines eindeutigen Beleges harrende Hypothese lautet daher, dass diese in eine durchaus verbreitete Erzählsammlung aufgenommene Geschichte, möglicherweise indische Motive nach Japan transportiert hat, die bereits Einfluss auf die buddhistische und jainistische Haltung zur Verletzung und Tötung von Lebewesen genommen haben könnte. In jedem Fall lohnt es sich, dieser Spur einmal nachzugehen und sie ggfs. über Korea und China zurückzuverfolgen.

Andererseits liefert die Erzählung auch ein schönes Beispiel dafür, wie eindeutig hier das Verhältnis von einheimischem Kult und buddhistischer Lehre konstruiert wird: Es wird kein Zweifel daran gelassen, dass die vom Kult erzwungene Handlung für den Ausführenden schlechtes Karma bringt. Es gereicht ihm allerdings zum Heil, dass er seine Erkrankung als karmisches Zeichen seiner Verfehlungen interpretieren und in der ihm verbleibenden Lebenszeit sozusagen gegen die negativen Konsequenzen aus der Tötung der Rinder durch Freilassen von Tieren Verdienste ansammeln kann (um welche Tiere es sich handelt, bleibt offen). Es ist nun im Hinblick auf die praktische Ethik interessant, dass sich in der Konfrontation der verschiedenen Wesen in der Unterwelt auch zwei unterschiedliche Konzepte der Schuldzuweisung gegenüberstehen: Die Wesen mit den Rinderköpfen beharren bis zum Schluss auf ihrer Rache und rufen noch nach dem Urteil des Richters aus: „Dass die Schuld nicht vergolten wurde, ist ein Jammer, der keine Grenze hat. Dies vergessen wir nie, und später wollen wir es um so mehr heimzahlen.“ Demgegenüber berufen sich die tausend und abertausend Wesen, die zur Verteidigung des Mannes herbeigekommen sind, nicht auf das Gewicht ihrer Quantität, sondern sie weisen darauf hin, dass es allein die „Schuld der dämonischen Gottheit“ gewesen sei, die zur Abwendung von Unheil von dem Mann die Opfer verlangt hatte. Der Richter schliesslich zieht sich auf einen dritten Standpunkt zurück und vermeidet es damit, die Zuordnung der Schuld vorzunehmen: Für sein Urteil sind allein quantitative Gesichtspunkte entscheidend.

Diese Geschichte kann als ein Beispiel dafür angeführt werden, dass wir in den Zeugnissen des japanischen Buddhismus sehr altes, bereits bei der Formierung eines Kernbestandes buddhistischer Vorstellungen beteiligtes Gedankengut vorfinden. Zugleich erscheinen hier in der Gestalt verschiedener Schichten dieser Erzählung exemplarisch eine Fülle von komplexen Weiterentwicklungen, die keineswegs allein auf Japan beschränkt gewesen sein dürften. In dieser Vielschichtigkeit und Pluralität, so könnte man abschliessend vielleicht formulieren, findet sich gerade das „buddhistische“ des japanischen Buddhismus.

Bibliographische Angaben:

- Conze, Edward (1986a), *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*. 8. Aufl. Stuttgart u.a.: Kohlhammer.
- Conze, Edward (1986b), *Eine kurze Geschichte des Buddhismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Erzählungen des alten Japan* (1965), hrsg. von Horst Hammitzsch. Übersetzt von Klaus Müller und Ingrid Schuster. Stuttgart: Reclam.
- Faure, Bernard (1998), *Buddhismus*. Bergisch-Gladbach: BLT (Domino, Bd. 5).
- Handlin Smith, Joanna F. (1999), "Liberating Animals in Ming-Quing China: Buddhist Inspiration and Elite Imagination", *The Journal of Asian Studies* 58, no. 1:51-84.
- Harada Nobuo (1993), *Rekishì no naka no kome to niku. Shokumotsu to tennō, sabetsu* (Reis und Fleisch im historischen Prozess: Nahrungsmittel, Tennō-Herrschaft und Diskriminierung). Tokyo: Heibonsha.
- Heinemann, Robert. K. (2000), „'Tariki-hongan' und jiriki': Erlösung durch Glauben und Selbstbefreiung durch Einsicht im Buddhismus Japans.“ In *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart* hrsg. von Heinz Bechert und Richard Gombrich, 252-292. München: Beck (erstmals 1984).
- Kleine, Christoph (1996), *Hönens Buddhismus des Reinen Landes. Reform, Reformation oder Häresie ?* Frankfurt/M. (u.a.): Peter Lang.
- Kleine, Christoph (2002), "Waffengewalt als ‚Weisheit in Anwendung‘: Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus." In *Zen, Reiki, Karate: Japanische Religiosität in Europa*, hrsg. von Inken Prohl und Hartmut Zinser, 155–86. Münster, Hamburg, London: Lit-Verlag.
- LaFleur, William (1983), *The Karma of Words. Buddhism and the Literary Arts in Medieval Japan*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1983.
- Matsunaga, Alicia (1969), *The Buddhist Philosophy of Assimilation. The Historical Development of the Honji-Suijaku Theory*. Tokyo: Sophia University.
- Schmithausen, Lambert (2000), „A Note on the Origin of *Ahimsā*.“ In *Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hata on his Seventieth Birthday*, ed. by Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler, 253-282. Reinbek: Verlag für orientalistische Fachpublikationen.
- Tanabe, George and Willa Jane Tanabe, eds. (1984), *The Lotus Sutra in Japanese Culture*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Teeuwen, Mark and Fabio Rambelli, eds. (2003) *Buddhas and kami in Japan. Honji suijaku as a Combinatory Paradigm*. London and New York: Routledge and Curzon.
- Victoria, Brian Daizen (1999), *Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz*. Berlin: Theseus.
- Vollmer, Klaus (2000), „Der Weg des Todes. Zu Brian Victoria's *Zen, Nationalismus und Krieg*“, NOAG 167-168:269-298.
- Williams, Duncan Ryūken (1997), "Animal Liberation, Death, and the State: Rites to Release Animals in Medieval Japan." In *Buddhism and Ecology. The Interconnection of Dharma and Deeds*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryūken Williams, 149-162. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Zürcher, Eric (1972), *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China*. Reprint with Additions and Corrections. Leiden: Brill.