

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Freiburger, Oliver  
Title: "Prestige als Plage: Vergleichende Untersuchungen zu einem asketischen Dilemma"  
Published in: Zeitschrift für Religionswissenschaft: Fachzeitschrift der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft (DVRW) Berlin: de Gruyter  
Volume: 16 (1)  
Year: 2008  
Pages: 83 - 103  
ISSN: 0943-8610  
Persistent Identifier: <https://doi.org/10.1515/zfr.2008.16.1.83>

---

The article is used with permission of [de Gruyter](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Oliver Freiberger

## Prestige als Plage

### Vergleichende Untersuchungen zu einem asketischen Dilemma

#### Inhalt

*Asketen genießen in vielen religiösen Traditionen besonderes Prestige. Man spendet ihnen Gaben, bittet sie um religiöse Unterweisung und hofft, dadurch an ihrer spirituellen Kraft teilhaben zu können. Die Asketen geraten auf diese Weise in ein Dilemma, denn je mehr Zuwendung sie erhalten, umso schwerer wird es für sie, die Lebensweise beizubehalten, für die sie verehrt werden. Bei der Betrachtung des asketischen Umgangs mit diesem Dilemma anhand von textlichen Quellen aus Hinduismus, Buddhismus und Christentum lassen sich vier Ansätze unterscheiden: die radikale Weltflucht, die Erzeugung von Antiprestige, die Adaption und die Institutionalisierung des Prestiges. Eine kritische Untersuchung der aus Asketensicht verfassten, normativen Texte kann außerdem Aufschluss über Prestigekonzepte der nichtasketischen Bezugsgruppen geben und die Debatte über den Missbrauch von Asketenprestige erhellen. Eine besondere Rolle spielt in den Texten die Vorstellung, dass für Asketen Prestige nicht erstrebenswert sei.*

In religiösen Traditionen, die entwickelte Konzepte von Askese besitzen, kann man zahlreiche literarische Belege für das außerordentliche Prestige von Asketen finden.<sup>1</sup> Diese werden als weise, »heilige« Männer und Frauen präsentiert, die aufgrund ihrer strengen Lebensweise herausragende, zuweilen auch übermenschliche Fähigkeiten besitzen und die man als Autoritäten für die religiöse Unterweisung konsultiert. Es überrascht nicht, dass auch Autoren aus Asketenkreisen solche Prestigezuschreibungen generell für berechtigt halten. Doch beachtenswert ist, dass sie darin auch eine Bedrohung für die Asketen sehen – solches Prestige könne deren

---

1 Die folgenden Untersuchungen wurden im Juli 2007 im Graduiertenkolleg »Formen von Prestige in Kulturen des Altertums« der Ludwig-Maximilians-Universität München sowie in einem religionswissenschaftlichen Gastvortrag an der Universität Bayreuth vorgestellt. Ich danke den Gastgebern, Prof. Jens-Uwe Hartmann (München) und Prof. Ulrich Berner (Bayreuth), für die Einladung und den Diskussionsteilnehmern für interessante Fragen und wertvolle Hinweise. Besonderer Dank gilt Prof. Christoph Auffarth (Bremen), Prof. Ulrich Berner und Katharina Yu, M. A. (München), die das Manuskript gelesen und den Aufsatz durch ihre kritischen Kommentare erheblich verbessert haben. Letztere arbeitet an einer größeren Studie zum Asketenprestige und war mir auch schon im Vorfeld bei der Literaturbeschaffung behilflich.

asketische Lebensweise beeinträchtigen und ihre Integrität untergraben. Aus ihrer Sicht befinden sich Asketen in einem besonderen Dilemma: Je erfolgreicher sie als Asketen sind, desto stärker werden sie beachtet und aufgesucht; doch je mehr Prestige ihnen verliehen wird, umso schwieriger wird die Fortführung ihrer strengen, den Prestigegewinn erst begründenden Askesepraxis.<sup>2</sup> Der vorliegende Beitrag untersucht anhand dreier ausgewählter asketischer Kontexte in Hinduismus, Buddhismus und Christentum, wie das Prestige von Asketen – und damit ihre soziale Verortung – aus asketischer Sicht diskutiert wird. Dabei lassen sich verschiedene Ansätze zum Umgang mit dem asketischen Dilemma unterscheiden, was auch auf unterschiedliche Prestigekonzepte der betreffenden Bezugsgruppen hinweist. Weitgehend einig sind sich die Verfasser der Askesetexte allerdings über eine besondere Eigenschaft des Asketenprestiges, die es grundsätzlich von anderen Prestigearten unterscheidet: seine Unerwünschtheit.

Um festzustellen, dass das Wort Prestige eine interessante sprachgeschichtliche Entwicklung durchlaufen hat, muss man kein Linguist sein; es genügt, sich den Film »The Prestige« (2006) in der englischen Originalfassung und in deutscher Synchronisation anzusehen. Der Film hat die Rivalität zweier Zauberkünstler im London des späten 19. Jahrhunderts zum Thema und ihren erbitterten Kampf um das Prestige, der größte Magier zu sein. In einer Schlüsselszene des Films erklärt ein Ingenieur, der die ausgefeilte Trickmechanik für einen der Zauberkünstler entwickelt (dargestellt von Michael Caine), den Aufbau eines erfolgreichen Zaubertricks folgendermaßen:

*»Jeder große Zaubertrick besteht aus drei Akten. Der erste Akt ist die Ankündigung [im englischen Original: the Pledge]: Der Magier zeigt etwas Gewöhnliches, aber natürlich ist es das gar nicht. Der zweite Akt ist die Wendung [the Turn]: Der Magier bringt das Gewöhnliche dazu, etwas Ungewöhnliches zu tun. Nun sucht man das Geheimnis, aber man findet es nicht. Deshalb gibt es noch einen dritten Akt, die perfekte Illusion [the Prestige]: der Teil, in dem sich alles dreht und wendet. Man sieht etwas, das man zuvor noch nie gesehen hat.«<sup>3</sup>*

Statt den englischen Begriff *Prestige* mit dem gleichlautenden deutschen Wort wiederzugeben, entschieden sich die Bearbeiter der Synchronfassung für den Ausdruck »perfekte Illusion«. Im inhaltlichen Zusammenhang ist dieser in der Tat besser verständlich, denn der Begriff »Prestige« wirkt als Bezeichnung für den letzten Akt eines Zaubertricks, der dem Publikum das größte Rätsel aufgibt, sperrig und dunkel. Dass er im englischen Original dennoch verwendet wird, belegt das Bemühen der Filmemacher um Authentizität. Das Wort Prestige geht auf das lateinische

2 Es wäre wohl zu weit hergeholt, hier eine Parallele zum modernen Universitätsbetrieb entdecken zu wollen, in dem exzellente Forscherinnen und Forscher zu permanenter Selbstdarstellung und Drittmittelinwerbung gedrängt werden, so dass dabei die Forschungsarbeit, welche ihre Exzellenz belegen würde, auf der Strecke zu bleiben droht.

3 Siehe den deutschsprachigen Trailer zum Film auf <http://www.warnerbros.de/theprestige/> [Zugriff: 9. 1. 2008], die englische Fassung auf <http://video.movies.go.com/theprestige/> [Zugriff: 9. 1. 2008].

*praestigium*, »Blendwerk, Gaukelei«, zurück, und noch im 19. Jahrhundert – in dem der Film spielt – konnte es diese Konnotation besitzen.<sup>4</sup> Erst in der übertragenen Bedeutung »hohes Ansehen«<sup>5</sup> verliert sich dann das Element der vorsätzlichen Täuschung; Prestige kann noch immer blenden, aber nun aus akzeptierten Gründen. Wie wir noch sehen werden, stellt sich die Frage, ob es sich um eine vorsätzliche Täuschung handelt, beim Prestige von Asketen in besonderer Weise.

Anfang des 20. Jahrhunderts ist der Begriff Prestige auch in die Wissenschaftsterminologie eingegangen, insbesondere in die sozialwissenschaftliche.<sup>6</sup> Der den vorliegenden Betrachtungen zugrunde liegende Prestigebegriff kann folgendermaßen zusammengefasst werden. Prestige ist kein neutraler Terminus, sondern immer positiv besetzt. Dies unterscheidet ihn von Begriffen wie Ansehen, Ruf, Rolle, Klasse oder Status, die als gut/schlecht, groß/gering oder hoch/niedrig qualifiziert werden können – man kann Prestige »gewinnen« oder »verlieren«, weniger oder mehr Prestige besitzen, aber es gibt kein schlechtes oder minderwertiges Prestige. Es handelt sich beim Prestigebegriff um eine relationale Kategorie, mit der die Beziehung des Prestigeträgers zu anderen Personen ausgedrückt wird (ähnlich wie »Einfluss«). Prestige entsteht – oder: manifestiert sich – im Beziehungsraum zwischen dem Individuum und einer bestimmten Gruppe.<sup>7</sup> Es basiert auf einer als außerordentlich wahrgenommenen Leistung der betreffenden Person und reflektiert sie.<sup>8</sup> Worin diese Leistung besteht, ist allein von der Gruppe bestimmt, die das

4 Zur Etymologie siehe *Duden Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Mannheim <sup>2</sup>1989, s. v. Prestige. Zur englischen Verwendungsweise bis ins 19. Jahrhundert siehe das *Oxford English Dictionary online*, s. v. *prestige*, »1. An illusion; a conjuring trick; a deception, an imposture.« Siehe <http://oed.com/> [Zugriff: 9. 1. 2008]. Die betreffende Stelle in der Romanvorlage des Films erklärt: »The third stage is sometimes called the effect, or the prestige, and this is the product of magic. If a rabbit is pulled from a hat, the rabbit, which apparently did not exist before the trick was performed, can be said to be the prestige of that trick.« C. Priest, *The Prestige*, New York 1995, 64 f.

5 Siehe wiederum das *OED*: »2. Originally: impressive or overawing influence, glamour. Subsequently: influence or reputation derived from achievements, associations, or character, or (esp.) from past success; a person's standing in the estimation of others.«

6 Siehe schon die Studie von L. Leopold, *Prestige. Ein gesellschaftspsychologischer Versuch*, nach den ungarischen und englischen Ausgaben vom Verfasser neu bearbeitet, Berlin 1916. Max Weber verwendet den Begriff auch, doch anders als etwa Charisma ist Prestige für ihn kein Schlüsselbegriff und erhält somit auch keine gleichermaßen detaillierte Definition. Prestige ist bei Weber nur ein Synonym zum Begriff »soziale Ehre«: »[...] kann soziale Ehre (Prestige) die Basis von Macht auch ökonomischer Art sein [...]« (M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen <sup>2</sup>1925, 631) »[...] die *Honoratioren* herrschaft [...] besteht überall da, wo soziale Ehre (>Prestige<) [...] Grundlage einer Herrschaftsstellung [...] wird« (681). Zu weiteren frühen Ansätzen siehe H. Kluth, *Sozialprestige und sozialer Status*, Stuttgart 1957, 6-9.

7 In der vorliegenden Untersuchung geht es also um Individualprestige, nicht um »Sozialprestige«, das nach Kluths Definition »wesensmäßig auf Werten (beruht), die den Alltag, das individuelle Dasein, vor allem aber die Gesamtgesellschaft transzendieren« (H. Kluth, *Sozialprestige...*, 21).

8 Hier finden sich weitreichende Übereinstimmungen mit dem Weber'schen Charismabegriff (siehe M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft...*, 140), doch in einem Punkt lassen sich beide Begriffe klar trennen. Wie Kluth bemerkt, ist letzterer auf die Führungsqualität einer Person ausgerichtet, während Prestige »gegenüber dem Phänomen Führung-Herrschaft prinzipiell neutral (ist), wenn sich auch auf Prestige Herrschaftsverhältnisse oder herrschaftsähnliche Beziehungen aufbauen mögen« (H. Kluth, *Sozialprestige...*, 20). Außerdem ist Webers Formulierung »als außeralltäglich [...] geltende Qualität einer Persönlichkeit« (M. Weber, *Wirt-*

Prestige verleiht.<sup>9</sup> Prestige ist daher immer an ein bestimmtes Ideal gebunden, das der Prestigeträger verkörpert – an ein Prestigekonzept, das die Art seiner Leistung definiert.<sup>10</sup> Der hier verwendete Begriff ›Prestigekonzept‹ soll eine Idealvorstellung im allgemeinen Sinne bezeichnen, nicht notwendigerweise ein elaboriertes Modell, mit dem alle Mitglieder der Bezugsgruppe im Einzelnen vertraut sein müssen.

Im Allgemeinen lassen sich zwei Bezugsgruppen unterscheiden, die das Prestige eines Asketen<sup>11</sup> jeweils unterschiedlich bestimmen können: andere Asketen und Nicht-Asketen, d. h. Hausleute.<sup>12</sup> Ich werde mich im Folgenden auf letztere beschränken und untersuchen, wie das Prestige, das Asketen für Hausleute besitzen, aus asketischer Sicht diskutiert wird. Ein Element von Prestigedefinitionen ist gewöhnlich die Annahme, dass Prestige erstrebenswert sei. Wie schon erwähnt, gilt dies nicht für das Asketenprestige, jedenfalls nicht aus Sicht der asketischen Texte. Zwar leugnen die Verfasser nicht die Existenz solchen Prestiges, doch sie erachten allein schon diese – und umso mehr das Streben nach Prestige – als gefährlich und schädlich für Asketen. Es werden mannigfaltige Techniken entwickelt, die dazu dienen sollen, die Erzeugung von Prestige zu verhindern. Mario Erdheims Bestimmung von Prestige als »Wissen, das die Bezugsgruppe dieses Individuums von

---

*schaft und Gesellschaft...*) für das hier untersuchte Asketenprestige zu allgemein, weshalb der Blick auf die *Leistung* des Prestigetragers verengt wird. Kluths Begriff des »sozialen Ansehens«, das auf empirisch zugänglicher Leistung beruht (M. Kluth, *Sozialprestige...*, 45-47), kommt dem näher als sein »Sozialprestige«, wobei aber beachtet werden muss, dass in einem historischen Kontext bei der erwähnten »empirischen« Prüfung des Prestiges durch die Gruppe, dem »Testen und Messen«, Parameter zur Anwendung kommen können, die wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügen würden. Daher erscheint es für die vorliegende Untersuchung passender, von einer *als außerordentlich wahrgenommenen Leistung* zu sprechen statt von einer empirisch überprüfaren.

- 9 Leopold bemerkt treffend: »Dieselbe Person, die nämliche Leistung, die in einem Kreis bewundert wird, kann in einem anderen verlacht werden, und dabei ist nicht einmal eine qualitative Verschiedenheit zwischen diesen beiden Kreisen notwendig.« L. Leopold, *Prestige...*, 22. Wenn man, Bourdieu folgend, Prestige als symbolisches Kapital klassifiziert, könnte man sagen, dass dieses nicht zwangsläufig bei allen Mitgliedern einer Gesellschaft denselben Kurswert besitzt. Siehe P. Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1979, 335-357.
- 10 Das Prestige einer Person kann schließlich durch Zeichen (Prestigeobjekte, Prestigemarker) demonstriert werden. Da das Asketenideal oft Besitzlosigkeit einschließt, ist die Anzahl von Prestigeobjekten beschränkt. Prestigemarker können die äußere Erscheinung sein oder bestimmte Gegenstände, die einen Asketen als solchen kennzeichnen (Stab, Bettelschale etc.). Allerdings werden auch diese von den Verfassern der Asketetexte kritisch diskutiert (siehe unten).
- 11 »Asket« steht hier und an anderen Stellen im Singular, weil eine Kategorie gemeint ist, unter die Asketen und Asketinnen fallen können. Letztere werden allerdings in den hier untersuchten Texten nur selten erwähnt, was verschiedene Gründe haben kann, insbesondere wohl die männliche Dominanz in der Überlieferungspraxis.
- 12 Mit dem Begriff »Hausleute« bezeichne ich hier allgemein Menschen, die aus Sicht der Asketetexte ein »normales«/»häusliches«/»weltliches« Leben führen, das die Asketen aufgegeben haben und von dem sie sich abgrenzen. Da die in den jeweiligen Texten und Fachdiskursen verwendeten Begriffe (z. B. »Laien«, »Haushalter«, »Weltlinge«) bestimmte Konnotationen besitzen, die für die jeweils anderen Kontexte nicht unbedingt gelten, verwende ich als übergeordneten Terminus den allgemeinen, wenn auch etwas künstlichen Begriff »Hausleute«.

dessen Vorbildlichkeit hat«<sup>13</sup> ist somit für Asketenprestige nur bedingt anwendbar, zumindest wenn es um das Prestige geht, das Asketen für Hausleute besitzen. Ihrem asketischen Leben wird vielleicht ein hoher religiöser Wert beigemessen, aber es stellt kein direktes Vorbild für das Leben der Hausleute dar; vielmehr hängt ihr Prestige gerade von der Andersartigkeit ihrer Lebensform ab. Hier sind Asketen vergleichbar mit herausragenden Leistungssportlern der Gegenwart, welche zwar als Vorbild für junge Menschen gelten mögen, aber nicht in dem Sinne, dass diese ernsthaft dieselbe Karriere anstreben.

Warum verleihen Hausleute, d. h. Menschen, die im normalen gesellschaftlichen Leben stehen, einem Asketen, d. h. einer Person, die eben dieses gesellschaftliche Leben grundsätzlich ablehnt, überhaupt Prestige? Welche Bedeutung und welche Funktion haben Asketen für die Hausleute? Max Weber nennt im Blick auf die indische Askese die Vorstellung, dass Asketen magische Kräfte besäßen und die Askese nutzbringend als »Mittel des Götterzwanges« einsetzen könnten.<sup>14</sup> In den im Folgenden untersuchten Texten, die aus asketischer Perspektive verfasst sind, spielt dies so gut wie keine Rolle. Hier haben Asketen hauptsächlich zwei Funktionen für Hausleute: sie bieten spirituelle Beratung und Unterweisung an (in wenigen Fällen auch Heilung), und wenn man sie materiell unterstützt, trägt dies positive religiöse Früchte für den Spender. Je größer das Prestige eines Asketen, desto reichlicher ist der Ertrag dieser Früchte und desto autoritativer ist seine Unterweisung.<sup>15</sup>

## Quellen

Die Materialbasis für die folgende Analyse bilden drei Textsammlungen, die ich in zwei längeren Studien untersucht habe. Die erste Textsammlung ist der sogenannte Pālikanon des Theravāda-Buddhismus. Dessen hier behandelte Teile stammen aus der Frühzeit des Buddhismus und sind etwa in den ersten vier Jahrhunderten v. Chr. in Indien verfasst worden, in der mittelindischen Sprache Pāli.<sup>16</sup> Die

13 M. Erdheim, *Prestige und Kulturwandel. Eine Studie zum Verhältnis subjektiver und objektiver Faktoren des kulturellen Wandels zur Klassengesellschaft bei den Azteken*, Wiesbaden 1973, 33.

14 Weber sagt allgemein zum Asketenprestige: »Das Prestige dieser Kasteiungen war Folge der Vorstellung, dass gewisse Arten von Leiden und durch Kasteiung provozierten abnormen Zuständen Wege zur Erlangung übermenschlicher: magischer, Kräfte seien.« M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988 (1920), 242 f. Auf die indische Askese bezogen erklärt er: »Aber die klassisch-brahmanische Lehre konnte schließlich auch die virtuosenhaften Kasteiungen der weltflüchtigen Anachoreten nie gänzlich als heterodox verwerfen, weil der magische Charakter der Gnosis auch für sie feststand und weil überdies das populäre Prestige des ›Tapas‹ als Mittel des Götterzwanges unerschütterlich war.« M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*, Tübingen 1988 (1921), 170.

15 Auch wenn die Asketetexte primär diese Aspekte erwähnen, können die von Weber genannten, einem Asketen zugesprochenen magischen Kräfte für Hausleute in der Praxis natürlich dennoch eine Rolle spielen.

16 Siehe die Vorarbeiten zum Thema in O. Freiberger, *Der Orden in der Lehre. Zur religiösen Deutung des Saṅgha im frühen Buddhismus*, Wiesbaden 2000.

zweite Textsammlung bilden die sogenannten Saṃnyāsa-Upaniṣads, Texte der hinduistisch-brahmanischen Tradition, die die Lebensweise von Weltentsagern beschreiben. Die ältesten dieser in Sanskrit verfassten Texte sind in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte zu datieren, die jüngeren ins 12.–15. Jahrhundert. Die dritte Gruppe von Texten geht auf christliche Asketen im Ägypten des 4. und 5. Jahrhunderts zurück. Es handelt sich um die Sammlung der Apophthegmata Patrum, der »Sprüche der (Wüsten)väter«, deren älteste Fassung in griechischer und lateinischer Sprache erhalten ist.<sup>17</sup>

Ich werde einige Aussagen aus diesen drei Sammlungen präsentieren, die für die Frage nach dem Asketenprestige relevant sind. Der Analyse der hier nach inhaltlichen Gesichtspunkten geordneten Aussagen liegt ein Vergleich der in sich schon vielstimmigen Diskurse jeder Quelle zugrunde. Diese vergleichende Methode kommt daher ohne ahistorischen Essentialismus aus, wie auch im Ergebnis des Beitrags erkennbar wird (siehe unten). Da alle drei Textsammlungen aus Asketenkreisen stammen, kann man keine Unvoreingenommenheit erwarten, wenn es um das Prestige von Asketen geht. Die Normativität der Texte verdient daher für die folgenden Betrachtungen besondere Aufmerksamkeit.

## Das Ideal der Weltentsagung

Wenn man, wie oben erwähnt, Prestige als Reaktion auf eine als außerordentlich wahrgenommene Leistung des Prestigetragers bestimmt, kommen für die Untersuchung grundsätzlich mehrere asketische Leistungen infrage. Ich beschränke mich im Folgenden auf die Untersuchung eines Aspekts, dem der Weltentsagung, d. h. der Entscheidung des Asketen, das übliche gesellschaftliche Leben aufzugeben, sich von ›der Welt‹ abzuwenden und eine Lebensweise zu wählen, die sich fundamental vom weltlichen Leben unterscheidet.

(1) In den frühbuddhistischen Texten findet sich das Ideal der Weltentsagung besonders deutlich in der Beschreibung von Personen, die als buddhistische Mönche oder Nonnen (Bhikkhus oder Bhikkhunīs) ordiniert werden. Die betreffende Person »geht vom Haus in die Hauslosigkeit«<sup>18</sup> – ein eleganterer Ausdruck als »Weltentsagung«, aber als synonym zu verstehen. Die Person gibt das häusliche Leben auf und wählt eine davon klar unterschiedene Lebensweise, das Leben in der »Hauslosigkeit«. Dem Ordensrecht zufolge muss Kandidaten vorweg erklärt werden, worin dieses Leben besteht, damit sie keine falschen Vorstellungen oder Hoffnungen hegen. In dem betreffenden Formular werden die vier Nissayas ge-

17 Eine vergleichende Studie zu Askesevorstellungen in den Saṃnyāsa-Upaniṣads und den Apophthegmata Patrum ist in Vorbereitung.

18 *Agārasmā anagāriyaṃ pabbajati*, siehe z. B. DN I 63. Alle Angaben zu den buddhistischen Texten beziehen sich auf die Editionen der Pali Text Society, die auch englische Übersetzungen dieser Texte publiziert hat. Zu den Abkürzungen siehe das Abkürzungsverzeichnis am Ende dieses Beitrags.

nannt, die »Grundlagen« des von den buddhistischen Autoren konzipierten idealen asketischen Lebens: nur erbettelte Speisen zu essen, sich in Lumpen zu kleiden, an der Wurzel von Bäumen – d. h. nicht in Häusern – zu leben und Urin als Medizin zu verwenden.<sup>19</sup> Auch wenn diese recht strengen Züge später abgeschwächt wurden, ist doch offenkundig, dass die frühen Buddhisten das hauslose Leben als fundamental verschieden vom häuslichen (oder: weltlichen) Leben betrachtet haben.

(2) Die *Samnyāsa-Upaniṣads*, die die Lebensweise brahmanischer Asketen behandeln, beschreiben die Weltentsagung noch eindringlicher. Ihr Zentralbegriff ist *samnyāsa*, Entsagung (wörtlich »das [alles] von sich Werfen«), und dies bezieht sich in der ritualistischen brahmanischen Vorstellungswelt besonders auf das Ritual. Ein Entsager hat den Vollzug der brahmanischen Rituale aufgegeben und damit den vom Ritual bestimmten kulturellen Raum verlassen. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten brahmanischer Denkweise, dass der Akt der Entsagung von der Welt und das Aufgeben allen Rituals mit einem Ritual vollzogen werden muss. Im Verlauf dieses Entsagungsrituals gibt der Kandidat seinen gesamten Besitz auf, überträgt sein Wissen und seine rituelle Autorität an den Sohn, vollzieht sein letztes Opfer mit Bestattungsmantras, legt seine Opfergefäße ab und verbrennt seine Reibhölzer. Damit ist ein »Zurückbringen«, d. h. Wiederentzünden des rituellen Feuers für ihn ausgeschlossen und eine Rückkehr zu traditionellen rituellen Handlungen unmöglich. Eine Reihe von Elementen des Entsagungsrituals wurde aus Sterberitualen übernommen; rituell gesehen »stirbt« der Kandidat und wird anschließend von den Menschen in »der Welt« als in ritueller Hinsicht tot betrachtet.<sup>20</sup>

(3) In vielen Punkten ähnlich sind die Vorstellungen, die die ägyptischen Wüstenväter von Weltentsagung haben. Sie betonen insbesondere die räumliche Abgeschiedenheit von anderen Menschen. Verschiedentlich finden sich Aussprüche wie: »Fliehe die Menschen und schweige, und du wirst gerettet werden!«<sup>21</sup> Ein Wüstenvater, Abbas Moses, meint dazu: »Ein Mensch, der (die Menschen) flieht, gleicht einer sonnengereiften Traube; wer sich aber unter den Menschen aufhält, ist wie eine unreife Traube.«<sup>22</sup> Für diesen Wüstenvater ist die Entscheidung, abge-

19 Vin I 58.

20 Siehe dazu O. Freiberger, »Resurrection from the Dead? The Brāhmanical Rite of Renunciation and Its Irreversibility«, in: J. Gengnagel; U. Hüsken; S. Raman (Hg.), *Words and Deeds. Rituals in South Asia* (Ethno-Indology. Heidelberg Series on South Asian Ritual 1), Wiesbaden 2005, 235-256.

21 PJ VI, 3, 10 (PL 73, 1008BC). Siehe ähnliche Verknüpfungen des Lebens in der Abgeschiedenheit mit dem Heil in: G 494 (Makarios der Ägypter 41; PG 65, 281B) und G 116 (Ammonas 4; PG 65, 120BC). In dieser Zitierweise bezeichnet G die griechische, alphabetisch geordnete Sammlung (»Gerontikon«) der *Apophthegmata*, deren Edition in der *Patrologia Graeca* (PG) vorliegt (Bd. 65, 71-440). Analoges gilt für die lateinische, thematisch geordnete Sammlung (PJ), die in der *Patrologia Latina* zu finden ist (Bd. 73, 851-1022). Bonifaz Miller hat die griechische Sammlung vollständig und die lateinische in Auszügen ins Deutsche übersetzt: *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt*, übers. von B. Miller, Trier 41998 (1965).

22 G 501 (Moses 7; PG 65, 284C-285A). Siehe auch die Haltung von Abbas Sisoës, der im Alter die Wüste verlassen hat und deswegen bedrückt ist. Einem Bruder, der ihn fragt, was er schon in der Wüste tun könne, antwortet er: »War nicht für mich in der Wüste die Freiheit meiner Gedanken allein ausreichend?« G 829 (Sisoës 26; PG 65, 400D-401A).

schieden von den Menschen zu leben, ein Zeichen der (spirituellen) Reife, die anderen Menschen noch fehlt. Eine ausdrückliche Bestätigung seines abgeschiedenen Lebens erhält ein anderer Wüstenvater von ›höchster Stelle‹. Die Behausung dieses Asketen, sein Kellion, liegt zwölf Meilen vom Wasser entfernt, und als er einmal beim Wasserholen von dem langen Weg erschöpft ist, erwägt er, es näher am Wasser zu errichten. Da erblickt er eine Gestalt hinter sich, die ihm mitteilt: »Ich bin ein Engel des Herrn und wurde gesandt, deine Fußschritte zu zählen und dich (dafür) zu belohnen.« Daraus schöpft der Wüstenasket Kraft und errichtet sein Kellion sogar in noch größerer Entfernung vom Wasser.<sup>23</sup> Aus der Sicht dieses Apophthegmas wird das Leben in der Abgeschiedenheit vom Gott selbst legitimiert. Das Bild vom Engel, der die Schritte zählt, bringt die Vorstellung zum Ausdruck, dass die Mühen der eigenen Askese detailliert registriert werden und dann eine direkte Auswirkung auf das Heil haben: Man erhält seinen Lohn (*mercedes*) dafür. Die Entsagung von der Welt findet bei diesen christlichen Asketen den deutlichsten Ausdruck im Gang in die Wüste. Die Wüste wird als Gegenwelt konstruiert und dient, wie James Goehring treffend formuliert hat, als »symbol of death and distinction from the inhabited realm. [...] Many early monks fled to the desert to symbolize while yet alive their chosen death to this life and citizenship in heaven.«<sup>24</sup>

## Die anhaltende Eingebundenheit in ›die Welt‹

Die dichotomischen Beschreibungen von Welt und Wüste und von der radikalen Abwendung von der Welt sind offenbar so überzeugend vorgetragen, dass sie manchmal als Spiegel sozialer Wirklichkeit betrachtet wurden, woraus man irreführende Schlüsse gezogen hat. Ein Beispiel ist eine Studie des Soziologen Werner Bergmann über »Das frühe Mönchtum als soziale Bewegung« aus dem Jahre 1985, in der er über die Wüstenasketen schreibt: »Die radikale Trennung erfolgt erst durch den Rückzug in die Wüste, d. h. durch eine *totale räumliche Abscheidung*, die durch die Unwegsamkeit des Ortes zu einer starken *Erschwerung sozialer Kontakte* führt.«<sup>25</sup> Alfred Ludwig Schmitz hat aber bereits 1929 in einer archäologischen Untersuchung gezeigt, dass die tatsächliche Entfernung der Asketensiedlungen von den ägyptischen Dörfern und Städten oft nicht sehr groß war.<sup>26</sup> Und auch unsere Texte, die Apophthegmata Patrum, zeigen deutlich, dass selbst die

23 PJ V, 7, 31 (PL 73, 900D-901A).

24 J. E. Goehring, »The World Engaged. The Social and Economic World of Early Egyptian Monasticism«, in: ders., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999, 39-52, hier: 40.

25 W. Bergmann, »Das frühe Mönchtum als soziale Bewegung«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37, 1985, 30-59, hier: 40 (Hervorhebungen im Original).

26 A. L. Schmitz, »Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche. Auf Grund der archäologischen Befunde«, in: *Römische Quartalschrift* 37, 1929, 189-243, bes. 200. Wie der Topos der Wüste als Ort für Asketen auch von den mittelalterlichen Zisterziensern im gänzlich wüstenfreien Osten Frankreichs aufgegriffen wurde, zeigt C. Auffarth, »Wüste und Paradies. Zur Wüstenvätertradition bei den Zisterziensern«, in: B. Scholkmann; S. Lorenz (Hg.), *Von Cîteaux nach Bebenhausen. Welt und Wirken der Zisterzienser*, Tübingen 2000, 41-60.

weiter entfernt lebenden Wüstenasketen trotz ihrer Entsagungsrhetorik in ständigem Kontakt zur ›Welt‹ standen. Sie wurden oft von Hausleuten besucht, die spirituellen Rat suchten, Händler machten auf ihren Reisen bei ihnen Halt, und sie selbst verkauften die von ihnen hergestellten Körbe oder Seile auf Märkten in den ägyptischen Städten und Dörfern. Insbesondere die spätere hagiographische Literatur hat diese Nähe der Asketen zur ›Welt‹ und die Interaktion mit ihr weitgehend ausgeblendet.<sup>27</sup>

Auch die brahmanischen Asketen bleiben bei genauerer Betrachtung in bestimmter Weise in das gesellschaftliche Leben eingebunden. Zwar geben sie im Entsagungsritual mit viel Symbolik und großer Nachdrücklichkeit die Ritualwelt auf, aber zahlreiche Anweisungen zum Umgang mit niederen Klassen oder unreinen Speisen illustrieren, dass ihr Leben weiterhin von den brahmanischen Vorstellungen ritueller Reinheit geprägt ist. Außerdem erbetteln sie ihre Nahrung von Hausleuten und sind somit in ständigem Kontakt mit ›der Welt‹. Dasselbe gilt in noch deutlicherer Weise für die buddhistischen Mönche und Nonnen, deren ständigen Umgang mit den Laienanhängern die Texte vielfach und ausführlich behandeln. Viele Stellen, insbesondere die Vorgeschichten zu den Ordensregeln, veranschaulichen, wie das Verhalten der buddhistischen Ordensmitglieder oft den Wünschen und Idealvorstellungen von Hausleuten angepasst wurde.

Wenn man diese Erkenntnisse dem zuvor skizzierten Weltentsagungsideal gegenüberstellt, erscheint der Widerspruch zwischen Norm und Praxis frappant. Die Texte entfalten eine extensive Rhetorik von Weltentsagung, aber in der sozialen Wirklichkeit waren die Asketen weiterhin in vielfältiger Weise in die Mechanismen der Gesellschaft eingebunden. Sie waren nicht »aus der Welt« – weder räumlich noch sozial.

## Der Umgang mit der Eingebundenheit in die Welt

Man könnte meinen, die Asketen seien damit überführt, denn offenbar werden sie ihrem eigenen Anspruch nicht gerecht. Wie es scheint, ist damit das Weltentsagungsideal als bloße Rhetorik entlarvt. Die Lage stellt sich aber komplexer dar, wenn man genauer hinsieht, und die Frage nach dem Asketenprestige erweist sich für diese Untersuchung heuristisch als überaus nützlich. Worin besteht das Prestige eines Asketen? Was muss ein Asket tun, um sich bei Hausleuten Prestige zu erwerben?

Antworten auf diese Fragen gibt ein frühbuddhistischer Text, in dem ein König den Buddha über die »Früchte der Asketenschaft« (*sāmaññaphala*) befragt. Bevor der Buddha ausführlich darlegt, wohin die Asketenschaft den Asketen selbst führt – nämlich letztlich zur endgültigen Befreiung –, nennt er als erste »Frucht« der Askese das Ansehen des Asketen bei Hausleuten. Der König bestätigt, dass er einem Asketen mit großer Verehrung begegne und ihm Gaben spende – und dies sogar,

---

27 Siehe J. E. Goehring, »The World Engaged...«.

wenn dieser früher sein eigener Sklave oder ein abgabepflichtiger Hausvater gewesen sei. Dies sei, antwortet der Buddha, eine in der Welt deutlich sichtbare Frucht der Asketenschaft.<sup>28</sup> Was hier kurz und unaufgeregt beschrieben wird, ist nichts anderes als die Erzeugung von Asketenprestige. Asketen werden als Menschen betrachtet, die aus religiösen Gründen eine entsagungsreiche Lebensweise gewählt haben, und sie werden dafür bewundert und materiell unterstützt, selbst von Königen. Aus Sicht der Hausleute sind Asketen Personen, die außerordentliche Leistungen vollbringen, zu denen normale Hausleute nicht in der Lage sind – wiederum vergleichbar mit modernen Leistungssportlern – und an deren spiritueller Kraft man teilhaben kann, wenn man ihnen Gaben spendet und sich von ihnen unterweisen lässt.<sup>29</sup>

Wie wir aber sehen werden, sind sich die Verfasser der Askesetexte im Allgemeinen darüber einig, dass das Prestige des Asketen keine *positive* Frucht seiner Asketenschaft sei.<sup>30</sup> Denn das Ideal der Weltentsagung besteht ja gerade darin, dass man sich von der Welt abwendet – nicht, dass man sich von ihr feiern lässt. Das Problem wird in einer Geschichte auf den Punkt gebracht, die der ägyptische Wüstenvater Johannes Kolobos erzählt.

*»Ein geisterfüllter Greis (gérōn pneumatikós) lebte eingeschlossen (in seinem Kellion), und trotzdem war er berühmt in der Stadt und genoss hohes Ansehen (dóxa). Es wurde ihm nun mitgeteilt, dass einer von den Heiligen im Sterben liege, er solle kommen und ihn grüßen, bevor er sterbe. Er überlegte bei sich: Wenn ich bei Tage fortgehe, dann eilen die Leute herbei und mir wird viel Ehre (dóxa) erwiesen, und ich kann dabei nicht ruhig bleiben. Ich gehe also erst spät in der Dunkelheit und bleibe so allen verborgen. Als er aber aus seinem Kellion am Abend herauskam, weil er nicht bemerkt werden wollte, siehe, da wurden von Gott zwei Engel mit Lampen hinabgesandt, die ihm (auf dem Weg) leuchteten. Und daraufhin lief die ganze Stadt zusammen, weil sie den Glanz (dóxa) sah. Je mehr er glaubte, dem Ruhm (dóxa) zu entfliehen, desto mehr wurde er gerühmt (edoxásthē). Darin erfüllt sich das Schriftwort: Wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.«<sup>31</sup>*

Zunächst finden wir hier das zuvor Erwähnte wieder bestätigt: Der Asket lebt zwar eingeschlossen in seinem Kellion, aber offenbar doch in unmittelbarer Nähe zur Stadt und zu den Menschen – nur so kann der genannte Konflikt entstehen. In der Geschichte wird mit den Bedeutungen des Wortes *dóxa* (bzw. *dokéō*) gespielt, das

28 DN I 61 f.

29 »The ascetic, like the basketball or the football player, is doing something that deep down we all would like to do but do not have the talent or the courage to do. We do the next best thing; we become cheerleaders, internalizing and extolling the value and the heroism of what is done on the playing field or in the penance grove.« P. Olivelle, »The Ascetic and the Domestic in Brahmanical Religiosity«, in: O. Freiberger (Hg.), *Asceticism and Its Critics. Historical Accounts and Comparative Perspectives*, New York 2006, 25-42, hier: 40.

30 Auch in dem zitierten buddhistischen Text stellt es lediglich die erste und kleinste Frucht dar.

31 G 353 (Johannes Kolobos 38; PG 65, 216D-217A).

den Ruhm des Asketen ebenso bezeichnet wie das Licht, das die Lampen der Engel erzeugen.<sup>32</sup> Dieser Geschichte zufolge lässt sich gar nicht vermeiden, dass sich ein streng lebender Asket Prestige bei Hausleuten erwirbt. Gerade wenn man eingeschlossen und abgeschieden leben will, wird dies schnell bekannt, und man steht buchstäblich ›im Lichte der Öffentlichkeit‹. Das abschließende Bibelzitat aus Mt 23, 12 (»Wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden«) ist hier nicht etwa auf das Himmelreich, sondern auf die hiesige Existenz bezogen. Wird damit die besondere Demut des Greises noch einmal hervorgehoben, so ist er doch selbst gar nicht glücklich über diese Öffentlichkeit. Nicht umsonst will er im Dunkeln hinausgehen und im Verborgenen bleiben – er fürchtet, bei großer Ehrerweisung seine Ruhe nicht bewahren zu können.<sup>33</sup> Das Prestige, das er bei den Hausleuten besitzt, empfindet er nur als Plage.

Der Asket – und wir betrachten dies zunächst nur aus seiner Sicht – befindet sich in einem Dilemma. Wenn er abgeschieden leben will, wird er gerade aufgrund seiner strengen Askese von Menschen aufgesucht und um geistlichen Rat gebeten. Je strenger er lebt, desto berühmter wird er, und je berühmter er wird, desto schwieriger wird es, seine streng abgeschiedene Lebensweise beizubehalten. Den zuvor erwähnten, anscheinenden Widerspruch zwischen dem Ideal vollkommener Weltentsagung und der sozialen Einbindung in die Welt kann man demnach auch anders betrachten: als Spannungsfeld, in welchem die Verfasser der Texte Strategien entwickeln, um das asketische Dilemma zu lösen.

## Ansätze zum Umgang mit dem asketischen Dilemma

In den hier untersuchten Texten lassen sich vier Ansätze zum Umgang mit dem asketischen Dilemma unterscheiden, die im Folgenden vorgestellt werden. Da die Betrachtung auf diesen Gesichtspunkt fokussiert ist, müssen andere mögliche reli-

32 Die gleiche Metaphorik verwendet Plutarch, wenn er in seiner rhetorischen Schrift *De latente vivendo* gegen Epikurs Maxime »Lebe im Verborgenen« (*lâthe biôsas*) argumentiert und für ein Leben in der Öffentlichkeit eintritt. Diese Parallele weist erneut auf Epikurs lange übersehene Nähe zur Askese hin. Siehe Text und Aufsätze in Plutarch, *Ist »Lebe im Verborgenen« eine gute Lebensregel?*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von U. Berner, R. Feldmeier, B. Heininger und R. Hirsch-Luipold, Darmstadt 2000; siehe auch U. Berner, »Epicurus' Role in Controversies on Asceticism in European Religious History«, in: O. Freiberger (Hg.), *Asceticism and Its Critics...*, 43-59.

33 Dies mag sich auf die äußerliche ›Belästigung‹ durch Besucher beziehen, die ihm keine Ruhe lassen würden, aber vielleicht auch auf die innere Anfechtung, die mit großer Verehrung verbunden sein kann. Er mag fürchten, dadurch seine Demut zu verlieren, überheblich zu werden und von seinem asketischen Weg abzukommen. Dieser Konflikt ist leicht nachvollziehbar, mit dem angefügten Bibelzitat wird aber offenbar versucht, die Spannung, die hier zwischen der Abgeschiedenheit strenger Askese und dem Interesse der Öffentlichkeit zum Ausdruck kommt, zu überspielen bzw. zu harmonisieren. Eine solche Spannung zeigt sich auch in der Geschichte von der unscheinbaren Jungfrau in einer Frauengemeinschaft, die von einem Wüstenvater als Heilige identifiziert wird. Von dieser wird abschließend erzählt, dass sie die große Ehre nicht ertragen kann, das Kloster heimlich verlässt und sich an einen unbekannt Ort begibt. PJ V, 18, 19 (PL 73, 984A-985B).

giöse Ziele oder soziale Funktionen der behandelten asketischen Verhaltensweisen an dieser Stelle ausgeklammert bleiben.

Die erste und radikalste Möglichkeit, mit dem asketischen Dilemma umzugehen, besteht darin, sich in eine wirklich abgeschiedene Gegend zu begeben, sich vollständig von der Welt abzuwenden und jede Interaktion mit ihr aufzugeben. Auch wenn die betreffenden Asketen vielleicht prinzipiell für ihre Konsequenz bewundert würden, können sie doch definitionsgemäß kein Prestige bei Hausleuten besitzen, weil das Beziehungsfeld, in dem Prestige entsteht, nicht existiert. Wenn es diese Asketen gegeben hat – und bestimmte Andeutungen lassen dies vermuten –, so wissen wir doch so gut wie nichts von ihnen. Alle unsere Quellen stammen aus Asketenkreisen, die Beziehungen zu den Hausleuten pflegten.

Die zweite Möglichkeit besteht im Streben nach Antiprestige. Dieser Ansatz ist mit dem ersten verwandt, nur wendet sich hier der Asket nicht radikal von der Welt ab, sondern versucht zu erreichen, dass sich die Welt von ihm abwendet. Er tut dies durch anstößiges Verhalten, das ihn als einen Verrückten erscheinen lässt. Diese Vorstellung findet sich besonders bei den Wüstenvätern und den brahmanischen Asketen. Der Wüstenvater Abbas Or etwa sieht nur zwei Alternativen (unsere Optionen 1 und 2), wenn er sagt: »Entweder fliehe gänzlich die Menschen oder spotte der Welt und der Menschen, indem du dich zum Narren in vielen Dingen machst.«<sup>34</sup> In beiden Fällen wird Prestige als irrelevant oder gar schädlich angesehen, und man versucht es zu meiden – durch Abwendung von der Welt oder durch Erzeugung von Antiprestige. Dass man sich als Asket bewusst zum Narren machen sollte, ist ein oft belegter Topos auch in den Saṃnyāsa-Upaniṣads. An einer Stelle heißt es dort: »Die höchsten Asketen (= die Paramahamsas) sind jene, die [...] sich wie Verrückte verhalten, obwohl sie bei gesundem Verstand sind.«<sup>35</sup> Eine andere Stelle erklärt: »Obwohl er Wissen besitzt, soll sich ein Weiser in der Welt verhalten, als ob er verrückt wäre.«<sup>36</sup> Selbst in den buddhistischen Texten, die im Allgemeinen ein geordnetes Verhältnis zu den Hausleuten vertreten, in dem für solch anstößiges Benehmen kein Platz ist, kann man die Empfehlung für Mönche finden, als einfältig (*jaḷa*) und dumm (*mūga*) zu erscheinen.<sup>37</sup>

Ein Asket erzeugt außerdem Antiprestige, wenn er aktiv danach strebt, dass ihn andere Menschen beleidigen und verachten. Von dem Wüstenvater Makarios etwa wird berichtet, dass er grundsätzlich schweigt, wenn jemand ihn wie einen heiligen Greis und voller Ehrfurcht behandelt. Erst wenn man mit ihm spreche, als ob man ihn verachte, gebe er mit Freuden Antwort.<sup>38</sup> Abbas Jesaja erklärt: »Nichts ist dem

34 G 947 (Or 14; PG 65, 440C). Zum Motiv des »heiligen Narren« siehe S. Hilpisch, »Die Torheit um Christi Willen«, in: *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 6, 1931, 121-131; A. Y. Syrkin, »On The Behavior of the ›Fool for Christ's Sake‹«, in: *History of Religions* 22, 1982, 150-171. Syrkin erhebt diese Art der Askese zum »state of highest sanctity and bliss« (161), was jenseits der historischen Untersuchung steht.

35 JU 69. Die Zitierweise verweist auf die Seitenzahlen in Schraders Edition dieser Texte: F. O. Schrader (Hg.), *The Minor Upaniṣads*. Vol. 1: Saṃnyāsa-Upaniṣads, Madras 1912. Eine vollständige englische Übersetzung findet sich in P. Olivelle, *Saṃnyāsa Upaniṣads. Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, New York 1992.

36 BSU 272.

37 Theragāthā, Nr. 582.

38 G 484 (Makarios der Ägypter 31; PG 65, 273C).

Novizen so nützlich wie Kränkung. Denn wie der Baum, der täglich bewässert wird, so ist der Novize, der gekränkt wird und (dies) geduldig erträgt.«<sup>39</sup> Die regelmäßige Beschimpfung wird hier geradezu als Lebenselixier betrachtet, als ein Geschenk, das den Asketen wachsen und gedeihen lässt wie das Wasser den Baum. In den Saṃnyāsa-Upaniṣads heißt es ganz ähnlich: »(Ein eifriger Asket) soll sich so verhalten, dass die Leute ihn verhöhnen und verachten«.<sup>40</sup> Und: »Der Brahmane soll stets vor Preisung (*saṃmāna*) zurückschrecken wie vor Gift und immer nach Verachtung streben wie nach Nektar (*amṛta*)«.<sup>41</sup>

Wie aber verschiedene Quellen nahe legen, kann dieses Streben nach Antiprestige, das antisoziale Verhalten, von Hausleuten wiederum als Beleg für die Ernsthaftigkeit und Couragiertheit eines Asketen betrachtet werden und somit paradoxerweise dessen Prestige steigern. In einer aufschlussreichen Geschichte ersucht eine reiche Senatorentochter, die aus Rom nach Ägypten gekommen ist, darum, Abbas Arsenios zu besuchen. Arsenios lehnt rigoros ab, was die weitgereiste Frau nicht daran hindert, ihn kurzerhand eigenmächtig aufzusuchen. Er fährt sie an, dass es ihr als Frau nicht gut anstehe, solche langen Reisen zu unternehmen, und wirft ihr vor, seine Person wichtiger zu nehmen als seine Werke und damit einen Pilgertourismus auslösen zu wollen. Als sie dies zurückweist und darum bittet, dass er für sie bete und ihrer gedenke, erwidert er: »Ich bete zu Gott, dass er die Erinnerung an dich aus meinem Herzen tilge.« Diese heftige Reaktion des Arsenios ist Ausdruck seines Versuchs, durch Feindseligkeit gegenüber Besuchern Antiprestige zu schaffen. Der Bischof Theophilos hingegen, der die verzweifelnde und kränkelnde Frau anschließend besucht, interpretiert die Reaktion des Arsenios anders: »Weißt du nicht, dass du ein Weib bist und dass der Feind die Heiligen durch die Weiber bekämpft? Deshalb sprach der Greis so. Denn für deine Seele betet er immerfort.«<sup>42</sup> Der alexandrinische Bischof versucht den schlechten Eindruck, den Arsenios gemacht hat, zu korrigieren. Ihm ist bewusst, dass das sexuell enthaltene Leben der Wüstenväter einen Teil des Prestiges ausmacht, das sie in der römischen Welt besaßen, und er setzt darauf, dass ein Appell an das Verständnis der Römerin für die asketische Strenge des Arsenios Wirkung zeigen würde. Und er hat Erfolg: die Römerin kehrt anschließend »mit Freuden heim«. Durch diese Intervention des Bischofs bleibt also Arsenios' Versuch, sein asketisches Dilemma zu lösen, erfolglos. Die Senatorentochter wird vermutlich mit noch größerer Hochachtung vor seinen asketischen Leistungen nach Rom zurückkehren und durch ihren Bericht zur Steigerung seines Prestiges beitragen.

Die dritte – wie wir gesehen haben, ebenfalls nicht immer erfolgreiche – Möglichkeit, mit dem asketischen Dilemma umzugehen, ist die Adaption: der Versuch,

39 G 248 (Jesaja 1; PG 65, 180D-181A).

40 NpU 192.

41 NpU 143. Es sei nur nebenbei darauf hingewiesen, dass das Streben nach Antiprestige eine wichtige Askesepraxis auch bei den Kynikern der griechischen Antike und bei den hinduistischen Pāsupatas darstellte. Siehe dazu D. H. H. Ingalls, »Cynics and Pāsupatas. The Seeking of Dishonor«, in: *Harvard Theological Review* 55, 1962, 281-298. Das Wort für Antiprestige in den griechischen Quellen ist *adoxía*, im Pāsupata-Kontext *avamāna*. Siehe zu den Praktiken der Pāsupatas auch M. Hara, *Pāsupata Studies*, hg. von J. Takashima, Wien 2002.

42 G 66 (Arsenios 28; PG 65, 96C-97B).

trotz der Nähe zur Welt eine gewisse Abgeschlossenheit zu wahren. Die Wüstenväter erwähnen eine Reihe von Techniken, z. B. die explizite Weigerung, andere Menschen zu treffen. Abbas Arsenios, der regelmäßig von Bittstellern bedrängt wird, erwidert die Bitte nach Belehrung einmal mit der Rückfrage: »Und wenn ich euch etwas sage, befolgt ihr es?« Als seine Besucher dies versprechen, verlangt er: »Wo immer ihr hört, dass Arsenios sei, da nähert euch nicht!«<sup>43</sup> Dies ist vermutlich keine Belehrung, die sich die Besucher erhofft haben. An einer anderen Stelle lässt der Erzbischof Theophilos durch einen Boten fragen, ob Arsenios ihm öffnen werde, wenn er ihn besuchen komme. Dieser lässt antworten: »Wenn du kommst, öffne ich dir. Wenn ich aber dir öffne, öffne ich allen. Und dann werde ich hier nicht mehr bleiben.« Als der Erzbischof das hört, sagt er: »Wenn mein Kommen ihn vertreibt, dann komme ich nicht mehr zu ihm« und verzichtet auf seinen Besuch.<sup>44</sup>

Um sich Weltleute vom Leib zu halten, werden diese manchmal bewusst getäuscht, z. B. durch Selbstverleugnung. Besucher fragen einen Asketen, wo sich ein bestimmter Wüstenvater aufhalte, ohne zu wissen, dass sie gerade mit ihm sprechen. Er gibt sich aber nicht zu erkennen und behauptet, der Wüstenvater sei zur Zeit nicht da, oder er nennt ihn einen Narren.<sup>45</sup> Der Grund für die Selbstverleugnung wird den Besuchern von anderen Brüdern später explizit genannt: »Weil er nicht mit euch zusammentreffen wollte, hat er dies zu euch gesagt.«<sup>46</sup>

Auch in den buddhistischen Texten ist der Versuch belegt, trotz der Einbindung in die Welt die Abgeschlossenheit zu wahren. An einer Stelle zum Beispiel vergleicht der Buddha den Bettelgang der Mönche in einem Dorf mit dem Kommen und Gehen des Mondes – der Bettelgang solle unaufdringlich und ohne Anhaftung verlaufen. Er verdeutlicht dies mit einer weiteren Metapher: »Dann bewegte der Erhabene seine Hand in der Luft (und sprach): Genau wie diese Hand, ihr Mönche, in der Luft nicht haftet, nicht ergriffen und gebunden wird – eben so, ihr Mönche, haftet der Geist eines Mönches, der Familien besucht, nicht an den Familien und wird nicht ergriffen und gebunden.«<sup>47</sup> Mit solcher inneren Distanz sollen die buddhistischen Mönche also versuchen, ihre Unabhängigkeit zu wahren, obwohl sie täglich mit den Hausleuten in Kontakt kommen.

Ähnliche Adaptionstechniken finden sich auch bei den brahmanischen Asketen, wenn auch erheblich verschlüsselter. Die *Samnyāsa-Upaniṣads* sind überaus präskriptiv, und man muss sehr genau hinschauen, um solche Techniken auszumachen. Auch hier findet die Interaktion zwischen Asketen und Hausleuten dann statt, wenn die Asketen Nahrung erhalten. An mehreren Stellen wird als »bester Asket« derjenige bezeichnet, der »nach Art der Bienen« (*mādhūkara*) bettelt. Dies bedeutet, bei drei, fünf oder sieben Häusern, die nicht nach eigenen Vorlieben ausgewählt werden, jeweils eine kleine Portion Nahrung zu erbetteln.<sup>48</sup> Das Betteln

43 G 45 (Arsenius 7; PG 65, 89AB).

44 G 46 (Arsenius 8; PG 65, 89B).

45 G 868 (Simon 1; PG 65, 412CD); G 502 (Moses 8; PG 65, 285AB). Vgl. auch G 869 (Simon 2; PG 65, 412D-413A).

46 G 502 (Moses 8; PG 65, 285AB).

47 SN II 197 f.

48 BSU 266,1 f.; NpU 192,14. Siehe auch MU 117,7; NpU 199,5; 220,4 (hier wörtl.: »nach Art eines Sechsfüßlers«); BSU 264,7.

»nach Art der Bienen« wird an einer Stelle mit der Praxis verbunden, nur die Hände als Bettelschale zu verwenden.<sup>49</sup> Diese Art des Bettelns ist eine Verschärfung der sonst üblichen Verwendung einer Bettelschale und setzt der Menge an erbettelter Nahrung eine natürliche Grenze. Für diese Form des Bettelgangs, bei der der Asket von Haus zu Haus geht und nur so viel erhält, wie seine Hände aufnehmen können, ist die Bienenmetapher besonders treffend. Man kann diese Praxis auch als Versuch verstehen, dem asketischen Dilemma zu entgehen. Das Betteln mit bloßen Händen demonstriert die asketische Strenge und schafft Prestige, aber es verhindert zugleich, dass der Asket mehr Gaben annehmen kann als seine Hände aufnehmen.

Interessanterweise findet sich in denselben Texten auch eine alternative Vorstellung vom »besten Asketen«. Einige Stellen erklären, dass der höchstrangige Asket Nahrung »nach Art eines Python« (*ajagaravrttyā*) erhalte. Er bettelt nicht, sondern lässt sich an einem Platz nieder und wartet – wie eine Schlange auf ihre Beute – auf Nahrung, die ihm unerbeten gebracht wird.<sup>50</sup> Dass ein solcher Asket überleben kann, setzt voraus, dass er ausreichend Prestige besitzt, damit ihn Hausleute regelmäßig aufsuchen und versorgen. Auch wenn diese Praxis »nach Art eines Python« in den Texten als höchste Form der Entsagung gepriesen wird, stellt sie doch bei genauer Betrachtung eine stärkere Bindung und eine Institutionalisierung der Beziehung zwischen Asket und Hausleuten dar.

Und dies ist die vierte Möglichkeit, mit dem asketischen Dilemma umzugehen: Man institutionalisiert die Beziehung und Interaktion mit den Hausleuten. Wie in einem solchen Vorgang das Prestige selbst institutionalisiert wird, zeigen die frühbuddhistischen Texte. Sie erklären, wie Hausleute religiöses Verdienst erwerben können, durch das sie nach dem Tod in einer Himmelswelt wiedergeboren werden. Die ertragreichste Möglichkeit des Verdiensterwerbs ist den Texten zufolge – nicht überraschend – die Versorgung von Asketen mit Nahrung, Kleidung, Unterkunft und Medizin. Dem Saṅgha, dem buddhistischen Orden, wird dabei eine besondere Qualität zugesprochen: er sei ein »unübertreffliches Verdienstfeld«. An einer Stelle heißt es:

*»Dieser so beschaffene Mönchsorden [...] ist eine Gruppe, die der Verehrung, der Gastfreundschaft, der Gaben und der Ehrbezeugung mit gefalteten Händen wert ist: ›Ein unübertreffliches Verdienstfeld für die Welt!‹ Dieser so beschaffene Mönchsorden [...] ist eine Gruppe (folgender Art): Wenn für sie Weniges gegeben wird, ist es viel; wenn Vieles gegeben wird, ist es (noch) mehr.«<sup>51</sup>*

Die letzte Bemerkung bezieht sich auf den Verdiensterwerb: Je mehr man dem Saṅgha spendet, desto mehr religiöses Verdienst erwirbt man. Diese Konzeption stellt eine Institutionalisierung des Prestiges dar. Es kommt nicht darauf an, ob der

49 PpU 283,8 (*karapātra*). Diese Praxis ist auch in NpU 180,3 und KśU 32,7 (*pāṇipātra*) erwähnt.

50 NpU 174,1-175,6; parallel BSU 254,6-255,8.

51 MN III 80,8-14. Der Kern dieser Formel findet sich fast wortgleich auch in DN III 5,22-24; DN III 227,18-20; SN IV 272,9-12; SN IV 304,11-14; AN II 34,31-33; AN III 36,5-7; It 88,11-13.

einzelne buddhistische Mönch, den man versorgt, besondere asketische Leistungen vollbringt. Solange er ein Mitglied des Saṅgha ist – welcher das Prestige des unübertrefflichen Verdienstfeldes besitzt – wird eine Gabe an ihn automatisch unübertreffliches Verdienst bewirken. Eine andere Stelle illustriert die Institutionalisierung des Prestiges, indem sie den idealen Laienanhänger folgendermaßen beschreibt.

*»Er vernachlässigt es nicht, die (buddhistischen) Mönche zu sehen, ist nicht achtlos beim Hören der Guten Lehre, übt die höhere Tugend, setzt großes Vertrauen in lang, kurz und mittellang (ordinierte) Mönche und hört die buddhistische Lehre mit einem Geist ohne Tadel und ohne Fehler zu suchen. Er sucht nicht nach einem Gabenwürdigen außerhalb dieser (Lehre) und ist ihm (nicht) zu Diensten.«<sup>52</sup>*

Danach muss ein Laienanhänger also nicht zwischen Anfängern und erfahrenen Mönchen unterscheiden – alle buddhistischen Mönche haben für ihn aufgrund ihrer Ordination denselben Prestigeanspruch –, und es ist für seinen Verdiensterwerb unnötig und nicht ratsam, nichtbuddhistische Asketen zu unterstützen. Durch diese Institutionalisierung des Prestiges kann das asketische Dilemma umgangen werden, weil sich die Prestigezuschreibung vom einzelnen Asketen auf den Orden verschiebt. Umfangreiche Zuwendungen wie z. B. Gebäude oder Ländereien gehen in den Besitz des Saṅgha über und kompromittieren nach dieser Konzeption nicht die asketische Qualität des einzelnen Ordensmitgliedes. Es sei aber angemerkt, dass es in denselben frühbuddhistischen Texten auch eine alternative Haltung gibt, die das Prestige nicht des Ordens, sondern des einzelnen Mönches in den Mittelpunkt stellt.<sup>53</sup>

Nur zwei der vier Ansätze können das asketische Dilemma wirklich lösen, nämlich die beiden entgegengesetzten Pole des Spektrums: Nummer 1, die radikale Weltflucht, und Nummer 4, die Institutionalisierung des Prestiges. Die Ansätze 2 und 3 (Erzeugung von Antiprestige und Adaption) sehen vor, dass der Asket die Spannung des asketischen Dilemmas dauerhaft aushalten muss – entweder im ständigen Bemühen, nicht der Versuchung nachzugeben, sein geschaffenes Antiprestige von Hausleuten in Prestige umwandeln zu lassen, oder im Versuch, seine Abgeschiedenheit trotz des Umgangs mit Hausleuten zu bewahren.

## Der Missbrauch des Asketenprestiges

Diese Vorstellungen und Perspektiven stammen aus den Asketexten und repräsentieren daher die Sicht der Asketen selbst. Es ist daher legitim zu fragen: Sind das möglicherweise nur Gedankenspiele der Verfasser von normativen Texten? Haben sie vielleicht gar nichts mit der sozialen Wirklichkeit zu tun? Andere Quellen scheinen gute Gründe zu liefern, an der Ernsthaftigkeit von Asketen zu zwei-

52 AN IV 25,21-25.

53 Siehe dazu O. Freiberger, *Der Orden in der Lehre...*, bes. 209-212.

fehl. Besonders die nichtasketische indische Literatur bietet, wenn man so will, eine fünfte Möglichkeit, das asketische Dilemma zu lösen: die vorsätzliche Täuschung. Asketen werden dort häufig als Heuchler und eigennützige Scharlatane portraitiert, die den Status des heiligen Mannes nur vortäuschen und die Leichtgläubigkeit der Menschen für ihre ganz und gar unheiligen Zwecke ausnutzen.<sup>54</sup> Auch in der frühchristlichen Didachē, schon einige Jahrhunderte vor den Wüstenvätern, wird vor falschen Wanderpropheten (*pseudoprophētēs*) gewarnt, die das Zungenreden nur vorspielen, anders handeln als sie predigen und nach Geld fragen.<sup>55</sup>

Damit sind wir wieder am Beginn unserer Überlegungen. Ist das asketische Prestige vielleicht doch nur eine Illusion, die vom Asketen, dem Zauberkünstler, bewusst und eigennützig erzeugt wird? Die Belege aus der nichtasketischen Literatur scheinen dies nahe zu legen. Aber wiederum ist die Lage komplexer als sie auf den ersten Blick erscheint. Das Motiv des falschen Asketen ist ein beliebter literarischer Topos, der ebenfalls keine allgemein gültigen Schlüsse auf die soziale Wirklichkeit zulässt.<sup>56</sup> Dass man Geschichten über falsche Asketen erzählt und sich über Asketen lustig macht, dient sicher auch der Warnung vor diesen. Doch wenn die Geschichten die Existenz falscher Asketen belegen, dann belegen sie auch, dass es viele gutgläubige Menschen gab, die den Schwindlern aufsaßen. Dies aber ist wiederum ein Beleg für das Prestige, das ›wahre‹ Asketen für diejenigen besitzen, die diese Geschichten erzählen.<sup>57</sup>

54 Maurice Bloomfield hat viele solcher Geschichten gesammelt; er unterscheidet sechs Klassen: »i. Stories of ascetics who practice atrocities *ex professo*. ii. Stories of wicked ascetics smitten by love. iii. Stories of greedy, gluttonous, or otherwise vicious ascetics. iv. Stories of rogues who sham asceticism. v. Stories of animals in the beast-fable which sham asceticism. vi. Stories of wicked female ascetics.« M. Bloomfield, »On False Ascetics and Nuns in Hindu Fiction«, in: *Journal of the American Oriental Society* 44, 1924, 202-242, hier: 205 f. Siehe auch W. Doniger O'Flaherty, »The Origin of Heresy in Hindu Mythology«, in: *History of Religions* 10, 1971, 271-333; Doniger stellt den Bezug falscher Asketen zu »Häretikern« in der indischen Literatur dar (siehe bes. 276-279).

55 Didache, Kap. 11. Siehe *Didache = Zwölf-Apostel-Lehre*, übers. und eingel. von G. Schöllgen, Freiburg 1991, 126-131. Ein anderes Beispiel ist die Gestalt des Peregrinos im 2. Jahrhundert, den Lukian in einer bissigen Darstellung als geld- und ruhmsüchtigen Scharlatan portraitiert, der erst als Christ und dann als Kyniker viele Menschen dazu gebracht habe, ihn zu verehren. Siehe dazu Lukian, *Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiternhaufen*, hg., übers. und mit Beiträgen versehen von P. Pilhofer, M. Baumbach, J. Gerlach und D. U. Hansen, Darmstadt 2005. Ich danke Prof. Ulrich Berner (Bayreuth) für diese Hinweise. Zu weiteren Typen von Askesekritik siehe die Beiträge in O. Freiberger (Hg.), *Asceticism and Its Critics...*

56 Siehe W. Doniger O'Flaherty, »The Origin of Heresy...«, 279: »The folk motif of the hypocritical ascetic should not be taken as a literal index of the existence of such figures, for the motif is a naturally attractive and humorous one, not only in India. Mockery, and even self-mockery, rather than fanatical disapproval is the motivating spirit of many Indian discussions of the religious hypocrite.« Dass aber das »folk motif of the hypocritical ascetic« überhaupt keine Entsprechung in der sozialen Wirklichkeit haben soll, will auch nicht recht einleuchten, denn Spott ohne einen ›wahren Kern‹ ist kaum denkbar. Vielmehr scheint der Topos die Existenz solcher als falsche Asketen wahrgenommenen Personen gerade zu belegen; Rückschlüsse auf deren tatsächliche Anzahl und auf das Verhältnis zur Anzahl anerkannter Asketen erlaubt dies allerdings nicht.

57 Siehe M. Bloomfield, »On False Ascetics...«, 206: »Both with man and animal these mock descriptions of ascetic get-up figure so largely as to show them to be the reflex of a settled scepticism as to the sincerity or efficacy of such professions in general, dashed strongly with

Und auch die Verfasser der Asketexte sind sich des Problems bewusst und thematisieren es in verschiedener Weise. Sie diskutierten nicht nur die Überwindung negativer Gefühlsregungen, die Verhaltensweisen wie Täuschung und Heuchelei im Allgemeinen zugrunde liegen (Gier, Stolz und Überheblichkeit),<sup>58</sup> sondern verurteilen auch konkret das Vortäuschen falscher Asketenschaft. An einer Stelle der brahmanischen Asketexte heißt es: »Wer, ohne seine (Asketen)pfllicht (*svadharmā*) zu erfüllen, Gaben erhält, (nur) weil er einen Asketenstab (trägt), wird die Leidenschaftslosigkeit nicht erreichen, denn er ist als Asket wertlos.«<sup>59</sup> Besonders klar und unverblümt benennt das Problem ein frühbuddhistischer Text: »Wenn ein Asket Askese praktiziert, verschafft ihm das Gaben, Aufmerksamkeit und Ruhm (*siloka*). Das entzückt ihn, und sein Ziel ist erreicht. Dies ist eine Befleckung für den Asketen. [...] Gaben, Aufmerksamkeit und Ruhm führen dazu, dass er sich selbst erhöht und andere verachtet. Auch dies ist eine Befleckung für den Asketen.«<sup>60</sup> Weitere an dieser Stelle behandelte Befleckungen eines schlechten Asketen sind Anmaßung, Habgier, Neid auf andere Asketen, Heuchelei, Arglist, Groll, Durchtriebenheit und anderes.<sup>61</sup> Solche Erörterungen bestätigen indirekt, dass es in der sozialen Wirklichkeit Asketen gegeben hat, die ihr Prestige missbraucht haben. Aber sie belegen auch, dass die Verfasser der Asketexte diesen Missbrauch thematisieren, seine Motive aufdecken und sich deutlich davon distanzieren. Betrachtet man nun diese Erörterungen vor dem Hintergrund der literarischen Kritik am falschen Asketen, kann man unschwer folgern, dass sich die Verfasser unserer Asketexte von jenen Scharlatanen (oder: Illusionisten) absetzen wollten, weil sie damit rechnen konnten, dass Hausleute Asketen mit einem kritischen Blick begegneten.

## Konzepte von Asketenprestige bei Hausleuten

Wenn die Asketexte Personen verurteilen, die das Asketenprestige missbrauchen, belegt dies, dass die Hausleute in den betreffenden historischen Kontexten Asketen tatsächlich Prestige zugesprochen haben müssen. Welches Konzept von Asketenprestige die Hausleute jeweils hatten, ist aus den Asketexten allerdings nur indirekt erschließbar. Während man in den buddhistischen Texten die Vorstellungen der Hausleute vom wahren Asketen gelegentlich recht klar reflektiert

---

contempt in the mind at least of the intellectual story-teller if not altogether in the mind of the average listener to such stories. It must be understood, however, that this attitude of mind does not exclude faith in really sincere professors of these practices, as shown by every other page of Hindu literature. In spite of their evil ways the populace stands in awe of and shows honor to the profession.«

58 Siehe zur radikalen Haltung der ägyptischen Wüstenasketen gegenüber der Gier z. B. G 126 (Achilas 3; PG 65, 124CD) und G 895 (Synkletike 4; PG 65, 421C). Die Samnyāsa-Upaniṣads erklären in aller Deutlichkeit, dass der wahre Asket frei von Stolz und Dünkel sei; siehe z. B. NpU 142, 183, 195.

59 NpU 193.

60 DN III 43.

61 DN III 43-45.

sieht, erlauben die beiden anderen Textgruppen nur selten einen Blick auf konkrete Erwartungen, die an den Asketen gerichtet werden. Aber die bisherigen Erörterungen geben immerhin Aufschluss über unterschiedliche Typen von Asketenprestige.

Man sollte annehmen, dass ein Vergleich der drei hier untersuchten Textsammlungen ergibt, dass sie entweder drei verschiedene Konzepte von Asketenprestige enthalten oder dass die drei Konzepte ganz oder teilweise übereinstimmen. Wenn man aber die oben thematisch geordneten Belege nach den Quellen ordnet, stellt man fest, dass verschiedene asketische Haltungen zum Prestige in allen drei Textsammlungen zu finden sind – dass also jede der Sammlungen eine Mehrzahl von Meinungen zu dieser Frage enthält. Diese Multivokalität zeigt, dass der Umgang mit Prestige in allen drei historischen Kontexten Probleme für Asketen aufwarf, die man innerhalb jedes Kontextes auf mehrere unterschiedliche Arten zu lösen versuchte.

Aus den vier genannten Arten des Umgangs mit dem asketischen Dilemma kann man einige Merkmale der Vorstellungen ableiten, die die betreffenden Hausleute vom Asketenprestige hatten. Ansatz 1, die radikale Weltflucht, setzt ein Prestige-konzept voraus, das für Asketen, die diese Option wählen, unvereinbar mit ihrem Leben als Asket ist. Sie fliehen die Welt endgültig und damit auch das Prestige. Aus der Reaktion der Asketen selbst sind allerdings keine positiven Merkmale des betreffenden Prestige-konzepts der Hausleute ablesbar. Für Ansatz 2, die Erzeugung von Antiprestige, gilt dasselbe, wenn damit das Entstehen von Prestige tatsächlich verhindert wird. Wenn allerdings die Hausleute gerade das anstößige Verhalten als eine besondere asketische Qualität betrachten, wird dem Asketen eben aufgrund dieses Verhaltens Prestige zugesprochen. Nach diesem Prestige-konzept würde einen Asketen also unsoziales und anstößiges Verhalten besonders auszeichnen. Ansatz 3, die Adaption, setzt ein Prestige-konzept bei Hausleuten voraus, das für den betreffenden Asketen handhabbar erscheint. Auch wenn er unablässig um seine Abgeschiedenheit kämpfen muss, hält er eine angemessene asketische Lebensweise trotz seines Prestiges für möglich. Das bedeutet, dass das Prestige-konzept der Hausleute ein gewisses Maß an Verständnis für das Dilemma des Asketen enthalten muss – wie z. B. beim Bischof Theophilus, der darauf verzichtet, den Asketen Arsenios zu besuchen, um ihn nicht zu zwingen, den Ort zu verlassen. Diese besonderen Merkmale der Prestige-konzepte bei Ansatz 2 und 3 – die Anstößigkeit asketischen Verhaltens sowie das Verständnis der Hausleute für das asketische Dilemma – sind vereinbar und können durchaus Züge desselben Prestige-konzeptes sein. Ansatz 4 schließlich, die Institutionalisierung des Prestiges, setzt ein andersgeartetes Prestige-konzept voraus. Wenn Hausleute den buddhistischen Mönchen Gaben spenden, zählt an den erwähnten Stellen für den Erwerb religiösen Verdienstes das Prestige des Ordens, nicht das des einzelnen Mönchs. Es geht dort nicht um die asketische Leistung des individuellen Asketen, sondern um die von Hausleuten akzeptierte asketische Qualität seines »Amtes« als ordnierter Mönch.<sup>62</sup>

---

62 Dies trifft sich mit Webers Amtsscharisma, was an anderer Stelle eingehender diskutiert werden müsste. Die vorliegende Betrachtung beschränkt sich auf den Vergleich verschiedener Prestige-konzepte.

## Asketenprestige: Illusion oder Plage?

Wie wir gesehen haben, ist zunächst festzustellen, dass die grundsätzliche Normativität der hier behandelten Asketexte Anlass zu einem kritischen Umgang mit ihnen gibt. Die in ihnen präsentierte Rhetorik der Weltentsagung ist kein Beleg für eine tatsächliche soziale und räumliche Abgeschiedenheit der Asketen. Doch die Texte philosophieren nicht nur über das Ideal der Weltentsagung, sondern beschreiben auch den Umgang mit den Hausleuten und demonstrieren auf diese Weise selbst, dass die Asketen permanent mit ›der Welt‹ interagierten. Die Verfasser der Asketexte sind sich darüber bewusst, dass Asketen Prestige bei Hausleuten besaßen und dass manche Asketen dieses Prestige für eigennützige Zwecke missbrauchten. Übereinstimmend mit den Belegen aus der nichtasketischen Literatur betrachten sie diese Personen als falsche Asketen und Scharlatane und verurteilen ihre Handlungen. Dies belegt wiederum, dass es ein Ideal vom wahren Asketen und ein Prestige, das missbraucht werden konnte, auch in der sozialen Wirklichkeit der Hausleute gab.

Bei genauer Betrachtung kann man aber nicht von dem einen Ideal des wahren Asketen sprechen. Vielmehr ergab die Untersuchung, dass in allen drei Textsammlungen mehrere, unterschiedliche Konzepte von Asketenprestige zu finden sind, die sich aus den vier Ansätzen des Umgangs mit dem asketischen Dilemma ableiten lassen. Das Prestige eines Asketen entsteht im Beziehungsraum zwischen diesem und einer bestimmten Bezugsgruppe von Hausleuten, nicht zwangsläufig zwischen ihm und der gesamten Gesellschaft. Es kann also im selben historischen Kontext durchaus unterschiedliche Konzepte vom Prestige eines Asketen geben. Die Konzepte stimmen aber darin überein – und verursachen dadurch das asketische Dilemma – dass Asketen prinzipiell keinen Prestigeerwerb anstreben sollen. Diese Besonderheit des Asketenprestiges erlaubt eine erneute Betrachtung des Prestigebegriffs, dessen eingangs erwähntes Definitionselement der positiven Wertung für den Fall von Asketen modifiziert werden muss. Asketenprestige ist nicht für alle Beteiligten und nicht zu jedem Zeitpunkt positiv besetzt. Vor seinem Entstehen, d. h. prospektiv, wird es negativ bewertet – die Asketexte und die Prestigekonzepte der Hausleute sehen vor, dass ein Asket nicht nach Prestige streben soll. Erst wenn die Gruppe dem Asketen Prestige zugesprochen hat, d. h. retrospektiv, hat sein Prestige für die Gruppe einen positiven Wert. Für den Asketen selbst jedoch bleibt es auch retrospektiv gesehen negativ – aus Sicht der Texte ist es eine Plage für Asketen, Prestige bei Hausleuten zu besitzen.

Die untersuchten Quellen geben also Hinweise darauf, welchen Anspruch die Asketen und Hausleute an die asketische Lebensweise hatten. Wie viele Asketen diesem Anspruch tatsächlich genügen und den Versuchungen des Prestigeerwerbs widerstehen konnten, ist schwer zu sagen. Doch bedenkt man die Wachsamkeit der Hausleute und die klare Position der Asketexte in dieser Frage, so scheint eines gewiss: Wer seinen Asketenstatus nur vortäuschte und sein Prestige dennoch auf Dauer bewahren wollte, musste in der Tat ein begabter Zauberkünstler sein, der in der Lage war, die »perfekte Illusion« zu erschaffen.

---

## Abkürzungen

AN	Aṅguttaranikāya
BSU	Bṛhat-Saṃnyāsa-Upaniṣad
DN	Dīghanikāya
It	Itivuttaka
JU	Jābāla-Upaniṣad
KśU	Kaṭhaśruti-Upaniṣad
MN	Majjhimanikāya
MU	Maitreya-Upaniṣad
NpU	Nāradaparivrājaka-Upaniṣad
PpU	Paramahaṃsaparivrājaka-Upaniṣad
SN	Saṃyuttanikāya
Vin	Vinayaṭṭhaka