

Christoph Kleine

Sterben für den Buddha, Sterben wie der Buddha

Zu Praxis und Begründung ritueller Suizide im ostasiatischen Buddhismus

Inhalt

Religiös motivierte und rituell inszenierte Suizide und Selbstverstümmelungen sind in der Geschichte des ostasiatischen Buddhismus weit verbreitete und gut dokumentierte Phänomene. Der folgende Beitrag beschreibt die Formen und die Gründe religiöser Selbsttötungen, wie sie in zahlreichen Quellen aus China und Japan beschrieben werden. Es wird sodann gefragt, warum sich der religiöse Suizid als Praxis in Ostasien etablieren konnte, obwohl das autoritative Schrifttum des älteren Buddhismus – Ordensregeln (Vinayas) und Lehrtexte (Sūtras) – den Suizid grundsätzlich ablehnt. Zur Beantwortung dieser Frage wird der Widerspruch zwischen den monastischen Normen des »Hīnayāna«-Buddhismus und den Idealen der vollkommenen Hingabe, Opfer- und Leidensbereitschaft im Mahāyāna analysiert. Es wird die These formuliert, dass dieser Konflikt in China bereits ab dem 5. Jahrhundert zugunsten der Mahāyāna-Ethik entschieden wurde und demzufolge selbst Vinaya-Experten die »Aufgabe des Leibes« überwiegend positiv beurteilten. Abschließend wird kritisch hinterfragt, ob die religiösen Suizide nicht mitunter anders motiviert gewesen sein könnten, als die buddhistische Literatur uns glauben machen will. Insbesondere wird die Frage aufgeworfen, ob manche Selbstopfer buddhistischer Mönche und Nonnen möglicherweise als verkappte Menschenopfer zum Wohl der Gemeinschaft zu interpretieren sind.

1. Vorbemerkung

Am 11. Juni 1963 ereignete sich vor den Augen der Weltöffentlichkeit ein höchst irritierender Vorfall: Der 73-jährige vietnamesische Mönch Thích Quảng Đức setzte sich in Meditationshaltung auf eine belebte Kreuzung Saigons, ließ sich von zwei Ordensbrüdern mit Benzin übergießen, zündete ein Streichholz an und verbrannte sich aus Protest gegen die Buddhismus-feindliche Politik der von Katholiken dominierten südvietnamesischen Regierung unter Ngô Đình Diệm (1901-

ZfR 11, 2003, 3-43

1963). Er statuierte mit seiner drastischen Inszenierung ein Exempel, dem bald weitere Mönche in Vietnam folgen sollten. Doch nicht nur dort wurde die Selbstverbrennung als Form des Protestes von Buddhisten gewählt. So verbrannte sich 1994 ein buddhistischer Mönch von der *Unified Buddhist Church of Vietnam* (UBCV) in Vietnam aus Protest gegen das Verbot seiner »Kirche«. Im April 1998 entflammte sich ein früherer tibetischer Mönch aus Protest gegen die chinesische Herrschaft in Tibet. Im Dezember 1998 übergoss sich ein koreanischer Mönch mit Benzin und drohte damit, sich anzuzünden, als die Polizei einen Tempel erstürmte, um den gewaltsamen Streit um die Leitung des Chogye-Ordens zu beenden.¹ Fälle von religiös motivierter Selbstverbrennung haben sich in den letzten Jahren auch in China ereignet: so setzten sich am 23. Januar 2001 fünf Anhänger der Religionsgemeinschaft *Falungong* auf dem Platz des Himmlischen Friedens (Tian'anmen) in Beijing in Brand, um gegen die Unterdrückung ihrer buddhistisch orientierten Qigong-Bewegung zu protestieren.²

2. Historische Belege für religiöse Suizide

Rituelle Selbstverstümmelungen und Selbsttötungen haben im ostasiatischen Buddhismus tatsächlich eine lange Tradition. Entsprechende Vorfälle sind in historiographischen und hagiographischen Quellen aus rund 1500 Jahren außergewöhnlich gut belegt. Auch wenn die Texte keine zuverlässige Einschätzung über die Häufigkeit religiöser Suizide ermöglichen, so ist doch offensichtlich, dass es sich bei der Praxis der so genannten »Leibentsagung« um ein Phänomen handelt, das im öffentlichen Bewusstsein innerhalb und außerhalb des buddhistischen Ordens eine beachtliche Rolle spielte. In den drei klassischen Sammlungen von »Biographien herausragender Mönche« (*Gaoseng zhuan*) aus dem 6., 7. und 10. Jahrhundert – das sind Huijiaos (497-554) *Liang Gaoseng zhuan*³, Daoxuans (596-667) *Tang* beziehungsweise *Xu Gaoseng zhuan*⁴ und Zannings (919-1001 oder 1002) *Song gaoseng zhuan*⁵ – bilden die Suizidenten oder »Leibentsager« (*wangshen* beziehungsweise *yishen*) neben Übersetzern, Exegeten usw. eine eigene von insgesamt zehn Protagonistengruppen.⁶ Das *Gaoseng zhuan* aus der Liang-Dynastie berichtet von

1 S. B. King, »Self-Immolation, Buddhist«, in: W. M. Johnston (Hg.), *Encyclopedia of Monasticism*, Chicago; London 2000, 1144.

2 Zwei der fünf Personen erlagen ihren Verbrennungen. Nach offiziellen chinesischen Angaben haben sich bis zum 30. 1. 2001 insgesamt 1600 *Falungong*-Anhänger das Leben genommen oder sind verstorben, weil sie sich medizinischer Behandlung verweigerten. Allerdings bestreiten *Falungong*-Repräsentanten, dass es sich hier um Suizide gehandelt habe und beschuldigen stattdessen die Staatsorgane des Mordes oder behaupten, dass es sich bei den Suizidenten nicht um echte *Falungong*-Anhänger gehandelt habe.

3 T 50, #2059 (siehe Abkürzungsverzeichnis im Anhang).

4 T 50, #2060.

5 T 50, #2061.

6 Zum religiösen Suizid in den drei *Gaoseng zhuan* siehe J. Kieschnick, *The Eminent Monk. Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Kuroda Institute Studies in East Asian

elf Leibentsagern, das Nachfolgewerk aus der Tang-Zeit von zwölf, das aus der Song-Zeit weiß von 22 Suizidenten zu erzählen. In der einzigen chinesischen Sammlung von Nonnen-Biographien aus dem frühen 6. Jahrhundert, Baochang's *Biqiuni zhuan*⁷ von ca. 516, kann man fast 10 Prozent der Protagonistinnen zur Kategorie der Leibentsager zählen. Die Zahl derjenigen, die sich zumindest selbst verstümmelten, ist jedoch größer als es die entsprechenden Kapitel über »Leibentsager« nahe legen, denn mitunter verstümmelten sich auch die Angehörigen anderer Protagonistengruppen.

Dass es sich bei Berichten über religiöse Freitode nicht bloß um ordensintern kolportierte, erbauliche Legenden über heroische Buddha-Schüler handelte, belegen zudem außerbuddhistische Quellen: In einer Denkschrift an den Kaiser aus dem Jahr 819 warnte der Vizepräsident des Justizministeriums Han Yu (768-824), überzeugter Konfuzianer und Buddhismuskritiker, vor einer Massenhysterie während einer geplanten Translation einer Buddha-Reliquie. Er prognostizierte, dass zu diesem Anlass womöglich Tausende ihre Köpfe und Finger verbrennen würden.⁸ Dass seine Befürchtungen nicht unbegründet waren, zeigt unter anderem ein Augenzeugenbericht von einer Reliquienprozession in der Hauptstadt des Tang-Reiches, Chang'an, im Jahr 873, demzufolge ein Soldat vor der Buddha-Reliquie seinen Arm abtrennte, zahllose andere ihre Finger abbissen und ein Mönch Artemisia-Pulver auf seinem Kopf verbrannte.⁹ Bereits in der Tang-Zeit sahen sich die Gesetzgeber veranlasst, Selbstverstümmelung und Suizid buddhistischer Mönche und Nonnen einen Riegel vorzuschieben. Der Tang-Kodex für »daoistische und buddhistische Priester« (*daosengge*) ist leider nicht erhalten, doch die japanische Adaption der Vorschriften, die als *Sōniryō* (»Gesetze für Mönche und Nonnen«) im Jahr 720 als Teil des revidierten Taihō-Kodex (Yōrō-Kodex) in Japan in Kraft traten,¹⁰ macht unmissverständlich klar: »Mönche und Nonnen dürfen ihren Körper nicht verbrennen oder [auf andere Weise] aufgeben (*futoku funshin shashin*).«¹¹ Im Jahr 955 erließ zudem Shizong (reg. 944-960) von der Späteren Zhou-Dynastie (951-960) ein Edikt, in dem er anordnete, Kleriker und Laien müssten endlich aufhören, ihre Arme oder Finger zu verbrennen, ihre Hände und Füße abzutrennen und wie Kerzen zu entzünden.¹² Der Herrscher verweist in seinem Edikt bemer-

Buddhism 10), Honolulu 1997, 35-50; Jan Yün-hua, »Buddhist Self-immolation in Medieval China«, in: *History of Religions* 4, 1965, 243-268.

7 T 50, #2063. Vom *Biqiuni zhuan* liegen zwei englische Übersetzungen vor: Li Jung-hsi, *Biographies of Buddhist Nuns. Pao-chang's Pi-ch'iu-ni chuan*, Osaka 1981; K. A. Tsai, *Lives of the Nuns. Biographies of Chinese Nuns from the Fourth to Sixth Centuries. A Translation of the Pi-ch'u-ni chuan*, compiled by Shih Pao-ch'ang, Honolulu 1994.

8 J. A. Benn, »Where Text Meets Flesh. Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism«, in: *History of Religions* 37, 1998, 306.

9 K. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton ²1973, 281.

10 Es gilt als sicher, dass das *Sōniryō* inhaltlich auf einem entsprechenden, leider verschollenen Kodex für buddhistische und daoistische Priester aus der Regierungsdevisen Zhenguan (627-649) (erlassen im Jahr 637) oder einem entsprechenden Vorläufer basiert. G. B. Sansom, »Early Japanese Law and Administration, Part II«, in: *The Transactions of the Asiatic Society of Japan* 11 (2nd series), 1934, 127; Aida Hanji, *Chūkai Yōruryō*, Tokyo 1964, 367; Tamura Yoshiro *Japanese Buddhism. A Cultural History*, Tokyo 2000, 36.

11 *Sōniryō* § 27; Aida H., *Chūkai ...*, 406.

12 Nach dem *Wudai huiyao*; siehe J. A. Benn, »Where Text Meets Flesh...«, 307.

kenswerterweise dezidiert auf die Unvereinbarkeit von Selbstverstümmelung und Suizid mit den buddhistischen Ordensregeln, wie sie im Vinaya-piṭaka (Ch. *lüzang*) des autoritativen Schrifttums des Buddhismus niedergelegt sind.

Um die Einhaltung der Ordensregeln ging es auch Yijing (625-713), einem chinesischen Mönch und Experten für den Vinaya in der Überlieferung der Mūlasarvāstivādin,¹³ der im späten 7. Jahrhundert über den malaiischen Archipel nach Indien gereist war, um dort vor allem die buddhistischen Ordensregeln zu studieren. In seinem berühmten Bericht über das Leben in indischen Klöstern – der »Bericht über das innere Gesetz, nach China zurückgesandt [nach China] aus dem Südmeer [das heißt Malaysia]« (*Nanhai jigui neifa zhuan*)¹⁴ – widmet er der Frage des Suizides unter buddhistischen Mönchen gleich zwei Kapitel und klagt darin, dass übereifrige Ordensbrüder in China das Abbrennen der eigenen Finger oder die komplette Selbstverbrennung als verdienstvolle Handlungen betrachteten und sich selbst töteten, um dadurch die Buddhaschaft zu erlangen.¹⁵

Es ist also evident, dass das Thema eine nicht unerhebliche Rolle im religiösen Diskurs des mittelalterlichen Buddhismus in China spielte und die Historizität ritueller Selbsttötungen in Ostasien kaum anzuzweifeln ist.¹⁶

3. Die Motive für den religiösen Suizid

3.1 Das Märtyrer-Motiv

Ein Motiv für die religiös inszenierte Selbsttötung war – wie im rezenten Falle der vietnamesischen Mönche – der Protest gegen Maßnahmen zum Schaden des buddhistischen Ordens. Man könnte hier von dem »Märtyrer-Motiv« sprechen. Im Abschnitt über die »Verteidiger des Dharma [das heißt die buddhistische Lehre]«

13 Nach der Beobachtung des gelehrten chinesischen Indienpilgers Yijing gab es im 7. Jahrhundert noch vier größere Schulen oder *nikāyas* des Buddhismus in Indien, die wiederum jeweils verschiedene Flügel hervorgebracht hatten: (1) *Mahāsāṃghika-nikāya* (sieben Fraktionen); (2) *Sthavira-nikāya* (= *Theravāda*; drei Fraktionen); (3) *Mūlasarvāstivāda-nikāya* (drei [beziehungsweise vier] Fraktionen, nämlich: a. *Mūlasarvāstivāda*, b. *Dharmagupta*, c. *Mahīśāsaka*, d. *Kāśyapīya*); (4) *Sammitīya-nikāya* (vier Fraktionen) (*Nanhai jigui neifa jing*; T 54, #2125, 205a).

14 T 54, #2125. Dem »Katalog buddhistischer Schriften aus der Regierungsdevisen Kaiyuan« (*Kaiyuan shijiao lu*; T 55, #2154, 569a) zufolge verfasste Yijing den Text zwischen 700 und 710. Es gibt aber starke Indizien dafür, dass Yijing seinen Bericht vor 705 an den Hof der Kaiserin Wu Zetian schickte, möglicherweise bereits im Jahr 692, wie Wang Bangwei meint; J. A. Benn, »Where Text Meets Flesh...«, 314. Inzwischen liegen zwei englischsprachige Übersetzungen des Werkes vor: Li Rongxi (Übers.), *Buddhist Monastic Traditions of Southern Asia. A Record of the Inner Law Sent Home From the South Seas* (BDK English Tripiṭaka 93-I), Berkeley 2000; Takakusu Junjirō (Übers.), *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malaya Archipelago (AD 671-695)* (unveröffentl. Nachdruck der 1. Auflage von 1896), New Delhi 1998.

15 Kapitel 38 und 39; T 54, 231b-c.

16 Das Gleiche kann wohl auch für Indien angenommen werden, wenngleich die Quellenlage eine zuverlässige Verifizierung dieser Annahme kaum ermöglicht.

(*hufa*) berichtet Daoxuan in seiner *Vitensammlung Herausragender Mönche aus der Tang-Zeit* von ebensolchen, die im Einsatz für die Drei Kleinodien (*triratna*; Ch. *sanbao*), das heißt den Buddha, seine Lehre (Dharma) und seine Gemeinde (Saṃgha), ihr Leben hergaben. Daoji und sieben seiner Freunde traten im Jahr 574 in einen Hungerstreik, um gegen die von Kaiser Wu (reg. 561-578) von der Nördlichen Zhou-Dynastie (556-581) geplanten Restriktionen gegen den Orden zu protestieren. Der Protest der Mönche blieb ohne Erfolg und endete für sie tödlich.¹⁷ Ebenfalls aus Protest gegen die anti-buddhistischen Maßnahmen Wus und angeregt durch das Beispiel Daojis, schnitt sich Jing'ai im Jahr 578 zunächst einen Finger ab, trennte sich daraufhin das Fleisch Stück für Stück vom Leib und breitete es auf dem Felsen aus, auf dem er saß. Am Ende sah man von außen die inneren Organe. Er fuhr damit fort, sich das Fleisch von Armen, Beinen und Gesicht zu schneiden, bis man die nackten Knochen sah. Schließlich schnitt er sich das Herz heraus. Die offenbar zahlreich anwesenden Augenzeugen bemerkten erstaunt, dass sich kein Blut, sondern weiße Milch über den Felsen ergoss. Am 16. Tag des 7. Monats starb Jing'ai im Alter von 45 Jahren.¹⁸ Von Dazhi heißt es, er habe sich aus Unmut über eine »Säuberung« des Ordens durch die Regierung der Sui-Dynastie (581/89-618) während der Regierungsdevise Daye (605-617) auf einer Plattform öffentlich den Arm mit einem glühenden Stück Eisen verbrannt, sich das Fleisch bis zum Knochen vom Arm geschnitten, den verletzten Körperteil in ein gewachstes Tuch gewickelt und angezündet. Sieben Tage darauf starb er im Alter von 43 Jahren.¹⁹

3.2 Körperhass und Lebensüberdruß

Während der Protest in jüngerer Zeit das Hauptmotiv für buddhistische Suizide zu sein scheint, blieb er in vormoderner Zeit eine Ausnahme, zumindest in der schriftlichen Selbstdarstellung des Ordens, der natürlich nicht als aufrührerisch gelten wollte. Ein wichtiges Motiv für den Suizid in den vormodernen Quellen war der Abscheu vor dem eigenen Körper, der sich aus einer speziellen buddhistischen Leibfeindlichkeit speiste. Da besonders der weibliche Körper im Buddhismus wie vermutlich in der traditionellen chinesischen Kultur²⁰ überhaupt als unrein galt,

17 *Xu Gaoseng zhuan*; T 50, 626c.

18 *Xu Gaoseng zhuan*; T 50, 625c-628a.

19 *Xu Gaoseng zhuan*; T 50, 682b-c.

20 Da die meisten diesbezüglichen Dokumente aus der Zeit nach Einführung des Buddhismus stammen, ist natürlich schwer zu sagen, ob es sich hier tatsächlich um indigene Vorstellungen handelt. Zur »Frauenfrage« im Buddhismus und in Ostasien siehe unter anderem: A. Bancroft, »Women in Buddhism«, in: U. King (Hg.), *Women in World's Religions, Past and Present*, New York 1987; J. I. Cabezón (Hg.), *Buddhism, Sexuality, and Gender*, New York 1992; S. Heidegger, *Die Frau im japanischen Buddhismus der Kamakura-Zeit* (SBS Monographs 4, hg. von I. Astley), Kopenhagen 1995; I. B. Horner, *Women under Primitive Buddhism* (1930), Delhi 1975; C. Kleine, »Portraits of Pious Women in East Asian Buddhist Hagiography. A Study of Accounts of Women who Attained Birth in Amida's Pure Land«, in: *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 85, 1998; M. L. Levering, »The Dragon Girl and the Abbess of Mo-Shan. Gender and Status in the Ch'an Buddhist Tradition«, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 5, 1982; D. L. Overmyer, »Women in Chinese Religions. Submission, Struggle, Transcendence«, in: Shinohara Koichi; G. Schopen (Hg.),

war der Selbsthass anscheinend unter Nonnen besonders verbreitet. Das *Wangsheng jingtu zhuan*²¹ (Berichte über Hingeburten in das Reine Land), eine Sammlung von erbaulichen Geschichten über fromme Menschen, die nach Sukhāvātī, das paradiesische »Reine Land« (*jingtu*) des Buddhas Amitābha (Ch. Amituo) geboren wurden, erzählt von der Nonne Ming'an, die ihren Körper hässlich und schmutzig fand und wie eine Giftschlange betrachtete. Sie sprang von einem hohen Baum und befreite sich damit von ihrem gehassten Leib.²² Daoxuan berichtet von zwei ordinierten Schwestern, die ihre leibliche Hülle verabscheuten und sich gemeinsam einer immer strengeren Diät unterzogen, bis sie sich schließlich am 8. Tag des 2. Monats im Jahr 629 vor der herbeigerufenen Menge selbst verbrannten.²³

3.3 Jenseitssehnsucht

Ein drittes wichtiges Motiv für den Suizid unter Buddhisten war die Sehnsucht nach einer besseren Existenz. Meist waren es Anhänger des Kultes um den Buddha Amitābha oder um den Bodhisattva Avalokiteśvara (Ch. Guanyin), die es nicht abwarten konnten, endlich im Reinen Land des Buddhas beziehungsweise in Potalaka, dem Paradies Avalokiteśvaras, wiedergeboren zu werden. Von dem großen Protagonisten des Amitābha-Kultes in China, Shandao (613-681), heißt es zum Beispiel, in Reaktion auf seine Missionstätigkeit in Chang'an hätten mehr als hundert Menschen Suizid begangen, um schneller in das Reine Land zu gelangen.²⁴ In einer japanischen Sammlung von so genannten Hingeburtsberichten lesen wir, dass sich ein buddhistischer Praktizierender unterhalb des »Amida-Gipfels« (Amidamine) selbst verbrannte und so in das Reine Land gelangte. An dieser Stelle in den

From Benares to Beijing. Essays on Buddhism and Chinese Religions in Honour of Prof. Jan Yün-hua, Oakville 1991; D. Paul, *Women in Buddhism. Images of the Feminine in Mahāyāna Tradition*, Berkeley 1979; N. Schuster, »Striking a Balance. Women and Images of Women in Early Chinese Buddhism«, in: Y. Y. Haddad (Hg.), *Women, Religion and Social Change*, Albany 1985; P. Skilling, »Nuns, Laywomen, Donors, Goddesses. Female Roles in Early Indian Buddhism«, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 24, 2001; J. D. Willis, »Nuns and Benefactresses. The Role of Women in the Development of Buddhism«, in: Y. Y. Haddad (Hg.), *Women...*; L. Wilson, *Charming Cadavers. Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*, Chicago; London 1996; L. Wilson, »Seing through the Gendered ›I‹. The Self-Scrutiny and Self-Disclosure of Nuns in Post-Aśokan Buddhist Hagiographic Literature«, in: *Journal of Feminist Studies in Religion* 11, 1995.

- 21 Das *Wangsheng jingtu zhuan* wurde in Japan fälschlich dem chinesischen Autor Jiezhu zugeschrieben, der tatsächliche Verfasser – vermutlich ein Chinese der Song-Zeit – ist aber unbekannt. Der Text wurde von dem japanischen Buddhologen Tsukamoto Zenryū ediert.
- 22 Tsukamoto Z., *Tsukamoto Zenryū chosaku-shū*, 7 Bde., Tokyo 1974-1976, Bd. 6, 300.
- 23 T 50, 683c-684. Dass die Gefahr des Suizides als Folge übertriebenen Körperhasses aber auch Mönche traf, wird an einer Stelle in den Ordensregeln deutlich, auf die ich später näher eingehen möchte.
- 24 Nach dem neunten Faszikel des *Kurodani shōnin gotōroku* (»Aufzeichnung der Worte des Erhabenen von Kurodani«, d. i. Hönen; 1133-1212), herausgegeben von Ryōe Dōkō (1243-1330) (T 83, 158b). Diese Angabe basiert auf dem verlorenen zweiten Faszikel des *Xinxiu wangsheng zhuan*. Daoxuan berichtet lediglich von einem Konvertiten, der auf einen Baum kletterte, die Handflächen zusammenpresste und mit dem Gesicht nach Westen in den Tod sprang (*Xu Gaoseng zhuan*; T 50, 648a).

östlichen Hügeln Kyōtos, wo sich ein Bestattungsplatz befand, entwickelte sich in der Folgezeit ein Kult des »Entgegenkommens des ›Erhabenen des Brennenden Leibes« (Shōshin Shōnin raigō no gi), bei dem die Menschen hofften, über dem Gipfel grünen Rauch und im Westen farbige Wolken als glückverheißende Zeichen zu sehen.²⁵ Ein gewisser Gen'in erreichte das gleiche Ziel der Geburt im Reinen Land, indem er – unablässig den Namen des Buddhas ausrufend (*nenbutsu*) – in suizidaler Absicht in seiner brennenden Hütte ausharrte und so endlich den lang-ersehten Tod fand.²⁶ Fujii Hisatō – rangniedriger Priester an einem Shintō-Schrein – ließ sich nach seiner Ordination zum buddhistischen Mönch (sein Mönchsname lautete fortan Jakkai) im Jahr 1090 im Alter von 60 Jahren von den anwesenden Mönchen verbrennen, nachdem er einem leitenden Shintō-Priester Fisch und Fleisch hatte servieren müssen und damit gesündigt hatte. Er führte ein Bußritual (*senbō*) durch und rief den Namen Amitābhas an, während er in den Flammen verbrannte.²⁷ Der »Sūtra-Halter«²⁸ Chōmyō setzte sich in der Zeit zwischen 1081 und 1084 – ausdrücklich dem Beispiel des Bodhisattvas Sarvasattva-priyadarśana im Lotus-Sūtra (siehe unten) folgend – dreimal in Brand, ehe er schließlich im Alter von nur 25 Jahren starb und in den Tuṣita-Himmel des zukünftigen Buddhas Maitreya (Jap. Miroku) geboren wurde.²⁹

Neben der Selbstverbrennung und dem Sturz in die Tiefe galt in Japan das Ertrinken in Seen und Flüssen als eine beliebte Abkürzung zum Paradies. Hier wurde die Bezeichnung *jusui ōjō* – »Hingeburt durch Ertrinken« – zu einem stehenden Begriff. Offenkundig hatten solche Suizide häufig Volksfestcharakter, und große Mengen von Schaulustigen kamen, um dem Spektakel beizuwohnen. So berichtet der »Novize« (*shami*) Renzen in seinem nach 1139 verfassten *Sange ōjō ki* zum Beispiel von einem anonymen »Ins Wasser Steigenden Heiligen« (*jusui no hijiri*) aus der Provinz Ōmi, der gegenüber den herbeigeströmten Mönchen und Dorfbewohnern verkündete, dass er in einem Boot auf den Biwa-See hinausfahren und sich ertrinken wolle. Für den Fall, dass sein Leichnam am westlichen Ufer angetrieben werde (im Westen liegt Amitābhas Reines Land!) und nicht verweise, sei er sicher ins Reine Land gelangt; triebe er am östlichen Ufer an, sei seine Hingeburt fraglich. Selbstverständlich findet man ihn am nächsten Tag unverseht mit zusammengelegten Handflächen am westlichen Ufer.³⁰

Eine Sonderform des Übergangs in das Jenseits durch Ertrinken stellt das in Japan vor allem an der Küste bei Kumano praktizierte *fudaraku tokai* dar, das »Überqueren des Meeres nach Potalaka«. Mit eigens dafür angefertigten Booten fuhren die Asketen auf das Meer hinaus, um so nach *Potalaka* zu gelangen, nach

25 *Shūi ōjō den* (II, 5); Inoue Mitsusada; Ōsone Shōsuke (Hg.), *Ōjō den, Hokke genki* (Nihon shisō taikai 7), Tokyo 1974, 604a.

26 *Shūi ōjō den* (II, 11); Inoue M.; Ōsone S. (Hg.), *Ōjō den...*, 605b.

27 *Shūi ōjō den* (II, 23); Inoue M.; Ōsone S. (Hg.), *Ōjō den...*, 609a.

28 Jap. *jikyōsha*, Skt. *sūtrānta-dhara*; d. i. ein Asket, der seine religiöse Praxis ganz dem Kult um ein bestimmtes Sūtra (meist das Lotus-Sūtra) widmet.

29 *Shūi ōjō den* (III, 17); Inoue M.; Ōsone S. (Hg.), *Ōjō den...*, 618b.

30 *Sange ōjō ki* (26); Inoue M.; Ōsone S. (Hg.), *Ōjō den...*, 676b.

Avalokiteśvaras Paradies, das sie sich als Insel dachten.³¹ Als erster überlieferter Fall einer »Überfahrt nach Potalaka« gilt der Keiryū Shōnins, der auf diese Weise bereits 868 sein Leben aufgegeben haben soll.³² Dass diese Form des Suizids nicht nur als Option für buddhistische Asketen im engeren Sinne galt, zeigt die berühmte Geschichte im *Heike monogatari* über den Suizid Taira no Koremoris (Mönchsname: Jōen), der sich als 25-jähriger im Jahr 1184 von einem Boot aus vor der Küste bei Nachi selbst ertränkt haben soll,³³ begleitet von zwei Dienern und den Namen Amitābhas auf den Lippen. So wie angeblich Koremori sprangen manche Suizidenten also einfach irgendwann über Bord, andere schlugen mit einer Axt Löcher in den Rumpf und brachten das Boot so zum Sinken.³⁴ Noch heute kann man im Fudarakutokai-ji, einem dieser Praxis geweihten Tempel in Kumano, ein solches Boot bewundern.³⁵ Bis 1722 wurden insgesamt 25 »Überfahrten nach Fudaraku« verzeichnet.³⁶

3.4 Angst vor ungünstigen Todesumständen

Manchmal war es aber auch die Sorge, vom Tod überrascht zu werden oder in Schmerzen und geistiger Verwirrung zu sterben, die einen Menschen zum Suizid veranlasste. Traditionell wird im Buddhismus dem Augenblick des Todes eine überragende soteriologische Bedeutung zugesprochen. Die Erlangung oder Wahrung geistiger Sammlung in der Sterbestunde sollte das schlechte Karma vieler Jahre aufwiegen. Dementsprechend entwickelte man Sterberituale, die einen perfekten Übergang in eine neue Existenz gewährleisten sollten. Dennoch blieb die Sorge, dass der Tod plötzlich und unerwartet kommen und der Geist verwirrt sein könnte, so dass die Umstände keine Durchführung heilswirksamer Rituale erlaubten. Folglich kamen einige Praktizierende auf die Idee, den Zeitpunkt und die Art

31 Es ist offenkundig, dass hier einer Vermischung des chinesischen Glaubens an die »Inseln der Unsterblichen« (Penglai) und des indigenen (wenngleich wohl von festländischen Ideen geprägten) Konzepts vom »Land der Ewigkeit« (Tokoyo no kuni) vorliegt. Siehe hierzu auch meinen Aufsatz: C. Kleine, »Rebirth and Immortality, Paradise and Hell. Conflicting Views of the Afterlife in Ancient Japan«, in: S. Formanek; W. LaFleur (Hg.), *Practicing the Afterlife. Perspectives from Japan*, Wien (im Druck).

32 A. Kabanoff, »Buddhism and Popular Religion in the Tokugawa Period«, in: *Enkū (1632-1695). Timeless Images from 17th Century Japan*, Antwerpen 1999, 51.

33 Einer Theorie zufolge hat Koremori seinen Tod lediglich vorgetäuscht, um in Sicherheit vor seinen Feinden weiterleben zu können; E. Papinot, *Historical and Geographical Dictionary of Japan*, Rutland; Tokyo ¹²1992, 625.

34 Gorai Shigeru, *Zōho Kōya hijiri* (Kadokawa sensho 79), Tokyo ⁴1990, 133; A. Kabanoff, »Buddhism...«, 50-53.

35 Ein ähnliches Phänomen hat der große Indienpilger und Übersetzer Xuanzang (602-664) in Indien beobachtet. Ihm zufolge war es nicht unüblich, dass alte und kranke Menschen unter feierlichen Umständen mit einem Boot auf den Ganges hinausfuhren und sich dort ertränkten, in dem Glauben, auf diese Weise unter den Devas wiedergeboren zu werden; Xuanzang, *Si-yu-ki – Buddhist Records of the Western World. Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang AD 629* (1884), übers. von S. Beal, Delhi 1983; *Xiyuji*; T 51, #2087, 878a.

36 A. Kabanoff, »Buddhism...«, 51. In der Heian-Zeit (794-1185) waren es fünf Personen, in der Kamakura-Zeit (1185-1333) eine Person, in der Muromachi-Zeit (1333-1573) zwölf Personen (davon elf in der »Zeit der streitenden Reiche«, 1482-1558), in der Azuchi-Momoyama-Zeit (1573-1603) eine Person, in der Edo-Zeit sechs Personen.

ihres Todes lieber selbst zu bestimmen. Von einem derart motivierten, aber gescheiterten Versuch, vorzeitig in das Reine Land zu gelangen, berichtet im frühen 13. Jahrhundert der Eremitenliterat Kamo no Chōmei (1155-1216) in seiner Sammlung von »Erzählungen über religiöse Erweckung« (*Hosshinshū*). Der Geist des heiligen Asketen Rengejō, der sich im Katsura-Fluss ertränkt, um in das Reine Land zu gelangen, ergreift Besitz von seinem Freund Tōren, der ihm von dem Suizid abgeraten hatte. Der Geist teilt Tōren mit, ihn habe kurz vor seinem Tod der Mut verlassen, und er habe flehentlich zu seinem Freund geblickt, in der Hoffnung, von diesem gerettet zu werden. Da Tōren nicht reagierte, sei Rengejō nicht nur ängstlich, sondern auch zornig gestorben. In diesem Zustand konnte er die Hingeburt natürlich nicht erlangen. Offenkundig war also auch in Japan die Praxis des religiösen Suizides nicht nur gesetzlich verboten, sondern auch unter Buddhisten umstritten.

3.5 Streben nach Buddhaschaft im gegenwärtigen Körper

Eine eigentümliche Form der rituell inszenierten Selbsttötung findet sich bei Bergasketen des Yudono-Flügels der esoterisch-mantrayānischen Shingon-shū im Nordosten Japans. Angeregt durch Legenden über den Buddha-Schüler Kāśyapa³⁷ und den Gründer der Shingon-shū Kūkai³⁸ (774-835) – von beiden heißt es, sie warteten im Zustand der Versenkung in einer Höhle auf die Herabkunft des zukünftigen Buddhas Maitreya – unterzogen sich mindestens 24 Angehörige dieses Ordens einer oft jahrelangen Diät von Tannennadeln, Nüssen, Baumrinde, Gras usw. – das heißt sie »praktizierten die Ernährung von Bäumen« (*mokujiki-gyō*) – bei vollkommenem »Verzicht auf [die fünf] Getreide« (*kokudachi*)³⁹, ehe sie sich lebendig begraben ließen. War der Tod endlich eingetreten, grub man die Asketen

37 Zur »Kyffhäuser-Legende« von Kāśyapa siehe M. Deeg, »Das Ende des Dharma und die Ankunft des Maitreya. Endzeit- und Neue-Zeit-Vorstellungen im Buddhismus mit einem Exkurs zur Kāśyapa-Legende«, in: *ZfR* 7, 1999, 154 ff.

38 Siehe G. J. Tanabe, Jr., »The Founding of Mount Kōya and Kūkai's Eternal Meditation«, in: G. J. Tanabe, Jr. (Hg.), *Religions of Japan in Practice*, Princeton 1999, 354-359.

39 Ursprünglich handelt es sich bei dem Verzicht auf Reis, Weizen, Hirse, Gerste und Bohnen [sic!] um eine Praxis von daoistischen Einsiedlern, die nach Unsterblichkeit strebten. Schon im *Zhuangzi* (I) aus dem 3. Jahrhundert v. Chr. heißt es, auf dem Gushe-Gebirge lebten Unsterbliche oder »Geist-Menschen« (*shenren*), die nicht die fünf Getreidesorten äßen (*bushi wugu*), sondern Wind aufsaugten und Tau tranken. Sie könnten auf die Wolken klettern und auf Drachen reiten (DZ 11, 568a). Dahinter steckt die Vorstellung, dass Getreide, »von irdischer Natur, schwer und dick ist« (I. Robinet, *Geschichte des Daoismus*, München 1995, 147) und daher von Adepten des Unsterblichkeitskultes gemieden wurde, weil es seiner Natur gemäß angeblich schwer machte und an die Erde band. Außerdem galt Getreide als die bevorzugte Nahrung der »drei todbringenden Würmer« (*sanshi*), die in jedem Menschen hausten und seine Lebensspanne zu verkürzen drohen. C. Blacker, *The Catalpa Bow. A Study of Shamanistic Practices in Japan*, London 1975, 86; H. Maspero, »Die Suche nach Unsterblichkeit. Der Taoismus in den chinesischen Glaubensvorstellungen zur Zeit der Sechs Dynastien (ca. 400-600 n. Chr.)«, in: M. Eliade (Hg.), *Geschichte der religiösen Ideen*, Bd. 3/2: *Vom Zeitalter der Entdeckungen bis zur Gegenwart*, Freiburg 1991, 59. Viele buddhistische Asketen in China und Japan übernahmen diese Diät von ihren daoistischen Kollegen. Siehe auch C. Kleine, »Hermits and Ascetics in Ancient Japan. The Concept of *Hijiri* Reconsidered«, in: *Japanese Religions* 22, 1997, 16-17.

aus und präparierte sie als heilige Mumie, indem man sie in Meditationsstellung brachte und gegebenenfalls über einem mit Weihrauch angereicherten Feuer räucherte. Man verehrt diese Mumien heiliger Männer bis heute als »lebende Buddhas« (*ikibotoke*), »Buddhas im gegenwärtigen Körper« (*sokushinbutsu*) oder »Buddhas in geistiger Versenkung« (*nyūjōbutsu*).⁴⁰

3.6 Das Selbstopfer

Neben den genannten Gründen für den Suizid bildete das Selbstopfer ein weiteres klassisches Motiv für den religiösen Suizid, vielleicht das wichtigste. Hier sind wiederum zwei Motive zu unterscheiden, nämlich:

1. das Opfern eines Körperteils oder des gesamten Körpers gegenüber den Reliquien des Buddhas, und
2. das Hergeben des eigenen Körpers aus Mitleid mit hungernden oder kranken Lebewesen.

3.6.1 Der Körper als Opfergabe an Buddhas und Bodhisattvas

Huijiao berichtet über den Asketen Faguang (447-487), der den Verzehr der fünf Getreidesorten (*wugu*; Jap. *gokoku*) einstellte und nur noch Kiefernadeln aß. Ein halbes Jahr lang trank er Kiefernharz und Öl, bevor er sich im Jahr 487 im Jichengsi-Tempel von Longxi verbrannte.⁴¹ Noch deutlicher tritt der Opfercharakter der Selbstverbrennung zutage, wenn die Selbstverbrennung unmittelbar vor Reliquien durchgeführt wird. Von dem Mönch Xichen (gest. ca. 936) heißt es, er habe seinen Finger abgebrannt, als er zu einer Finger-Reliquie des Buddhas im Famen-Kloster⁴² gepilgert war. Da dies nicht sein erstes Fingeropfer war, verfügte er am Ende nur noch über zwei Finger.⁴³ Ebenso brannte Tanyi vor Reliquien im Tempel Hufasi seine Finger als »Opferkerzen« ab und büßte damit für seine Sünden. Als Bestätigung der rituellen Reinigung durch die Selbstverstümmelung strahlten die Reliquien Lichtstrahlen aus.⁴⁴ Wo keine Reliquien vorhanden waren, nahm man auch mit Statuen vorlieb. Sengqing (437-459), von dem Wunsch beseelt, den Buddha zu sehen, brannte sich zunächst drei seiner Finger ab und gelobte, später seinen ganzen Körper zu verbrennen. Er hörte allmählich auf zu essen und trank Duftöl, bevor er seinen Körper im Alter von 23 Jahren als Opfergabe vor einer Statue Vimalakīrtis im Wudan-Tempel von Shucheng entzündete. Für seine Asche

40 B. Faure, *Der Tod in den asiatischen Religionen* (Domino 15), Bergisch Gladbach 1999, 79 ff.; Hori Ichiro, »Self-Mummified Buddhas in Japan. An Aspect of the Shugen-dō (Mountain Asceticism) Sect«, in: *History of Religions* 1, 1961, 222-242.

41 *Gaoseng zhuan*; T 50, 405c.

42 Zum Reliquienkult im Famen-Kloster siehe Chen Jinhua, »Śarīra and Scepter. Empress Wu's Political Use of Buddhist Relics«, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 25, 2002, 33-150, speziell zum Famen-Kloster: 37-48.

43 *Song Gaoseng zhuan*; T 50, 858a.

44 *Xu Gaoseng zhuan*; T 50, 673b.

errichtete man einen Stūpa.⁴⁵ Changyu (817-888) opferte im Jahr 849 während seiner Pilgerreise zu den fünf heiligen Bergen den Mittelfinger seiner rechten Hand in der Bodhisattva-Halle des Huayansi vor einer Statue Mañjuśris, des Bodhisattvas der Weisheit.⁴⁶ Selbst über den berühmten Huayan-Dogmatiker Fazang (643-712) – also nicht gerade ein exzentrischer Außenseiter – berichten die Biographen, dass er sich im zarten Alter von sechzehn Jahren vor einem Reliquien-Stūpa des Königs Aśoka die Finger abbrannte.⁴⁷ Auch aus Japan sind entsprechende Fälle überliefert. So lesen wir in zwei mittelalterlichen Quellen, der Mönch Senmyō (gest. ca. 1095) habe im Shiten'ō-ji seinen Mittelfinger wie eine Kerze angezündet und einer Statue als Opfergabe dargebracht, woraufhin ihm ein blauer Drache erschien. Auch an anderen Orten verbrannte er sich Finger und Zehen, um sie zu opfern.⁴⁸ Auch Ryōnin (1072-1132), der Gründer des japanischen *yūzū-nenbutsu*-Kultes, soll sich Finger und Zehen abgebrannt haben.⁴⁹

Auffallend groß ist die Zahl der Leibentsager wie gesagt unter den Nonnen, und neben dem Körperhass trieb sie auch der Opferwille zum Suizid. Shanmiao gab bekannt, dass sie ihren Körper aufzugeben und als Opfer darzubringen gedanke und verbrannte sich im Jahr 440, nach anderen Angaben zwischen 454 und 464.⁵⁰ Im Jahr 463 wickelte sich Daozong in ölgetränkte Tücher und setzte sich in Brand. Der Hofgelehrte Li Qiu (438-495) war derart beeindruckt von Daozongs Tat, dass er zu ihren Ehren eine *gāthā*, eine buddhistische Lobeshymne, dichtete.⁵¹ Die Nonne Huiyao hörte wie ein daoistischer Unsterblichkeitssucher auf, Getreide zu essen und trank nur noch Duftöl, bevor sie sich im Jahr 477 verbrannte. Ihre Reliquien wurden in einem silbernen Krug gesammelt, der Huiyao einen Monat vor ihrem Suizid von einem mysteriösen »Barbaren-Mönch« (*huseng*) aus Vārāṇasī in Indien überreicht worden war.⁵² Tanjian stieg im Jahr 494 auf einen Scheiterhaufen, verbrannte sich selbst, entsagte dem Kreislauf der Wiedergeburten und opferte ihren Körper den »Drei Kostbarkeiten« (*sanbao*). Religiöse und Laien strömten herbei und sammelten am Ende die sterblichen Überreste Tanjians ein.⁵³ Jinggui folgte ihrer Ordensschwester Tanjian im gleichen Monat⁵⁴ nach und verbrannte ihren Leib in der Nacht des 8. Tages im 2. Monat, also am Geburtstag des Buddha. Auch für ihre Reliquien (*sheli*) wurde von den schluchzenden Religiösen und Laien

45 *Gaoseng zhuan*; T 50, 405c.

46 *Song Gaoseng zhuan*; T 50, 845b.

47 *Tang Dajianfusi gusi zhufanjing Dade Fazang Heshang zhuan* (T, 50, #2054; d. i. eine Sammlung von Dokumenten über Fazang; 280b, 283b, 284a).

48 In Miyoshi no Tameyasus (1049-1139) *Shūi ōjō den* (I, 9; Inoue M.; Ōsone S. [Hg.], *Ōjō den...*, 592b-593a) und in Kokan Shirens Vitensammlung *Genkō shakusho* (XII; DBZ 101, 288a).

49 Nach Miyoshi no Tameyasus *Go shūi ōjō den*; Inoue M.; Ōsone S. (Hg.), *Ōjō den...*, 664a.

50 *Biqiuni zhuan*; T 50, 939c; K. A. Tsai, *Lives...*, 51-53.

51 *Biqiuni zhuan*; T 50, 940c; K. A. Tsai, *Lives...*, 60.

52 *Biqiuni zhuan*; T 50, 941b-c; K. A. Tsai, *Lives...*, 65-66.

53 *Biqiuni zhuan*; T 50, 943c; K. A. Tsai, *Lives...*, 79-80.

54 Die Chronologie ist hier inkonsistent. Laut Text verbrannte sich Tanjian am 18. Tag des 2. Monats, Jinggui jedoch schon am 8. Tag.

ein Grabmal errichtet.⁵⁵ Im Jahr 501 schließlich bestieg Tanyong den Scheiterhaufen, verbrannte sich selbst und brachte ihren Leib als Opfer dar. Für ihre Reliquien errichtete man ein Grabmal.⁵⁶

3.6.2 Der Körper als Opfergabe an leidende Wesen

Die Leibentsager opferten sich jedoch nicht nur den Buddhas oder Bodhisattvas, sondern sie stifteten ihren Leib auch hungernden Tieren. Die harmloseste Variante des Opfers an Tiere bestand in China und Japan darin, sich planmäßig Mücken und anderen Blutsaugern auszusetzen. So pflegte Sengzang (gest. zwischen 874 und 880) im Sommer nackt in den Wald zu gehen, damit sich Moskitos und Blutegel von ihm nähren konnten, während er, blutüberströmt, den Buddha Amitābha anrief.⁵⁷ In gleicher Weise entledigte sich Dinglan (-852) seiner Kleider und bestieg den Berg Qingcheng, wo er sich Moskitos, Bremsen und Fliegen anbot. Dinglan schnitt sich angeblich sogar die Ohren ab und stach sich die Augen aus, um sie an Tiere zu verfüttern.⁵⁸ Das japanische Epos *Heike monogatari* aus dem 13. Jahrhundert berichtet über den Asketen Mongaku, dieser habe sich zur heißesten Jahreszeit auf dem Berg Katayama für sieben Tage im Dickicht niedergelegt und sich absichtlich Mücken, Bienen, Ameisen und Giftschlangen ausgesetzt.⁵⁹ Und im *Genkō shakusho*, einem bedeutenden buddhistischen Geschichtswerk Japans aus dem 14. Jahrhundert, verfasst von dem Zen-Mönch Kokan Shiren (1278-1346), werden die Dharma-Meister (*hosshi*) Nin'yō (721-796)⁶⁰ und Renjō⁶¹ wegen ihres Selbstopfers an die Insekten als »duldsam Praktizierende« (*ningyō*) gewürdigt. Der später zum »Buddha im gegenwärtigen Körper« durch Selbstmumifizierung gewordene Bergasket Tetsumon-kai Shōnin (1768-1829) stiftete seine Augen der Gottheit des Berges Yudono, um Menschen von Augenleiden zu befreien.⁶²

Neben diesen zweifellos unangenehmen, aber in der Regel doch nicht tödlichen Formen des Selbstopfers an Tiere bevorzugten manche Asketen noch radikalere und endgültigere Methoden. Während der Wundertäter Wenshuang in der Wildnis strenge Askese übte, wurde er von einem Wolf bedroht. Aus Mitleid mit dem hungrigen Tier bot er sich diesem als Speise an.⁶³ Tancheng (frühes 4. Jahrhundert) opferte sich einem menschenfressenden Tiger, um ein Dorf von dieser Plage zu befreien, was ihm auch gelang, woraufhin die dankbaren Dorfbewohner ihm einen Stūpa errichteten.⁶⁴ Shouxian warf sich im Alter von 74 Jahren während der Regie-

55 *Biqiuni zhuan*; T 50, 943c; K. A. Tsai, *Lives...*, 80-81.

56 *Biqiuni zhuan*; T 50, 944b; K. A. Tsai, *Lives...*, 84-85.

57 *Song Gaoseng zhuan*; T 50, 855b.

58 *Song Gaoseng zhuan*; T 50, 856b.

59 Takagi Ichinosuke (Hg.), *Heike monogatari* (Nihon koten bungaku taikei 32-33), Bd. 1, Tokyo 1959-1960, 353-354.

60 *Genkō shakusho*; DBZ 101, 286b.

61 *Genkō shakusho*; DBZ 101, 288b.

62 Hori I., »Self-mummified Buddhas...«, 225.

63 *Song Gaoseng zhuan*; T 50, 847c.

64 *Gaoseng zhuan*; T 50, 404a.

rungsdevise Gande (963-968) in der Song-Dynastie den Tigern zum Fraß vor, weil er meinte, die Schuld früheren Fehlverhaltens abzahlen zu müssen.⁶⁵

Huijiao berichtet von dem Leibentsager Fajin, der sein Fleisch nicht hungrigen Tieren, sondern hungernden Menschen opferte, die sich während einer Hungersnot in eine Höhle zurückgezogen hatten. Er ging bis tief ans Ende der Höhle, in der die Hungernden versammelt waren. Daraufhin gab er ihnen die drei Zufluchten zum Buddha, zum Dharma und zum Saṃgha. Dann warf er seinen Leib vor die Hungernden und sprach: »Ich gebe euch dies zu Essen.« Als die Hungernden sich weigerten, die ungewöhnliche Gabe anzunehmen, schnitt sich Fajin selbst ein Stück Fleisch heraus, bestreute es mit Salz und aß es auf. Als er mit beiden Schenkeln fertig war, verließen ihn die Sinne und er konnte sich selbst nicht mehr schneiden. Er sprach also zu den Hungernden: »Nehmt mein Fleisch und meine Haut, es wird für einige Tage reichen!«⁶⁶

4. Die Position der autoritativen Schriften zum Suizid

4.1 Die Sūtras oder Lehrtexte des älteren Buddhismus

Es sollte nun deutlich geworden sein, dass sich religiös motivierte und rituell inszenierte Suizide oder Selbstverstümmelungen im ostasiatischen Buddhismus als besondere Form der religiösen Praxis spätestens ab dem 5. Jahrhundert etabliert hatten⁶⁷ und eine Reihe unterschiedlicher Motive für diese radikalen Handlungen zu differenzieren sind. Offen geblieben ist bislang die Frage, wie sich der Suizid mit den monastischen Normen im Besonderen und der buddhistischen Ethik im

65 *Song Gaoseng zhuan*; T 50, 860a.

66 *Gaoseng zhuan*; T 50, 404b.

67 Gernet zufolge sind aus China seit dem späten 4. Jahrhundert »mystische Suizide« überliefert; J. Gernet, *Die chinesische Welt*, Frankfurt a. M. 1988, 189. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass derartige Praktiken auch in Indien nicht unüblich waren. Leider fehlt uns historisch einigermaßen zuverlässiges Material über Selbstmorde indischer Buddhisten. So muss sich z. B. Jean Filliozats Studie zum Suizid im indischen Buddhismus auf doktrinär-mythologische Texte wie das **Samādhirāja-Sūtra* stützen, die kaum als historischer Beleg für eine religiöse Selbstopferpraxis in Indien zu werten sind; J. Filliozat, »La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique Indienne«, in: *Journal Asiatique* 251, 1963, 21-51. Ich halte es jedoch angesichts der bis heute üblichen Formen der Selbstkasteiung unter indischen Asketen, den Berichten Xuanzangs und Yijings über religiös (wenn auch nicht buddhistisch) motivierte Suizide in Indien usw. für voreilig, wenn Jan Yün-hua unter Berufung auf die von Nakamura Hajime beschriebenen angeblichen Mentalitätsunterschiede zwischen den praktisch orientierten Chinesen und den mythisch und poetisch ausgerichteten Indern davon ausgeht, dass unter indischen Buddhisten keine rituellen Suizide üblich waren. Vgl. Jan Y., »Buddhist Self-immolation...«, 258. Immerhin berichten sowohl Xuanzang als auch Yijing über religiös motivierte Suizide und Selbstverstümmelungen in Indien. Bei Yijing lesen wir: »Im Ganges töten sich täglich viele Menschen; in [Buddha]gayā stürzen sich nicht nur vereinzelt Menschen vom Berg. Manche hungern und essen nichts; manche stürzen sich von Bäumen. Solche Irregeleiteten hat der Von-der-Welt-Verehrte [das heißt der Buddha] als Häretiker beurteilt. Wieder andere kastrieren sich und berauben sich ihrer [Mannes]kraft. Das [alles] steht in tiefstem Widerspruch zu den Vinaya-Texten« (T 54, #2125, 231c).

Allgemeinen vertritt. Schließlich steht der Buddhismus allgemein in dem Ruf, eine dezidiert ablehnende Haltung zum Verletzen und Töten jeglichen Lebens einzunehmen und zugleich jede extreme Form der Askese und Selbstkasteiung als unheilsam zu betrachten.

Das kanonische Schrifttum der älteren indischen Schulen – das heißt die *nikāyas* beziehungsweise *āgamas* des so genannten Hinayāna – befasst sich indes kaum mit dem Thema Selbsttötung; und wenn doch, dann geht es stets um nicht-rituelle Formen des Suizids, die Émile Durkheim als »egoistische Suizide« (siehe unten) klassifizieren würde.

Soweit ich sehen kann, beschränkt sich die Auseinandersetzung mit dem Suizid im Sūtra-piṭaka des Hinayāna-Kanon auf drei Episoden an unterschiedlichen Stellen im *Samyutta Nikāya* (in Pāli) respektive *Samyuktāgama* (die entsprechende Sanskrit-Version). Es handelt sich um Geschichten über den Freitod der Mönche Godhika⁶⁸, Vakkali⁶⁹ und Channa⁷⁰. Godhika scheitert sechsmal hintereinander knapp vor der vollkommenen »in innerer Sammlung bestehenden Befreiung des Geistes«⁷¹. Daraufhin entschließt er sich, seinem Leben mit Hilfe seines Rasiermessers ein Ende zu bereiten.⁷² Channa und Vakkali leiden unter qualvollen Krankheiten und beenden ihr Leid ebenfalls mit Hilfe eines Messers. In allen drei Fällen hält sich der Buddha mit einer moralischen Bewertung der Tat auffallend zurück: Er spricht weder eindeutig Lob noch Tadel aus. Lediglich in der Geschichte über Channa scheint der Buddha die Tat des Suizidenten ausdrücklich zu rechtfertigen. In der Übersetzung Dahlkes liest sich die Wertung des Buddha wie folgt:

»Wer da, Sāriputta, den einen Körper ablegt und einen anderen Körper annimmt, der, sag' ich, ist tadelhaft. Das gilt von Channo dem Mönche nicht. Untadelhaft⁷³ hat Channo der Mönch zur Waffe gegriffen.«⁷⁴

Egal ob man die Bewertung des Buddha hier als Zustimmung zum oder als Duldung des Suizids interpretiert; klar ist, dass die Selbsttötung hier keine negativen

68 SN I; die chinesische Fassung findet sich im *Zaahan jing* (39, § 1091; T 2, #99, 286a-b).

69 SN III; *Zaahan jing* (47, § 1265; T 2, #99, 346b-347b).

70 SN IV; *Zaahan jing* (47, § 1266; T 2, #99, 347b-348a). Eine weitere Version der Channa-Legende findet sich im *Majjhima-Nikāya* (144).

71 In der chinesischen Übersetzung ist die Rede davon, dass er sechsmal »im Geist ein Zeichen der Befreiung des Leibes wahrgenommen« habe, dieser Zustand aber nie anhielt.

72 Für eine deutsche Übersetzung siehe H. Oldenberg, *Die Reden des Buddha. Lehre, Verse, Erzählungen*, Freiburg 1993, 293-295.

73 Hier steht im Pāli *anupavajjo* (von »*anupavajja*«, ohne Tadel). Nach Keown bedeutet »*anupavajjā*« eigentlich das Nicht-Wiedergeboren-Werden«, ein Begriff, der aber immer wieder mit »Schuldlosigkeit« übersetzt wird. Keown problematisiert den Unterschied in der Interpretation, da Channa selbst und darauf zustimmend Bezug nehmend in diesem Fall nur voraussagte, dass er nicht wiedergeboren werde (also ein Arhat sei), nicht aber, dass er ohne Schuld seinem Leben ein Ende setze. D. Keown, »Buddhism and Suicide. The Case of Channa«, in: *Journal of Buddhist Ethics* 3, 1996, 22-23.

74 Nach der Fassung MN 114. K. E. Neumann, *Die Reden Gotamo Buddhos*, Bd. 1, Zürich; Wien 1956, 1051.

Auswirkungen auf das weitere Schicksal der drei hatte: Godhika, Channa und Vakkali erlangen das *Nirvāṇa* – trotz oder wegen ihres Suizids.

Eine entscheidende Frage in der Diskussion um den Suizid Godhikas, Channas und Vakkalis ist, ob es sich bei den drei Mönchen um Arhats, um vollkommen Erleuchtete gehandelt hat, obwohl die Bezeichnung selbst in den Quellen nicht gebraucht wird, oder ob sie ihre Erleuchtung erst während des Todes, das heißt möglicherweise *infolge* des Suizids erlangten. Die Kommentarliteratur hat große Anstrengungen unternommen, um zu zeigen, dass die drei erst mit dem Tod erleuchtet wurden, das heißt in der technischen Sprache der Sūtras »gleichköpfig« (P. *samasisin*) waren. In der chinesischen Fassung der Geschichte über Channa nach Gunabhadras Übersetzung des *Samyuktāgama* (*Zaahan jing*) – die etwas ausführlicher und expliziter ist als die Pāli-Fassung – belehrt der Buddha seinen Schüler Śāriputra wie folgt:

»Śāriputra! Ich habe nicht erklärt, daß er [Channa] eines großen Vergehens schuldig sei. Wenn jemand seinen Leib fortwirft, um dann in einem anderen Leib weiter zu existieren, dann erkläre ich, daß er eines großen Vergehens schuldig ist. Wenn aber jemand seinen Leib fortwirft und dann nicht in einem anderen Leib weiter existiert, dann erkläre ich nicht, daß er eines großen Vergehens schuldig ist. Daher ist [Channas Suizid] kein großes Vergehen (wu daguo).«⁷⁵

Hier wird also deutlich bestätigt, dass Channa nicht wiedergeboren wird und sich daher keines großen Vergehens schuldig gemacht hat. Offen bleibt aber dennoch, ob Channa zu dem Zeitpunkt, als er sich entschloss, zum Messer zu greifen, bereits die Arhatschaft erlangt hatte. Zur Begründung dafür, dass der noch unerleuchtete Channa im Tode das *Nirvāṇa* erreicht haben soll, wird im Pāli-Kommentar geltend gemacht, dass er im Zustand der Todesfurcht und der Wahrnehmung des Zeichens für die nächste Geburt aufgerüttelt worden (*saṃviggo*) sei und die entsprechenden Formationskräfte (*saṅkhāra*) erkannt habe, wodurch er gleichzeitig mit dem Tod (*samasīsī hutvā*) ins *Nirvāṇa* eingegangen sei.⁷⁶ Eine stark abgewandelte Wiedergabe der Godhika-Legende durch den chinesischen Mönch und Indienreisenden des frühen 5. Jahrhunderts, Faxian (gest. vor 423), beschreibt den Vorgang der Gleichköpfigkeit ganz anschaulich:

»Mit dem ersten Schnitt in Fleisch erlangte er den Zustand des ›Eintretens in den Strom‹ [zur Erleuchtung] (śrotāpanna). Nach der Hälfte erlangte er die Nicht-Mehr-Wiederkehr (anāgāmin); und als er den Schnitt voll ausgeführt hatte, wurde er ein Arhat und erlangte das Vollkommene Nirvāṇa.«⁷⁷

75 T 2, 348a.

76 D. Keown, »Buddhism and Suicide...«, 25.

77 T 51, 863a; Faxian, *A Record of Buddhist Kingdoms. Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and Ceylon (A. D. 399-414) in search of the Buddhist Books of Discipline* (1886), übers. von J. Legge, New York 1965, 86.

Die Wiedergabe der Godhika-Legende durch Faxian indiziert, dass die vorherrschende Interpretation davon ausging, dass Godhika – und ebenso Channa und Vakkali – zu Lebzeiten nicht die Arhatschaft erlangt hatten. Es war wohl gerade die auch in den fraglichen Geschichten anklingende ablehnende Haltung des Ordens zum Suizid, welche die Notwendigkeit mit sich brachte zu zeigen, dass Channa, Godhika und Vakkali keine Arhats waren, denn, wie das berühmte postkanonische *Milindapañha* ausdrücklich betont: Ein Arhat kennt weder Neigung noch Widerwillen und hängt daher weder am Leben, noch wünscht er den Tod; im Übrigen ganz wie der »Wahre Mensch der Vorzeit« bei Zhuangzi.⁷⁸ Śāriputra, einer der Hauptschüler des Buddha, wird im *Theragāthā* (»Lieder der Mönche«) mit den Worten zitiert:

»Ich freue mich des Sterbens nicht,
Ich freue mich des Lebens nicht;
Geduldig trag' ich ab den Leib,
[...]
Geduldig wart' ich ab die Zeit,
Gleichwie der Löhnling seinen Lohn.«⁷⁹

Also schien es undenkbar, dass ein Arhat, nur wegen seiner körperlichen Schmerzen oder anderer Leiden, sein eigenes Leben gewaltsam beendet. Die Kommentatoren stecken hier ersichtlich in einem Dilemma: Behaupten sie, die drei Mönche seien keine Arhats gewesen, dann liegt die Vermutung nahe, dass der Suizid als Mittel der Erleuchtung dienen könnte, was zu propagieren aus naheliegenden Gründen nicht im Interesse des Ordens liegen konnte; behaupteten sie, dass es sich um Arhats gehandelt habe, beschädigte dies das Bild vom gleichmütigen Erleuchteten.⁸⁰ In Anlehnung an eine Passage im *Dīgha-nikāya* erklärt Nāgasena im *Milindapañha*, dass ein tugendhafter Buddhist mit seinem Suizid die Welt beraube⁸¹ und es die Pflicht der Mönche sei, lange am Leben zu bleiben, da sie dadurch zum Heil und Glück vieler Menschen, zum Trost für die Welt, zum Heil, Segen und Wohl der Geister und Menschen wirken.⁸²

4.2 Die Vinayas oder Ordensregeln des älteren Buddhismus

In den Vinayas – den traditionellen Ordensregeln – wird der Suizid zunächst nur mittelbar angesprochen, und zwar an der Stelle im *Prātimokṣa-Sūtra*, dem Beicht-

78 W. Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*, hg. von H. van Ess, München 2001.

79 Verse 1002, 1003; K. E. Neumann, *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos. Aus den Theragāthā und Therīgāthā*, München 1918, 213.

80 D. Keown, »Buddhism and Suicide...«, 27.

81 Dies könnte womöglich der Grund dafür sein, dass Suizid im *Śūraṅgama-sūtra* scheinbar so unangemessen im Abschnitt über den Diebstahl abgehandelt wird.

82 *Milindapañha* (IV.4); Nyanaponika (Hg.), *Milindapañha. Die Fragen des Königs Milinda*, Interlaken 1985, 198.

formular und Kernstück der Vinayas, wo wir dies auch erwarten würden, nämlich im Zusammenhang mit dem absichtlichen Töten von Menschen. Das absichtliche Töten eines Menschen gilt als drittes von vier *pārājikā*-Vergehen, die den Ausstoß aus dem Orden zur Folge haben. Allerdings wird hier nicht der Suizid an sich verboten, sondern lediglich die Anstachelung dazu. Mit unerheblichen Abweichungen lautet die entsprechende Stelle in allen erhaltenen Vinaya-Fassungen wie folgt:

»Welcher Mönch auch absichtlich ein Menschenwesen des Lebens beraubt oder einen gedungenen Mörder dafür aussucht oder den Tod verherrlicht oder (jemand) zum Sterben aufstachelt, (indem er sagt:) ›Hallo, Mensch, was ist dir mit diesem sündhaften, üblen Leben (gedient); der Tod ist für dich besser als das Leben!‹ – wer so denkend, mit einem so gefaßten Entschluß, auf verschiedene Arten (des Vorgehens) den Tod verherrlicht oder zum Sterben aufstachelt, auch dessen (Erlösungsstreben) ist vereitelt; er ist ausgestoßen.«⁸³

Dass hier nicht der Suizid als solcher behandelt wird, hat einen recht einfachen, ziemlich technischen Grund: Ein Mönch oder eine Nonne, die sich umgebracht haben, fallen nicht mehr unter die Zuständigkeit des Ordenskapitels, schließlich sind sie tot und können nicht mehr aus dem Orden ausgestoßen werden. Dennoch ist offensichtlich, dass der Suizid eine unerwünschte Handlung ist. Deutlicher wird diese Position im *Vinayavibhaṅga* beziehungsweise *Sūtravibhaṅga*, dem eigentlich kanonischen Teil aller existierenden Vinaya-Fassungen, in denen die Entstehung der Ordensregel anhand einer Anekdote begründet und ihr Sinn vom Buddha erläutert wird. Es wird berichtet, dass der Buddha einst eine Mönchsgemeinde in der »Meditation über die Unreinheit« (*aśubha-bhāvanā*; Ch. *bujingguan*) des Körpers unterwies. Infolge der intensiven Betrachtung ihres aus Blut, Eiter und Knochen bestehenden, dem Verfall anheim gegebenen Leibes, entwickeln die Mönche eine derart starke Abneigung gegen ihren Körper, dass sich einige von ihnen desselben durch einen Sprung in die Tiefe, durch die Einnahme von Gift oder die Verwendung eines Messers entledigen; sechzig weitere lassen sich von dem Pseudo-Mönch Migalaṇḍika töten. Als der Buddha von dem Vorfall erfährt, tadelt er mit scharfen Worten die Selbstmörder gegenüber den wenigen verbliebenen Mönchen. Keinesfalls sei es erlaubt, ein menschliches Leben zu zerstören und sei es das eigene.⁸⁴ Grundsätzlich wird im Vinaya nicht zwischen dem eigenen Körper und dem Körper eines anderen unterschieden. Daher gilt nicht nur der Selbstmord als verwerflich, sondern auch die Selbstkasteiung. Denn so wie es verboten ist, einen anderen Menschen zu verletzen, so ist es auch verboten, den eigenen Körper mutwillig zu schädigen.⁸⁵

83 K. Mylius (Hg.), *Gautama Buddha. Die vier edlen Wahrheiten, Texte des ursprünglichen Buddhismus*, München 31991, 315.

84 Für eine vollständige englische Übersetzung der Pāli-Version siehe I. B. Horner, *The Book of Discipline (Vinaya Piṭaka). Vol. I. (Suttavibhaṅga)*, London 1949, 116 ff.

85 Siehe z. B. im *Theravāda-vinaya (Pārājika III, Suttavibhaṅga III, 1-5)*; I. B. Horner, *The Book ...*, 116-150.

So scheint nun also die Sachlage einigermaßen klar zu sein: Selbsttötung ist nach den kanonischen Schriften des Nikāya- oder Hinayāna-Buddhismus⁸⁶ Mord in einem minderschweren Fall und wird grundsätzlich nicht gutgeheißen, die Anstachelung zum Suizid zählt dagegen sogar zu den schwersten Verbrechen, die ein Mönch oder eine Nonne nach dem Vinaya begehen kann und wird mit dem Ausstoß aus der Ordensgemeinschaft bestraft. Wie kommt es dann aber, dass dessen ungeachtet zumindest in Ostasien der religiöse Suizid unter Buddhisten so verbreitet war? Zwar lassen sich in der chinesischen Geistesgeschichte Ansätze – etwa bei Zhuangzi – für eine Glorifizierung des Todes beziehungsweise der Metamorphose des unreinen grobstofflichen Leibes in einen subtilen Leib eines Unsterblichen finden.⁸⁷ Doch ebenso mühelos ließen sich Beispiele – vor allem aus dem Bereich des Konfuzianismus, aber auch aus bestimmten Formen des daoistischen Unsterblichkeitskultes – anführen, die eine besondere Wertschätzung des unversehrten menschlichen Körpers demonstrieren. Es ist zum Beispiel hinlänglich bekannt, dass selbst die Tonsur buddhistischer Mönche und Nonnen von vielen Konfuzianern als Selbstverstümmelung und damit als Akt der Undankbarkeit gegenüber den Eltern aufgefasst wurde, von denen man den Körper erhalten hat.⁸⁸ Meines Erachtens kann zwar kaum ein Zweifel bestehen, dass es einen Zusammenhang zwischen dem rituellen Suizid der Buddhisten und dem daoistischen Konzept der »Befreiung vom Leichnam« (*shijie*) gibt, doch wer hier wen beeinflusste ist unklar. Immerhin zeigt Zanning seine Vertrautheit mit dem daoistischen Konzept, wenn er feststellt, dass buddhistische Suizidenten zwar ihr Leben auf unnatürliche und ungesetzliche Weise beendet haben, sie sich dessen aber nicht zu schämen bräuchten. Sie täten nichts anderes als das, was bei daoistischen Unsterblichen (*shenxian*), die sich mit einem Schwert töten, als »Befreiung durch das Schwert« (*jianjie*) bezeichnet würde.⁸⁹ Auch seine Bezeichnung des Suizids als »wahre Rückkehr« (*zhengui*; siehe unten) scheint daoistisch beeinflusst zu sein. Der Zusammenhang zwischen buddhistischen Leibentsagern und daoistischen Unsterblichen wird vor allem in solchen Fällen deutlich, in denen die Selbstmörder vor ihrem Suizid Fastenregeln einhalten – gewöhnlich der Verzicht auf die fünf Getreidesorten –, mit denen Daoisten typischerweise ihren Leib sublimieren wollten. Es erscheint mir jedoch sinnvoll, zunächst die innerbuddhistischen Ursachen für die Popularität des rituellen Suizids in China zu ergründen. Wie konnte es dazu kommen, dass sich eine im Vinaya verbotene Praxis etablierte?

86 Wegen des abwertenden Charakters der Bezeichnung »Hinayāna« (Kleines Fahrzeug) wäre es eigentlich besser von Nikāya-Buddhismus (also der Buddhismus der alten indischen Nikāyas oder Schulen; siehe FN 13) oder auch von Śrāvakayāna (Fahrzeug der Hörer) zu sprechen. Wenn es jedoch – wie im Folgenden – um die von ostasiatischen Mahāyānisten betonte Dichotomie zwischen den Angehörigen, die den Ordensregeln der Nikāyas folgen und denen, die auch die Ordensdisziplin dem Bodhisattva-Ideal unterordnen, geht, eignet sich der darüber hinaus etablierte Begriff »Hinayāna« besser. Die mitunter vorgeschlagene Alternative »Theravāda« scheidet aus, da es sich beim Theravāda lediglich um eine bestimmte – die einzig überlebende – Schule des Nikāya- oder Hinayāna-Buddhismus handelt.

87 Jan Y., »Buddhist Self-immolation...«, 258-259.

88 Im »Buch über die Kindestreue« (*Xiaojing*) heißt es, »Our torso, limbs, hair, and skin we receive from our fathers and mothers. We dare not do them injury«; W. T. de Bary, *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*, New York 1972, 133.

89 *Song Gaoseng zhuan*; T 50, 857a.

4.3 Die Position des Mahāyāna-Schrifttums

Der Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage liegt meines Erachtens im Prozess der exklusiven Hinwendung ostasiatischer Buddhisten zum Mahāyāna. Ab dem 5. Jahrhundert ist in China eine Tendenz zu beobachten, sich klar und eindeutig zum großen Fahrzeug über den Strom des Leidens zu bekennen und vom Hīnayāna abzugrenzen, während man zuvor kaum deutlich zwischen Hīnayāna und Mahāyāna unterschieden hatte. Auch nach dem Bekenntnis zum Mahāyāna galten zwar theoretisch die Ordensregeln der alten »hīnayānistischen« Traditionslinien vor allem der *Sarvāstivāda*- und der *Dharmagupta*-Schule weiterhin als verbindlich für die Verfahrens- und Verhaltensordnung des Saṃgha; die Diskrepanz zwischen den alten Ordensregeln und den religiösen Idealen und moralischen Normen des Mahāyāna wurde jedoch zunehmend problematisch. Tatsächlich waren es als kanonisch anerkannte Mahāyāna-Sūtras, die zur vorrangigen Inspirationsquelle für buddhistische Selbstmörder in China wurden. An erster Stelle ist hier das ungemein bedeutende Lotus-Sūtra (*Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*; Ch. *Miaofa lianhua jing*) zu nennen. Das 23. Kapitel dieses relativ alten Mahāyāna-Textes gilt als der *locus classicus*, in dem religiöser Suizid legitimiert wird. Hier erzählt der Buddha die Geschichte des vorzeitlichen Bodhisattvas Sarvasattvapriyadarśana (der spätere Bhaiṣajyarāja oder Medizinkönig) der vor den Reliquien des damaligen Buddhas Candrasūryavimalaprabhāsaśrī geopfert habe, indem er seine beiden Arme in mit Duftöl getränkte Tücher einwickelte und anzündete wie eine Opferkerze. Buddha Śākyamuni (das heißt der »historische Buddha«) lobt diese Tat ausdrücklich als höchste Form des Opfers:

»Jeder der den Wunsch nach der höchsten, vollkommenen Erleuchtung entwickelt hat und die Finger seiner Hände oder die Zehen seiner Füße abbrennt, um sie vor dem Reliquienschrein eines Buddhas als Opfer darzubringen, der übertrifft damit selbst jemanden, der seine Ländereien, Städte, Frauen und Kinder, ja das ganze Universum mit seinen Bergen, Wäldern, Flüssen, Seen und sämtlichen Kostbarkeiten als Opfer darbrächte.«⁹⁰

Hier wird also die »Vollkommenheit des Gebens« gelobt, die als *dāna-pāramitā* bezeichnet und als eine der sechs »Vollkommenheiten« klassifiziert wird, die ein Mahāyāna-Anhänger anzustreben hat. Nun war es naheliegend, dass die Verbrennung des ganzen Körpers noch verdienstvoller sein müsse, als die Opferung von Körperteilen: Die vollständige Selbstverbrennung wurde von vielen als die ultimative »Vollkommenheit des Gebens« betrachtet. Wie wichtig das Kapitel über den Medizinkönig im Lotus-Sūtra als Inspiration für die Selbstverbrennung war, zeigen die zahlreichen Fälle, in denen Mönche und Nonnen dieses Kapitel während ihrer rituellen Selbsttötung oder Selbstverstümmelung rezitierten. So verbrannte sich der 44-jährige Mönch Sengyu im Jahr 455 auf dem Berg Lu, das Bhaiṣajyarāja-Kapitel rezitierend. In der anschließenden Würdigung heißt es, Sengyu sei selbst eine

⁹⁰ *Miaofa lianhua jing*; T 9, #262, 54a.

Inkarnation des Medizinkönigs gewesen.⁹¹ Im Alter von 45 Jahren gab der Asket Fayu (Daten unbekannt) seinem Wunsch nach, dem Beispiel des Medizinkönigs zu folgen und verbrannte sich, während er das »Kapitel der Aufgabe des Körpers« (*shishen pin*; das Bhaiṣajyarāja-Kapitel) rezitierte.⁹² Auch Huishao (-451) rezitierte den Text bei seiner Selbstverbrennung im Jahr 451.⁹³

Bemerkenswert und bedeutsam ist der Zusammenhang zwischen Reliquienverehrung und Selbstopfer, wie er im Lotus-Sūtra angedeutet wird: Nicht nur, dass Selbstverbrennungen in der Regel vor Reliquien des Buddhas stattfanden, sondern man glaubte, auf diese Weise seinen eigenen unvollkommenen Körper selbst in eine Reliquie (*śārīra* oder *dhātu*) verwandeln zu können. Auch für diese Erwartung lieferte das Lotus-Sūtra die Begründung. Der Bodhisattva prophezeit nämlich selbst, dass er durch seine Opfertat den goldstrahlenden Körper eines Buddhas empfangen werde, und zur Bestätigung erhält er umgehend zwei goldene Arme. Es findet also eine Transformation – gleichsam eine »Transsubstantiation«⁹⁴ – des unreinen Körpers in eine heilige Reliquie statt und damit eine Angleichung an den in Form seiner Reliquien verehrten Buddha selbst. Man könnte hier fast von einer materiellen Form der *unio mystica* sprechen. Dass die sterblichen Überreste der Selbstmörder von den Hinterbliebenen gesammelt, in Stūpas gefüllt und als Reliquien verehrt wurden, ist vielfach überliefert; und der bereits erwähnte buddhistische Historiograph Zanning aus der Song-Zeit interpretiert den Vorgang des Selbstopfers wie gesagt genau in dieser Weise als »wahre Rückkehr«, durch die man »einen Leib so fest wie ein Diamant erhalte und Körnchen von Reliquien (*dhātu*; Ch. *duodu*) zurücklasse«.⁹⁵ W. LaFleur vermutet, dass die Härte oder Steifheit der Mumien buddhistischer Heiliger in China und Japan in der Tat in diesem Sinne als die »diamantene Härte« der Reliquien interpretiert wurde und nicht als Zeichen der Abwesenheit von Leben.⁹⁶

Ähnliche Geschichten über heroische Selbstopfer wie im Lotus-Sūtra finden sich in weiteren Mahāyāna-Sūtras wie dem *Suvāṛṇabhāsottama-sūtra* (Ch. *Jingguangming zuishengwang jing*)⁹⁷ oder dem *Samādhirāja[-candrapradīpa]-sūtra* (Ch. *Yuedeng sanmei jing*)⁹⁸. Wir haben es hier also offensichtlich mit einem schwerwiegenden Widerspruch zu tun zwischen den Lehren des Mahāyāna, die den religiösen Suizid oder wenigstens die Selbstverstümmelung als devotionalen

91 *Gaoseng zhuan*; T 50, 405a.

92 *Gaoseng zhuan*; T 50, 404c.

93 *Gaoseng zhuan*; T 50, 404c.

94 B. Faure, *Der Tod...*, 93.

95 T 50, 861b. Siehe auch J. Kieschnick, *The Eminent Monk...*, 44. Im **Mañjuśrīparipṛcchā* (siehe unten) heißt es, der Bodhisattva als selbstloser Suizident verliere seine Leidenschaften und damit seinen Körper, erhalte dafür aber im Gegenzug einen Körper von »vollkommener Reinheit« (*qingjing*); T 14, 503a.

96 W. LaFleur, »The Afterlife of the Corpse«, in: S. Formanek; W. LaFleur (Hg.) *Practicing the Afterlife...*

97 T 16, #665. Ironischerweise war dieses Sūtra ausgerechnet von Yijing, dem leidenschaftlichsten Gegner des Selbstopfers, ins Chinesische übersetzt worden. Allerdings widerspricht der Inhalt des Sūtras nicht seiner Einstellung, hatte er doch betont, dass ein Bodhisattva, solange er ein Laie war, ohne weiteres Suizid begehen dürfe.

98 T 15, #639.

Akt propagieren, und den gültigen Ordensregeln des Hinayāna, die solche Gewalt-handlungen gegen den eigenen Körper untersagen.⁹⁹ Dieser Konflikt wird von dem bereits erwähnten Indienpilger und Vinaya-Experten Yijing im späten 7. Jahrhundert eingehend thematisiert. Als Protagonist des *Mūlasarvāstivāda-vinaya* steht für Yijing fest, dass es Mönchen und Nonnen keinesfalls gestattet sei, sich selbst das Leben zu nehmen. Dabei akzeptiert Yijing durchaus die Lehren des Mahāyāna, wie sie zum Beispiel im Lotus-Sūtra enthalten sind. Er löst den scheinbaren Widerspruch auf interessante Weise: Er argumentiert, dass es sich bei dem Selbstopferer im Lotus-Sūtra um einen Bodhisattva handele, nicht aber um einen Mönch.¹⁰⁰ Laien aber seien nicht an die Ordensregel gebunden und könnten sich daher – im Gegensatz zu Mönchen – nach Belieben selbst verstümmeln oder umbringen. Im Übrigen sei es schlichtweg anmaßend, dem Buddha nachzueifern, der sich während seiner Laufbahn als Bodhisattva in früheren Leben selbst geopfert habe.¹⁰¹

Yijing impliziert aber auch, dass er eine ganze Reihe von Mahāyāna-Sūtras nicht anerkennt, die zu seiner Zeit längst im Umlauf und durchaus populär waren.¹⁰² Seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts tauchen in China nämlich Sūtras auf, die auf ihre Weise den Konflikt zwischen den Regeln des Hinayāna und dem Bodhisattva-Ideal des Mahāyāna aufzulösen versuchen. Die Ideale des Mahāyāna und die tatsächliche Praxis vieler Chinesen hatten sich zunehmend als unvereinbar mit den gültigen Vinaya-Regeln erwiesen. Die neuen Sūtras stellten nun neue Regeln auf, die zwar die alten Vinayas nicht ersetzen, aber doch ergänzen und relativieren sollten. Das berühmteste und langfristig wichtigste dieser so genannten »Vinaya- oder Ordensregel-Sūtras« ist ohne Zweifel das »Sūtra von Brahma Netz« oder **Brahmajāla-sūtra* (Ch. *Fanwang jing*)¹⁰³, dessen zweiter Teil als Beichtformular oder *Prātimokṣa-sūtra* für die Ordination von Mahāyāna-Mönchen in Ostasien benutzt wurde und bis heute wird.¹⁰⁴ Mit seinen 10 Haupt- und 48 Nebenregeln versucht das Apokryphon die Ideale des Mahāyāna in die Form von Ordensregeln zu gießen. In der 16. Nebenregel dieses Textes wird ganz offensichtlich versucht, die bereits weit verbreitete und dem Bodhisattva-Ideal entsprechende Praxis des Selbstopfers nachträglich zu »kanonisieren«. Bewusst nimmt der Text

99 Z. B. im *Kṣudrakavastu* des *Sarvāstivāda-vinaya* wird ausdrücklich die Selbstkastration als *sthūlātyaya*-Vergehen und das Abtrennen des eigenen Fingers als *duṣkṛta*-Vergehen eingestuft; T 23, #435, 269b.

100 Tatsächlich wird dieser vom Buddha als »Mann aus gutem Hause« (*shānmanzi*; Skt. *kula-putra*) angesprochen – ein *Terminus technicus* für einen Laienanhänger.

101 T 54, 231c; Li Rongxi (Übers.), *Buddhist Monastic Traditions...*, 166.

102 J. A. Benn, »Where Text Meets Flesh...«, 312-313.

103 T 24, #1484. Die Tradition geht davon aus, dass das **Brahmajāla-sūtra* von Kumārajīva im Jahr 406 übersetzt worden sei und 300 Personen von ihm die darauf basierenden *Bodhisattva-śīlas* empfangen hätten. Der Sanskrit-Text habe ursprünglich 112 oder 120 Faszikel umfasst. Der Erste, der Zweifel an der Authentizität des Sūtras formuliert, ist Fajing in seinem *Zhongjing mulu* (T#2146), einem Katalog buddhistischer Schriften von 594, in dem er das **Brahmajāla-sūtra* als »Vinaya von fragwürdiger Authentizität« (*zhonglü yihuo*) einstuft (T 55, 140a). Allem Anschein nach hat auch Yijing diesen Text nicht anerkannt, sonst hätte er zweifellos auf ihn Bezug nehmen müssen.

104 P. Groner, »The Fan-wang ching and Monastic Discipline in Japanese Tendai. A Study of Annen's Futsū jubosatsukai kōshaku«, in: R. E. Buswell (Hg.), *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu 1990, 253.

Bezug auf Bodhisattvas (also Anhänger des Mahāyāna), die von weit her nach Indien kämen, um die Schriften und Regeln des Mahāyāna zu studieren.

»Ihnen sollen sämtliche asketischen Praktiken erklärt werden, wie das Verbrennen des Körpers, das Verbrennen der Arme und das Verbrennen der Finger. Wenn jemand nicht seinen Körper, seinen Arm oder einen Finger verbrennt und als Opfergabe den Buddhas darbringt (gongyang zhufu), so ist dieser kein hausloser Bodhisattva (shujia pusa).«¹⁰⁵

Das Sūtra antizipiert hier offenkundig die von Yijing vorgetragene Auffassung, die Leibentsagung sei bestenfalls für Laien statthaft, wenn es diese Praxis dezidiert jenen Bodhisattvas anempfiehlt, die ihre Familien und Häuser verlassen haben, das heißt den Mahāyāna-Mönchen und nicht den Laien-Bodhisattvas. Hier wird der Zwiespalt der Mahāyāna-Buddhisten in China ganz augenfällig: Soll ein ordinierter Mahāyānist dem Bodhisattva-Ideal folgen (inklusive den extremen Formen der »Vollkommenheit des Gebens«) oder den Vorschriften der Mönchsregeln (die den Selbstmord ablehnen), die einzuhalten er bei seiner Ordination gelobt hat?

Neben dem **Brahmajāla-sūtra* propagiert das ebenfalls apokryphe **Śūraṅgama-sūtra* (Ch. *Shouleng'yan jing*)¹⁰⁶ aus dem frühen 8. Jahrhundert die Selbstverbrennung in unterschiedlichen Graden. Der Buddha spricht hier:

»Wenn da, nachdem ich gestorben bin, ein Mönch, der den Wunsch nach Erleuchtung entwickelt hat und über feste Entschlossenheit verfügt, in der Lage ist, vor einer Statue des Tathāgata seinen Körper wie eine Kerze zu entzünden, oder einen Fingerknöchel zu entzünden, oder auf seinem Körper Weihrauch abzubrennen, dann, so erkläre ich, wird das unermeßliche Karma, das er seit Anbeginn angehäuft hat, mit einem Mal abgegolten sein.«¹⁰⁷

Auch hier wird das Selbstopfer einem *Bhikṣu*, also einem vollordinierten Mönch, empfohlen.

Im gleichen Geist berichtet das *Samādhirāja-sūtra* über Kṣemadatta (Ch. An-yinde), der wie in der Geschichte im Lotus-Sūtra vor einem Stūpa seinen rechten Arm als Opferkerze verbrennt.¹⁰⁸ Bemerkenswert ist, dass der Protagonist Kṣema-

105 **Brahmajāla-sūtra*; T 24, 1006. Darüber hinaus gehörte laut Zhiyis *Pusajie yishu* zum Ritus der Bodhisattva-Weihe auf der Grundlage des **Brahmajāla-sūtras* die Frage an den Kandidaten, ob er bereit und fähig sei, sein eigenes Fleisch an die Raubvögel zu verfüttern und seinen Körper den Tigern zum Fraß vorzuwerfen (T 40, 568a).

106 Zur Bedeutung des **Śūraṅgama-sūtra* für die Praxis der Selbstverbrennung siehe auch J. A. Benn, »Where Text Meets Flesh...«. Benn vermutet, dass der Text tatsächlich in Antwort auf Yijings *Nanhai jigui neifa zhuan* verfasst wurde. Er argumentiert, dass die angebliche Übersetzung des **Śūraṅgama-sūtra* aus dem Jahr 705 stammt, also einige Jahre nach Yijings Bericht verfasst wurde. Als Assistent des »Übersetzers« Pāramiti (oder Pramiti; Ch. Banlamidi) habe ein ehemaliger Beamter vom Hof der Kaiserin Wu Zetian (reg. 684/690-705) fungiert, ein gewisser Fang Rong, der als »Schüler des Bodhisattva-Vinaya« beschrieben wird. Dieser Beamte hätte Yijings Schrift am Hof der Kaiserin, an die Yijing ihn geschickt hatte, durchaus kennenlernen können. J. A. Benn, »Where Text Meets Flesh...«, 314-315.

107 **Śūraṅgama-sūtra*; T 19, 132b.

108 T 15, 598a-b.

datta hier abwechselnd als Bodhisattva und als *Bhikṣu* oder Mönch bezeichnet wird. Auf diese Weise sollte offenkundig – wie im **Brahmajāla-sūtra* – demonstriert werden, dass zwischen vollordinierten Mönchen und den großen Bodhisattvas in den Sūtras kein Unterschied bestünde und Mahāyāna-Mönche daher ebenfalls die Vollkommenheit des Gebens in Form des Selbstopfers kultivieren dürften, ja sollten.

Das Selbstopfer galt jedoch nicht nur als höchste Form der Vollkommenheit des Gebens, sondern ebenso als Gipfel zweier weiterer *pāramitā*, nämlich der »Vollkommenheit der Duldsamkeit« oder *kṣānti-pāramitā* (Ch. *renru*) und der »Vollkommenheit der Entschlossenheit« oder *vīrya-pāramitā* (Ch. *dajingjin*), eine Tugend, die im *Samādhiraśa-sūtra* besonders betont wird.¹⁰⁹

Wie wichtig das Motiv für den Suizid für dessen moralische Beurteilung ist, betont das apokryphe »Ordensregel-Sūtra« **Mañjuśrīparipṛcchā* (»Sūtra über die Fragen Mañjuśris«; Ch. *Wenshushiliwen jing*)¹¹⁰. Hier wird der Fall erörtert, dass jemand sich selbst verletzt – wohl durch extreme Selbstkasteiung – und versehentlich stirbt, also gleichsam versehentlich eine Selbsttötung begeht und damit zur Nahrung für andere Lebewesen wird. In diesem Fall sei der Suizid eine neutrale Handlung: Der Verstorbene begeht keine Sünde – schließlich hat er die Tötung eines Menschenlebens nicht beabsichtigt –, erlangt aber auch kein religiöses Verdienst als Lohn, da er sich nicht in der altruistischen Absicht getötet hat, mit seinem Körper Lebewesen zu speisen.¹¹¹ Damit wird im **Mañjuśrīparipṛcchā* das Selbstopfer an hungernde Wesen als legitimes Motiv des Suizids eines Bodhisattvas propagiert. Wir haben gesehen, dass diese Art der Vollkommenheit des Gebens ebenfalls in Ostasien praktiziert wurde. Die Hauptinspirationsquelle für derart radikale Mitleidshandlungen dürften die *Jātakas*, Geschichten über die früheren Leben des Buddhas, gewesen sein, wo dieser sich in seiner Eigenschaft als Bodhisattva zum Beispiel einer verhungerten Tigerfamilie geopfert habe.¹¹² Im **Mañjuśrīparipṛcchā* wird jedenfalls impliziert, dass grundsätzlich die *Intention* des Bodhisattvas entscheidend sei, nicht die *Aktion*: Bringt sich jemand ohne die tugendhafte Absicht des Gebens um, so sei seine Handlung als moralisch neutral zu bewerten; ein Bodhisattva handele aber nicht moralisch neutral, sondern stets verdienstvoll.

109 Zur Kṣemadatta-Episode im *Samādhiraśa-sūtra* siehe Filliozat, »La mort volontaire...«.

110 T 14, #468.

111 T 14, 503a.

112 Die Geschichten werden auch im 26. Kapitel der chinesischen Fassung des *Suvarṇabhāṣottama-sūtra* aufgegriffen und glorifiziert (T 16, 450c ff.). In der von Emmerick übersetzten Sanskrit-Fassung des Textes findet sich die Geschichte im 18. Kapitel. R. E. Emmerick (Hg.), *The Sūtra of Golden Light. Being a Translation of the Suvarṇabhāṣottamasūtra*, London 1970, 85 ff. Die Geschichte vom Selbstopfer an die Tigerfamilie ist gerade aus chinesischer Sicht ausgesprochen heikel, wird hier doch in aller Ausführlichkeit das Leid der trauernden Eltern des mitleidigen Prinzen/Bodhisattvas geschildert. Eine solche Handlung musste als grobe Missachtung des Gebots der Kindestreue (*xiao*) gelten.

4.4 Die Position der chinesischen Kommentatoren

Die Kommentatoren hatten sich also irgendwie mit dem Widerspruch zwischen dem Ideal der Mahāyāna-Sūtras und den apokryphen Mahāyāna-Vinayas auf der einen Seite und den traditionellen Ordensregeln auf der anderen auseinander zu setzen. Der Hagiograph Huijiao sieht in der allgemeinen Würdigung der Selbstmörder in seinem *Gaoseng zhuan* durchaus das Problem, dass seine hochverehrten Protagonisten gegen die traditionelle Ordensregel verstoßen hatten, preist sie aber dafür, dass sie »sich selbst vergaßen und den Lebewesen nützten«, während die selbstsüchtigen »normalen« Menschen Fleisch essen, Blut trinken und Pelze tragen (also sich gegen andere Lebewesen versündigen) und Pillen schlucken, nur um ihr geliebtes Leben zu erhalten und zu verlängern. Schon die Altvorderen hätten über Nutzen und Schaden der Leibentsagung gestritten, und es sei eben festzuhalten, dass das Verdienst dieser Praxis in der Selbstvergessenheit bestünde, wohingegen der Nachteil sei, dass man damit gegen die Ordensregel verstoße. Nun habe aber schon der große Mahāyāna-Philosoph Nāgārjuna festgestellt, dass ein Bodhisattva am Anfang seiner Laufbahn niemals gleichzeitig alle »Vollkommenheiten« (*pāramitā*; Ch. *du*) praktizieren könne. Manchmal verstoße man mit der Praxis der Freigebigkeit (*dāna*; Ch. *tan*) gegen das Gebot der Kindestreue (Ch. *xiao*) und mit der Praxis der Weisheit (*prajñā*; Ch. *hui*) gegen das Gebot des Mitgefühls (*maitrī*; Ch. *ci*). Ein Argument gegen die Selbsttötung, so Huijiao, sei die Lehre des Buddha, dass im Körper des Menschen 80.000 Würmer lebten. Da deren Leben mit dem Tod des Menschen ohnehin ende, habe der Buddha es erlaubt, dass man einen Arhat nach seinem Tod verbrenne.¹¹³ Die Frage sei nun, ob bei der Selbstverbrennung eines noch lebenden Menschen die Würmer ihr Leben verlören und damit der Tatbestand der Tötung von Lebewesen erfüllt sei. Eine Erklärung besage, dass ein Arhat, der die rituelle Selbstverbrennung vorbereite, bereits sein Leben beendet habe, bevor er ins Feuer steige und nur kraft seiner übernatürlichen Fähigkeiten (*ṛddhi*?; Ch. *shenzhili*) noch wie ein Lebender erscheine.¹¹⁴

Besonders heikel musste die Frage der Legitimität des Selbstopfers für Daoxuan sein, den Autor des *Xu Gaoseng zhuan*. Auf der einen Seite war er als Hagiograph beeindruckt von der Entschlossenheit und Hingabe der »Leibentsager«, auf der anderen Seite war er sich als führender Exeget des *Dharmaguptaka-vinaya* natürlich vollkommen darüber im Klaren, dass der rituelle Suizid gegen die Ordensregel verstieß.¹¹⁵ In seiner Würdigung der Leibentsager geht er jedoch auf dieses Problem nicht explizit ein. Vielmehr verweist er darauf, dass die Suizidenten erkannt hätten, dass ihr Körper eine leere Kombination von Konstituenten, wie Staub ohne Substanz sei. Warum sollte ein Weiser also die Erhaltung des letztlich

113 Eine entsprechende Passage findet sich z. B. im *Kṣudrakavastu* des *Sarvāstivāda-vinaya*; T 23, #1435, 284a-b.

114 *Gaoseng zhuan*; T 50, 406a-b.

115 Daoxuan gebührt das zweifelhafte Verdienst, die »Hinayāna-Vinayas« an den chinesischen Mahāyāna-Buddhismus angepasst und damit eine relativistische Vinaya-Auffassung in China durchgesetzt zu haben. Siehe Satō Tatsugen, »Dào-xuān and the Mahāyāna precepts«, in: *Komazawa Daigaku bukkyō gakubu ronshū* 25, 1994, 1-10; ders., »Dao-xuan and His Religious Precepts«, in: C. W. Fu; S. A. Wawrytko (Hg.), *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World*, Westport; London 1994, 67-73.

illusionären Körpers anstreben? Die Leibentsager reißen seiner Meinung nach die unheilsame Wurzel des Ego heraus und offenbaren die Abscheulichkeit seines Behälters, des Körpers. So zerstören sie diese Wohnstatt der Fäulnis und erhalten dafür einen »diamantenen Dharma-Leib« (*jingang zhi fashen*).¹¹⁶

Unter den drei großen Hagiographen Chinas nimmt Zanning den eindeutigsten Standpunkt ein. Vermutlich weil zu seiner Zeit der Streit um die Legitimität der Suizids weitgehend entschieden war, kann er seine Leibentsager von ganzem Herzen und uneingeschränkt loben. In einem Vers zur Würdigung der Leibentsager im Inhaltsverzeichnis zu seinem *Song Gaoseng zhuan* schreibt Zanning:

»Leichten Herzens fortzuwerfen, was schwer aufzugeben ist,
ist die beste aller Gaben;
auf dass dieser unreine Körper
sich verwandle in einen Diamanten-Leib.«¹¹⁷

Zanning geht konkret und selbstbewusst auf das Problem des Suizidverbots in der Ordensregel ein. In seinem Kommentar zur Biographie des Leibentsagers Wenlian gesteht er ein, dass nach den Lehren des Hīnayāna (als solche betrachtet er die Vinayas nun) der Selbstmord das schwerste unter den »beabsichtigten Vergehen« (*fangbian zui*)¹¹⁸ sei und die Hīnayānisten sich deshalb nicht trauten, sich selbst zu verbrennen, während die Mahāyānisten nicht den Tod fürchteten, sondern sich nach der Geburt im Reinen Land sehnten und daher die Beendigung des eigenen Lebens als fruchtbar betrachteten.¹¹⁹

Noch dezidierter geht der große buddhistische Enzyklopädist und Vinaya-Meister Daoshi (-683), ebenso wie Daoxuan ein Schüler des Vinaya-Meisters Zhishou (567-635), in seinem »Juwelenhain im Dharmagarten« (*Fayuan zhulin*; Faszikel 96)¹²⁰ auf den scheinbar unlösbaren Widerspruch zwischen Bodhisattva-Ideal und Ordensregel ein. Er beruft sich in seiner Argumentation auf eine Passage im **Mañjuśrīparipṛcchā*, in der der Buddha dem Bodhisattva Mañjuśrī erklärt, dass der Suizid keinesfalls ein Vergehen sei, denn wenn ein Bodhisattva sich zum Wohle anderer Lebewesen umbringe, erwerbe er dadurch ausschließlich religiöses Verdienst.¹²¹ Dementsprechend argumentiert Daoshi, dass ein Bodhisattva stets im doppelten Sinne selbstlos zum Wohle andere Lebewesen handele und sein Suizid

116 *Xu Gaoseng zhuan*; T 50, 684c.

117 *Song Gaoseng zhuan*; T 50, 710a.

118 Die Verwendung des Begriffs »fangbian« (wörtl. Mittel, Methode) für ein beabsichtigtes Vergehen findet sich an zahlreichen Stellen in den chinesischen Übersetzungen des Vinaya. Gewöhnlich wird »fangbian« als Übersetzung des Sanskrit-Terminus »*upāya-kauśalya*« (Geschick in der Anwendung von Mitteln [eines Buddha oder Bodhisattva zur Befreiung der Lebewesen]) gebraucht. Im Kontext der chinesischen Vinaya-Übersetzungen könnte »fangbian« mit »*upāyana*« (Inangriffnehmen) zusammenhängen oder aber den im *upāya*-Begriff zumindest implizit enthaltenen Aspekt des wohlersonnenen Plans ausdrücken. Für eine allgemeine Diskussion des Begriffs siehe M. Pye, *Skilful Means. A Concept in Mahāyāna Buddhism*, London 1978, 10-17.

119 *Song Gaoseng zhuan*; T 50, 860c.

120 *Fayuan zhulin*; T 53, #2122.

121 **Mañjuśrīparipṛcchā*; T 14, 503a.

daher nicht nach den Maßstäben des Vinaya als Vergehen eingestuft werden könne. Daoshis Argumentation wirkt zunächst recht spitzfindig, wenn er behauptet, dass nach dem Vinaya der Entschluss zum Suizid vor der tatsächlichen Ausführung ein »beabsichtigtes minderschweres Vergehen [der Vinaya-Kategorie] eines *sthūlātyaya*¹²²« darstelle, der Suizid selbst jedoch nicht als Vergehen und als Töten eines Menschen einzustufen sei.¹²³ Diese Art von Formalismus in der Auslegung der Ordensregel in Bezug auf den Suizid – freilich mit anderem Ergebnis – finden wir auch bei Yijing. Wenn sich eine Gruppe von Mönchen zusammenschlüsse und gelobe, gemeinsam beziehungsweise nacheinander einen rituellen Freitod zu inszenieren, mache sich der erste Suizident »nur« eines *sthūlātyaya*-Vergehens schuldig, die Nachfolgenden jedoch eines *pārājika*-Vergehens.¹²⁴ Damit will Yijing offenbar sagen, dass der erste der Suizidenten sich nicht der Anstiftung zum [Selbst]mord schuldig machen kann, da er schon tot ist, wenn seine Brüder ihm nachfolgen. Als er aber den Plan der Selbstentleibung gemeinsam mit seinen Ordensbrüdern gefasst hat, hat er einen Verstoß gegen die Ordensregel lediglich geplant, also ein *sthūlātyaya* begangen. Die anderen jedoch leben noch in dem Moment, in dem sich der Erste umbringt, und müssen daher als Anstifter zum [Selbst]mord betrachtet werden, die – so lange sie noch leben – aus dem Orden auszustoßen sind.

Tatsächlich befinden sich Yijing und Daoshi in Übereinstimmung mit der in allen Traditionen nahezu identischen Ordensregel. Im *Vinayavibhaṅga* heißt es, dass ein Mönch, der jemanden zum Selbstmord anstiftet – sei es, um ihn von bösen Taten abzuhalten, zur Erlösung zu verhelfen oder um sein Leiden zu beenden –, eines *pārājika*-Vergehens schuldig wird, wenn dieser Mensch aufgrund dieser Aufforderung tatsächlich stirbt. Bringt er sich nicht selbst um, wird der Mönch lediglich eines *sthūlātyaya*-Vergehens schuldig. Das gleiche gilt, wenn der Mönch seine Aufforderung zum Selbstmord bereut und die betreffende Person wieder von dem Plan des Suizids abbringt.¹²⁵

So weiß sich also auch Yuanzhao (1048-1116), wie Daoxuan und Daoshi ein Experte der Ordensregel in der Tradition der Dharmagupta-Schule, im Einklang mit dem Vinaya, wenn er die Selbsttötung als *sthūlātyaya*-Vergehen im Sinne eines geplanten, aber noch nicht durchgeführten Verstoßes (*fangbian toulan*) einstuft. Er erwähnt auch, dass nach dem Vinaya das Abbrennen der eigenen Finger verboten sei. In seinen Anmerkungen zu Daxouans Kommentar zum Vierteiligen Vinaya der Dharmagupta-Tradition (*Sifen lü shanfan buque xingshi chao*) weist er genau an dieser Stelle darauf hin, dass das **Brahmajāla-sūtra* hier andere Regeln vorgebe und stattdessen zur Selbstverbrennung auffordere. Die Ordensregel des Hīnayāna verbiete das, was nach der Lehre des Mahāyāna als »tiefes Verdienst«

122 Ch. *fangbian xiaozui toulanzhe*. Als *sthūlātyaya* (eine Kategorie, die nicht im *Prātimokṣa* erscheint) bezeichnet man eine von sechs möglichen Arten des Vergehens, oft eine relativ schwerwiegende Verfehlung wie ein *pārājika*-Vergehen, die aber nicht praktisch umgesetzt wird, das heißt nur in der Planung geschieht.

123 *Fayuan zhulin*; T 53, 991b.

124 *Nanhai jigui neifa zhuan*; T 54, 231c.

125 *Sarvāstivāda-vinaya/Vinayavibhaṅga*; T 23, #1435, 10b; V. Rosen, *Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣu-prātimokṣa der Sarvāstivādins. Sanskritfragmente nebst einer Analyse der chinesischen Übersetzung* (Sanskrittexte aus den Turfanfunden 2), Berlin 1959, 56.

angesehen werde, als »großes Vergehen«. Yuanzhao behauptet nun, es müssten in dieser Frage drei Personengruppen unterschieden werden:

1. die Laien, die sich an keine Ordensregel zu halten haben; folgt man dem [Lotus-]Sūtra, so häufen diese mehr Verdienst durch das Opfer einer Zehe an als durch die Stiftung von Ländern und Städten. Folgt man dem **Brahmajāla-sūtra*, können diese Laien auch direkt die Mahāyāna-Regeln empfangen;
2. die Bhikṣus, die nur nach den Hīnayāna-Regeln ordiniert sind; wollen sie sich an die Ordensregel halten, dürfen sie sich nicht selbst verbrennen;
3. diejenigen, die zusätzlich zu den Hīnayāna-Regeln auch die des Mahāyāna empfangen haben, in welcher Reihenfolge auch immer; diese sind als »hauslose Bodhisattvas« zu bezeichnen, und in ihrem Fall bedeutet die Selbstverbrennung das Einhalten der Regeln; sich nicht zu verbrennen, sei dagegen ein Verstoß gegen die Regeln.¹²⁶

Damit stellt Yuanzhao unmissverständlich klar, wie die Prioritäten zu setzen sind: Die Mahāyāna-Regeln setzen im Konfliktfall die Hīnayāna-Regeln außer Kraft.

Ebenso argumentiert der Tiantai-Gelehrte Congyi (1042-1091). Wer mit den Ordensregeln der Mahīśāsakas, der Dharmaguptakas oder der Sarvāstivādin die Selbsttötung als *sthūlātyaya*-Vergehen einstuft und sich gegen religiösen Suizid und Selbstverstümmelung ausspreche, der vertrete den Standpunkt des Hīnayāna. Wer sich aber zum Großen Fahrzeug bekenne, müsse dem **Brahmajāla-sūtra* folgen und damit zur Selbstverbrennung bereit sein. An Yijing kritisiert Congyi dementsprechend, dass er das **Brahmajāla-sūtra* in seiner Diskussion über die Legitimität der Selbstverbrennung nicht einmal erwähnt, und das sei inkonsequent. Wenn er sich in seiner Argumentation, dass nur Laien-Bodhisattvas sich selbst verbrennen dürften, auf das Lotus-Sūtra – also einen Mahāyāna-Text – stütze, dann dürfe er die anderen Mahāyāna-Sūtras wie das **Brahmajāla-sūtra* nicht ignorieren. Wahrscheinlich habe Yijing, so Congyi versöhnlich, das **Brahmajāla-sūtra* nicht gelesen.¹²⁷ Wahrscheinlicher ist indes, dass Yijing in dem Text das sah, was er tatsächlich ist: eine Fälschung.¹²⁸

126 *Sifen lü xingshi chao zichì jì* (T 40, #1805, 285a). Diese radikale Formulierung scheint zu implizieren, dass jeder Mahāyāna-Mönch unbedingt dazu verpflichtet sei, sich selbst wenigstens partiell zu verbrennen. Möglicherweise müssen wir in dieser Auffassung den Ursprung der Praxis des Abrennens von drei, neun, zwölf oder achtzehn kegelförmigen Holzkohlestückchen mit Pflanzenwachs auf dem Kopf eines zu Ordinierenden in China sehen, die Reichelt so lebhaft beschrieben hat und etwa in der VR China, Taiwan und Korea noch heute üblich ist oder bis vor kurzem war; K. L. Reichelt, *Der chinesische Buddhismus. Ein Bild vom religiösen Leben des Ostens*, Basel; Stuttgart 1926, 177-178. Auf diese Weise kann man die auf der Grundlage des **Brahmajāla-sūtras* und des **Śuraṅgama-sūtras* zum Gebot erhobene Selbstverbrennung regelmäßig durchführen, ohne eine schwerwiegende Selbstverstümmelung vorzunehmen, die in der nicht-buddhistischen chinesischen Gesellschaft als schwerer Verstoß gegen das Gebot der Kindestreue betrachtet worden wäre. Zur Diskussion um die »Brandmarkung« bei der Ordination chinesischer Mönche und Nonnen siehe auch J. A. Benn, »Where Text Meets Flesh...«, 301 ff.

127 *Fahua jing san da bu buzhu*; DZZK 44, 156b-157a (313b-314a); J. A. Benn, »Where Text Meets Flesh...«, 312-313.

128 Damit wäre er nicht der Erste gewesen, denn wie wir bereits gesehen haben, hatte Fajing in seinem, im kaiserlichen Auftrag zusammengestellten Katalog von 594 die Authentizität des

Die Haltung vieler chinesischer Kommentatoren zum Verhältnis der traditionellen Ordensregeln zu den ethischen Normen des Mahāyāna lässt sich also zusammenfassend auf folgende Formel bringen: Haltet euch an den Vinaya, aber immer im Geiste des Mahāyāna. Kommt es zum Interessenkonflikt, wird das Mahāyāna-Ideal beziehungsweise die Mahāyāna-Regel schwerer gewichtet. Insgesamt überwiegt zudem eine subjektivistische Regelauffassung, die der Intention mehr Gewicht beimisst als der Tat selbst, was um so weniger verwundert, wenn man bedenkt, dass der Vater der chinesischen Vinaya-Schule zugleich ein Vertreter der radikal-idealistischen Yogācāra-Philosophie war und die ersten Listen von Bodhisattva-Regeln aus dem frühen 5. Jahrhundert auf dem zentralen Text der Nur-Bewusstseins-Schule, dem *Yogācāra-bhūmi* basierten, genauer gesagt, auf dem darin enthaltenen *Bodhisattva-bhūmi* Asaṅgas, das auch als eigenständiger Text über die Bodhisattva-Ethik kursierte.¹²⁹ Die Auffassung der meisten Mahāyānisten, dass die Intention wichtiger sei als die Handlung selbst, dürfte maßgeblich dazu beigetragen haben, dass die meisten buddhistischen Kommentatoren in China der rituellen Selbsttötung wohlwollend gegenüber stehen – trotz des Konflikts mit den Ordensregeln –, während die konfuzianische Beamtenelite in derlei Umtrieben einen weiteren Beweis für den barbarischen Charakter des Buddhismus und die Notwendigkeit, den Orden unter strenger staatlicher Kontrolle zu halten, sahen.¹³⁰

5. Zum Widerspruch zwischen Hīnayāna-Regeln und Mahāyāna-Idealen im chinesischen Buddhismus

Die Diskussion um die Legitimität der Selbsttötung wirft also ein Schlaglicht auf das Problemfeld Ethik und Ordensdisziplin im chinesischen und ostasiatischen Buddhismus insgesamt. Etwas zugespitzt lässt sich wohl mit gutem Recht sagen: Die traditionellen Ordensregeln der indischen Schulen haben sich in China und Ostasien niemals als verbindliche Norm durchsetzen können.¹³¹ Warum war das so?

**Brahmajāla-sūtras* angezweifelt und unter Berufung auf frühere Kataloge als »Vinaya von zweifelhafter Authentizität« (*zhonglü yihuo*) eingestuft (T 55, #2146, 140a).

129 Tatsächlich scheint die Bodhisattva-Ordination nach den Regeln des *Pusa dichi jing* (T#1581) und verwandter Texte, die auf dem *Yogācāra-bhūmi* basierten, in der Tang-Zeit vielleicht populärer gewesen zu sein als die nach dem *Fanwang jing*; Satō T., »Dao-xuan and His Religious Precepts...«. Das sollte sich aber noch in der Tang-Zeit ändern, als die Tiantaizong gegenüber der chinesischen Yogācāra-Schule zu dominieren begann. Für eine englische Übersetzung des *Bodhisattva-bhūmi* siehe M. Tatz, *Asaṅga's Chapter on Ethics. With the Commentary of Tsong-kha-pa*, New York 1986.

130 Vgl. aber Hubert Durt, der zeigt, dass mitunter das Selbstopfer für die Eltern als höchste Form der Kindestreue betrachtet wurde. Allerdings ist das Hergeben von Fleisch des eigenen Körpers oder die Organspende weder in der Motivation noch in der Ausführung wirklich mit dem rituellen Suizid vergleichbar. H. Durt, »Two Interpretations of Human-Flesh Offering. Misdeed of Supreme Sacrifice«, in: *Kokusai bukkyōgaku daigakuin daigaku kenkyū kiyō* (Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies) 1, 1998, 57-83.

131 Siehe hierzu auch Tso Sze-bong, »The Decline of Buddhist Vinaya in China from a Historical and Cultural Perspective«, in: C. W. Fu; S. A. Wawrytko (Hg.), *Buddhist Behavioral Codes...*, 111-122.

Das lag zunächst daran, dass vollständige Vinaya-Texte erst ab dem frühen 5. Jahrhundert, also rund 300 Jahre nach Einführung des Buddhismus, überhaupt verfügbar waren. Zwar übersetzte Dharmakāla zwischen 249 und 254 den *Prātimokṣa* der Mahāsāṃghikas¹³² und Tandi den *Karmavācanā*¹³³ der Dharmaguptakas, doch für die konkrete Regelung der Ordensangelegenheiten reichten diese Texte nicht aus, sondern nur für die Durchführung der Ordinationsriten und einiger formeller Rechtshandlungen. Um das Ordensleben zu regeln, schufen sich die Klöster, teilweise unter staatlichem Druck, eigene Gemeinderegeln (*sengzhi*), die stark an die lokalen, politischen, gesellschaftlichen und geographischen Bedingungen angepasst waren.¹³⁴ Zugleich etablierten sich Praktiken und Gebräuche – wie zum Beispiel Selbstentlebung, Selbstverstümmelung und Vegetarismus –, die von Mahāyāna-Sūtras inspiriert, aber nicht mit den traditionellen Vinayas vereinbar waren und dennoch zu vorrangigen Identifikations- und Abgrenzungsmerkmalen des buddhistischen Ordens in der chinesischen Gesellschaft wurden. Als Anfang des 5. Jahrhunderts die ersten Übersetzungen vollständiger und authentischer Ordensregeln verfügbar wurden, ergab sich das Problem, wie man sich zu diesen verhalten sollte. Sollte man die etablierten Gebräuche des chinesischen Ordens abschaffen, sofern sie mit den Vinayas unvereinbar waren, oder sollte man die Vinayas ignorieren und weitermachen wie bisher? Man wählte einen Kompromiss: Die Vinayas sollten in der Theorie als Grundlage für die Durchführung von Ordinationen und der Regelung des Ordenslebens gelten. Da man sie jedoch dem Hīnayāna zurechnete, ergänzte man sie zunächst durch Listen von Verhaltensvorschriften, die man aus Mahāyāna-Sūtras wie dem *Mahāparinirvāṇa-sūtra* oder theoretischen Abhandlungen wie Maitreyas *Yogācāra-bhūmi* extrahierte.¹³⁵

Auf der Grundlage dieser nun als »Beichtformulare für Bodhisattvas«¹³⁶ bezeichneten Texte konnten ein Mönch oder eine Nonne eine zweite Ordination

132 Der Text ist offenbar verlorengegangen. Siehe Gyōnen, *The Essentials of the Vinaya Tradition* (BDK English Tripiṭaka 97-I, II), übers. von L. M. Pruden, Berkeley 1995, 111-112.

133 *Jiemo*; T 22, #1433. *Karmavācanās* sind Formulare Sammlungen für die Rechtshandlungen der Gemeinde.

134 Ordensregularien, die das Verhalten des Saṃgha zusätzlich zu den Vinayas regulieren sollten, wurden in China seit der Nördlichen Wei Dynastie (386-534) eingeführt. Kaiser Xiaowen (reg. 471-500) ließ erstmals 493 ein solches Regelwerk in 47 Paragraphen in Kraft setzen. Xuanwu (reg. 500-516) von der gleichen Dynastie tat es ihm im Jahr 508 nach und verfügte, dass Schwerverbrechen ab der Stufe des Mordes nach weltlichem Gesetz geahndet werden müssten. Alle geringfügigeren Vergehen seien nach den Vinaya-Regeln zu behandeln. Im darauf folgenden Jahr erließ er ein Verbot für Mönche und Nonnen, »die acht unreinen Dinge (*ba bujingwu*)« zu besitzen und sich aus dem Gemeinschaftsbesitz des Saṃgha persönlich zu bereichern. Im Süden, in der Qi-Dynastie (479-502), erließ Xiao Ziliang ein entsprechendes Regelwerk (*sengzhi*) in einem Faszikel. In der Nördlichen Wei, etwa zur Regierungszeit Xiaomings (reg. 516-528), bestimmte Huiguang ein *sengzhi* in 18 Paragraphen, das aber nicht überliefert wurde; MBDJ, 3075-3077.

135 Nakamura Hajime, *Indian Buddhism. A Survey with Biographical Notes*, Delhi 1989, 221.

136 *Bodhisattva-prātimokṣas*. Die wichtigsten *Bodhisattva-prātimokṣas* waren: (1) das *Pusa jieben* (T#1500) von Bodhisattva Maitreya in einem Faszikel, übers. von Dharmarakṣa in der Nördlichen Liang-Dynastie, vor 421; (2) das *Pusa shanjie jing* (T#1583) in einem Faszikel (von ursprünglich 28+2 von einem Schüler), übers. von Guṇavarman, in der Frühen Song-Zeit; (3) das *Yuposai wujie jing* (T#1476) in einem Faszikel, fälschlich als Übersetzung Guṇavarman's betrachtet; (4) das *Pusa jieben* (T#1501; in Abgrenzung zum Song-Text

durchlaufen, eine Mahāyāna-Ordination, die als höherwertig galt und die man auch ohne Ordinationsmeister und Zeugen vor einer Buddha-Statue oder Reliquie eigenmächtig durchführen konnte. Im *Pusa yingluo benye jing* – neben dem **Brahmajāla-sūtra* das einflussreichste »Bodhisattva-śīla-sūtra«¹³⁷ – werden drei Methoden der Bodhisattva-Weihe unterschieden, von denen faktisch nur noch die letzten beiden relevant sind:

1. die höchsten *śīlas* (*shangpin jie*): der Initiand empfängt die Regeln im Angesicht der leibhaftigen Buddhas und Bodhisattvas;
2. die mittleren *śīlas* (*zhongpin jie*): der Initiand empfängt die Regeln nach dem Tod der Buddhas und Bodhisattvas, indem er sich von einem Lehrer des Dharma einweisen lässt;
3. die niederen *śīlas* (*xiapin jie*): der Initiand empfängt die Regeln nach dem Tod der Buddhas und Bodhisattvas und in Abwesenheit eines Lehrers selbständig vor den Statuen von Buddhas und Bodhisattvas.¹³⁸

Der Anspruch der Bodhisattva-Weihe war außerordentlich hoch und entwertete zwangsläufig die Bhikṣu-Ordination. So lesen wir im gleichen Text:

»Wer die Bodhisattva-śīlas nicht empfängt, den bezeichnet man nicht als fühlendes und vernunftbegabtes Wesen. Er ist nicht anders als ein Tier. Man nennt ihn nicht einen Menschen. Er ist dauerhaft getrennt vom Ozean der Drei Kleinodien. Er ist kein Bodhisattva, keine Frau, kein Geist, kein Mensch. Darum nennt man ihn ein Tier und einen Häretiker. Darum nennt man ihn einen Ungläubigen ohne Nähe zu menschlichen Empfindungen.«¹³⁹

Und der japanische Vinaya-Experte Gyōnen (1240-1321) bestätigt die Auffassung der chinesischen Nanshan-Vinaya-Schule, dass der Empfang der Regeln nach dem Hinayāna-Ritus seine Wirksamkeit nur für ein Leben entfalte, während der Empfang der Hinayāna- und der Mahāyāna-Regeln ewig wirksam bliebe.¹⁴⁰ Noch im frühen 20. Jahrhundert konnte Karl Ludwig Reichelt in chinesischen Klöstern beobachten, wie die »Hinayāna-Ordination« offiziell gegenüber der »Bodhisattva-Ordination« abgewertet wurde: »Er [der Ordinand; C. K.] verpflichtet sich, auf die

auch als *Yujia jieben* bezeichnet) in einem Faszikel, übers. von Xuanzang als Auszug aus dem *Bodhisattva-bhūmi*-Kapitel in Maitreyas *Yogācāra-bhūmi*.

137 Der Text wurde angeblich von Zhu Fonian (4. Jahrhundert) ins Chinesische übersetzt. Tatsächlich handelt es sich aber um in China zusammengestellte Auszüge aus dem *Avataṃsaka-sūtra*, dem *Renwang jing*, dem *Dazhidu lun*, dem **Brahmajāla-sūtra* und weiteren »Mahāyāna-Vinayas«. Im *Chusanjang jijī* (T 55, #2145, 21c) wird der Text als »*shiyi jing*« eingestuft, das heißt als Sūtra, dessen Übersetzer unbekannt und dessen Herkunft damit irgendwie fragwürdig ist. Immerhin muss es also schon im frühen 6. Jahrhundert bekannt gewesen sein und war vor allem in der Tiantai/Tendai-Schule nicht ohne Einfluss. Wegen seiner Nähe zum **Brahmajāla-sūtra* wurde das *Pusa yingluo benye jing* oft mit diesem assoziiert, mitunter wohl auch verwechselt.

138 *Pusa yingluo benye jing*; T 24, #1485, 1020c.

139 *Pusa yingluo benye jing*; T 24, 1021b.

140 Gyōnen, *The Essentials...*, 24.

früheren Stufen, zu denen er vorher geweiht worden ist, herabzusehen als auf minderwertige Vorstufen [...]«. ¹⁴¹

Das Besondere an den Bodhisattva-Regeln war unter anderem, dass auch Laien sie annehmen konnten. Für die Stellung des buddhistischen Klerus in Ostasien hatte die Einführung der Laien-Ordination nach dem Mahāyāna-Ritus weitreichende Implikationen. Aus buddhistischer Sicht galt traditionell eine strikte Hierarchie nach geistlichen Gesichtspunkten, derzufolge ein Mönch stets über einem Laien steht, und sei dieser ein Kaiser. In China forderte der Staat jedoch meistenteils die ausdrückliche Unterordnung des Ordens unter die kaiserliche Autorität. ¹⁴² Das neue Ordinationsverständnis des chinesischen Mahāyāna ermöglichte es seit dem späten 5. Jahrhundert nun, dass ein Kaiser, der nur die Bodhisattva-Gelübde abgelegt hatte, selbst in der geistlichen Hierarchie über den Mönchen stand, die ausschließlich nach dem Hīnayāna-Ritus ordiniert waren. Sobald ein Herrscher sich zum Bodhisattva »ordinieren« lassen konnte, diese Ordination über die Mönchs-Ordination stellte und sich zum »Erlöser« und Führer des Buddhismus erklärte, war der Saṃgha entwertet und mit ihm sein monastisches Regelwerk und seine darauf basierende identitätsstiftende Lebensweise. Und zugleich war damit gewissermaßen das Problem gelöst, dass ein weltlicher Herrscher sich nicht in die internen Angelegenheiten des Saṃgha einmischen dürfte: Als regierender Bodhisattva konnte man dem Kaiser schwerlich das Recht absprechen, neue Regeln für den Orden zu erlassen. Berühmt und bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang die Versuche des Kaisers Wudi von der Liang-Dynastie (502-557), der im Jahr 519 gemeinsam mit 48.000 Männern und Frauen die Bodhisattva-Regeln empfangen haben soll, ¹⁴³ den Saṃgha mit dem »Verbot von Wein und Fleisch« (*duan jiuou wen*) zu gängeln. ¹⁴⁴ Der ebenso angesehene wie renitente Mönch Zhizang (458-522) konnte gerade noch verhindern, dass Wudi den Titel *sengzheng* (»Bischof«) annahm. ¹⁴⁵

Ein Hauptmerkmal der *Bodhisattva-prātimokṣas* im Gegensatz zu den Ordensregeln des Hīnayāna ist die Formulierung allgemeinerer moralischer Maximen anstelle präziser Verhaltensvorschriften. ¹⁴⁶ Unter Hinweis auf die Motivation des

141 K. L. Reichelt, *Der chinesische Buddhismus...*, 177.

142 Dieser Streit fand seinen theoretischen Niederschlag vor allem in den berühmten Streitschriften Huiyuans vom Berg Lu, der für die Ordensautonomie eintrat; langfristig erfolglos. Siehe hierzu L. Hurvitz, »Render unto Caesar« in *Early Chinese Buddhism. Huiyuan's Treatise on the Exemption of the Buddhist Clergy from the Requirements of Civil Etiquette*, in: *Sino-Indian Studies (Liebenthal Festschrift)* 5, 1957, 81-114.

143 Nach dem *Xu Gaoseng zhuan*, T 50, 469b. Siehe hierzu auch T. Jansen, »Der chinesische Kaiser Liang Wudi (reg. 502-549) und der Buddhismus«, in: P. Schalk (Hg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie. Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*, Uppsala 2001, 89-118.

144 T. Jansen, »Der chinesische Kaiser...«, 101 ff. Der Genuss von Wein war in der Tat auch nach dem Vinaya verboten, nicht so aber der Genuss von Fleisch, obwohl sich die vegetarische Lebensweise in ostasiatischen Klöstern als Identitäts- und Abgrenzungsmerkmal durchsetzen sollte, einmal mehr auf der Grundlage apokrypher Schriften.

145 K. Ch'en, *Buddhism...*, 126.

146 In der englischen Fassung von Reichelts Bericht über den chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts wird das Verhältnis zwischen konkreten Vorschriften und allgemeinen moralischen Maximen wie folgt beschrieben: »All things in connection with the commandments can be pardoned, but not sins against the freely accepted, fully understood,

Handelnden werden die Ordensregeln flexibel ausgelegt und ihre Einhaltung stark von den Umständen abhängig gemacht. Wenn ein Bodhisattva etwa aus lauterer Motiven heraus gegen die Regeln verstößt – und sei es gegen das Verbot zu töten –, gilt dies nicht als Vergehen. Nun konnten die in China fabrizierten *Bodhisattva-prātimokṣas* kaum kanonischen Status beanspruchen, und so tauchten im späten 5. Jahrhundert zusätzlich regelrechte »Mahāyāna-Vinaya-Sūtras« auf – wie das **Brahmajāla-sūtra* und das *Yingluo jing* –, die nun als *buddhavacana*, als authentisches »Buddha-Wort«, ausgegeben wurden. Als Mahāyāna-Vinayas ersetzten sie die traditionellen Ordensregeln *de facto*, wenn auch nicht *de jure*. Die 16. Nebenregel des **Brahmajāla-sūtras* hob gleichsam das Suizidverbot der Hīnayāna-Vinayas in einer höheren Instanz auf.

Auch wenn das relativ häufige Vorkommen von Selbstverstümmelungen und Suiziden im buddhistischen Orden Chinas und Japans nicht hinreichend mit dem Geltungsverlust der traditionellen Vinayas zu erklären ist, so scheint dieser doch die wesentliche Ursache dafür zu sein, dass gelehrte buddhistische Kommentatoren die Leibentsagung als höchsten Akt des Gebens und der Duldsamkeit loben konnten, obwohl dieser Akt gegen die Ordensregeln verstieß. Vor dem Hintergrund des Bodhisattva-Ideals erschien den Mahāyāna-Denkern ein Verstoß gegen die Regeln des Hīnayāna als lässliche Sünde, die durch die Tugenden des selbstlosen Opfern, Gebens und Erduldens mehr als nur kompensiert wurde.

6. Religiöser Suizid als verstecktes Menschenopfer?

So scheint die Frage nach Motivation und Legitimationsbasis für den religiösen Suizid geklärt zu sein. Doch ist sie das wirklich? Quellenkritische Erwägungen mahnen zu größter Vorsicht. Wir können keineswegs sicher sein, ob die Angaben zu den Motiven der »Leibentsager« in den Quellen der Wirklichkeit gerecht werden. Vormoderne, religiös-erbauliche Texte neigen dazu, die Motive und Handlungsweisen der Protagonisten ganz und gar stereotyp im Sinne eines religiösen Ideals zu beschreiben. Das bedeutet nicht einmal, dass die Autoren rundweg die Unwahrheit erzählten. Menschen empfinden und handeln tatsächlich meist nach kulturell vorgegebenen Mustern, und daher ist es zumindest nicht unwahrscheinlich, dass viele Selbstmörder in der Tat im Sinne der Texte religiös motiviert waren oder dies zumindest selbst glaubten. Es verbietet sich natürlich, hier ohne konkrete Anhaltspunkte über die wahren psychologischen Beweggründe der Selbstmörder zu spekulieren. Und doch geben einige historische Indizien Anlass zur kritischen Hinterfragung der erbaulichen Geschichten über religiöse Suizide im ostasiatischen Buddhismus.

Es scheint mir hilfreich zu sein, an dieser Stelle zunächst eine allgemeine Typologie des Suizides vorzustellen, die ich von Émile Durkheim übernehme.¹⁴⁷

and heartily appreciated ideals and convictions«; K. L. Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism. A Study of Chinese Mahayana Buddhism*, Shanghai 1934, 237.

147 Ich bedanke mich bei Dr. Carlos Marroquín vom Religionswissenschaftlichen Institut der Universität Leipzig, der mich auf Durkheims Studie aufmerksam machte.

Durkheim unterscheidet in seiner klassischen Studie über den Selbstmord drei Grund-Typen des Suizids: (1) den *egoistischen*, (2) den *altruistischen* und (3) den *anomischen*.

»Der egoistische Suizid bestimmt sich daraus, daß die Menschen im Leben keinen Sinn mehr sehen; der altruistische Suizid daher, daß ihnen dieser Sinn als außerhalb des Lebens liegend erscheint; die dritte Art von Suizid [der anomische] daraus, daß ihr Handeln regellos wird und sie darunter leiden.«¹⁴⁸

Die von mir ausgewerteten Quellen sprechen dieser Definition gemäß eindeutig und ausschließlich von »altruistischen Suiziden«.¹⁴⁹

Innerhalb des Typus des »altruistischen Suizides« unterscheidet Durkheim jedoch fernerhin drei Sub-Typen:

1. den obligatorisch altruistischen Suizid;
2. den fakultativ altruistischen Suizid;
3. den überspitzt altruistischen Suizid.

Beim *obligatorisch altruistischen Suizid* handelt es sich um Selbsttötungen, die von der Gemeinschaft eingefordert werden, wie dies etwa mitunter bei der indischen Witwenverbrennung, der *satī*, oder dem aus vielen Kulturen bekannten Greisen- und Nachfolgeopfer beziehungsweise Totengeleit¹⁵⁰ der Fall ist.

Der *fakultativ altruistische Suizid* unterscheidet sich nur graduell vom *obligatorischen*, insofern hier die Selbsttötung nicht ausdrücklich verlangt, aber durchaus begrüßt oder bewundert wird. Als Beispiele für einen *fakultativ altruistischen Suizid* könnte die Praxis des *seppuku* (auch: *harakiri*), des »Bauchaufschlitzens« japanischer Samurai, genannt werden.¹⁵¹

Im Gegensatz zum egoistischen, aber auch zum obligatorisch oder fakultativ altruistischen Selbstmörder hat der *überspitzt altruistische Selbstmörder* durchaus ein Ziel, das »aber außerhalb des Lebens, das ihm daher als Hindernis erscheint« liegt.¹⁵² Ihn treibt nicht Hoffnungslosigkeit, sondern Hoffnung an. Nach Durkheim

148 É. Durkheim, *Der Selbstmord*, Berlin 1973, 295-296.

149 Lediglich die alten kanonischen Geschichten über Godhika, Vakkali und Channa müsste man als egoistische Suizide einstufen. Bei diesen handelte es sich aber auch nicht um rituelle Selbsttötungen.

150 In Japan wurde der Reichschronik *Nihon shoki* zufolge das Totengeleit (*J. junshi*) von Familienangehörigen und Dienern beim Tod einer bedeutenden Persönlichkeit von dem Kaiser Suinin (reg. 29 v. Chr. - 70 n. Chr.) abgeschafft. Es ist aber nicht auszuschließen, dass auch in späteren Zeiten das Nachfolgeopfer noch eine Rolle spielte. Vor allem der Suizid von Samurai nach dem Tod ihres Herrn muss meines Erachtens als eine Form des Totengeleits betrachtet werden. M. Pinguet, *Der Freitod in Japan. Geschichte der japanischen Kultur*, Frankfurt a. M. ²1996, 76-79.

151 Sofern sie sich aus Gründen der Loyalität töteten und nicht aus unmittelbarem Zwang heraus, etwa wenn sie zum Selbstmord durch *seppuku* verurteilt worden waren. Zur Praxis des Bauchaufschlitzens in Japan siehe U. Pauly, *Seppuku. Ritueller Selbstmord in Japan*, Tokyo 1995 und M. Pinguet, *Der Freitod...*, 106 f.

152 É. Durkheim, *Der Selbstmord...*, 252.

ist dieser Typus, dessen konsequentestes Modell der »mystische Suizid« sei, kennzeichnend für pantheistische Gesellschaften (die pantheistische Religion spiegelt demnach nur den kollektivistischen Gesellschaftszustand), während er in monotheistischen und polytheistischen unüblich sei.¹⁵³ Er räumt jedoch ein, dass auch die christlichen Märtyrer strenggenommen als überspitzt altruistische Selbstmörder zu betrachten sind.¹⁵⁴ Auch seien im Mittelalter ganze Klöster infolge der Suizide ihrer Mönche verwaist.¹⁵⁵ Zum Typus des *überspitzt altruistischen Suizids* zählen Durkheim zufolge also religiös motivierte, rituelle Suizide, wie das Zu-Tode-Fasten der Jainas, das Ertränken gläubiger Hindus im Ganges und die zahlreichen religiös motivierten Suizide in Japan.¹⁵⁶ Demnach wären unsere rituellen Selbsttötungen ostasiatischer Buddhisten zweifelsfrei diesem Typus zuzuordnen. Ich habe jedoch meine Zweifel, ob diese Zuordnung in allen Fällen zutreffend ist.

Zunächst einmal sind die Grenzen zwischen den drei Formen des altruistischen Suizides offenkundig fließend. Darüber hinaus bedarf es keiner allzu großen Phantasie, um zu vermuten, dass in einigen Fällen des rituellen Suizides ostasiatischer Buddhisten mehr oder weniger sanfter moralischer Druck von einer Gemeinschaft ausgeübt wurde. Wie komme ich zu diesem Verdacht?

Wie wir gesehen haben, war es erklärtes Ziel vieler Selbstmörder, ihren Leib in eine heilige Reliquie zu verwandeln. Es ist nun hinlänglich bekannt, dass Reliquien im Buddhismus als außerordentlich wundermächtig gelten und nicht zuletzt dazu verwendet wurden, Unglück von der Gemeinschaft abzuwenden.¹⁵⁷ Es gilt zudem als sicher, dass in China und Japan – trotz aller Kritik durch den Konfuzianismus –

153 É. Durkheim, *Der Selbstmord...*, 254-255.

154 Tatsächlich war der Selbstmord in frühchristlichen Gemeinschaften als religiöse Handlung so stark verbreitet, dass Augustinus sich gezwungen sah, massiv gegen diese Praxis Stellung zu beziehen. Er argumentiert mit dem sechsten Gebot – »Du sollst nicht töten!« – und mit der Verpflichtung des Einzelnen gegenüber der von Gott geschaffenen staatlichen Ordnung. Im 5. Jahrhundert wurde Augustinus' Haltung zum Selbstmord in kanonisches Recht umgesetzt. G. Mischler, *Von der Freiheit, das Leben zu lassen. Kulturgeschichte des Suizids*, Hamburg; Wien 2000, 46 ff. Dessen ungeachtet galt im christlichen Mittelalter ein Mönch oder Priester, der sich selbst tötete – anders als ein gewöhnlicher Mensch – als Märtyrer; G. Mischler, *Von der Freiheit...*, 55.

155 É. Durkheim, *Der Selbstmord...*, 255.

156 Von diesen war er durch den französischen Jesuiten Pierre-Francoise-Xavier de Charlevoix (1682-1761) informiert. In seiner *Histoire et description generale du Japon*, Bd. II, 1736, 251, schreibt der Missionar, der selbst nie in Japan war:
»Es ist ganz alltäglich, am Meeresstrand Boote voll dieser Fanatiker zu sehen, die sich, mit Steinen beschwert ins Wasser stürzen, oder ihre Boote anbohren und unter Lobgesängen auf ihre Gottheiten allmählich untergehen. Eine Menge Zuschauer blickt ihnen nach, lobt ihre Tapferkeit zum Himmel und bittet um ihren Segen, bevor sie untergehen. Die Sektierer von Amida lassen sich in Höhlen einmauern, in denen sie kaum Platz haben zu sitzen und wo sie zum Atmen ein Röhrchen benötigen. In aller Seelenruhe sterben sie da den Hungertod. Andere steigen auf die Gipfel sehr hoher Berge, auf denen es Schwefelvorkommen gibt, aus denen von Zeit zu Zeit Flammen brechen. Sie rufen unablässig ihre Götter an und bitten sie, ihr Leben als Opfer anzunehmen, unter Flehen, einige diese Flammen hervorbrechen zu lassen. Sobald eine zum Vorschein kommt, nehmen sie das als Zeichen dafür, dass die Götter zustimmen und stürzen sich in den Abgrund [...] Das Andenken dieser vorgeblichen Märtyrer wird hoch in Ehren gehalten.«

157 Das berühmteste Beispiel hierfür im ostasiatischen Bereich ist vielleicht die Mumie des sechsten Chan-Patriarchen Huineng.

Menschenopfer mindestens bis ins 17. Jahrhundert hinein praktiziert wurden.¹⁵⁸ Heikle Bauvorhaben sollten durch so genannte »menschliche Pfeiler« (*hitobashira*) gesichert und die zerstörerische Macht von Wassergottheiten durch das Ertränken eines Menschen gezähmt werden.¹⁵⁹ Noch im Jahr 1884 ertränkte sich ein japanischer Asket namens Jitsukaga im Wasserfall von Nachi – ein bevorzugter Ort für religiösen Suizid, weil dieser mit Avalokiteśvaras Potalaka identifiziert wurde –, um den Fluch eines neunköpfigen Schlangengottes auf sich und damit von einer Familie zu nehmen, deren Tochter von der Schlange besessen worden war.¹⁶⁰ Dürrekatastrophen sollten in China seit alters her in einem Akt umgekehrter sympathetischer Magie durch die Verbrennung eines Menschen beendet werden. Diversen historischen Quellen¹⁶¹ zufolge existierte im alten China ein Ritual, das als »Verbrennen des Schamanen« (*fenwu*) bezeichnet wurde und gegen Dürrekatastrophen helfen sollte.¹⁶² In der Geschichte der Späteren Han-Dynastie (25-220) wird von der Selbstverbrennung eines Beamten berichtet, der mit dieser Tat Regen hervorbrachte. Sogar der Kaiser Song Taizong (reg. 976-998) soll noch im Jahr 991 gelobt haben, sich selbst zu verbrennen, um damit für Regen zu sorgen.¹⁶³ Dass buddhistische Mönche dazu gedrängt wurden, ihr Leben für die Gemeinschaft zu opfern, ist vor allem deshalb zu vermuten, weil die Mönche vielfach die Funktionen der vorbuddhistischen Schamanen, der so genannten *wu*, übernahmen. Den notleidenden Bauern dürfte es egal gewesen sein, ob ein brennender Schamane oder ein brennender *śramaṇa*¹⁶⁴ für Regen sorgte. Der Buddhismus besetzte eben nicht nur die heiligen Orte der autochthonen Kulte in Ostasien, sondern übernahm auch die religiösen Funktionen vorbuddhistischer Priester und Schamanen. Anders hätte der Buddhismus außerhalb Indiens wohl kaum Fuß fassen können.

158 M. Pinguet, *Der Freitod...*, 68; 76. Zur Diskussion um die Historizität literarischer Menschenopferberichte siehe K. Triplett, *Menschenopfer und Selbstopfer in den japanischen Legenden* (bislang unveröffentlichte Dissertation; Philipps-Universität Marburg).

159 Hinweise auf Flussopfer finden sich schon im *Zhuangzi* (IV): »In einem alten Opferbuch heißt es, dass Rinder mit weißen Stirnen, Schweine mit langen Rüsseln und Menschen, die an Geschwüren leiden, dem Flussgott nicht geopfert werden dürfen«; *Zhuangzi, Dschuang-Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, übers. von R. Wilhelm, München 1969, 70; DZ 11, 574c.

160 M. Pinguet, *Der Freitod...*, 142-143.

161 Laut *Zhou li* (»Die Riten von Zhou«; anonym ca. 300 v. Chr.; einer der »sechs Klassiker« der chinesischen Literatur), *Zuo zhuan* (»Kommentar des Zuo Qiuming [zum Chunqiu]«?; ca. 430-250 v. Chr.; einer der neun, zwölf und dreizehn Klassiker) und *Chunqiu fan lu* (»Üppiger Tau zum Chunqiu«; verfasst von Dong Zhongshu, 179-104 v. Chr.; Berater des Han-Kaisers Wu); J. A. Benn, »Where Text Meets Flesh...«, 310-311.

162 Ein weniger drastisches Verfahren bestand darin, den Schamanen, daoistischen oder buddhistischen Priester, oder sogar den Kaiser, der Sonne auszusetzen. Siehe hierzu auch R. H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism. A Reading of the Treasure Store Treatise* (Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism 14), Honolulu 2002, 86-88.

163 Laut »Geschichte der Song« (*Songshi*); siehe J. A. Benn, »Where Text Meets Flesh...«, 311.

164 Es ist sogar gut möglich, dass der Begriff »Schamane« von der chinesischen Adaption des Sanskrit-Begriffs »*śramaṇa*«, *shamen*, für einen buddhistischen Asketen abgeleitet ist. Das *American Heritage Dictionary of the English Language* z. B. schlägt folgende Etymologie des Begriffs »Schamane« vor: »Russian, from Tungus *šaman*, Buddhist monk, shaman, from Tocharian B *šamāne*, monk, from Prakrit *śamana*, from Sanskrit *śramaṇaḥ*, from *śramaḥ*, religious exercise«; <http://www.bartleby.com/61/46/S0314600.html>. Siehe auch *Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language*, New York 1989, 1310.

Wir haben in der Tat konkrete Hinweise, dass die Selbstverbrennung als Ersatz für eine ältere Menschenopferpraxis auch von Vertretern der buddhistischen Elite zumindest erwogen wurde. Zongxiao (1151-1214) berichtet in seiner Aufzeichnung der Lehren und Taten des berühmten Tiantai-Mönchs Zhili (960-1028) aus der Song-Zeit, dieser habe gemeinsam mit seinem Ordensbruder Zunshi (964-1032) im Jahr 1000 gelobt, einen Arm als Brandopfer darzubringen, um eine Dürre in Siming zu beenden, nachdem er zuvor drei Tage lang vergeblich um Regen gebetet hatte. Noch bevor die Zeremonie beendet war, ging ein großer Regen nieder.¹⁶⁵ Im Jahr 1017 gelobte Zhili schließlich während einer erneuten Dürre, sich nach einem Lotus-Bußritual vollständig selbst zu verbrennen und so ins Reine Land geboren zu werden. Er ließ sich allerdings durch den berühmten Song-Literaten Yang Yi (974-1020) von seinem Vorhaben abbringen. In seiner Antwort auf Yang Yis ersten Brief rechtfertigt Zhili sein ursprüngliches Vorhaben explizit mit Hinweis auf das **Brahmajāla-sūtra* und das **Śūraṅgama-sūtra-sūtra*.¹⁶⁶

In der japanischen Erzählsammlung *Uji shūi monogatari shū* aus dem frühen 13. Jahrhundert liegt uns eine Geschichte vor, die uns in der Tat an der Freiwilligkeit mancher Suizide zweifeln lässt. Ein Asket hatte bekannt gegeben, dass er sich im Katsura-Fluss ertränken werde. Ihn verließ jedoch der Mut, woraufhin ihn die aufgebrachte Menschenmenge steinigte.¹⁶⁷ Auch wenn die humorig angelegte Erzählung suggeriert, die Zuschauer hätten sich lediglich um ein Spektakel betrogen gefühlt, so ist doch zu vermuten, dass hinter der Erregung der Menge mehr steckte.

Vielsagend hinsichtlich eines möglichen Zusammenhangs zwischen rituellem Suizid und Menschenopfer ist meines Erachtens auch die Tatsache, dass die bereits erwähnte Praxis der »Selbstmumifizierung« durch das Begraben eines lebendigen Menschen in Japan mitunter auch als *ishikozume* (»Zerdrücken durch Steine«; auch *ishikozumi*) bezeichnet wurde.¹⁶⁸ Diese Form der Steinigung wurde seit dem Mittelalter eigentlich als Hinrichtungsmethode angewendet, unter anderem auch im religiösen Bereich, wo Angehörige der Bergasketenorden bei Verstößen gegen die Regeln auf diese Weise zu Tode gebracht wurden. Man grub ein Loch im Boden, band den Delinquenten meist an einen darin aufgerichteten Stein oder Pfeiler und bewarf ihn so lange mit kleinen Steinen, bis diese ihn erdrückten.¹⁶⁹ Besonders bekannt geworden ist die Geschichte von einem minderjährigen Novizen des berühmten Tempels Kōfuku-ji, der in der Edo-Zeit (1603-1867) Opfer des *ishikozume*

165 Nach Zongxiao (1151-1214) *Siming zunzhe jiaoxing lu* (T 46, #1937, 857b). Gedruckt wurde der Text erst im Jahr 1226.

166 *Siming zunzhe jiaoxing lu*; T 46, #1937, 898a-901a; J. A. Benn, »Where Text Meets Flesh...«, 316-317. Das Beispiel Zhilis zeigt auch, dass die Selbstverbrennung selbst unter hohen Vertretern der orthodoxen Elite des chinesischen Buddhismus durchaus eine anerkannte Praxis war, wie wir bereits an dem Beispiel des berühmten Huayan-Dogmatikers Fazang gesehen haben.

167 XI, 9; Nomura Hachirō (Hg.), *Uji shūi monogatari* (Nihon koten zenshū), 2 Bde., Tokyo 1971, Bd. 2, 90-92. Für eine englische Übersetzung siehe R. Tyler (Hg.), *Tales Japanese, Pantheon Fairy Tale and Folklore Library*, New York 1987, 168-169.

168 M. Pinguet, *Der Freitod...*, 126.

169 Siehe B. H. Earhart, »Ishikozume. Ritual Execution in Japanese Religions, especially in Shugendō«, in: *Numen* 13, 1966, 116-127.

geworden war, weil er versehentlich einen heiligen Hirsch getötet hatte. Seine Grabstelle ist noch heute in Nara zu besichtigen.

Nun liegt die Frage nahe, warum – wenn meine These vom Zusammenhang zwischen rituellem Suizid und Menschenopfer zutrifft – die Mönchs- und Nonnenbiographien die Suizide ihrer Protagonisten normalerweise nicht als Menschenopfer zum Wohl der Gemeinschaft interpretieren. Die Antwort ist meines Erachtens recht einfach: Menschenopfer der erwähnten Art gehörten nicht zum Repertoire des »kanonischen Handelns«; es gab keine Präzedenzfälle in den heiligen Schriften. Außerdem setzte sich der Orden offiziell stets für die Substitution blutiger Opfer durch harmlosere Rituale wie die Rezitation heiliger Schriften ein, nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem Versuch, Regen zu erzeugen. Wir dürfen aber nicht vergessen, dass zwischen Norm und Praxis in der Religionsgeschichte meist eine erhebliche Diskrepanz besteht. Was uns die gebildete Elite des Buddhismus in den offiziellen Biographien und Historiographien präsentiert, ist eine stark idealisierte, von heterodoxen und synkretistischen Elementen weitgehende gereinigte Wunschvorstellung, entspricht aber nur selten der tatsächlichen Religionspraxis.

Ich halte es daher nicht nur für denkbar, sondern für sehr wahrscheinlich, dass ein Teil der buddhistischen Suizide in Ostasien an vor- oder außerbuddhistische Praktiken des Menschenopfers anknüpften. Es ist kaum vorstellbar, dass das Bodhisattva-Ideal in Zeiten kollektiver Krisen nicht im Sinne einer sozialen Verantwortung der religiösen Spezialisten ausgelegt wurde und diese nicht zum Opfer für das Wohl der Gemeinschaft gedrängt wurden. Wenn meine Hypothese zutrifft, dann beginnen die Grenzen zwischen dem obligatorischen, dem fakultativen und dem überspitzt altruistischen Suizid zu verwischen.

Es ist aber auch nicht auszuschließen, dass in manchen Fällen egoistische Suizide begangen wurden, die von der Nachwelt und den Hagiographen, vielleicht sogar von den Akteuren selbst, in einer Weise religiös gedeutet wurden, dass sie als altruistische erschienen. So könnte pathologischer Selbsthass von gläubigen Buddhisten leicht als besonders tiefempfundene Einsicht in die vom Buddha gelehrt Unreinheit und Vergänglichkeit des Körpers gedeutet werden. Lebensüberdruß könnte nach dem kulturellen Raster des Buddhismus als besonders fromme Sehnsucht nach der Geburt im Reinen Land Amitābhas interpretiert worden sein.

Jedenfalls scheinen mir die psychologischen, sozialen und kulturellen Ursachen für rituelle Selbsttötungen im ostasiatischen Buddhismus weitaus vielfältiger zu sein, als dies die buddhistische Literatur erkennen lässt. Hier sind eingehendere, quellenkritische Forschungen gefragt, die über den Tellerrand der buddhistischen Selbstdarstellung weit hinausreichen und vor allem das Verhältnis des Buddhismus zu autochthonen Kulturen und Glaubenssystemen in den Blick nehmen müssten.

Abkürzungen

- DBZ *Dainihon bukkyō zensho* (150 Bde.) [Sämtliche buddhistische Schriften Großjapans]. Hg. von Bussho kankō kai. Tokyo: Bussho kankō kai, 1913-1922.
- DZ *Daozang* [Sammlung daoistischer Schriften]. Shanghai: Wenwu chubanshe, ²1992.
- DZZK *Dainihon zokuzōkyō* [Fortgesetzte Sammlung (buddhistischer) Schriften Großjapans]. Original hg. von Maeda Eun (1905-1912); Nachdruck: *Xinbian wan xuzangjing* (150 Bde. mit Registerband). Taipei: Shinwenfeng, 1995.
- MBDJ *Mochizuki bukkyō daijiten* (10 Bde.) [Mochizukis großes Lexikon des Buddhismus]. Hg. von Tsukamoto Zenryū. Tokyo: Sekai Seiten Kankō Kyōkai, 1973.
- MN *Majjhima-nikāya*
- SN *Saṃyutta-nikāya*
- T *Taishō shīnshū daizōkyō* (100 Bde.) [Die in der Taishō-Ära neu herausgegebene Große Schriftensammlung (des Buddhismus)]. Hg. von Takakusu Junjirō und Watanabe Kaikyoku. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924-1934.

Zeichenglossar

- | | |
|---|--|
| Amida-mine 阿彌陀峰 | <i>Dainihon bukkyō zensho</i> 大日本佛教全書 |
| Amituo 阿彌陀 | <i>Dainihon zokuzōkyō</i> 大日本續藏經 |
| Anyinde 安隱德 | <i>dajingjin</i> 大精進 |
| Azuchi-Momoyama-Zeit (Azuchi-Momoyama-jidai) 安土桃山時代 (1573-1603) | Daoji 道積 |
| <i>ba bujingwu</i> 八不淨物 | <i>Daosengge</i> 道僧格 |
| Banlamidi 般刺蜜帝 | Daoshi 道世 (-683) |
| Baochang 寶唱 | Daoxuan 道宣 (596-667) |
| Beijing 北京 | <i>Daozang</i> 道藏 |
| <i>Biqiuni zhuan</i> 比丘尼傳 | Daozong 道綜 (-463) |
| <i>bujingguan</i> 不淨觀 | Daye 大業 (605-617) |
| <i>bushi wugu</i> 不食五穀 | Dazhi 大志 (gest. zwischen 605 und 617) |
| Chang'an 長安 | <i>Dazhidu lun</i> 大智度論 |
| Changyu 常遇 (817-888) | Dinglan 定蘭 (-852) |
| Chogye-Orden (Chogye chong) 曹溪宗 | <i>du</i> 度 |
| Chomyo 長明 (gest. zwischen 1081 und 1084) | <i>duan jiu rou wen</i> 斷酒肉文 |
| <i>chujia pusa</i> 出家菩薩 | <i>duodu</i> 馱都 |
| <i>Chunqiu fan lu</i> 春秋繁露 | Edo-Zeit (Edo-jidai) 江戸時代 (1603-1867) |
| <i>Chusan zang jiji</i> 出三藏記集 | Faguang 法光 (447-487) |
| <i>ci</i> 慈 | <i>Fahua jing san da bu buzhu</i> 法華經三大部補注 |
| Congyi 從義 (1042-1091) | Fajin 法進 |
| | Fajing 法經 (um 600) |

- Falungong* 法輪功
 Famen-Kloster 法門寺
 Fang Rong 房融
fangbian toulan 方便偷蘭
fangbian xiaozui toulanzhe 方便小罪偷蘭遮
fangbian zui 方便罪
Fanwang jing 梵網經
 Faxian 法顯 (gest. vor 423)
 Fayu 法羽
Fayuan zhulin 法苑珠林
 Fazang 法藏 (643-712)
fenwu 焚巫
fudaraku tokai 補陀落渡海
 Fudarakutokai-ji 補陀落渡海寺
 Fujii Hisatō 藤井久任 (1030-1090)
futoku funshin shashin 不得焚身捨身
 Gande 乾德 (963-968)
Gaoseng zhuan 高僧傳
 Gen'in 源因
Genkō shakusho 元亨釋書
gokoku 五穀
Go shūi ōjō den 後拾遺往生傳
gongyang zhufu 供養諸佛
 Guanyin 觀音
 Gushe-Gebirge (*Gushe zhi shan*) 姑射之山
 Gyōnen 凝然 (1240-1321)
 Han Yu 韓愈 (768-824)
harakiri 腹切り
 Heian-Zeit (Heian-jidai) 平安時代
 (794-1185)
Heike monogatari 平家物語
hitobashira 人柱
 Hōnen 法然 (1133-1212)
hosshi 法師
Hosshinshū 發心集
 Huayan 華嚴
 Huayansi 華嚴寺
hufa 護法
 Hufasi 護法寺
hui 慧
 Huiguang 慧光
 Huijiao 慧皎 (497-554)
 Huishao 慧紹 (-451)
 Huiyao 慧耀 (-477)
 Huiyuan 慧遠 (334-416)
huseng 胡僧
ikibotoke 生佛
ishikozume 石子詰め
ishikozumi 石子積み
 Jakkai 寂戒 (1030-1090)
jianjie 劍解
 Jicheng-Tempel (Jichengsi) 記城寺
Jiemo 羯磨
 Jiezhu 戒珠 (985-1077)
jikyōsha 持經者
 Jing'ai 靜藹 (534-578)
jingang zhi fashen 金剛之法身
 Jinggui 淨珪 (-494)
jingtu 淨土
Jingguangming zuishengwang jing
 金光明最勝王經
junshi 殉死
jusui no hijiri 入水之聖
jusui ōjō 入水往生
 Kaiser Wu (Wudi) 武帝 (reg. 561-578)
Kaiyuan shijiao lu 開元釋教錄
 Kamakura-Zeit (Kamakura-jidai) 鎌倉時代
 (1185-1333)
 Kamo no Chōmei 賀茂長明 (1155-1216)
 Katayama 片山
 Katsura-Fluß (Katsuragawa) 桂川
 Keiryū Shōnin 慶龍上人 (-868)
 Kengyō 賢憬
 Kōfuku-ji 興福寺
 Kokan Shiren 虎關師鍊 (1278-1346)
kokudachi 穀斷
 Kūkai 空海 (774-835)
 Kumano 熊野
Kurodani shōnin gotōroku 黒谷上人語登錄
Liang Gaoseng zhuan 高僧傳

- Liang-Dynastie (Liangji) 梁紀 (502-557)
 Liu Qiu 劉虬 (438-495)
 Longxi 隴西
 Lu, Berg (Lushan) 廬山
 lüzang 律藏
 Miaofa lianhua jing 妙法蓮華經
 Ming'an 明安
 Miroku 彌勒
 Miyoshi no Tameyasus 三善為康
 (1049-1139)
 Mochizuki bukkyō daijiten 望月佛教大辭典
 mokujiki-gyō 木食行
 Mongaku 文覺
 Muromachi-Zeit (Muromachi-jidai)
 室町時代 (1333-1573)
 Nachi 那智
 Nantai jigui neifa zhuan 南海寄歸內法傳
 neipian 內篇
 nenbutsu 念佛
 Nihon shoki 日本書紀
 Nin'yō 仁耀 (721-796)
 ningyō 忍行
 Nördliche Wei-Dynastie (Beiweiji) 北魏紀
 (386-534)
 nyūjōbutsu 入定佛
 ōmi 近江
 Penglai 蓬萊
 Pusa jieben 菩薩戒本
 Pusajie yishu 菩薩戒義疏
 Pusa shanjie jing 菩薩善戒經
 Pusa yingluo benye jing 菩薩瓔珞本業經
 Qi-Dynastie (Qiji) 齊紀 (479-502)
 Qigong 氣功
 Qingchengshan 青城山
 qingjing 清淨
 Rengejō 蓮花城
 Renjō 蓮照
 renru 忍辱
 Renwang jing 仁王經
 Renzen 蓮禪
 Ryōe Dōkō 了惠道光 (1243-1330)
 Ryōnin 良忍 (auch 良仁; 1072-1132)
 sanbao 三寶
 Sange ōjō ki 三外往生記
 sanshi 三尸
 senbō 懺法
 Sengqing 僧慶 (437-459)
 Sengyu 僧瑜 (412-455)
 Sengzang 僧藏 (gest. zwischen 874 u. 880)
 sengzheng 僧正
 sengzhi 僧制
 Senmyō 仙命 (gest. ca. 1095)
 seppuku 切腹
 shamen 沙門
 shami 沙彌
 Shandao 善導 (613-681)
 shangpin jie 上品戒
 Shanmiao 善妙 (-440)
 she lüyi jie 攝律儀戒
 she shanfa jie 攝善法戒
 she zhongsheng jie 攝眾生戒
 sheli 舍利
 shenren 神人
 shenxian 神仙
 shenzhili 神智力
 shijie 尸解
 Shingon-shū 真言宗
 shishen pin 捨身品
 Shiten'ō-ji 四天王寺
 shiyi jing 失譯經
 Shizong 世宗 (reg. 944-960)
 Shōshin Shōnin raigō no gi
 燒身上人來迎之儀
 Shouleng'yan jing 首楞嚴經
 Shucheng 蜀城
 Sifen lü shanfan buque xingshi chao
 四分律刪繁補闕行事鈔
 Sifen lü xingshi chao zichì jì
 四分律行事鈔資持記
 Siming zunzhe jiaoxing lu 四明尊者教行錄
 Siming 四明
 sokushinbutsu 即身佛

- Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳
 Song Taizong 宋太宗 (reg. 976-998)
 Song-Dynastie (Songji) 宋紀 (960-1279)
Songshi 宋史
sōniryō 僧尼令
 Spätere Han-Dynastie (Hou Hanji) 後漢紀
 (25-220)
 Spätere Zhou-Dynastie (Hou Zhouji)
 後周紀 (951-960)
 Sui-Dynastie (Suiji) 隨紀 (581/89-618)
 Suinin 垂仁 (reg. 29 v. Chr. - 70 n. Chr.)
 Taira no Koremori 平維盛
Taishō shinshū daizōkyō 大正新修大藏經
tan 檀
 Tancheng 曇稱 (frühes 4. Jh.)
 Tandi 曇諦
Tang Dajianfusi gusi zhufanjing Dade
Fazang Heshang zhuan 唐大薦福寺故
 寺主翻經大德法藏和尚傳
Tang Gaoseng zhuan 唐高僧傳
 Tang-Dynastie (Tangji) 唐紀 (618-907)
 Tanjian 曇簡 (-494)
 Tanyi 曇義
 Tanyong 曇勇 (-501)
 Tetsumon-kai Shōnin 鐵門海上人
 (1768-1829)
 Tian'anmen 天安門
 Tiantai 天台
 Tokoyo no kuni 常世國
 Tōren 登蓮
Uji shūi monogatari shū 宇治拾遺物語集
wangshen 亡身
Wangsheng jingtu zhuan 往生淨土傳
 Wenshuang 文爽
Wenshushiliwen jing 文殊師利問經
wu daguo 無大過
 Wu Zetian 武則天 (reg. 684/690-705)
Wudai huiyao 五代會要
 Wudan-Tempel (Wudansi) 武擔寺
 Wudi 武帝 (reg. 502-549)
wugu 五穀
 Wutaishan 五臺山
 Xiao Ziliang 蕭子良
xian 仙
xiao 孝
Xiaojing 孝經
 Xiaomings 孝明 (reg. 516-528)
 Xiaowen 孝文 (reg. 471-500)
xiapin jie 下品戒
 Xichen 息塵 (gest. ca. 936)
Xinbian wan xuzangjing 新編卅續藏經
Xinxiu wangsheng zhuan 新修往生傳
Xiyuji 西域記
Xu Gaoseng zhuan 續高僧傳
 Xuanwu 宣武 (reg. 500-516)
 Xuanzang 玄奘 (602-664)
 Yang Yi 楊億 (974-1020)
 Yijing 義淨 (625-713)
yishen 遺身
 Yuanzhao 元照 (1048-1116)
 Yudono-Flügels (Yudono-ha) 湯殿派
Yuedeng sanmei jing 月燈三昧經
Yujia jieben 瑜伽戒本
Yuposai wujie jing 優婆塞五戒相經
yūzū-nenbutsu 融通念佛
Zaahan jing 雜阿含經
 Zanning 贊寧 (919-1001 od. 1002)
 Zhenguan 貞觀 (627-649)
zhengui 真歸
 Zhili 知禮 (960-1028)
 Zhishou 智首 (567-635)
 Zhiyi 智顛 (538-597)
 Zhizang 智藏 (458-522)
Zhongjing mulu 眾經目錄
zhonglü yihuo 眾律疑惑
zhongpin jie 中品戒
Zhou li 周禮
 Zhuangzi 莊子
 Zhu Fonian 竺佛念 (4. Jh.)
 Zongxiao 宗曉 (1151-1214)
 Zunshi 遵式 (964-1032)
Zuo zhuan 左傳