

Christoph Kleine

# Üble Mönche oder wohltätige Bodhisattvas?

Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter  
Gewalt im japanischen Buddhismus

## Inhalt

*Während alle übrigen großen Religionen in jüngster Zeit verstärkt in den Verdacht geraten sind, gewalttätige Konflikte zu begründen, zu schüren oder zu verschärfen, wird der Buddhismus in der Öffentlichkeit weiterhin als eine Religion des Friedens wahrgenommen. Dabei ist hinlänglich bekannt, dass in der Geschichte auch die Vertreter und Institutionen dieser Religion[en] immer wieder aktiv an gewaltsamen Auseinandersetzungen beteiligt waren; als Beispiel werden hier die so genannten »Mönchskrieger« des mittelalterlichen Japan herangezogen. Die »kognitive Dissonanz«, die aus dem Widerspruch von historischem Tatbestand und Klischee resultiert, wird zumeist mit Hilfe des »Dekadenztopos« verarbeitet, demzufolge Gewalthandlungen im Namen des Buddhismus als Verfallserscheinung und als eine Abweichung vom grundsätzlich friedlichen Wesen dieser Religion gewertet werden, die keinesfalls aus der Lehre und der Ethik des Buddhismus selbst heraus zu rechtfertigen seien. Ich versuche demgegenüber zu zeigen, dass im Mahāyāna-Buddhismus schon recht früh ethische Postulate eingeführt wurden, die Gewalt bis hin zur physischen Vernichtung von Menschen ausdrücklich rechtfertigen und die Gebote gegen das Töten relativieren. Diese ethischen Grundsätze wurden zudem mit ontologischen Theorien wie der Lehre von der Substanzlosigkeit alles Seienden, der Nicht-Dualität usw. vermischt, wodurch Gewalt gegen Feinde des Buddhismus zu einer legitimen, mit den Grundsätzen der Religion relativ problemlos zu vereinbarenden Option wurde.*

## I.

Als der Berliner Senat im Juli 2003 beschloss, buddhistischen Religionsunterricht an Schulen in den Bezirken Mitte und Charlottenburg zuzulassen, passierte etwas Erstaunliches, nämlich gar nichts. Während seit Jahren erbittert und unter großer öffentlicher wie medialer Anteilnahme um die Zulassung islamischen Religions-

unterrichts, den Zeichenwert eines Kopftuchs und Ähnliches gestritten wird, regte sich keinerlei öffentlicher Widerspruch gegen den buddhistischen Schulunterricht. Die Frage, ob etwa ordinierte buddhistische Religionslehrer ihre Tonsur mit Perücken bedecken müssten, um dem Neutralitätsgebot des Staates gerecht zu werden, wurde mangels Brisanz gar nicht erst gestellt. Wie zur Erklärung dieser durchaus nicht selbstverständlichen Gelassenheit der Öffentlichkeit schob die Autorin eines entsprechenden Artikels zum Thema in der *Berliner Zeitung* vom 12. Juli den folgenden Satz zur Charakterisierung der Buddhisten ein:

*»Die grundsätzlich friedliche Botschaft ihrer Religion lautet: Der Weg zur wahren Natur führt über die Wachsamkeit und die Meditation.«<sup>1</sup>*

Es ist wohl kaum übertrieben, wenn man sagt, dass der Buddhismus derzeit in Deutschland die Religion mit dem besten Leumund ist, und dies nicht zuletzt wegen seiner vermeintlichen Friedfertigkeit. Dabei sollte inzwischen eigentlich bekannt sein, dass das Klischee vom friedlichen Buddhismus weitgehend ein Produkt exotistischer und orientalistischer Wunschprojektionen »des Westens« ist und einer Überprüfung kaum standhält. Die hartnäckige Weigerung eines Großteils der Bevölkerung, diesem und anderen Klischees zuwiderlaufende historische Fakten überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, macht es erforderlich – sofern man sich als Religionswissenschaftler der Aufklärung verpflichtet fühlt –, immer wieder auch auf die Schattenseiten der Buddhismusgeschichte hinzuweisen. Dabei gilt es zu beachten, dass man Religionen nicht wie Menschen irgendwelche Charaktereigenschaften zuschreiben kann. Es gibt keine friedliche Religion und es gibt keine kriegerische Religion. Es gibt lediglich Menschen, die ihr friedfertiges oder kriegerisches Handeln religiös interpretieren, begründen und rechtfertigen. Eine Religion (das heißt diejenigen, die ein als religiös bezeichnetes System von Weltanschauungen und ethischen Normen schaffen), die längerfristig »gesellschaftsfähig« und damit überlebenstüchtig sein will, muss für nahezu alle Standardformen menschlichen Handelns – und hierzu zählt leider auch physische wie psychische Gewaltanwendung bis hin zur Kriegführung – eine Begründung bereitstellen. Das tat und tut auch der Buddhismus, eine der erfolgreichsten Religionen der Menschheitsgeschichte. In Anbetracht der gebotenen Kürze dieses Beitrags möchte ich die historische Tatsache, dass buddhistische Institutionen in der Geschichte über lange Zeiträume hinweg planmäßig, organisiert und massiv Gewalt angewandt haben, um ihre Interessen durchzusetzen, und diese Gewaltanwendung aus dem Normsystem ihrer Religion heraus begründeten, nur ganz kurz am Beispiel des japanischen Buddhismus ansprechen.

---

1 M. Emmerich, *Berliner Zeitung*, 12. 7. 2003.

## II.

Spätestens seit dem 10. Jahrhundert haben alle großen klösterlichen Institutionen des japanischen Buddhismus Mönchs-Armeen unterhalten; das heißt sie rekrutierten ihre Soldaten aus den eigenen Reihen, anstatt wie traditionell üblich auf abhängige Laien zurückzugreifen. Dieser Umstand ist durchaus bemerkenswert, denn im konservativeren »Hinayāna-Buddhismus« betraute man so genannte *kappiyakāraka* (Pāli etwa: solche, die [Unerlaubtes oder Unreines, *akappiya*] legal machen; Ch. *jīngren*, »reine Menschen«), die als unfreie Laiendiener einem Kloster angehörten, mit Aufgaben, die zu erledigen den Mönchen und Nonnen nach der Ordensregel verboten war, wie zum Beispiel Ackerbau, der Umgang mit Geld usw.<sup>2</sup> Eine weitere Möglichkeit, in den Klöstern ökonomisch nutzbringende, aber den Vinaya-Regeln widersprechende Arbeiten auszuführen, bestand darin, dass viele Ordensangehörige nicht die vollständige Ordination zum Bhikṣu (Skt. *upasampadā*) durchliefen, sondern formal auf der Stufe von »Novizen« (Skt. *śrāmaṇera*) verblieben, denen es in Indien offenbar im Gegensatz zu den Bhikṣus erlaubt war, zum Beispiel mit Feuer zu hantieren, Lebewesen zu verletzen, Juwelen zu berühren, in der Erde zu graben und Schößlinge zu beschädigen.<sup>3</sup> Bekanntermaßen bildeten die Novizen den weitaus größten Teil des ökonomisch überaus mächtigen mittelalterlichen Saṃgha in China. Auf das Problem der Ordensdisziplin werde ich an anderer Stelle zurückkommen. Für den Moment genügt es, die bemerkenswerte Tatsache festzuhalten, dass die japanischen Klöster Männer für das Kriegshandwerk ausbildeten und entsprechend einsetzten, die den Status von Mönchen (Jap. *sō*, die Kurzform von *sōgya* zu Skt. *saṃgha*) hatten. Dazu ist gleichwohl anzumerken, dass im 10. Jahrhundert das staatlich kontrollierte Ordinationssystem bereits weitgehend obsolet geworden war. Das heißt, dass heute nur noch schwer nachzuvollziehen ist, ob die als *sō* oder Angehörige des Ordens bezeichneten und in Mönchsroben gekleideten Personen tatsächlich korrekt ordiniert worden waren. Zumindest für die Tendaishū ist klar, dass ihre Mönche seit Gründung des Ordens in der Regel nicht nach den traditionellen Regeln auf der Grundlage des »Vierteiligen Vinaya« (*Shibun ritsu*)

2 Als »unrein« galten nach dem Kommentar des Tiantai-Patriarchen Guanding (561-632) zum *Mahāparinirvāna-sūtra* acht Dinge bzw. Tätigkeitsfelder: Gold und Silber, männliche und weibliche Sklaven, Rinder und Schafe, Getreidespeicher, Landwirtschaft und die eigenhändige Zubereitung von Speisen (*Daban niepan jing shu*, T 38, #1767, 98b14-98b17). (T = *Taishō shinshū daizōkyō*, 100 Bde., [Die in der Taishō-Ära neu herausgegebene Große Schriftensammlung.] Hg. von Takakusu Junjirō und Watanabe Kaikyoku. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924-1934.) Das *Fozu tongji*, ein historiographisches Werk des Tiantai-Ordens, bezeichnet (1) Landwirtschaft und Gärtnerei, (2) Sähen und Pflanzen, (3) Getreide- und Seidenproduktion, (4) Nutztierhaltung, (5) das Füttern von Tieren, (6) Geld und Wertgegenstände, (7) Liege- und Kochutensilien sowie (8) Gold für die Fertigung von Statuen, geschmückte Betten und alle schweren Gegenstände (Skt. *garubhaṇḍa*) als unrein (T 49, #2035, 164a20-164a21); vgl. J. Gernet, *Buddhism in Chinese Society. An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*, New York 1995, 70.

3 Nach Yijings (635-713) *Nanghai jigui neifa zhuan* (T 54, # 2125, 219b03-219b08); Takakusu Junjirō (Hg.), *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (AD 671-695)*, New Delhi 1998, 97 (Nachdruck des Originals von 1896). Der Indienpilger, gelehrte Übersetzer und Vinaya-Experte sagt leider nicht, auf welche Vinaya-Texte er sich konkret bezieht, und es war mir bislang nicht möglich diese zu identifizieren.

der Dharmaguptakas die vollständige Mönchsweihe erhielten, sondern lediglich die so genannten »Bodhisattva-Regeln« (*bosatsu kai*) empfangen, die auf dem apokryphen *Bonmō kyō* (Ch. *Fanwang jing*; Skt. \**Brahmajāla-sūtra*) basierten und bei denen nicht zwischen Regeln für »Mönchs-Bodhisattvas« (*shukke bosatsu*) und »Laien-Bodhisattvas« (*zaïke bosatsu*) unterschieden wurde.<sup>4</sup> Die Auflösung des staatlichen Ordinationssystems hatte im Zusammenspiel mit der allmählichen Aneignung *de facto* privaten Landbesitzes durch die Klöster zur Folge, dass es zu unkontrollierten und massenhaften Ordenseintritten kam. Einfache Bauern, die Opfer von Verteilungskämpfen in den Provinzen geworden waren, herrenlose Krieger, aber auch Kriminelle auf der Flucht vor Strafverfolgung drängten in die Klöster, die ihnen Lebensunterhalt und Schutz vor den Behörden garantierten. Während der Heian-Periode (794-1185) bildete sich innerhalb der großen Orden allmählich eine Sozialstruktur heraus, die sich nur wenig von der der säkularen Gesellschaft unterschied. Abkömmlinge des Hochadels besetzten die Spitzenpositionen der monastischen Hierarchie, die Söhne des mittleren und niederen Adels bildeten das Rückrat der klösterlichen Praxis und Gelehrsamkeit, und die Sprosse des gemeinen Volkes verrichteten einfache Hilfstätigkeiten, zu denen schließlich auch das Kriegshandwerk zählte.

Dem *Sange yōki senryaku*, einer durchaus fragwürdigen Geschichte der Sanmon-Fraktion des mächtigen Tendai-Ordens zufolge, war es der Abt (*zasu*) des Enryakuji, Ryōgen (912-985), der im 10. Jahrhundert die erste echte Mönchs-Armee auf dem Berg Hiei, dem Hauptsitz dieses Ordens, etablierte.<sup>5</sup> Er soll diesen Schritt damit begründet haben, dass die Ländereien des Klosters vor Rebellen und Eindringlingen geschützt werden müssten und die wahre buddhistische Lehre in diesen Zeiten des Niedergangs vor den falschen Ritualen und überspannten Praktiken anderer Orden zu bewahren sei. Also werde man unter den Mönchen diejenigen auswählen, die stumpf und unbegabt sind, damit diese sich ganz der Kriegskunst widmen.<sup>6</sup> Ob Ryōgen tatsächlich für die Institutionalisierung einer Mönchs-Armee

4 Wohl eher aus pragmatischen als doktrinären Gründen, aber nicht ohne nationalistische Untertöne hatte der Ordensgründer Saichō behauptet, dass das »Großjapanische Reich« (*dai-nipponkoku*) ein reines Mahāyāna-Land und der Empfang der »Hinayāna-Regeln« zur Weihe japanischer Mönche und Nonnen daher unsinnig sei. Eines seiner vordringlichsten Ziele war es dementsprechend, auf dem Hieizan eine Weihebühne (*kaidan*) zu errichten, auf der Tendai-Mönche unter Umgehung des traditionellen *upasampadā* ausschließlich die »Bodhisattva-Regeln« (*bosatsu kai*) nach dem *Bonmō kyō* empfangen sollten.

5 Das *Sange yōki senryaku* wurde 1399 fertiggestellt, basiert aber wohl auf wesentlich älteren Materialien. Es ist allerdings nicht auszuschließen, dass die Einführung der Mönchs-Armee aus apologetischen Motiven heraus gerade dem hochangesehenen Ryōgen zugeschrieben und damit im Nachhinein legitimiert werden sollte. Tsuji Zennosuke, *Nihon bukkyōshi no kenkyū*. Zokuhen, Tokyo 1931, 25.

6 Tsuji Z., *Nihon bukkyōshi...*, 24-25; P. Demiéville, »Le bouddhisme et la guerre. Post-scriptum à l'Histoire des moines-guerriers du Japon de G. Renondeau«, in: *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises* 11, 1957, 377. Das berühmte Kriegsepos *Taiheiki* – etwa gegen Ende des 14. Jahrhunderts verfasst – zitiert die große Mönchsversammlung auf dem Hieizan, die sich im Jahr 1333 zur Beratung zusammengefunden hatte, mit den folgenden Worten: »... suddenly after the abbotship of the monk reformer Jie [Ryōgen], we girded on the autumn frost of forged weapons over our garments of forbearance, that we might conquer interfering demons therewith«, H. C. McCullough, *The Taiheiki. A Chronicle of Medieval Japan*, Rutland; Tokyo 1992, 217-18; vgl. Gotō Tanji; Kamata Kisaburō; Okami Masao (Hg.), *Taiheiki*, 3 Bde. (Nihon koten bungaku taikai 34-36), Tōkyō 1960-62, Bd. 1, 256.

auf dem Hieizan verantwortlich zu machen ist, bleibt umstritten. Unbestreitbar ist hingegen, dass unter seiner Regentschaft bereits bewaffnete Mönche den heiligen Berg bevölkerten und für interne Spannungen im Orden sorgten. So sah sich Ryōgen im Jahr 970 gezwungen, 26 Regeln für das Verhalten seiner Mönche zu erlassen, unter denen zwei für unser Thema von Bedeutung sind. In einem Artikel wird das Verdecken des Gesichts mit Tüchern, wie bei den Mönchskriegern üblich, verboten, in einem anderen das Tragen von Waffen. Dem Dokument zufolge liebten die Mönchskrieger das Töten wie die Söhne von Schlachtern, betreten in voller Bewaffnung und mit schmutzigen Schuhen die Tempelhallen, bedeckten ihre Gesichter wie Frauen mit weißen Tüchern, vertrieben die Praktizierenden und bedrohten Besucher.<sup>7</sup> Noch im gleichen Jahr sah sich der Abt veranlasst, die Regularien weiter zu verschärfen. Ausdrücklich beruft Ryōgen sich hier auf die entsprechenden Vorschriften gegen das Horten und Tragen von Waffen im *Bonmō kyō* (siehe unten). Das Tragen der für Mönchskrieger typischen weißen Kopftücher bei religiösen Zeremonien wie dem *shushō e*, dem *shu nigatsu e*, dem *fudan nenbutsu* und dem *nairongi* wurde hier nochmals ausdrücklich verboten; ebenso die Bildung von Banden sowie das Betreten der Mönchsbehausungen und der heiligen Bezirke unter Waffen.<sup>8</sup> Es ist allerdings nicht erkennbar, dass Ryōgen sich bemüht hätte, die Institution der Mönchskrieger als solche abzuschaffen. Immerhin war es Ryōgen, der im Jahr 981 eine Truppe von 160 Mönchen in die Hauptstadt einmarschieren ließ, um den Regenten Fujiwara no Yoritada (924-989) zu zwingen, die Ernennung Yokeis (918-991) zum Abt des Hosshōji-Tempels zu widerrufen. Yokei gehörte der rivalisierenden Gishin-Enchin-Fraktion der Tendai-shū – später bekannt als Jimon-Flügel – an.<sup>9</sup> Konflikte zwischen den beiden rivalisierenden Flügeln der Tendaishū gehörten vor allem im 11. und 12. Jahrhundert zu den Hauptanlässen für den Einsatz von Mönchskriegern. Meist endeten diese in der Zerstörung des Onjōji, des Hauptsitzes des Jimon-Flügels seit seiner gewaltsamen Vertreibung vom Hieizan im Jahr 993.

Ein weiterer Konfliktherd war die Konkurrenz zwischen dem Enryakuji und dem mächtigen Kōfukuji von Nara, dessen Mönchskrieger als besonders gewalttätig galten.<sup>10</sup> Auch der Tōdaiji in Nara verfügte über eine schlagkräftige Mönchs-Armee. In späteren Jahrhunderten waren darüber hinaus vor allem der Ishiyama Honganji, Hauptsitz der Ikkōshū (später als Jōdo Shinshū bekannt), und der Negoroji an kriegerischen Auseinandersetzungen beteiligt. Historiker haben über 400 organisierte Gewaltaktionen registriert, an denen zwischen dem 10. und dem 16. Jahrhundert Mönchskrieger beteiligt waren.<sup>11</sup> Erst unter massiver Gewaltanwendung gelang es

7 G. Renondeau, »L'Histoire des moines-guerriers du Japon«, in: *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises* 11, 1957, 173; Tsuji Z., *Nihon bukkyōshi...*, 26-27.

8 G. Renondeau, »L'Histoire...«, 173; Tsuji Z., *Nihon bukkyōshi...*, 26 ff.

9 G. Renondeau, »L'Histoire...«, 205-206.

10 Tsuji Z., *Nihon bukkyōshi...*, 36.

11 Für eine ausführliche Darstellung siehe Ōya Tokujō, *Nihon bukkyōshi no kenkyū*, Bd. 2, Kyoto 1929; Tsuji Z., *Nihon bukkyōshi...*; M. S. Adolphson, *The Gates of Power. Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*, Honolulu 2000; P. Demiéville, »Le bouddhisme...«; G. Renondeau, »L'Histoire...«; Hioki Shōichi, *Nihon sōhei kenkyū*, Tokyo 1934; Katsuno Ryūshin, *Sōhei. Nihon rekishi shinsho*, Tokyo 1965; C. Kleine, »Waffengewalt als

im späten 16. Jahrhundert dem Reichseiniger Oda Nobunaga (1534-1582), die militärische Macht der buddhistischen Institutionen zu brechen.

Es waren grob gesagt fünf Arten von Anlässen, zu denen die Mönchs-Armeen eingesetzt wurden:

1. gewaltsame Proteste (*gōso*) gegen Regierungsentscheidungen wie die Ernennung unliebsamer Äbte, die Beauftragung konkurrierender Tempel mit der Durchführung von Staatsritualen usw.;
2. ordensinterne Konflikte zwischen unterschiedlichen Fraktionen der gleichen Schule;
3. Kämpfe zwischen den konkurrierenden Orden um Landbesitz, die Kontrolle über bestimmte Tempel usw.;
4. Angriffe auf »häretische« Gruppen;
5. Auseinandersetzungen mit weltlichen Autoritäten um Landrechte.

Es gilt nun, der Versuchung zu widerstehen, diese Einsatzgebiete als rein weltlich machtpolitische abzutun. Religiöse Organisationen und Gemeinschaften wie die buddhistischen Orden, die beanspruchen, Garant für das Gedeihen der wahren und zum Heil führenden Lehre zu sein, können ihre Machtansprüche nicht als rein weltliche verstehen. Auch hierzu wird an anderer Stelle mehr zu sagen sein.

### III.

Das Phänomen der japanischen Mönchskrieger ist so gut dokumentiert und erforscht, dass es schon erstaunt, wie wenig die bekannten Fakten am Klischee von der Friedensreligion des Buddhismus rütteln konnten. Die klassische Strategie gegen die »kognitive Dissonanz«, die aus dem Widerspruch zwischen Klischee und historischen Fakten resultiert, lässt sich wohl zutreffend als Flucht in den »Dekadenztopos« bezeichnen, dem scheinbar insbesondere protestantisch-theologisch geprägte Religionshistoriker, aber nicht nur diese, zuneigen. So wie machtbesessene Päpste und korrupte Priester den Niedergang des Christentums herbeiführten und damit die Reformation unumgänglich machten, so hätten auch im Buddhismus raffgieriger Bonzen, Zugeständnisse an den Aberglauben des Volkes, Formalisierung, Ritualisierung und Veräußerlichung die wahre Religion des Buddha korrumpiert, woraufhin dann im 13. Jahrhundert Reformen wie Hōnen (1133-1212), Eisai (1141-1215), Shinran (1173-1262), Dōgen (1200-1253) und Nichiren (1222-1282) eine neue spirituelle Innerlichkeit, eine Rückkehr zu den ursprünglichen Wurzeln einer individual-soteriologischen Religion predigten. Auch in populären japanischen Darstellungen der Geschichte des landeseigenen Buddhismus stehen heute die Mönchskrieger als *pars pro toto* für den moralischen Niedergang des aristokra-

---

›Weisheit in Anwendung‹. Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus,« in: I. Prohl; H. Zinser (Hg.), *Zen, Reiki, Karate. Japanische Religiosität in Europa*, Münster; Hamburg; London 2002, 155-186.

tischen Heian-Buddhismus, dem je nach Bedarf weitere Stereotype zugeschrieben werden, wie »Verweiblichung«, Aristokratisierung, ein Mangel an »Japaneseness« usw.<sup>12</sup>

Nun muss man fairerweise zugeben, dass der »Dekadenztopos« nicht von protestantischen Religionsforschern erfunden und in die Welt gesetzt wurde, sondern im internen Diskurs wohl aller Religionen selbst anzutreffen ist, ja nicht nur dort, sondern auch in der säkularen Kulturkritik. Der Glaube an den Niedergang des Buddhismus hat seinen doktrinären Ausdruck in der in China systematisierten Drei-Zeiten-Lehre gefunden, derzufolge man sich nach japanischer Rechnung seit dem Jahr 1052 in der »Endzeit des Dharma« (*mappō*) befand.<sup>13</sup> Wie später genauer zu zeigen sein wird, herrschte also ein weit verbreitetes Krisenbewusstsein, und man erklärte die zahlreichen Übertretungen der Ordensvorschriften durch Mönche mit der Unmöglichkeit, in der Endzeit des Dharma den Buddhismus korrekt zu praktizieren.

#### IV.

Das westliche Klischee vom friedfertigen Buddhismus basiert meines Erachtens vor allem auf einer selektiven und unreflektierten Lesung normativer Texte – insbesondere der Vinayas – und einer erfolgreichen Propaganda, die sich seit dem späten 19. Jahrhundert im Spannungsfeld zwischen orientalistischen Projektionen des »Westens« und den diese eifrig bedienenden Auto-Orientalismen des buddhistischen »Ostens« entfaltete.<sup>14</sup> Westliche Konvertiten taten ein Übriges, um das Bild vom friedfertigen Buddhismus aufrechtzuerhalten. So schreibt etwa Nyanaponika im Vorwort zur 4. Auflage seiner Übersetzung des *Āṅguttara-nikāya*:

»Toleranz, Überbrückung sozialer Gegensätze, Friedenswille und das Vermeiden von Gewalttätigkeit – das waren seit jeher Kennzeichen des Buddhismus.«<sup>15</sup>

- 
- 12 Siehe z. B. D. T. Suzuki, *Japanese Spirituality*, New York; Westport; London 1972, 72-73; siehe auch C. Kleine, »Der »protestantische Blick« auf Amida. Japanische Religionsgeschichte zwischen Orientalismus und Auto-Orientalismus.« in: P. Schalk (Hg.), *Religion im Spiegelkabinett. Asiatische Religionsgeschichte im Spannungsfeld zwischen Orientalismus und Okzidentalismus* (Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 22), Uppsala 2003, 165.
- 13 Für weitere Informationen zum buddhistischen Endzeit-Denken siehe: P. Fischer, *Studien zur Entwicklungsgeschichte des Mappō-Gedankens und zum Mappō-Tōmyō-Ki* (Mitteilungen der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 65), Hamburg 1976; M. Marra, »The Development of Mappō Thought in Japan, I«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 15, 1988, 25-51; ders., »The Development of Mappō Thought in Japan, II«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 15, 1988, 287-305; J. Nattier, *Once Upon a Future Time. Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley 1991; J. Stone, »Seeking Enlightenment in the Last Age. Mappō Thought in Kamakura Buddhism«, in: *Eastern Buddhist* 18, 1985, 28-56.
- 14 Zum Thema »Orientalismus« und »Auto-Orientalismus« in der asiatischen Religionsgeschichte siehe P. Schalk (Hg.), *Religion im Spiegelkabinett...*
- 15 Nyanaponika (Siegmond Feniger; 1901-1994) (Hg.), *Die Lehrreden des Buddha aus der angereichten Sammlung Āṅguttara-Nikāya*, Bd. 1, Einer- bis Dreier-Buch, Freiburg <sup>4</sup>1984, 15.

Seit einiger Zeit sind es in erster Linie der Dalai Lama und seine Anhänger, die das Bild vom friedlichen und toleranten Buddhismus am Leben erhalten. Es ist hier nicht der Ort, über Charakter und Stellenwert der meines Erachtens oft überbewerteten buddhistischen Ethik zu reflektieren. Eines ist jedoch klar und eindeutig: nach den im *Vinaya-piṭaka* festgelegten Ordensregeln ist es einem Mönch strikt verboten, einen Menschen zu töten.

Das Töten eines Menschen ist nach den traditionellen Ordensregeln eines von vier Hauptvergehen, die zum sofortigen und unwiderruflichen Ausstoß aus dem Orden führen. In *Pārājika* III aller Vinayas heißt es hier mit minimalen Variationen:

*»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.«<sup>16</sup>*

Nach den apokryphen Ordensregeln des Mahāyāna war sogar das Töten jeglicher Lebewesen ein schweres Vergehen. Die erste Hauptregel des *Bonmō kyō* lautet:

*»Der Buddha sprach: Ein Schüler des Buddha soll weder selbst irgendein Lebewesen töten, noch jemanden damit beauftragen zu töten, oder durch geschickte Mittel (fangbian) oder durch Verherrlichung [des Todes] töten, und soll keine Freude dabei empfinden, [beim Töten] zuzusehen. Er soll nicht durch Zaubersprüche (zhou; Skt. \*dhāraṇī, \*mantra) töten, nicht Ursachen, Bedingungen und Handlungen [hervorrufen, die zum Tod eines Lebewesens führen]. Ein Bodhisattva sollte ein mitfühlendes Herz und Pflichtgefühl gegenüber den Eltern entwickeln, stets [in diesem Geisteszustand] verweilen und sich bemühen, alle Lebewesen zu beschützen. Wenn er stattdessen eigenmächtig und willkürlich daran Gefallen findet, Leben zu zerstören, dann ist dieser Bodhisattva ausgestoßen (pārājika).«<sup>17</sup>*

Neben diesem durchaus eindeutigen Verbot zu töten, enthält das für die Verhaltensnormen der Tendai-Mönche allein autoritative *Bonmō kyō* weitere Regeln, die in Bezug auf die Legitimation der Mönchskrieger von Bedeutung sind. So besagt die 10. Nebenregel, dass ein Schüler des Buddha keine Waffen wie Schwerter, Knüppel, Bögen, Pfeile, Speere oder Äxte aufbewahren soll.<sup>18</sup> Darüber hinaus ver-

16 Aus dem *Pātimokkha* der Theravādin zitiert nach K. Mylius (Hg.), *Gautama Buddha. Die vier edlen Wahrheiten, Texte des ursprünglichen Buddhismus*, München<sup>3</sup>1991, 315.

17 *Fanwang jing* (T 24, #1484, 1004b16-1004b20); Corporate Body of the Buddha Educational Foundation (Hg.), *Brahma Net Sutra. Moral Code of the Bodhisattvas*, Taipei 1999, 11.

18 T 24, #1484, 1005c14-1005c19; Corporate Body of the Buddha Educational Foundation (Hg.), *Brahma Net Sutra...*, 20-21.



bietet es die 11. Nebenregel, als Gesandter eines Landes kriegerische Auseinandersetzungen zu provozieren. Ein Schüler des Buddha solle nicht einmal eine Armee in den Krieg begleiten.<sup>19</sup> Die 32. Nebenregel verbietet schließlich den Verkauf von Waffen.<sup>20</sup> Vor diesem Hintergrund mag es interessant sein zu erwähnen, dass das Kloster Negoroji, Hauptsitz der Shingi-Shingon-Schule, im 16. Jahrhundert der Hauptproduzent von Feuerwaffen europäischer Machart in Japan war.<sup>21</sup> Nun gilt aber im Allgemeinen für religiöse Gebote wie für weltliche Gesetze, dass diese einer unerwünschten, aber existierenden Praxis eine Norm entgegengesetzt. Wenn dies auch auf die »Bodhisattva-Regeln« des *Bonmō kyō* zutrifft, müssen wir davon ausgehen, dass im China des 5. Jahrhunderts – in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts wurde der Text fabriziert – zumindest in Einzelfällen Mönche Waffen horten, mit ihnen handelten, sie vielleicht auch benutzten und an Kriegszügen teilnahmen. Historische Dokumente bestätigen diesen Verdacht.

Als die Truppen des Kaisers Taiwudi (reg. 424-451) von der Nördlichen Wei-Dynastie (386-534/535) im Jahr 446 bei einem Kloster in Chang'an eine Rast einlegten, entdeckten sie durch Zufall ein großes Waffenlager mit Bögen, Pfeilen, Speeren und Schilden. Diese Entdeckung löste eine massive Buddhistenverfolgung aus.<sup>22</sup> Es ist zu vermuten, dass das *Bonmō kyō* beziehungsweise *Fanwang jing* nicht zuletzt in Reaktion auf diese Verfolgung verfasst wurde, mit dem Ziel, den Orden zu regulieren und damit gesellschaftskonform erscheinen zu lassen und zugleich die weltlichen Herrscher – für die, sofern Buddhisten, die Regeln im Sūtra ebenfalls galten – von Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Religion abzuhalten.<sup>23</sup> Jedenfalls befanden es auch die weltlichen Herrscher in China und Japan für nötig, den Mönchen den Erwerb von Waffen zu verbieten. Artikel 26 des im 8. Jahrhundert nach chinesischem Vorbild gestalteten Regelwerks für Mönche und Nonnen (*sōni ryō*) in Japan legte fest, dass den Mönchen und Nonnen kein Kriegsgewehr (*heiki*) als Spenden angeboten werden dürfe und es den Mönchen und Non-

19 T 24, #1484, 1005c20-1005c23; Corporate Body of the Buddha Educational Foundation (Hg.), *Brahma Net Sutra...*, 21. Ein Beispiel dafür, dass auch gegen diese Regel, z. B. in Zeiten der imperialistischen Expansion des modernen Japan, regelmäßig verstoßen wurde, indem buddhistische Institutionen unter anderem Militärseelsorger einsetzten, zeigt der Aufsatz von Nam-Lin Hur, »The Sōtō Sect and Japanese Military Imperialism in Korea«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 26, 1999. Bekanntermaßen beschränkten sich buddhistische Mönche im »Großen Pazifischen Krieg« jedoch nicht auf seelsorgerische Tätigkeiten, sondern bildeten eigene kämpfende Einheiten. Siehe hierzu z. B. B. Victoria, *Zen at War*, New York; Tokyo 1997.

20 T 24, #1484, 1005c14-1005c19; Corporate Body of the Buddha Educational Foundation (Hg.), *Brahma Net Sutra...*, 32.

21 N. McMullin, *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*, Princeton 1984, 43-44.

22 K. S. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1973, 149.

23 Es ist sicher kein Zufall, dass die beiden besonders detaillierten letzten Nebenregeln ausdrücklich diverse antibuddhistische Maßnahmen untersagen. Die 47. Nebenregel richtet sich explizit an Herrscher und Beamte, die die Bodhisattva-Regeln empfangen haben. Die 48. Nebenregel ist vor allem an Mönche adressiert und soll sie offenbar davon abhalten, gegenüber weltlichen Autoritäten hohe moralische Standards zu predigen und zugleich auf entsprechende Missstände im Orden hinzuweisen, so dass sich die Autoritäten dazu genötigt sehen könnten, eine »Reinigung« des Saṃgha anzuordnen, *Fanwang jing* (T 24, #1484, 1009b09-1009b23); Corporate Body of the Buddha Educational Foundation (Hg.), *Brahma Net Sutra...*, 44-45.

nen verboten sei, diese als Gaben zu akzeptieren.<sup>24</sup> Bemerkenswerterweise verbat Artikel 1 den Ordensangehörigen darüber hinaus, Abhandlungen über das Kriegswesen (*heisho*) zu studieren.<sup>25</sup> Eine potenzielle oder faktische Militarisierung der Klöster wurde also von den Herrschenden in China und Japan offenbar als Problem gesehen. Darauf, dass Mönche unter Waffen auch in Korea ein übliches Phänomen waren, hat Paul Demiéville hingewiesen, dem zufolge seit der Koryō-Dynastie (918-1392) Mönchskrieger eine größere Rolle bei der Landesverteidigung spielten. Im 12. Jahrhundert verteidigten sie Korea gegen die Jurchen, im 14. gegen die Mongolen, im 17. gegen die Japaner und im 18. gegen die Manchu.<sup>26</sup> Gleichermaßen wurden in China unter der Ming-Dynastie (1368-1644) Mönchskrieger zur Landesverteidigung eingesetzt.<sup>27</sup> Es ist also offenkundig, dass in ganz Ostasien buddhistische Mönche mehr oder weniger eklatant gegen die eigenen Normen verstießen. Und es war auch im mittelalterlichen Japan jedermann bewusst, dass die Mönchskrieger diverse Regeln verletzten. In der Tat bezeichnete man sie häufig als »*akusō*«, als »üble Mönche«.<sup>28</sup>

Wie bereits erwähnt, bildete eine innerbuddhistische Dekadenztheorie, die vor allem in der Variante der Drei-Zeiten-Lehre das Geschichtsbild der ostasiatischen Buddhisten prägte, den Interpretationsrahmen, innerhalb dessen Verfehlungen des

24 »On the occasion of religious festivals (*sai*) offerings may not be made of slaves, horses, oxen or weapons, nor may these be accepted by monks and nuns«, zitiert nach G. B. Sansom, »Early Japanese Law and Administration, Part II«, in: *The Transactions of the Asiatic Society of Japan* 11 (2nd series), 1934, 133; vgl. K. Singer (Hg.), *The Life of Ancient Japan*, Japan Library, Richmond, 2002, 222. Für den Originaltext siehe Aida Hanji, *Chūkai Yōrōryō*, Tokyo 1964, 405.

25 »1. Monks and nuns who are guilty of any of the following offences shall be punished by the civil authorities in accordance with the law: – By false reading of omens predicting disasters or making treasonable statements and leading astray the people. Studying military treatises. Committing murder and robbery [...]«, G. B. Sansom, »Early Japanese Law...«, 127; vgl. K. Singer, *The Life...*, 217; Aida H., *Chūkai...*, 368. Dass Mönche in China schon zu einem frühen Zeitpunkt zumindest in die Kriegsplanung und -vorbereitung involviert waren, ist bekannt. Von ihren mutmaßlichen hellseherischen Fähigkeiten versprachen sich die Herrschenden wertvolle und möglicherweise kriegsentscheidende Hinweise. Quasi als Gegenleistung für die Protektion durch die Machthaber konnten die Mönche den Herrschenden ihre glückbringenden magischen Fähigkeiten, ihre hellseherische Begabung oder eben im weitesten Sinne »spirituellen« Schutz anbieten, K. S. Ch'en, *Buddhism in China...*, 77-79. Wie erst die Machthaber die angebliche Gabe der Mönche nahmen, den Ausgang politischer und militärischer Aktionen vorauszusagen, zeigt das Beispiel Dharmakṣemas (385-433), der im frühen 5. Jahrhundert als Berater Juqu Mengxuns, des Gründers des nichtchinesischen Königreichs Bei Liang im Nordwesten Chinas, tätig war. Als Dharmakṣema nach Zentralsien reisen wollte, um weitere Versionen des *Mahāpārinirvāṇa-sūtras* zu besorgen, fürchtete sein Dienstherr, der hellseherisch begabte Kleriker könne seine Fähigkeiten auf seiner Reise einem befeindeten Fürsten zur Verfügung stellen und entsandte daher Agenten, um Dharmakṣema zu ermorden, K. S. Ch'en, *Buddhism in China...*, 88.

26 P. Demiéville, »Le bouddhisme...«, 369.

27 K. Filipiak, *Die chinesische Kampfkunst. Spiegel und Element traditioneller chinesischer Kultur* (Mitteldeutsche Studien zu Ostasien 6), Leipzig 2001, 40-51.

28 Die heute gängige Bezeichnung »*sōhei*« oder Mönchskrieger wurde vermutlich erst 1715 von einem konfuzianischen Gelehrten eingeführt. Im mittelalterlichen Japan wurden die bewaffneten Mönchskrieger meist als »*shūto*« bezeichnet, womit auf ihren Status als Angehörige einer ungebildeten Unterschicht, eines monastischen Proletariats innerhalb der Klosterdomänen verwiesen wurde, die für einfache Arbeiten zuständig waren.

Ordens bewertet wurden. Man unterschied drei Phasen in der Entwicklung des Buddhismus:

1. Die Phase der wahren Lehre (die ersten 500 oder 1000 Jahre nach dem Tod des Buddha): In dieser Phase wurde der Buddhismus korrekt gelehrt und praktiziert und auf diese Weise Erleuchtung erlangt.
2. Die Phase der imitierten Lehre (die folgenden 500 oder 1000 Jahre): In dieser Phase wurde der Buddhismus noch äußerlich korrekt gelehrt und praktiziert, doch die Erlangung der Erleuchtung war keineswegs mehr garantiert.
3. Die Phase des Endes der Lehre (die folgenden 10.000 Jahre): In dieser Phase verfällt der Buddhismus vollkommen. In Japan hielt man im Jahr 1052 den Beginn der Endzeit für gekommen.

So betont das fälschlich dem japanischen Tendai-Gründer Saichō (762-822) zugeschriebene Pseudepigraph *Mappō tōmyō ki* unter Berufung auf das *Mahāsaṃnipāta-sūtra*<sup>29</sup> ausdrücklich, dass es in der Endzeit des Dharma nur noch »nominelle Bhikṣus« (*kemyō biku*) gebe, von denen man die Einhaltung der Ordensregeln schlichtweg nicht erwarten könne. In der Endzeit einen Mönch zu sehen, der die Regeln einhält, sei ebenso unglaublich, wie der Anblick eines Tigers auf einem Marktplatz.<sup>30</sup> Der Autor geht noch weiter, wenn er behauptet, dass es in der Endzeit überhaupt keine Regeln mehr gebe, die ein Mönch brechen könnte. Also gebe es auch niemanden, der die Regeln bricht.<sup>31</sup> Ungeachtet ihrer moralischen Verderbtheit seien die »nominellen Bhikṣus« also zu ehren und zu respektieren. Als einzig verbliebene Repräsentanten der Religion des Buddha seien sie der wahre Schatz dieser Welt, und es gebe kein anderes »Feld des Verdienstes« als den Saṃgha.<sup>32</sup> Demnach sei es – und hier zitiert der Autor wieder das *Mahāsaṃnipāta-sūtra* – ein ebenso großes Verbrechen, einen Mönch zu tadeln, der die Robe trägt, aber die Ordensregeln missachtet, wie das Blut von einer Trillion Buddhas zu vergießen.<sup>33</sup> Damit rechtfertigte dieser einflussreiche Text nicht nur Regelverstöße der Mönche – wie zum Beispiel die nicht ausdrücklich erwähnte Anwendung physischer Gewalt –, sondern er immunisierte den Orden zugleich gegen jede Kritik, und mehr noch gegen jede Intervention von außen, indem er diese als größtmögliche Todsünden hinstellt.

Nun muss aber die in China systematisierte Drei-Zeiten-Lehre wohl an sich schon zumindest teilweise als eine Reaktion auf den eklatanten Widerspruch zwischen Norm und Praxis im chinesischen Buddhismus betrachtet werden. Und so bleibt zunächst die Frage unbeantwortet, wie es dazu kam, dass scheinbar in derart großem Umfang und in organisierter Form gegen die Norm verstoßen wurde. Es

29 Ch. *Dafangdeng daji jing*, T 13, #397.

30 *Mappō tōmyō ki*. Für eine englische Übersetzung siehe R. Rhodes (Übers.), *The Candle of the Latter Dharma* (BDK English Tripitaka 107-I, III), Berkeley 1994, 9. Das Pseudepigraph wurde bereits von Hōnen im *Gyakushū seppō* und im *Jūni mondō* zitiert, woraus zu schließen ist, dass der Text spätestens im ausgehenden 12. Jahrhundert allgemein als wichtige Schrift Saichōs betrachtet wurde.

31 R. Rhodes, *The Candle...*, 13.

32 R. Rhodes, *The Candle...*, 9; vgl. *Mahāsaṃnipāta-sūtra* (T 13, #397, 363b04-363b22).

33 R. Rhodes, *The Candle...*, 17; vgl. *Mahāsaṃnipāta-sūtra* (T 13, #397, 354c22-354c24).

dürfte bereits klar geworden sein, dass ich von der Dekadenztheorie wenig halte, derzufolge eine grundgute Religion von bösen Menschen zu anderen Zwecken als den hehren religiösen missbraucht wird und damit dem Verfall anheim gegeben ist. Ich möchte hier zu zeigen versuchen, dass es im ostasiatischen Mahāyāna-Buddhismus die Norm selbst war, die maßgeblich für die regelwidrige Praxis der organisierten klerikalen Gewaltanwendung mitverantwortlich war oder diese zumindest begünstigte und legitimierte.

## V.

Die wichtigsten doktrinären und normativen Faktoren, die den Einsatz der Mönchskrieger ideologisch vorbereiten halfen, kann man meines Erachtens grob in vier Bereiche unterteilen.

1. Die Entwertung der Ordensregeln durch die Mahāyāna-Ethik; das heißt die Schaffung einer neuen ethischen Norm im engeren Sinne
2. Die Theorie von der Leerheit (*śūnyatā*; Ch. *kong*; Jap. *kū*)
3. Der ethische Relativismus der Tiantai-Philosophie
4. Die Theorie vom Ursprünglichen Erwachensein (Jap. *hongaku hōmon*)

Es ist bekannt, dass der Buddhismus bei seiner Ausbreitung erhebliche Anpassungsleistungen erbringen musste. Eine ganze Reihe meist weniger bedeutender Ordensregeln, wie sie in den Vinaya-Texten aufgelistet und erläutert sind, mussten in der Praxis modifiziert oder aufgegeben werden, da sie mit den regionalen Gegebenheiten etwa in Zentral- oder Ostasien nicht in Einklang zu bringen waren. Weniger bekannt ist, dass der rigide Legalismus des älteren Buddhismus häufig nicht mit der Ethik des Mahāyāna kompatibel war. Die traditionellen Ordensregeln, die theoretisch auch im Mahāyāna-Buddhismus galten, waren so konzipiert, dass sie unter allen Umständen Wort für Wort einzuhalten waren. Lediglich Regeln von marginaler Bedeutung durften den Gegebenheiten entsprechend modifiziert werden.<sup>34</sup> Im Mahāyāna war man grundsätzlich der Auffassung, dass man eine weniger bedeutende Regel ohne weiteres brechen konnte, wenn die Motive für den Regelverstoß untadelig (*niravadya*) waren.<sup>35</sup> Doch auch Verstöße gegen die vier wichtigsten Vorschriften, die *pārājika-dharmas*, zu denen auch das Verbot der absichtlichen Tötung eines Menschen zählt, galten als akzeptabel, wenn ein Bodhisattva sie auf der Grundlage seiner drei überragenden Qualitäten beging, nämlich:

- in Anwendung geschickter Heilmittel (*upāya-kauśalya*; Ch. *fangbian*);
- in Weisheit (*prajñā*);
- und aus Mitgefühl (*karuṇā*).<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Leider hatte der Buddha nicht gesagt, welche Regeln von marginaler Bedeutung sind.

<sup>35</sup> D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics*, Houndmills; Basingstoke; London 1992, 149.

<sup>36</sup> Zum Beispiel nach Prajñākaramatis Kommentar zu Śāntidevas *Bodhicāryāvātāra*; zitiert in D. Keown, *The Nature...*, 151-152.

Śāntideva (7. Jahrhundert) bringt den Primat der Bodhisattva-Ethik gegenüber der Regeltreue in seinem berühmten *Bodhicāryāvatāra* (V.84) folgendermaßen auf den Punkt:

»In dieser Erkenntnis möge er [das heißt der Bodhisattva; C. K.] sich stets dem Nutzen der anderen widmen. Selbst Verbotenes ist dem Mitleidigen gestattet, der den Nutzen erkennt.«<sup>37</sup>

Asaṅga (ca. 3.-4. Jahrhundert) stellt in seinem für die Entwicklung der Mahāyāna-Ethik äußerst einflussreichen *Bodhisattva-bhūmi-śāstra* fest, dass es einem Bodhisattva durchaus erlaubt sei, ja geradezu geboten, einen Menschen zu töten, der im Begriff ist, fühlende Wesen zu ermorden beziehungsweise einen Mönch, einen *pratyekabuddha* oder einen Bodhisattva zu verletzen. Da diese Taten den Übeltäter in die »Hölle des unablässigen Leidens« (*avīci*) gestürzt hätten, galt seine Tötung vor Tatausführung nicht zuletzt als mitleidiger Akt gegenüber dem Getöteten selbst. Die Tötungshandlung zieht in diesem Fall also keine negativen karmischen Konsequenzen nach sich, sondern bringt großes Verdienst.<sup>38</sup> Grundsätzlich muss jede Handlung eines Bodhisattva nach mahāyānistischer Auffassung unter dem Vorbehalt der *upāya*-Theorie beurteilt werden, das heißt jedes scheinbar moralisch noch so verwerfliche Tun könnte einem höheren Zweck dienen, der vom normalen Durchschnittsmenschen nicht immer erkannt wird.

Technisch gesprochen wurde dem Prinzip der unbedingten Regeltreue, wie es im älteren Buddhismus galt, im Mahāyāna das Konzept der »drei Aspekte der reinen Disziplin« (*sanju jingjie*) entgegengestellt. Bei den drei Aspekten der reinen Disziplin handelt es sich namentlich um folgende:

1. Die Disziplin, die alle Verhaltensregeln des Vinaya einschließt (*she lüyi jie*; Skt. *saṃvara-śīla*), das heißt die rein auf das Vermeiden von Regelübertretungen bedachte Form der Disziplin, wie sie von den sieben verschiedenen Gruppen innerhalb des Saṃgha (*bhikṣus*, *bhikṣūṇis*, *śikṣamāṇās*, *śrāmaṇeras*, *śrāmaṇeris*, *upāsakas* und *upāsikās*) jeweils unterschiedlich praktiziert wird.
2. Die Disziplin, die alles Gute einschließt (*she shanfa jie*; *kuśaladharmasamgrāhaka-śīla*), das heißt die aktive Ausübung ethisch guter Taten, wie sie von einem Bodhisattva unabhängig von seinem Status verlangt wird.
3. Die Disziplin, die alle fühlenden Wesen einschließt (*she zhongsheng jie*; *sattvārthakriyā-śīla*), das heißt das aktive Bestreben, durch das eigene Tun alle Lebewesen zur Befreiung zu führen, wie es das Ziel und die Verpflichtung eines jeden Bodhisattva ist.

Diese Doktrin begegnet uns bereits in indischen Mahāyāna-Texten, wurde aber insbesondere in China durch den Vinaya-Meister Daoxuan (596-667) und seine

37 E. Steinkellner (Übers.), *Śāntideva. Eintritt in das Leben zur Erleuchtung*, Düsseldorf; Köln 1981, 59.

38 T 30, #1579, 517b06-517b17; für eine englische Übersetzung des tibetischen Textes siehe M. Tatz, *Asanga's Chapter on Ethics. With the Commentary of Tsong-kha-pa*, New York; Ontario 1986, 214-215.

Nanshan Lüzung (Vinaya-Schule des Südgebirges) systematisch ausformuliert und zu einer Art Dogma erhoben. Mit dem Konzept der »drei Aspekte der reinen Disziplin« versuchten die Anhänger des Großen Fahrzeugs, die komplizierte Beziehung der Ethik des Mahāyāna zum Regelwerk des »Hīnayāna« zu klären. Dies gelang, indem man die im Vinaya formulierten Regeln zwar nicht für grundsätzlich ungültig erklärte, sie aber weitgehend relativierte. Das bloße Einhalten der Ordensregeln beziehungsweise der Regeln für Laienanhänger zur Vermeidung von Übel galt fortan nur noch als ein Aspekt, und zwar als der geringste, der drei Aspekte der reinen Disziplin. Aus Sicht der Mahāyāna-Apologeten Chinas sollten die Bodhisattvas alle drei Aspekte der Disziplin praktizieren, während die Saṃgha-Angehörigen des Hīnayāna dafür kritisiert werden, dass sie rein passiv und ohne altruistische Intention die Regeln einhielten, also nur den ersten Aspekt praktizierten. Gutes zu tun und die Lebewesen zu erretten, gilt nach der Mahāyāna-Ethik demnach als höherwertig gegenüber der reinen Regeltreue. Verhinderte die Einhaltung der Regeln – Aspekt 1 – die Ausübung guter Taten – Aspekt 2 – oder die Errettung von Lebewesen – Aspekt 3 –, dann sollte man gegen die Vorschrift verstoßen. Die logische Folge dieser Doktrin war, dass die Ordensregeln ihre Verbindlichkeit verloren, insofern ihre Einhaltung vollkommen von den Handlungsmotiven der Mönche und Nonnen und den Umständen der Tatausführung abhängig gemacht wurde. Diente also ein Verstoß selbst gegen die grundlegendsten der Ordensregeln einer guten Sache, wie der Vermeidung von Unheil für einen potenziellen Übeltäter, so ist dieser automatisch legitimiert. Für die moralische Bewertung des Tötens eines Lebewesens sind die Intention und die Geisteshaltung des Täters entscheidend. Diese kann gut, schlecht oder neutral (Ch. *wuji*; Skt. *avyākṛta*) sein. So lesen wir in Übereinstimmung mit dem *Bodhisattvabhūmi* in der Nāgārjuna zugeschriebenen »Abhandlung über die Große Vollkommenheit der Einsicht« (\**Mahāprajñāpāramitā-upadeśa-śāstra*; *Dazhidu lun*):

»Weiterhin ist es so, dass nicht nur das Töten eines leidenden Wesens [an sich] eine Sünde begründet, sondern die üble Geisteshaltung schafft die Ursache für die Sünde. Warum ist das so? Wenn man zwar ein Lebewesen tötet, dies aber in einer neutralen Geisteshaltung tut, dann ist dies keine Sünde.«<sup>39</sup>

An der Regelauffassung des Hīnayāna kritisierte man ausdrücklich, dass diese lediglich Handlungen von Körper und Rede berücksichtigte, den Geist, der im Mahāyāna als weitaus wichtigster Aspekt des Seins betrachtet wird, aber außer Acht ließe.

In der Praxis stellt sich nun aber das Problem, dass Handlungsabsichten und Geisteshaltungen eines anderen von Außen kaum sicher zu beurteilen sind. Damit verloren aber das Regelwerk des Vinaya und die so genannten *bodhisattva-śīlas* ihre verbindliche Gültigkeit, konnte doch theoretisch jeder behaupten, aus lauterer Motiven heraus diese oder jene Regel übertreten zu haben. Doch die Flexibilität

39 *Dazhidu lun* (T 25, #1509, 168c02-168c04); vgl. T. Skorupski, *The Six Perfections*, Tring 2002, 60.

der mahāyānistischen Regelauffassung wurde noch dadurch gesteigert, dass man behauptete, selbst unbestreitbare Sünden seien durch eine erneute Bodhisattva-Weihe zu tilgen. Nach jedem Empfang der Bodhisattva-Regeln galt man wieder als rituell gereinigt. So ist es kein Wunder, dass nicht zuletzt unter Angehörigen des Kaiserhauses und des Hochadels im japanischen Mittelalter der regelmäßige Empfang der Bodhisattva-Regeln als eine der wichtigsten religiösen Praktiken galt.

Wie sehr die Verhaltensvorschriften im Mahāyāna relativiert wurden, wird zum Beispiel bei der Lektüre des *Upālipariṭcchā*<sup>40</sup> deutlich. Hier wird in Übereinstimmung mit den ethischen Grundsätzen des *Bodhisattvabhūmi* festgestellt, dass der »Körper der Disziplin« (*jieshen*) eines Praktizierenden des Bodhisattva-Fahrzeugs unversehr bleibt, selbst wenn er gegen eine Regel verstößt, solange er nicht seinen Wunsch nach umfassender Einsicht aufgibt.<sup>41</sup> Weiter heißt es, ein Bodhisattva könne ohne weiteres für die Dauer zahlloser Weltzeitalter den Sinnesgelüsten nachgeben. Solange er nicht seine Entschlossenheit verliere, Erleuchtung zu erlangen (*putai zhi xin*), spreche man nicht davon, dass er die Regeln verletze.<sup>42</sup> Ganz in diesem Sinne, aber vom Standpunkt des esoterischen Buddhismus aus argumentiert der berühmte japanische Tendai-Denker Annen (841-889?), wenn er in seinem für das Regelverständnis der Tendai-shū höchst einflussreichen *Futsū jubosatsukai kōshaku* (Ausführliche Darlegung der Weitergabe der universalen Bodhisattva-Regeln) behauptet, dass ein Anhänger der Tendai-Esoterik (*taimitsu*) jederzeit sowohl die Vorschriften des »Hinayāna« wie des Mahāyāna brechen könne, solange er (1) sich nicht vom Wahren Dharma abwendet, (2) nicht das Streben nach Erleuchtung aufgibt, (3) sich nicht weigert, ernsthaft Interessierten die buddhistische Lehre dazulegen und (4) den Lebewesen dient.<sup>43</sup>

Was den fundamentalen Unterschied zwischen den Regeln für die »Hörer« (*śrāvakas*) des Hinayāna und den Bodhisattva-Regeln betrifft, äußert sich das *Upālipariṭcchā* folgendermaßen: Was für einen Angehörigen des Fahrzeugs der Hörer eine reine und unbedingt einzuhaltende Verhaltensvorschrift ist, könne für einen Bodhisattva ein grobes Vergehen bedeuten und umgekehrt.<sup>44</sup> Da die Bodhisattvas

40 *Youpoli hui*, ein von Bodhiruci übersetzter und in der *Mahāratnakūṭa*-Sammlung enthaltener Text; nicht zu verwechseln mit dem *Youpoli wenfo jing* (T 24, #1466) oder dem »Kapitel über die Fragen Upālis« (*Youpoli wenbu*) im *Sarvāstivāda-vinaya* (T 23, #1435, 379a05-409c18). Die Fragen Upālis bilden fast so etwas wie ein eigenes Genre der ergänzenden Vinaya-Literatur. Vgl. auch V. Stache-Rosen, *Upālipariṭcchāsūtra. Ein Text zur buddhistischen Ordensdisziplin. Aus dem Chinesischen übersetzt und den Pāli-Parallelen gegenübergestellt* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 140), Göttingen 1984.

41 *Dabao jijing* (T 11, #310(61-120), 517a07-517a17); für eine englische Übersetzung siehe Chang Chen-chi (Hg.), *A Treasury of Mahāyāna Sūtras. Selections from the Mahāratnakūṭa Sūtra*, Delhi 1991, 269.

42 *Dabao jijing* (T 11, #310[61-120], 517a24-517a26); vgl. Chang C., *A Treasury...*, 269.

43 Diese vier Regeln nannte Annen die *Sanmaya*-Regeln. Groner bemerkt hierzu ganz richtig: »Tendai monks consequently had no set of rules that they were absolutely required to follow other than the idealistic and vague principles of the *sanmaya* precepts«, 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, 265.

44 *Dabao jijing* (T 11, #310[61-120], 516c20-516c22); vgl. Chang C., *A Treasury...*, 268.

sich am Wohl der Lebewesen zu orientieren hätten, müssten sie im Gegensatz zu den Hörern die Regeln nicht unbedingt einhalten.<sup>45</sup>

Es ist wohl kaum zu bezweifeln, dass der Relativismus und die Flexibilität der Regelauffassung im Mahāyāna maßgeblich mit dazu beitrugen, dass es Mahāyāna-Mönchen relativ leicht gemacht wurde, gegen die Verhaltensvorschriften zu verstoßen, zumal wenn sie für das Wohlergehen des Buddhismus kämpften, also untadelige Motive geltend machen konnten. Jede Bedrohung des Buddhismus und seiner Kuratoren musste um der unerlösten Wesen willen mit jedem Mittel abgewendet werden. Dass der Zusammenhang zwischen einer subjektivistischen Regelauffassung, dem Selbstverständnis des Ordens und der institutionalisierten Gewaltanwendung durch die Klöster keine bloße Spekulation ist, beweisen die oben erwähnten, Ryōgen zugeschriebenen Erklärungen zur Funktion der Mönchskrieger.

Ein weiterer wesentlicher Faktor bei der Entwertung des Ordenskodex war zweifellos die für das Mahāyāna zentrale Theorie von der Leerheit (*śūnyatā*). Konsequenz zu Ende gedacht, musste die postulierte Leerheit aller Existenz dazu führen, dass sich das moralische Subjekt ebenso verflüchtigte wie das Objekt seiner Handlung und die Tat selbst. So heißt es im *Dazhidu lun*:

*»Also sind die fühlenden Wesen in Wirklichkeit nicht existent. Wenn nun die fühlenden Wesen nicht existent sind, gibt es auch nicht das Vergehen des Tötens. Wenn es das Vergehen des Tötens nicht gibt, dann gibt es auch keine Regel [gegen das Töten], die einzuhalten wäre. Wenn man fernerhin eingehend die fünf [das Dasein konstituierenden] Aggregate (Skt. skandha) betrachtet, so erkennt man, dass diese leer sind wie ein Traum oder wie das Bild, das man in einem Spiegel sieht. Wenn man etwas im Traum tötet oder ein Bild in einem Spiegel, dann ist dies kein Tötungsdelikt. Man tötet die leere Erscheinung der fünf Aggregate. Und genau so [das heißt leer wie Traum- oder Spiegelbilder] sind auch die fühlenden Wesen.«<sup>46</sup>*

Ganz in diesem Sinne äußert sich (angeblich) der Buddha in einem Vers im bereits erwähnten *\*Upālipariṣcchā*:

45 *Dabao jijing* (T 11, #310[61-120], 517a03-517a06); vgl. Chang C., *A Treasury...*, 268 f.

46 *Dazhidu lun* (T 25, #1509, 164a19-164a23). Es war wohl kaum Nāgārjunas (oder wer immer der Autor war) Absicht, mit diesen Überlegungen Mord zu rechtfertigen. An anderer Stelle bezeichnet er Mord als das schlimmste Vergehen. Er selbst begründet seine ontologische Dekonstruktion der Verhaltensvorschriften damit, dass jemand, der von Regelübertretungen abgestoßen ist und danach trachtet, niemals Regeln zu verletzen, dazu neigt, auf diejenigen herabzusehen, die die Regeln nicht einhalten. Eine solche Geisteshaltung würde ihrerseits leicht zur Ursache für moralische Verfehlungen. Insofern könnte man mir vorwerfen, Zitate aus dem Kontext zu reißen. Wenn man jedoch weiß, dass buddhistische Exegeten mit besonderer Vorliebe Passagen aus autoritativen Schriften unter völliger Missachtung des Kontextes zitieren, kann man das tatsächliche Gefährdungspotenzial solcher Äußerungen wohl ermessen. Dass die Leerheitsdoktrin von chinesischen Mönchen offenbar tatsächlich als Argument für Regelverletzungen herangezogen wurde, bestätigt die Kritik Yijings an der Nicht-Einhaltung der buddhistischen Hygienevorschriften in chinesischen Klöstern: »Such rules as above were never introduced into China. Even if they were taught, people would dislike them, and say, ›in the universal void taught by the Mahāyāna, what is pure and what is impure?« *Nanhai jigui neifa zhuan* (T 54, #2125, 218b25-218b26); zitiert nach Takakusu J., *A Record...*, 93.



*»Ich preise stets die Befolgung der reinen Vorschriften,  
doch kein fühlendes Wesen verletzt die Vorschriften,  
denn das Verletzen der Vorschriften ist seinem Wesen nach leer.  
Und ebenso ist es das lautere Einhalten der Vorschriften.«<sup>47</sup>*

Das \**Suṣṭhitamatipariṣcchā* (Ch. *Shanzhuyitianzi hui*), ein Text in der gleichen Sammlung, bezieht eine ganz ähnliche Position: Nachdem der Buddha zum Schein vom Bodhisattva Mañjuśrī mit seinem Schwert der Weisheit attackiert wurde, erklärt der Buddha den verwunderten Anwesenden:

*»Alle dharmas [das heißt die Gegebenheiten oder Daseinskonstituenten] sind ohne Substanz und ohne Wirklichkeit. Sie sind nicht-existierend und nicht-wirklich. Sie sind substanzlos und trügerisch, leer wie Trugbilder. Daher gibt es in diesem Kontext keine Menschen, die eine Verfehlung begehen könnten, und keine Verfehlung, die man begehen könnte. Wer sollte da die Strafe für den Mord erhalten?«<sup>48</sup>*

Mit der Leerheitsdoktrin – oder genauer: mit der dieser zugrunde liegenden Auffassung von der Ichlosigkeit (*anātman*) – wird auch in Dharmarakṣas (385-433) Übersetzung des *Mahāparinirvāṇa-sūtra* vom Buddha gegenüber einem König auf recht spitzfindige Weise argumentiert:

*»Großer König, höre wie ich nun erkläre, dass es in Wirklichkeit keinen Mord gibt. Angenommen, es gäbe ein substantielles Ich, dann gäbe es tatsächlich keinen Mord. Angenommen, es gäbe kein substantielles Ich, dann gäbe es ebenfalls keinen Mord. Warum ist das so? Wenn es ein substantielles Ich gäbe, dann wäre dies auf ewig unwandelbar, und da es für immer existieren würde, könnte es nicht getötet werden. [...] Wie sollte es da das Vergehen des Mordes geben?  
Angenommen, es gäbe kein substantielles Ich, dann impliziert dies, dass alle dharmas unbeständig sind, und da sie unbeständig sind, vergehen sie von einem Augenblick zum nächsten. Da sie von einem Augenblick zum nächsten vergehen, vergehen auch Mord und Tod von einem Augenblick zum nächsten. Wenn sie von einem Augenblick zum nächsten vergehen, wem soll dann das Vergehen [des Mordes] angelastet werden?«<sup>49</sup>*

Das Perfide und irgendwie Unlautere an den genannten Positionen ist meines Erachtens, dass hier ontologische Argumente zur Begründung moralischer Standpunkte – manchmal auch umgekehrt – angeführt werden. Den gleichen Fehler haben die Vordenker der chinesischen Tiantai-Schule begangen, und damit kommen wir zum dritten doktrinären Faktor, der die Etablierung der Mönchs-Armeen ideologisch vorbereitete, nämlich zum ethischen Relativismus der Tiantai-Philosophie.

47 *Dabao jijing* (T 11, #310[61-120], 518b28-518b29); vgl. Chang C., *A Treasury...*, 274.

48 *Dabao jijing* (T 11, #310[61-120], 590c02-590c04); vgl. Chang C., *A treasury...*, 66-67.

49 *Daban niepan jing* (T 12, #374, 476b02-476b08).

Zhiyi (538-597), der Gründer dieser enorm einflussreichen Schule, die in Japan unter dem Namen Tendai-shū firmierte und – wie wir gesehen haben – dort über lange Zeit die mächtigste Mönchs-Armee unterhielt, wurde nicht müde zu betonen, dass vom Standpunkt der für ihn maßgebenden Mādhyamika-Philosophie jegliche Unterscheidung von »gut« und »böse« – so wie jede andere unterscheidende Wertung – aufzugeben sei. Auch wenn man sündhafte Taten begehe, könne einen dies nicht auf dem Weg behindern; und umgekehrt behindere der Weg nicht das Böse.<sup>50</sup> Gezeigt wird dies von Tiantai-Denkern immer wieder am Beispiel des legendären Massenmörders Aṅgulimāla, der – wie sein Name sagt – im Auftrag seines Lehrers eine Halskette aus den Fingern von 999 Menschen herstellte. Nach seiner Bekehrung durch den Buddha wurde er zum erleuchteten Arhat. Während man im Hinayāna die Legende lediglich als eine erfolgreiche Bekehrungsgeschichte betrachtet, gehen die Interpreten des Mahāyāna einen Schritt weiter. Aṅgulimāla avanciert zum Bodhisattva, der – so Zhiyi – »je mehr er tötete, umso mehr Mitgefühl« entwickelte.<sup>51</sup> Der große Tiantai-Restaurator Zhanran (711-782) wiederum war der Meinung, dass Aṅgulimāla durch sein Beispiel »Mord als Lehrmethode zum Nutzen anderer« praktizierte.<sup>52</sup> Für den bereits erwähnten Annen schließlich war Aṅgulimāla schon deshalb rehabilitiert, weil er aus Gehorsam gegenüber seinem Lehrer tötete. Daher seien seine Taten nicht als Verstoß gegen die Ordensvorschriften zu betrachten.<sup>53</sup>

Natürlich verwarnten sich die Tiantai-Denker gegen jede antinomistische Interpretation ihrer Thesen, die sie in einem ganz konkreten philosophischen oder meditationspraktischen Zusammenhang gesehen haben wollten. Und dennoch habe ich meine Zweifel, ob sie nicht doch auch auf eine Legitimation grober Regelverstöße abzielten oder eine solche wenigstens als Option billigend in Kauf nahmen. Auch hier gilt nämlich wie gesagt, dass ohne jede Not ontologische, aussagenlogische und meditationspraktische Probleme anhand von heiklen Beispielen aus dem Bereich der Ethik verhandelt werden und auf diese Weise ein radikaler Werterelativismus begründet wird.

Folgt man den Vertretern des »kritischen Buddhismus« (*hihan bukkūō*), wie er in den letzten Jahrzehnten in Japan für Aufsehen sorgte, so ist für den »moralischen Niedergang« des japanischen Buddhismus in erster Linie die so genannte »Doktrin vom Ursprünglichen Erwachensein« (*hongaku hōmon*) verantwortlich zu machen.<sup>54</sup>

50 Siehe z. B. *Miaofa lianhua jing yuanyi* (T 33, #1716, 743c26-744a03); vgl. B. Ziporyn, *Omnicism, Intersubjectivity, and Value Paradox in Tiantai Buddhist Thought*, Cambridge; London 2000, 242; siehe auch N. Donner; D. B. Stevenson, *The Great Calming and Contemplation. A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chi-i's Mo-ho chih-kuan*, Honolulu 1993, 309 f.

51 *Mohe zhiguan* (T 46, #1911, 17c13-17c17); N. Donner; D. B. Stevenson, *The Great Calming...*, 308 f.

52 *Zhiguan fuxingzhuan hongjue* (T 46, #1912, 205c10-205c16).

53 *Futsū jubosatsukai kōshaku* (T 74, #2381, 777b); P. Groner, »The *Fan-wang ching*...«, 274.

54 Die kritischen Buddhisten vertreten ein stark normatives, am frühen Buddhismus orientiertes Buddhismusbild und kommen daher zu dem Schluss, der japanische Buddhismus sei vor allem wegen seiner *hongaku*-Lehre zu weiten Teilen schlichtweg heterodox. Siehe z. B. Hakamaya Noriaki, *Hongaku-shisō hihan*, Tokyo 1989; ders. *Hihan bukkūō*, Tokyo 1990; Matsumoto Shirō, *Engi to kū. Nyoraiōshisō hihan*, Tokyo 1989; ders., *Zen-shisō hihan*,

Dieser Lehre zufolge, die vor allem innerhalb der Tendai-shū zwischen dem 12. und dem 14. Jahrhundert bestimmend wurde, sind alle Lebewesen (ja sogar unbelebte Dinge) von Anbeginn an erleuchtet beziehungsweise erwacht, weshalb im Grunde jegliches Streben nach einer besseren Existenz letztlich überflüssig sei. In den zunächst mündlich überlieferten (*kuden*) und später auf kleinen Papierschnipseln (*kirigami*) weitergegebenen Lehräußerungen wurde immer wieder betont, dass *samsāra* nichts anderes sei als *nirvāṇa* (*shōji soku nehan*), Leidenschaften nichts anderes als Erleuchtung (*bonnō soku bodai*), Gewöhnliches nichts anderes als Heiliges (*bon soku shō*) usw. Wenn ich es richtig sehe, werden in der *hongaku*-Doktrin eigentlich nur ältere mahāyānistische Auffassungen (insbesondere die Ablehnung unterscheidender Urteile der Mādhyamika-Philosophie, der Glaube an die im Lotus-Sūtra postulierte ewige Existenz des Buddha und die Tathāgatagarbha-Lehre) zusammengeführt und auf die Spitze getrieben. Insofern gilt für den Anteil der *hongaku*-Doktrin an der geistigen Vorbereitung monastischer Gewalt in etwa das Gleiche wie für die Theorie von der Leerheit und den Werterelativismus der Tiantai-Lehre. Dass eine Theorie, die keinerlei Unterschiede als wirklich anerkennt und selbst größtes Unrecht und Elend auf ein Wahrnehmungsproblem verblendeter Wesen reduziert, ist ersichtlich bestens geeignet, alle erdenklichen Verhaltensweisen zu legitimieren, auch wenn dies vermutlich nicht der Intention ihrer Protagonisten entsprach. Andere haben sich eingehender mit dem Zusammenhang zwischen *hongaku*-Doktrin und Ethik beschäftigt, weswegen ich es an dieser Stelle mit einem Verweis auf die entsprechenden Studien bewenden lassen will.<sup>55</sup>

Bedurften die oben angeführten Ideologeme gewissermaßen einer böswilligen oder zumindest einseitigen und dekontextualisierenden Interpretation, um sie als Rechtfertigung für Gewalttaten zu verwenden, enthält die kanonische Literatur des Mahāyāna darüber hinaus auch unverblünte Aufrufe zur Gewalt gegen Feinde der Religion. Das bereits zitierte *Mahāparinirvāṇa-sūtra* etwa erklärt es zur Pflicht eines guten buddhistischen Laien, die Mönche auch mit Waffengewalt zu schützen. Um religiös motivierte Einwände gegen Gewaltanwendung zugunsten des Buddhismus von vornherein zu entkräften, berichtet der Buddha in diesem außerordent-

---

Tokyo 1993; P. L. Swanson, »Review of Hakamaya Noriaki, *Hongaku shisō hihan*«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 17, 1989, 89-91; ders. »Zen is not Buddhism«. Recent Japanese critiques of Buddha-nature«, in: *Numen* 40, 1993, 115-149. Einen sehr guten Überblick über die kontroversen Positionen des »kritischen Buddhismus« in einer westlichen Sprache liefert der von J. Hubbard und P. L. Swanson herausgegebene Band *Pruning the Bodhi Tree. The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu 1997.

55 Siehe z. B. J. Stone, *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism*, Honolulu 1999; dies., »Medieval Tendai Hongaku Thought and the New Kamakura Buddhism«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 22, 1995; R. L. F. Habito, »The Logic of Nonduality and Absolute Affirmation. Deconstructing Tendai *Hongaku* Writings«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 22, 1995, 83-101; ders., »The New Buddhism of Kamakura and the Doctrine of Innate Enlightenment«, in: *The Pacific World (new series)* 7, 1991, 26-35; Sueki Fumihiko, »Two Seemingly Contradictory Aspects of the Teaching of Innate Enlightenment (*hongaku*) in Medieval Japan«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 22, 1995, 3-16; Yoshirō Tamura, »Critique of Original Awakening Thought in Shōshin and Dōgen«, in: *Japanese Journal of Religious Studies* 11, 1984, 243-266. Über den Zusammenhang zwischen der *hongaku*-Doktrin und den Mönchskriegern siehe auch Akamatsu Toshihide, »Akusō no shinjō to Kamakura Bukkyō«, in: Okuda Jiō Sensei Kiju Kinen Ronbunshū Kankōkai (Hg.), *Bukkyō shisō ronshū*, Kyoto 1976, 455-469.

lich einflussreichen und hochgeschätzten Sūtra von folgender Begebenheit in einer seiner früheren Existenzen:

*»Ich erinnere mich, dass ich einstmals der König eines großen Reiches auf dem Kontinent Jambūdvīpa war. [...] Zu jener Zeit hing ich mit ganzem Herzen dem Mahāyāna an. Einmal hörte ich, wie Brahmanen diese Lehren verunglimpften; ich ließ sie auf der Stelle töten. [...] aufgrund dieser Taten stürzte ich danach niemals in die Hölle.«<sup>56</sup>*

Es ist kaum verwunderlich, dass Nichiren in seinem *Risshō ankoku ron* vor allem aus dem *Mahāparinirvāṇa-sūtra* zitiert, in der Hoffnung, damit die Herrschenden zur Verfolgung der verhassten *nenbutsu*-Aktivisten zu bewegen, was zugleich beweist, dass die entsprechenden Passagen in diesem Sūtra durchaus – und zweifellos im Sinne der Verfasser – wörtlich verstanden wurden. Im Übrigen, so der Text weiter, sei die Tötung eines unverbesserlichen Ungläubigen (*icchantika*) keinesfalls als Mord zu betrachten.

*»Sohn aus guter Familie, wenn jemand einen icchantika tötet, so fällt dies nicht unter eine der drei Kategorien des Mordes. Sohn aus guter Familie, all diese Brahmanen usw. sind sämtlich icchantikas. Genauso wie man nicht dafür büßen muß, wenn man den Boden aufgräbt, Gras mäht, Bäume fällt und Leichname in Stücke schneidet, beschimpft und schlägt, so muss man auch nicht dafür büßen, wenn man die Brahmanen oder andere ungläubige Wesen tötet. So tötet man zwar, aber man stürzt dafür nicht in die Hölle.«<sup>57</sup>*

An anderer Stelle im Text wird das Thema vom Buddha erneut aufgegriffen:

*»Die icchantikas haben die Wurzeln des Guten abgeschnitten. Daher sind der Glaube usw., über den alle [sonstigen] Wesen verfügen, bei den icchantikas auf ewig verschwunden. Aus diesem Grund macht sich jemand des Mordes schuldig, der eine Ameise tötet. Wer aber einen icchantika tötet, macht sich nicht des Mordes schuldig.«<sup>58</sup>*

Die Absicht des *Mahāparinirvāṇa-sūtra* ist klar und eindeutig. Die weltlichen Herrscher sollen dazu aufgefordert werden, den Buddhismus notfalls mit brutaler Gewalt vor den Ungläubigen schützen. So heißt es weiter im Text:

*»Sohn aus guter Familie, wer die Wahre Lehre verteidigt, muss nicht die fünf [Laien]gebote empfangen und die Regeln würdigen Verhaltens befolgen, sondern er soll Dolch und Schwert, Pfeil und Bogen, Hellebarde und Speer ergreifen und die lauterer Bhikṣus verteidigen.«<sup>59</sup>*

56 *Daban niepan jing* (T 12, #374, 434c08-434c21).

57 *Daban niepan jing* (T 12, #374, 460b15-460b21).

58 *Daban niepan jing* (T 12, #374, 562b04-562b07).

59 *Daban niepan jing* (T 12, #374, 383b22-383b24).

Und weiter:

*»Sohn aus guter Familie, aus diesem Grund sollen Bhikṣus und Bhikṣuṇīs, Upāsakas und Upāsikās hingebungsvoll die Wahre Lehre schützen und bewahren. Wer die Lehre beschützt, erhält großen, unermesslichen Lohn. Sohn aus guter Familie, aus diesem Grund sollen Upāsakas usw. Schwerter und Stäbe ergreifen und ebenso die Bhikṣus beschützen, die die Lehre bewahren. Wenn jemand die fünf [Laien]gebote empfangen hat und sie einhält, so nennt man ihn doch nicht einen Angehörigen des Mahāyāna. Jemand der die fünf [Laien]gebote nicht empfangen hat, um die wahre Lehre zu schützen, den nennt man [einen Angehörigen des] Mahāyāna.«<sup>60</sup>*

Nun könnte man einwenden, dass die Aufforderung des Sūtras, den Dharma mit Waffengewalt zu schützen, an Laien gerichtet ist, nicht an Mönche.<sup>61</sup> Dem ist entgegenzuhalten, dass vor dem Hintergrund der an früherer Stelle angesprochenen Entwertung der Ordensregeln, der immer unschärfer werdenden Trennung zwischen Ordensangehörigen und Laien – wie wir gesehen haben, galten die »Bodhisattva-Regeln« des *Bonmō kyō* gleichermaßen für Ordensangehörige wie für Laien – und des allgemeinen Werterelativismus kaum einzusehen ist, warum ein ordinierter Bodhisattva – also ein Mahāyāna-Mönch – den Dharma nicht unter Anwendung physischer Gewalt schützen sollte, wurde von ihm – wie wir aus dem *Mappō tōmyō ki* wissen – die Einhaltung der Regeln doch ohnehin nicht mehr erwartet. Und schließlich war es allgemeine Auffassung, dass jeder Bodhisattva bereit sein müsse, die durch eine große Sünde wie Mord zu erwartenden Qualen der Hölle auf sich zu nehmen, um sie einem anderen zu ersparen. Da ein Angriff auf den Buddhismus nicht nur unaussprechliche Leiden für den Angreifer zur Folge hat, sondern zugleich verheerende heilsgeschichtliche Auswirkungen haben könnte, musste es ein Bodhisattva – ordiniert oder nicht – als seine heilige Pflicht empfinden, den Feind von seinem Tun abzuhalten, und sei es durch seine Tötung.

## VI.

Ich hoffe, es ist mir gelungen zu zeigen, dass die Militarisierung des buddhistischen Ordens in Japan und anderswo (zum Beispiel in Korea, China und Tibet) nicht als eine Korruption im Sinne einer zunehmenden Abweichung der Praxis von der Norm betrachtet werden sollte. Vielmehr hat sich das Normsystem (beziehungsweise eines von mehreren) selbst nach den Maßgaben der mahāyānistischen Ethik einer inneren Logik folgend gewandelt. Die Bewaffnung des Ordens kann als logische,

<sup>60</sup> *Daban niepan jing* (T 12, #374, 384a20-384a25).

<sup>61</sup> Zu der recht ambivalenten Position des Buddhismus hinsichtlich der Betätigung buddhistischer Laienanhänger als Krieger siehe auch L. Schmithausen, »Zum Problem der Gewalt im Buddhismus«, in: A. T. Khoury et al. (Hg.), *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen*, Freiburg 2003, 83-98.

wenn vielleicht auch nicht notwendige Konsequenz aus der Lehre des Mahāyāna selbst interpretiert werden. Die »klassische« Dekadenztheorie geht davon aus, dass sich religionshistorische Entwicklungen in einem zunehmenden Auseinanderklaffen von Norm und Praxis vollziehen, wobei es die Praxis ist, die sich von der Norm entfernt. Ich möchte dem die These entgegenstellen, dass die Beziehung zwischen Norm und Praxis eine dialektische ist, wobei die Praxis die Norm mindestens genauso verändert wie die Norm die Praxis bestimmt. Am Beispiel der Mönchskrieger Japans und der auf sie hinführenden normen- und dogmengeschichtlichen Entwicklung habe ich zu zeigen versucht, dass sich – zumindest im ostasiatischen Buddhismus – Norm und Praxis in wechselseitiger Beeinflussung in die gleiche Richtung entwickelten. Es gibt Phasen, in denen die Diskrepanz zwischen Norm und Praxis größer ist, was zu dem Bestreben führt, diese Kluft zu verkleinern. Norm und Praxis werden in der Folge einander angenähert, was nicht unbedingt durch eine Anpassung der Praxis an die Norm geschieht, sondern nicht selten durch eine Anpassung der Norm an die Praxis. Die so genannten *bodhisattva-śīlas*, wie sie in Texten wie dem *Bonmō kyō*, dem *Pusa yingluo benye jing* (T 24, #1485) usw. enthalten sind, zielten meines Erachtens darauf ab, die bestehende Norm mit Rücksicht auf neue religiöse Ideale, aber auch mit Rücksicht auf eine sich zunehmend als mit der traditionellen Norm unvereinbare Praxis durch eine neue zu ersetzen.

Mir ist indes bewusst, dass es methodologisch nicht unproblematisch ist, zwischen einzelnen Passagen aus autoritativen Schriften und der religiösen Praxis einen kausalen Zusammenhang zu konstruieren. Doch dies ist ein grundsätzliches Problem historischen Arbeitens. Die genauen kausalen Beziehungen zwischen normativen Aussagen, ethischen Postulaten und allgemeinen religiösen Diskursen auf der einen Seite und dem menschlichen Handeln auf der anderen, bleiben stets spekulativ. Es wird nie zuverlässig zu klären sein, ob bestimmte Diskurse die unmittelbare Ursache für bestimmte Verhaltensweisen sind, diese Verhaltensweisen nur fördern oder sie lediglich *a posteriori* legitimieren. Mir kam es nur darauf an zu zeigen, dass in bestimmten historischen Situationen vom Buddhismus nicht nur faktisch Gewalt ausging, sondern dass auf der normativen Seite in großem Umfang ideologisches Rüstzeug bereitgestellt wurde, welches die Gewaltausübung bedingen, befördern oder legitimieren konnte. Angesichts dieser Tatsache erweist sich die traditionelle Dekadenztheorie, der zufolge buddhistische Gewaltanwendung einen groben Bruch mit allen verbindlichen Normen des Buddhismus darstellt, als unhaltbar; es sei denn, man erkennt nur die traditionellen Ordensregeln des Vinaya als Norm an und betrachtet damit den Mahāyāna-Buddhismus Ostasiens insgesamt als in Norm und Praxis heterodoxe Bewegung.

## Zeichenglossar

- akusō* 惡僧  
*Annen* 安然 (841-889?)  
*Bei Liang* 北涼  
*bon soku shō* 凡即聖  
*Bonnō kyō* 梵網經  
*bonnō soku bodai* 煩惱即菩提  
*bosatsu kai* 菩薩戒  
*Chang'an* 長安  
*Daban niepan jing* 大般涅槃經  
*Dabao jijing* 大寶積經  
*Dafangdeng daji jing* 大方等大集經  
*dainipponkoku* 大日本國  
*Daoxuan* 道宣 (596-667)  
*Dazhidu lun* 大智度論  
*Dōgen* 道元 (1200-1253)  
*Eisai* 榮西 (1141-1215)  
*Enryakuji* 延曆寺  
*fangbian* 方便  
*Fanwang jing* 梵網經  
*Fozu tongji* 佛祖統紀  
*fudan nenbutsu* 不斷念佛會  
*Fujiwara no Yoritada* 藤原賴忠 (924-989)  
*Futsū jubosatsukai kōshaku*  
 普通授菩薩戒廣釋  
*gōso* 強訴 oder 嗷訴  
*Guanding* 灌頂 (561-632)  
*Gyakushū seppō* 逆修說法  
*heiki* 兵器  
*heisho* 兵書  
*Hieizan* 比叡山  
*hihan bukkyō* 批判佛教  
*Hōnen* 法然 (1133-1212)  
*hongaku hōmon* 本覺法門  
*Hosshōji* 法勝寺  
*Ikkōshū* 一向宗  
*Ishiyama Honganji* 石山本願寺  
*jieshen* 戒身  
*jingren* 淨人  
*Jōdo Shinshū* 淨土真宗  
*Jūni mondō* 十二問答  
*Juqu Mengxuns* 沮渠蒙遜  
*kaidan* 戒壇  
*kemyō biku* 假名比丘  
*kirigami* 切<sup>り</sup>紙  
*Kōfukuji* 興福寺  
*kong* 空  
*kū* 空  
*kuden* 口傳  
*mappō* 末法  
*Mappō tōmyō ki* 末法燈明記  
*Miaofa lianhua jing yuanyi*  
 妙法蓮華經玄義  
*Mohe zhiguan* 摩訶止觀  
*Nanhai jigui neifa zhuan* 南海寄歸內法傳  
*Nanshan Lüzong* 南山律宗  
*Nara* 奈良  
*Negoroji* 根來寺  
*Nichiren* 日蓮 (1222-1282)  
*Oda Nobunaga* 織田信長 (1534-1582)  
*Onjōji* 園城寺  
*Pusa yingluo benye jing* 菩薩瓔珞本業經  
*putai zhi xin* 菩提之心  
*Risshō ankoku ron* 立正安國論  
*Ryōgen* 良原 (912-985)  
*Saichō* 最澄 (762-822)  
*saie* 齋會  
*Sange yōki senryaku* 山家要記淺略  
*sanju jingjie* 三聚淨戒  
*Shanzhuyitianzi hui* 善住意天子會  
*she lüyi jie* 攝律儀戒  
*she shanfa jie* 攝善法戒  
*she zhongsheng jie* 攝眾生戒  
*Shibun ritsu* 四分律  
*Shingi-Shingon-Schule* 新義真言宗  
*Shinran* 親鸞 (1173-1262)  
*shōji soku nehan* 生死即涅槃

*shu nigatsu e* 修二月會  
*shukke bosatsu* 出家菩薩  
*shushō e* 修正會  
*shūto* 眾徒  
*sō* 僧  
*sōgya* 僧伽  
*sōhei* 僧兵  
*sōni ryō* 僧尼令  
*Taiheiki* 太平記  
*taimitsu* 台密  
Taiwudi 太武帝 (reg. 424-451)  
Tendaishū 天台宗  
Tōdaiji 東大寺  
*wuji* 無記  
Yijing 義淨 (635-713)  
Yokei 餘慶 (918-991)  
*Youpoli hui* 優波離會  
*Youpoli wenbu* 優波離問部  
*Youpoli wenfo jing* 優波離問佛經  
*zaike bosatsu* 在家菩薩  
*zasu* 座主  
Zhanran 湛然 (711-782)  
*Zhiguan fuxingzhuan hongjue*  
止觀輔行傳弘決  
Zhiyi 智顛 (538-597)  
*zhou* 呪