

# Buddhismus ohne Buddhisten

## oder: Die wahre Religion Gautamas als orientalistisches Phantasieprodukt

Christoph Kleine (Marburg/Berlin)

In seinem SPIEGEL-Interview reproduziert Hans-Wolfgang Schumann – der hier nur exemplarisch als Repräsentant einer weitverbreiteten Haltung kritisiert werden soll – unkritisch und ahistorisch das Klischee vom toleranten und friedfertigen Buddhismus. So meint er, daß die »Suchenden« im Westen »besonders vom Buddhismus angesprochen werden« wegen »der Sanftmut und der Toleranz dieser Religion.« Dem wäre zuzustimmen, wenn er gesagt hätte »wegen der vorgeblichen Sanftmut und Toleranz dieser Religion.« Tatsächlich aber unterstellt Schumann, daß das Bild der westlichen Sympathisanten des Buddhismus korrekt sei, wenn er gleich anschließend erklärt: »Es wurden in ihrem Namen keine Kriege geführt, keine Menschen auf den Scheiterhaufen geworfen, keine Bücher verbrannt«. Das Klischee des sanftmütigen, toleranten und friedfertigen Buddhismus ist jedoch historisch nicht haltbar. Zwar mußte der Buddhismus in seiner Geschichte seltener als z. B. das Christentum als Rechtfertigungsinstanz für Kriege und andere Arten der Gewaltanwendung herhalten. Es wäre jedoch voreilig, diese relative Enthaltensamkeit von Gewalttätigkeiten allein auf doktrinäre Unterschiede zum Christentum zurückzuführen. Vielmehr muß zunächst die Frage gestellt werden, welche politische Rolle eine Religion im Machtgefüge einer bestimmten historischen Situation spielte. Sobald religiöse Institutionen einen bestimmenden Teil des staatlichen Machtapparats bilden, sind sie auch an den repressiven und gewalttätigen Aspekten der Machtausübung beteiligt; aktiv, duldsam oder legitimierend. Verallgemeinernd läßt sich wohl sagen, daß eine Religion in dem Maße ihren ethischen Grundsätzen untreu zu werden geneigt ist, in dem sie mit staatlicher Macht verquickt ist. In einigen Ländern Asiens hatte der Buddhismus eine politische Stellung inne, die der des Christentums in Europa vergleichbar ist, und hier lassen sich auch entsprechende Beispiele für den Mißbrauch der Religion finden.

In Sri Lanka etwa begleiteten Mönche im 2. Jh. v. Chr. König Duṭṭhagāmaṇi, der eine Buddha-Reliquie an seiner Lanze befestigt hatte, segnend in die Schlacht gegen die tamilischen Eroberer und »versicherten ihm nach dem in blutigem Kampf errungenen Sieg, daß in Wirklichkeit nur anderthalb menschliche Wesen getötet worden wären,

nämlich ein Buddhist und ein teilweise zum Buddhismus Bekehrter. Die übrigen seien nicht besser als Tiere.«<sup>1</sup> Diese, im *Mahāvamsa*, der »Großen Chronik« des Inselstaates, überlieferte Geschichte gilt bis heute als Präzedenzfall und wird gerne bemüht, wenn es um die Behandlung der tamilischen Rebellen in Sri Lanka geht. Die Einstellung der buddhistischen Nationalisten Sri Lankas korrespondiert mit einer Passage in der chinesischen Version des *Nirvāṇa-Sūtras*, in der es heißt, die Tötung eines Ungläubigen (*icchantika*) sei keinesfalls als Mord zu betrachten.<sup>2</sup> Unter Berufung auf diese einflußreiche Schrift, in der es auch heißt, nur diejenigen Mönche, die die Feinde des Dharma verjagten, peinigten, gefangennahmen und bestrafte, seien echte Schüler des Buddha, forderte der berühmte japanische Mönch Nichiren (1222-1282) die Machthaber dazu auf, die Anhänger konkurrierender Sekten erbarmungslos zu verfolgen.<sup>3</sup> Auf Nichiren beruft sich heute ein erheblicher Teil der japanischen Buddhisten. In Japan haben buddhistische Klöster ganze Heere von sogenannten Kriegermönchen (*sōhei*) auf-

*Sobald religiöse Institutionen einen bestimmenden Teil des staatlichen Machtapparats bilden, sind sie auch an den repressiven und gewalttätigen Aspekten der Machtausübung beteiligt.*

gestellt und ohne Bedenken gegen verfeindete Orden und sonstige Gegner eingesetzt. »Häretiker« wie Hōnen (1133-1212) wurden auf Betreiben des Klerus massiv verfolgt. Seine Schriften wurden von Mönchen verbrannt und sein Grab von selbigen geschändet.<sup>4</sup> Samurai zogen mit dem Schriftzug »*Namu myōhō rengo kyō*« (etwa »Verehrung dem Sūtra vom Lotus des Wunderbaren Dharma«) an ihren Helmen in die Schlacht. Wie noch im zweiten Weltkrieg der Buddhismus als nationalistische Kriegsideologie des Ten'ō-Regimes mißbraucht wurde, habe ich bereits an anderer Stelle gezeigt.<sup>5</sup> Auch tibetische Klostergemeinschaften haben sich untereinander bekriegt. Der langanhaltende Konflikt zwischen dem Sa-skya- und dem 'Bri-gun-Kloster endete 1290 mit der Niederbrennung des 'Bri-gun und dem Tod zahlreicher kämpfender Mönche,<sup>6</sup> und bekanntermaßen haben viele Lamas bei ihrer Verteidigung gegen die chinesischen Aggressoren mehr auf Gewehr als auf Mantras vertraut. 1730 wurden in Birma vietnamesische Siedler in Kampuchea »im Namen Buddhas« von einer Gruppe von Fanatikern massakriert.<sup>7</sup> Sowohl der Begründer des Zweiten Birmanischen Reiches, Tabin Shwehti (reg. 1531-1550), als auch der Begründer des Dritten Reiches, Alaungpaya (reg. 1752-1760), überfielen mit ihren Truppen

Siam.<sup>8</sup> Ersterer behauptete, er habe dies getan, um Māra (das personifizierte Böse im Buddhismus) zu besiegen. Letzterer galt als Bodhisattva und machte sogar geltend, er wolle der zukünftige Buddha werden und habe Siam erobert, um den Buddhismus dort erblühen zu lassen.<sup>9</sup> König Bodawpaya (reg. 1781-1819) erklärte sich zugleich für einen Cakravartin (ein buddhistischer Weltherrscher) und für den Buddha Maitreya (einem ähnlichen Wahn war bereits kurz zuvor der siamesische König Taksin, reg. 1767-1782, verfallen) und rückte, nachdem er bereits einige Rebellionen blutig niedergeschlagen und zahlreiche Widersacher hatte beseitigen lassen, wie Tabin Shwehti und Alaungpaya gegen Siam vor.<sup>10</sup> Der gleiche Bodawpaya ließ auch »Ketzer« hinrichten, die die orthodoxe Lehre in Frage stellten und die Geschlossenheit des *saṅgha* gefährdeten.<sup>11</sup> Noch 1935 wurde der birmesische Mönch Ḍāciccaṃsa exkommuniziert, weil er sich für die Einführung der Nonnenordination eingesetzt hatte. Einige Jahre später wurde ein Kommentar zum Milindapañha auf Betreiben der Orthodoxie beschlagnahmt, weil der Autor sich hierin ebenfalls für die Nonnenordination ausgesprochen hatte.<sup>12</sup> Im zweiten Weltkrieg beteten thailändische Mönche für den Sieg der Japaner und beteiligten sich an der Weihe von Kanonenbooten und Armeefahnen.<sup>13</sup> Diese Beispiele dürften genügen, um das pauschale Urteil, der Buddhismus sei eine tolerante, friedfertige und sanftmütige Religion, als Klischee zu entlarven.

Ein weiteres, von Schumann u. a. verbreitetes Klischee besteht darin, der Mensch sei im Buddhismus völlig auf sich gestellt und müsse »sich selbst von Unwissenheit und Leid zu befreien suchen«. Nach den Lehren des Mahāyāna ist es aber möglich, religiöses Verdienst auf andere zu übertragen (*pariṇāmana*). Außerdem weiß, wer sich mit dem gelebten Buddhismus beschäftigt, daß diese Religion ihren Gläubigen diverse Mittel zur Bewältigung ganz alltäglicher und diesseitiger Bedürfnisse anbietet. Vor allem der Mahāyāna-Buddhismus verfügt über eine unüberschaubare Vielzahl von Helfern und Hilfsmitteln für jede Lebenslage. Menschen in Seenot – wie einst der chinesische Indienpilger Faxian<sup>14</sup> – riefen Avalokitesvara an, berühmte Mönche wie Huiyuan (334-416) und Zhiyi (538-597) bewegten Kraft ihrer Rezitationen die zuständigen »Schlangengeister« (*nāga*) dazu, es regnen zu lassen.<sup>15</sup> Es gibt wohl kaum eine menschliche Notsituation, die nicht potentiell von irgendeinem übermenschlichen Wesen bereinigt werden könnte. Schumanns Behauptung, die Schwäche des Buddhismus in Konkurrenz zu anderen Religionen bestünde darin, daß er »sich nicht um die weltlichen Alltagsnöte« kümmere, ist daher ebenso unsinnig wie die Andeutung, der Buddhismus verlange von seinen Anhängern eine täglich 24stündige Beschäftigung mit der Erlösung. Im Hinblick auf seine »Dienstleistungsangebote« für alle Lebenslagen muß sich der Buddhismus keinesfalls hinter dem Katholizismus verstecken. Was glaubt Herr Schumann, warum der Buddhismus in weiten Teilen Asiens zu einer dominierenden religiösen Tradition werden konnte, wenn er doch angeblich nur den Vollzeitübenden anspricht? Was ist mit den alten

*Im Hinblick auf seine  
»Dienstleistungs-  
angebote« für alle  
Lebenslagen muß sich  
der Buddhismus keines-  
falls hinter dem  
Katholizismus  
verstecken.*

Frauen in Sri Lanka, die »betend« vor einer Buddhastatue kauern? Sind sie bloß Möchtegern-Buddhisten? Ist es un-buddhistischer Aberglaube, wenn Schulabgänger in Japan von buddhistischen Mönchen kleine Holztäfelchen kaufen, um darauf die Bitte zu schreiben, an einer Elite-Uni aufgenommen zu werden und diese Täfelchen an einem buddhistischen Tempel aufhängen? Sind all die Tempelbesucher, die sich den Rauch von Räucherstäbchen auf schmerzende Körperstellen fächern, in dem Glauben, dieser verschaffe ihnen Linderung, religiös irregeleitet? Hängen die zigmillionen Buddhisten, die glauben, eine einzige vertrauensvolle Anrufung des Buddhas Amida führe sie zur Erlösung, einer Irrlehre an? Offenbar lautet die Antwort in jedem Fall ja, wenn wir Schumanns Buddhismus-Bild zugrundelegen. Wäre der Buddhismus jedoch das, was Schumann in ihm sieht, hätte er wohl nur wenige Generationen überdauert und sich nicht über die Grenzen Indiens hinaus verbreitet. Für Schumann scheinen alle Anpassungserscheinungen des Buddhismus eine »Entartung« der (fiktiven) wahren Religion Gautamas darzustellen.

**Auf die Frage**, wie historisch der Buddha Sākyamuni eigentlich sei, antwortet Schumann, man wisse über diesen im »Vergleich zu Jesus von Nazareth etwa zehnmal mehr und ungleich Präziseres«. Hinsichtlich der Datierung der beiden Religionsstifter kann dies wohl kaum behauptet werden. Während es in der Diskussion um die Bestimmung der Lebensdaten des Buddha um Jahrhunderte ging (Schumann gibt immerhin zu, daß man sich hier noch streite), geht es bei Jesus nur um Jahre. Wenn Schumann von zuverlässigen Quellen zur Rekonstruktion der Vita Sākyamunis spricht, bezieht er sich offenkundig auf die »biographischen« Fragmente, die im Sutta- und im Vinaya-Piṭaka des Pāli-Kanon verstreut sind. Diese ermöglichen

jedoch keinesfalls eine vollständige Rekonstruktion des Lebens Buddhas. Abgesehen davon wurde dieser Kanon erst im 1. Jh. v. Chr. schriftlich fixiert (die ältesten erhaltenen Manuskripte sind noch wesentlich jünger), also Jahrhunderte nach dem Tod des Buddha; zusammenhängende Lebensbeschreibungen von eindeutig hagiographischem Charakter wurden erst um die Jahrtausendwende verfaßt. Da waren die Evangelisten schneller. Selbst wenn man wohlwollend von der Zuverlässigkeit der mündlichen Überlieferung ausgeht (das tut Schumann ganz offensichtlich, wenn er an anderer Stelle behauptet, die Theravāda-Buddhisten bezögen sich »ausschließlich auf das direkt vom Buddha Überlieferte«) ist mir nicht klar, warum diese nur von den Nachfolgern des Buddha zu beanspruchen sei. Was die Menge der »Informationen« über Sākyamuni angeht, stimme ich mit Schumann überein: Nur, viele (oft stark topisch gebundene) biographische Bruchstücke in Lehrtexten und Regelbüchern ergeben ebenso wenig eine zuverlässige Biographie wie die hagiographischen Legenden in Mahāvastu und Lalitavistara oder die Buddha-Vita nach Asvaghōṣa (1.-2. Jh.) usw. Wer sich mit den Problemen des historischen Arbeitens und insbesondere der biographischen Forschung beschäftigt, weiß um die Unmöglichkeit, auf dieser Materialbasis das Leben des Begründers einer religiösen

Tradition zuverlässig zu rekonstruieren. Die Leben-Jesu-Forschung hat diese Schwierigkeiten für ihren Bereich erkannt und zugegeben. Anstatt die Erkenntnisse der Bibelforscher auf seinen Bereich zu übertragen, mißbraucht Schumann sie scheinbar als Argument für die angeblich größere Zuverlässigkeit der traditionellen Buddha-Vita gegenüber den Evangelien.

**Zusammenfassend** ist Schumann folgender Vorwurf zu machen: Wie viele andere deutsche Gelehrte früherer Zeiten mißachtet er die historische Wirklichkeit des Buddhismus als einer gelebten, in allerlei machtpolitische und ökonomische Interessen verstrickten Religion, die jeden erdenklichen Spielraum für jeweils opportune Interpretationen bot und bietet. Der Buddhismus, den Schumann präsentiert, ist ein aus seinen jeweiligen soziokulturellen Kontexten herausgelöstes Gedankenkonstrukt, ein Idealbild, das viel über die Neigungen und Vorlieben seines Schöpfers aussagt, aber wenig über den real-existierenden Buddhismus.

Ich kritisiere nicht, daß Schumann vereinfacht und neuere Forschungen nicht zur Sprache bringt. Man kann auch in einfachen Worten und ohne schwerverdauliche Differenzierungen eine Religion als eine vielgestaltige, von Menschen mit unterschiedlichen Erwartungen und Schwächen geglaubte und gelebte sozio-historische Entität darstellen. Daß Schumanns diesbezügliches Versäumnis nicht dem Medium zuzuschreiben ist, zeigen seine vielgelesenen Buchveröffentlichungen, in denen er exakt das gleiche Buddhismusbild verbreitet.<sup>16</sup> Wenn Schumann von Buddhismus spricht, spricht er immer nur von einem Ideal, das niemals und nirgendwo historische Realität geworden ist und nur im Kopf seines Schöpfers existiert. Ich empfinde eine solche Haltung als ›geistigen Kolonialismus‹. Ein Europäer befaßt sich mit den alten Schriften einer außereuropäischen Kultur, konstruiert daraus ein Idealbild und mißt nun die Realität an diesem Ideal. Das Ergebnis dieses Abgleichs kann immer nur darauf hinauslaufen, daß die Menschen, deren Tradition sich auf die entsprechenden Schriften beruft, die wahre Religion korrumpiert, verraten und verfälscht haben. Nachdem wir davon Abstand genommen haben, Asien die Segnungen des Christentums aufzudrängen, besteht nun die Gefahr, daß Europäer Asiaten zum wahren Buddhismus, zum wahren Daoismus, zum wahren Konfuzianismus etc. bekehren wollen. E. Said hat dieses Phänomen 1978 unter dem Schlagwort ›Orientalismus‹ zu Recht kritisiert. Ob es wirklich das ist, was westliche Leser wollen, weiß ich nicht. Ich halte es jedoch für falsch, das in Deutschland immer noch weit verbreitete romantische bzw. (im platonischen Sinne) idealistische Bild von Religion zu kultivieren, demzufolge eine Religion immer dann verunreinigt und verfälscht wird, wenn sie sich materialisiert und echte Menschen ins Spiel kommen. ●

*Christoph Kleine, geb. 1962, studierte in Marburg und Kyoto Religionswissenschaft, Philosophie und Japanologie. Promotion 1995, seit 1998 DFG-Stipendiat mit Forschungen über die Hagiographie des ostasiatischen Buddhismus.*

## Anmerkungen

- 1 M. Carrithers: »Sie werden die Herren der Insel sein« Buddhismus in Sri Lanka«, in: H. Bechert, R. Gombrich (Hg.): *Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart*. München 1989, S. 141; siehe auch R. Gombrich: *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London, New York, S. 141.
- 2 Takakusu Junjirō, Watanabe Kaikyoku (Hg.): *Taishō shinshū daizōkyō* (Nachfolgend kurz T). Tokyo 1924-1932, Bd. 12, S. 460b.
- 3 N. Hori (Hg.): *Nichiren Daishōnin gosho zenshū*. Tokyo 1984, S. 26.
- 4 Ch. Kleine: *Hönens Buddhismus des Reinen Landes: Reform, Reformation oder Häresie*. Frankfurt a. M. u. a. 1996, S. 199 u. 283.
- 5 *SPIRITA* 9, 1995, Heft 2, S. 24-27.
- 6 D. Snellgrove, H. Richardson: *A Cultural History of Tibet*. Boston 1995, S. 152.
- 7 M. Sarkisyanz: »Die Religionen Kambodschas, Birmas, Laos, Thailand und Malayas«, in: A. Höfer u. a. (Hg.): *Die Religionen Südasiens*. Stuttgart u. a. 1975, S. 415.
- 8 A. a. O., S. 457.
- 9 A. a. O., S. 458.
- 10 H. Bechert: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus. Bd. 2: Birma, Kambodscha, Laos, Thailand* (Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg 17/2). Wiesbaden 1967, S. 5.
- 11 Sarkisyanz, a. a. O., S. 460.
- 12 Bechert, a. a. O., S. 54.
- 13 K.-H. Golzio, *Wer den Bogen beherrscht. Der Buddhismus*. München 1997, S. 172.
- 14 J. Legge (Übers.): *A Record of Buddhistic Kingdoms*. New York 1886, S. 112.
- 15 *Sui Tiantai Zhizhe Dashi biezhuān* (T.50.195a-b); *Fozu tongji* XXVI (T.49261b).
- 16 Siehe hierzu meine Rezension zu Schumanns »Mahayana-Buddhismus« in der *Theologischen Literaturzeitung* 121, 1996, Nr. 6, S. 533-535.