

Oliver Freiberger / Christoph Kleine

Buddhismus

Handbuch und kritische Einführung

Vandenhoeck & Ruprecht

Auch in Tibet und Ladakh kam (und kommt) es zu Interaktionen von Buddhisten und Muslimen. Obwohl sich auch hier die Mehrheit der Bevölkerung zum Buddhismus bekennt, sind die Muslime seit Jahrhunderten präsent. Ihre Vorfahren stammten oft aus Kashmir oder den muslimischen Regionen Chinas. In Tibet ist besonders seit der chinesischen Annexion eine zunehmende Spannung zwischen Anhängern beider Religionen zu beobachten, die auch zu gewaltsamen Auseinandersetzungen führt, insbesondere über den Zugang zu wirtschaftlichen Ressourcen. Andererseits ist etwa in Ladakh eine hochkomplexe Verflechtung der beiden Traditionen zu beobachten, die sich beispielsweise in dem alten Brauch äußert, dass ein buddhistischer Herrscher eine muslimische Frau heiraten soll.

Neun beliebte Vorurteile und populäre Irrtümer über den Buddhismus

1. Der Buddhismus ist keine Religion, sondern ein »Way of Life«.
2. Buddhistische Praxis besteht hauptsächlich aus stiller Meditation.
3. Im Buddhismus geht es nicht um Glaube, sondern nur um Erfahrung und Erkenntnis.
4. Der Buddhismus missioniert nicht und ist tolerant gegenüber anderen Religionen.
5. Der Buddhismus ist eine Religion der Gewaltlosigkeit und der Friedfertigkeit.
6. Der Buddhismus ist nicht anfällig für Fundamentalismus.
7. Der Buddhismus ist eine atheistische Religion.
8. Höllenfurcht und Himmelshoffnung kennt der Buddhismus nicht.
9. Buddhisten essen kein Fleisch.

1. Der Buddhismus ist keine Religion, sondern ein »Way of Life«

Ein häufig geäußertes Vorurteil gegenüber dem Buddhismus lautet: Der Buddhismus ist eigentlich gar keine Religion, sondern eine Philosophie oder ein »way of life«. Diese Auffassung hat viele Wurzeln. Eine davon liegt in der frühen westlichen Buddhismusrezeption begründet, die dazu neigte, die Texte des Pāli-Kanon als wahren Kern des Buddhismus zu betrachten und diese Texte dann wiederum rationalistisch zu deuten. Großen Anteil an dieser »Demythologisierung« und Rationalisierung des Buddhismus hatten der amerikanische Theosoph Henry Steel Olcott (1832–1907) und der von diesem zunächst beeinflusste singhalesische Buddhismus-Reformer Anagārika Dharmapāla (1864–1933). Olcott, der mit Hilfe des Mönchs Sumangala Thera 1881 einen einflussreichen »Buddhistischen Katechismus« verfasst hatte, behauptete in seinem Tagebuch: »Our Buddhism was that of the Master-Adept Gautama Buddha, which was identically the Wisdom Religion of the Aryan Upanishads, and the soul of ancient worldfaiths. Our Buddhism was, in a word, a philosophy and not a creed.«

Ein Argument dafür, dass der Buddhismus keine Religion sei, gründet sich auf die angebliche »Gottlosigkeit« des Buddhismus (siehe dazu auch unten: »Der Buddhismus ist eine atheistische Religion«). Bereits der berühmte Sozio-

loge Émile Durkheim hatte 1912 auf der Grundlage der Beschreibungen Eugène Burnoufs, Auguste Barths und Hermann Oldenbergs die Frage aufgeworfen, ob der Theravāda-Buddhismus nach der damals gängigen Definition von Religion als »Glaube an übernatürliche Wesen« (»the belief in spiritual beings«, E.B. Tylor) als Religion einzustufen sei. Durkheim nahm die angeblich atheistische Verfasstheit des Buddhismus allerdings nicht zum Anlass, diesem den religiösen Charakter abzuspochen, sondern die substantielle Religionsdefinition Tylors zu kritisieren und durch seine eigene, funktionale zu ersetzen.

Unabhängig von einer expliziten Religionsdefinition weist der Buddhismus aus religionswissenschaftlicher Sicht alle typischen Merkmale einer Religion auf. Er verfügt über eine Heilsgüter vermittelnde Institution (den Saṅgha) im Sinne von »Heilsanstalten« (M. Weber) und Vergemeinschaftungsformen, ein kohärentes Lehrsystem, Rituale, Mythologie, hochverbindliche Normen, konsistente Weltdeutungen und Orientierung stiftende Weltbilder, sakrale Handlungen und Gegenstände, eine ausgefeilte Soteriologie (d.i. Heilslehre) und Vergeltungslehre (*karma*), die Himmel und Höllen einschließt, einen Glauben an übermenschliche Mächte (Buddhas, Bodhisattvas, Götter, Dämonen usw.), rituelle, bildliche und schriftliche Heiligenverehrung, eine Differenzierung zwischen Virtuosen und Laien usw. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass z.B. die christlichen Missionare in Asien nie daran zweifelten, dass der Buddhismus gleichsam ein »funktionales Äquivalent« und damit Konkurrent des Christentums sei, mithin der gleichen Klasse angehörte wie das Christentum selbst – einer Klasse, die wir gewohnheitsmäßig als »Religion« bezeichnen. Die ganz und gar moderne Vorstellung, der Buddhismus sei eine reine Philosophie oder ein »way of life« reduziert also den Buddhismus auf eine Art rationale Lebenshilfe für das Individuum und blendet die oben genannten Elemente willkürlich aus.

2. Buddhistische Praxis besteht hauptsächlich aus stiller Meditation

Ein weiteres beliebtes Klischee sieht im Buddhismus eine vollkommen auf die Meditationspraxis fokussierte Religion. Das geht so weit, dass in Fernsehberichten oder Bildunterschriften mitunter jede Tätigkeit eines buddhistischen Mönchs als »meditativ« beschrieben wird. Selbst ein Mönch, der Laub harkt oder Geschirr spült, tue dies als Meditationsübung. Dass »Meditation« im Sinne einer konzentrierten Geistesschulung durch die Analyse psychophysischer Vorgänge, intensive Beschäftigung mit Lehrsätzen, Fokussierung der Aufmerksamkeit auf ein geistiges oder materielles Objekt usw. als Selbstkultivierungspraxis im Buddhismus von Anbeginn an eine große Bedeutung bei-

gemessen wurde, steht außer Frage. Faktisch aber spielt in der monastischen Praxis Meditation eher eine untergeordnete Rolle, es sei denn, man will – wie dies allzu oft geschieht – jede rituelle Handlung von Buddhisten als Meditation bezeichnen. Eine Untersuchung Ian Readers Mitte der 1980er Jahre in Japan hat gezeigt, dass selbst in Tempeln des Sōtō-Zweiges des Zen-Buddhismus, der wie keine andere Schule des Buddhismus mit Meditation assoziiert wird, Meditation (*zazen* oder *shikantaza*) nur in seltenen Ausnahmefällen zur üblichen Praxis zählt. Das gilt für andere Schulen des japanischen Buddhismus noch viel mehr. Die Schulen des Reinen Landes oder die Nichiren-Tradition haben überhaupt keine Meditationspraktiken im engeren Sinne in ihrem Repertoire.

Dass sich im Westen das Bild des meditativen Buddhismus so flächendeckend durchsetzen konnte, liegt wiederum an der frühen Buddhismusrezeption, die den Buddhismus als rationale Erfahrungswissenschaft (*re*)konstuierte. Anstelle des Gebetes als Ausdruck eines demütig-irrationalen Abhängigkeitsempfindens gegenüber einem übermächtigen Wesen meinte man im Buddhismus eine alternative Religionsform vorzufinden, deren zentrale Praxis eine Form von erfahrungsbasierter Selbsttherapie ohne Jenseitsbezug sei. Wieder waren es vor allem Henry Steel Olcott und Anagārika Dharmapāla, die Meditation zur wesentlichen Praxis ihres »protestantischen Buddhismus« erklärten – sehr zur Verwunderung traditionalistischer Mönche in Sri Lanka, für die Meditation keineswegs zur Alltagspraxis in den Klöstern gehörte. Mehr noch: für den traditionellen Buddhismus war Meditation bestenfalls eine Praxis für Mönche, keinesfalls aber für Laien, wie es Dharmapāla und andere Modernisierer nun erklärten.

Entscheidenden Anteil an der Verbreitung des Meditations-Topos hatte auch der berühmte japanische Laien-Buddhist D.T. Suzuki, dessen Publikationen das Bild vom Zen im Westen maßgeblich bestimmen. Suzuki bediente das Klischee vom meditativen, individualistischen, auf Intuition und Erfahrung beruhenden Buddhismus nach Kräften. Interessanterweise wirkte die Begeisterung des Westens für buddhistische Meditation nach und nach auf den asiatischen Buddhismus zurück. Inzwischen scheint z.B. in Japan die Zen-Meditation eine Renaissance zu erleben. Immer mehr Tempel bieten Zen-Kurse auch für Laien an – Meditation als Re-Import. Andererseits ist vor allem im Westen der Glaube weit verbreitet, buddhistische Meditationspraxis sei eine Technik, die unabhängig von religiösen Anschauungen funktioniere. Für einen Großteil der meditativen Praktiken darf dies bezweifelt werden, haben sie doch ganz konkrete, vom buddhistischen Lehr- und Symbolsystem schwer zu trennende Inhalte. Selbst die gegenstandslose und damit scheinbar weltanschaulich neutrale Praxis des Zazen bzw. Shikantaza ist nach Dōgens Auffassung keine wirksame Technik, mit deren Hilfe man ein bestimmtes psychologisches oder spirituelles Ziel erreicht. Sie ist vielmehr eine rituelle Nachahmung der Körperhaltung der Buddhas und der Patriarchen, die ihre Legitimation allein dar-

aus gewinnt, dass alle Buddhas und Patriarchen sie eingenommen hätten. Der Glaube an die Erleuchtung der Buddhas und Patriarchen sowie an die eigene Buddha-Natur ist der einzig hinreichende Grund für diese Praxis. Das soll nicht heißen, dass man bestimmte Meditationsformen nicht vielleicht erfolgreich als Entspannungstechniken anwenden kann; es ist allerdings fraglich, ob man dies dann als »buddhistische Meditation« bezeichnen sollte.

Während also nur eine kleine Minderheit der Buddhisten in Geschichte und Gegenwart Meditation als zentrale religiöse Praxis übt(e), sind ganz andere Praktiken unter Buddhisten sehr stark verbreitet, die allerdings weniger dem in der Moderne konstruierten Bild entsprechen. Es handelt sich hier um Rituale und Verehrungspraktiken aller Art, Ahnenkult, Gebete, Askese, Reliquienkult, Pilgerwesen und vieles mehr. Das Kapitel zu religiöser Praxis in diesem Buch stellt einige weit verbreitete Praktiken vor.

3. Im Buddhismus geht es nicht um Glaube, sondern nur um Erfahrung und Erkenntnis

Häufig hört und liest man, der Buddhismus sei eine Religion, in der nicht »blinder Glaube« an eine Offenbarung oder eine heilige Schrift verlangt, sondern das Individuum zur persönlichen Einsicht auf der Grundlage eigener Erfahrung angeregt werde. Jeder müsse selbst zur Erkenntnis gelangen; die Lehren des Buddha seien lediglich hilfreiche Fingerzeige. Das ist so nicht richtig oder doch wenigstens stark verkürzt. Der Buddhismus setzt viele Annahmen voraus, deren Richtigkeit nicht empirisch und intersubjektiv überprüfbar sind. Zunächst einmal muss man glauben, dass der Buddha tatsächlich ein »Erwachter« war und über Erkenntnisse verfügte, die ein normaler Mensch nicht hat. Damit steht und fällt das ganze System. Auch der Glaube an das Gesetz der karmischen Vergeltung und den Kreislauf der Wiedergeburten muss vorausgesetzt werden. Wie im Kapitel »Buddhistische Weltbilder« dargelegt, gelten der Glaube an die Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Substanzlosigkeit aller Existenz ebenso wie der Glaube daran, dass das Nirvāṇa deren Aufhören bedeutet, als unerlässlich. Glaube ist ein zentrales Element der buddhistischen Lehre, auf der normativen Ebene und noch viel mehr auf der faktischen. Buddhisten in aller Welt glauben an alle möglichen Dinge: an Dämonen und Geister, an die Wirkmacht von Göttern, Bodhisattvas, heiligen Formeln und Gegenständen usw. Hier besteht nicht der geringste Unterschied zu anderen Religionen. Besonders im Mahāyāna-Buddhismus ist der rechte Glaube die Voraussetzung für Befreiung. Zentrale Texte beziehen ihre Autorität nicht aus rationalen Argumenten, sondern allein daraus, dass sie als authentisches Buddha-Wort gelten. Besonders deutlich ist dies am *Lotus-Sūtra* zu zeigen, das manchmal als

die »Bibel Ostasiens« bezeichnet wird. Der herausragende Status des Textes basiert darauf, dass der Buddha selbst in dem Sūtra sagt, er verkünde hier nun erstmals die ganze Wahrheit. Worin diese Wahrheit inhaltlich besteht, bleibt dagegen recht unbestimmt. Noch extremer wird das Element des Glaubens in den Schulen des Reinen Landes betont, vor allem von Shinran, der die Erlangung des wahren Glaubens mit der Befreiung gleichsetzt, wobei selbst dieser Glaube nicht von den Menschen selbst entwickelt werden kann, sondern ein Geschenk des Buddhas Amida ist.

Wie steht es aber nun mit der angeblichen Betonung der Erfahrung? Gerade im Zusammenhang mit Meditation wird häufig von Erfahrung gesprochen. Erkenntnis und Einsicht basierten im Buddhismus eben vornehmlich auf meditativer Erfahrung. Es ist dem renommierten Religionswissenschaftler und Buddhismusforscher Robert Sharf zu verdanken, dieses Missverständnis ausgeräumt zu haben. In seiner Analyse der buddhistischen Schriften kommt Sharf zu dem Ergebnis, dass der buddhistischen Objektsprache ein Äquivalent unseres Begriffs der »Erfahrung« weitgehend fehlt. Die Betonung religiöser Erfahrung entspringe buddhistischen Modernisierungsbewegungen des 20. Jahrhunderts, die ihrerseits von religiösen Trends des Westens beeinflusst waren. Angeregt durch Friedrich Schleiermacher, William James, Rudolf Otto und anderen war vor allem im protestantischen Milieu des 19. und 20. Jahrhunderts Religion mit individuellen Gefühlen und der Erfahrung des Heiligen in Verbindung gebracht worden. Diese Gedanken wurden in Asien aufgegriffen, z.B. von dem japanischen Philosophen der Kyōto-Schule, Nishida Kitarō. Laut Sharf betonen vor allem Bewegungen, die die meditativen Praktiken des Zazen und des Vipassanā propagierten, die persönliche Erfahrung als Ziel religiösen Strebens. Tatsächlich geben die klassischen Schriften des Buddhismus aber kaum Anhaltspunkte für eine Wertschätzung individueller religiöser Erfahrung. Vielmehr geht es auch in der Meditation vorrangig darum, bestimmte Lehrinhalte zu begreifen, und die Behauptung, diese vollständig verinnerlicht zu haben, diene meist performativen und legitimatorischen Zwecken.

4. Der Buddhismus missioniert nicht und ist tolerant gegenüber anderen Religionen

Die erstaunlich weit verbreitete Meinung, dass es im Buddhismus keine Missionierung gebe, ist vielleicht darauf zurückzuführen, dass man ihn im Westen auf einen spirituellen Weg des Individuums reduziert, bei dem es nicht darum geht, Konvertiten zu machen. In anderen Worten: Wenn ich in einer Zeitschrift die Anzeige für ein buddhistisches Meditationsretreat lese und mich dort anmelde, steht für mich gefühlsmäßig nicht im Mittelpunkt, dass hier Buddhisten für

ihre Religion werben, sondern »dass ich dieses tolle Retreat entdeckt habe«. Natürlich haben Buddhisten von Beginn an Mission betrieben – der Überlieferung zufolge hat der Buddha selbst einen expliziten »Missionsbefehl« ausgegeben –, und bis auf wenige Ausnahmen in der Moderne wurde dies auch nie als problematisch oder anstößig empfunden. Die »Verbreitung des Dharma« galt immer als verdienstvoll, und die Methoden dieser Verbreitung sind so vielfältig wie in anderen Religionen auch. Von der Schaltung einer Retreat-Werbung bis zur Zwangskonvertierung kann man in der Geschichte des Buddhismus alle Formen der Mission beobachten.

Damit einher geht die Frage der Toleranz gegenüber anderen Religionen. Die oft zu lesende Behauptung, man müsse nicht zum Buddhismus übertreten, um seinem spirituellen Pfad zu folgen, wird häufig ergänzt durch die Bemerkung, dass man seine eigene Religion nicht aufgeben müsse. Die fundamentale Toleranz, die man in solchen Haltungen erkennen mag, könnte allerdings umgekehrt auch als Beliebigkeit ausgelegt werden – es sei denn, man reduziert beide Religionen auf bestimmte Aspekte, die sich dann ergänzen. Eine solche individualistische Patchwork-Religiosität war wahrscheinlich in der Praxis immer die Regel – nicht nur im Buddhismus –, doch auf dogmatischer Ebene wird sie als Ideal nur sehr selten vertreten. Aus der Sicht der buddhistischen Dogmatik ist es zwar möglich, andere Religionen in gewisser Hinsicht als nützliche Vorstufe zu betrachten (z.B. hinsichtlich der Ethik), aber sie werden dabei der Vorstellung vom Samsāra und dem Weg zur Beendigung des Leidens untergeordnet. Die meisten buddhistischen Theologen in der Geschichte würden wohl sagen, dass die Wahrheit darüber, »wie die Dinge wirklich sind«, die der Buddha in seiner Erleuchtung erkannt hat, nicht zugunsten anderer Vorstellungen, etwa die eines Schöpfergottes, relativiert werden kann. Wenn wir also von »Toleranz« sprechen, bezieht sich das allenfalls auf die oberflächliche Anerkennung von Vorstellungen und Handlungsweisen, die eine (im buddhistischen Sinne) positive Entwicklung des Individuums unterstützen können – so dass man vielleicht im nächsten Leben erkennt, dass nur die buddhistische Lehre zur wahren Befreiung führt. Wenn sich Buddhisten in der Geschichte über andere Religionen geäußert haben, grenzten sie sich entweder deutlich von ihnen ab oder versuchten sie zu integrieren. Eine »Toleranz« im pluralistischen Sinne – dass man die konfligierenden Lehren anderer Religionen für ebenso wahr hält wie die eigenen – ist extrem selten.

Auf politischer Ebene lässt sich die Frage der Toleranz nur für Situationen diskutieren, in denen Buddhisten auch weltliche Macht besaßen und damit die Wahl hatten, ob oder inwieweit sie andere Religionen in ihrem Machtbereich »tolerierten«. Das alte Ideal des idealen Weltherrschers (Cakravartin) sieht zwar vor, dass der Herrscher alle Religionen im Reich fördert, aber buddhistische Autoren betonen auch oft, dass es besonders verdienstvoll sei, den Dharma zu schützen und zu verteidigen. Wenn es möglich war, vom Herrscher bevor-

zugt behandelt zu werden, haben sich Buddhisten selten dagegen gesträubt. Vielmehr ist in der Geschichte des Buddhismus das ständige Streben danach, protegiert und materiell unterstützt zu werden, der Normalfall. An manchen Orten und zu manchen Zeiten hat dies dazu geführt, dass buddhistische Geistliche die gewaltsame Verfolgung Andersgläubiger religiös legitimiert haben. Die buddhistische Mission und die Interaktion mit anderen Religionen wird ausführlicher in dem betreffenden Kapitel dieses Buches behandelt.

5. Der Buddhismus ist eine Religion der Gewaltlosigkeit und der Friedfertigkeit

Der Buddhismus genießt gemeinhin den Ruf, eine Religion der Gewaltlosigkeit zu sein. Tatsächlich gilt das Nichtverletzen von Lebewesen (*ahimsā*) als wichtige Regel für alle Ordensangehörigen. Nach Möglichkeit sollten auch Laien vom Töten Abstand nehmen, doch der Buddhismus erkannte stets die gesellschaftlichen Realitäten an, die einen völligen Verzicht auf Gewalt gegenüber allen Lebewesen unmöglich machten. Bauern, Jäger, Schlachter, Soldaten, Henker usw. mussten von Berufs wegen töten, und der Buddhismus war keine sozialrevolutionäre Bewegung, die die Gesellschaft hätte verändern wollen. Die ältesten Schriften vermitteln den Eindruck, als habe der Buddha bewusst darauf verzichtet, seine ethischen Grundsätze auf Problemfelder wie Kriegsführung, Todesstrafe und Folter anzuwenden. Wer die Wahl hat, sollte allerdings einen Beruf wählen, der das Töten von Lebewesen nicht verlangt. In vielen buddhistischen Gesellschaften waren Berufsgruppen, bei denen Töten zum täglichen Handwerk gehörte, stark stigmatisiert.

Das Töten von Menschen ist Mönchen und Nonnen, Novizen und Novizinnen strikt verboten und wird mit dem Ordensausschluss geahndet. Dabei muss der Mönch oder die Nonne nicht einmal selbst Hand anlegen; auch die Beauftragung eines Mordes oder die Anstiftung zum Selbstmord fallen unter diese Regel. Selbstmord als solcher wird vom traditionellen Ordensrecht nicht erfasst, kann ein von eigener Hand Gestorbener doch nicht mehr verurteilt werden. Dennoch gilt der Suizid im früheren und im Theravāda-Buddhismus als schweres Vergehen, das zudem in der Regel kein Problem löst, wird der Suizident doch ohnehin wiedergeboren und zwar – in Anbetracht seiner Todesumstände – voraussichtlich in einer ungünstigen Form. Folgenlos bleibt dagegen der Suizid eines Erleuchteten, eines Arhat, da dieser nicht mehr wiedergeboren wird. Das Töten von Tieren gilt den traditionellen Ordensregeln nach als minderschweres Vergehen, welches lediglich eine Beichte erfordert. Die Mahāyāna-Ethik ist hier strenger als das Ordensrecht: Nach den so genannten Bodhisattva-Regeln für Mahāyāna-Anhänger gilt nicht nur das Töten von

Menschen als eines der schwersten Vergehen, sondern das Töten jeglicher Lebewesen (d.h. gemeinhin Götter, Menschen, »Titanen«, Tiere, Hungergeister und Höllenbewohner). Nichtsdestotrotz erkennt das bezüglich der Befolgung kodifizierter Normen flexible Mahāyāna die Notwendigkeit »mitleidigen Tötens« an. Unter bestimmten Umständen ist die Tötung von Menschen nicht nur erlaubt, sondern geboten.

Eine berühmte Geschichte in einem Mahāyāna-Sūtra berichtet, wie der Buddha in einer früheren Existenz als Fährmann fünfhundert Kaufleute befördert. An Bord der Fähre befindet sich auch ein Räuber, der plant, die Kaufleute zu töten. Der Bodhisattva wird von den Göttern im Traum über diesen Mordplan informiert und sucht nach einer Lösung. Bemerkenswerterweise richtet sich die Sorge des Bodhisattva auf das Schicksal des Räubers, der im Falle der Durchführung seines Mordplans für unvorstellbar lange Zeit in einer Hölle würde leiden müssen. Wenn der Bodhisattva andererseits die Kaufleute über die Gefahr informierte, würden diese vermutlich den Räuber töten und ihrerseits zur Hölle fahren. So ist der Bodhisattva aus reiner Selbstlosigkeit bereit, die Höllenqualen auf sich zu nehmen und den Räuber zu töten. Da er aber aus Mitleid tötete, wurde die Zeit seines Umherwanderns im Kreislauf der Wiedergeburten sogar noch um genau die Zeitspanne verkürzt, die in der Hölle zu verbringen der Bodhisattva bereit gewesen wäre. Kurzum: unter gewissen Umständen ist die Tötung eines Menschen erlaubt, wenn sie aus Mitleid mit dem Opfer erfolgt und der Täter dafür bereit ist, die karmischen Konsequenzen zu tragen, obschon er eigentlich sicher sein kann, dass er keine negative Vergeltung für seine heroische Tat zu erleiden hat. Das Mahāyāna-Schrifttum ist sich uneins darüber, ob »Mord aus Mitleid« nur von Bodhisattvas auf höheren Entwicklungsstufen oder umgekehrt nur von Bodhisattvas auf niederen Entwicklungsstufen ausgeübt werden darf. Auch gibt es unterschiedliche Auffassungen darüber, ob mitleidiges Töten für einen Bodhisattva in einer Situation wie der oben beschriebenen obligatorisch oder optional ist.

Andere Mahāyāna-Texte sind bezüglich der Ausnahmen vom Tötungsverbot eindeutiger. So wird in einem wichtigen Sūtra die Tötung von Verleumdern des Mahāyāna ausdrücklich gelobt; Laien werden zur gewaltsamen Verteidigung des Buddhismus aufgerufen; die Tötung von unverbesserlichen Ungläubigen ohne jegliche gute Anlage wird als moralisch unproblematisch beschrieben. Die Entmenschlichung der Ungläubigen findet sich auch in der Tradition des Theravāda. Als der singhalesische König Duṭṭhagāmaṇī im 2. Jahrhundert bei einem Feldzug unter dem Schutz einer Reliquie des Buddha zahllose Feinde tötete, versicherten ihm die Mönche in seinem Gefolge, er habe lediglich anderthalb Menschen getötet, denn unter den Getöteten hätten sich nur ein Buddhist und ein teilweise zum Buddhismus Bekehrter befunden. Alle anderen seien nicht mehr wert gewesen als Tiere. Demgegenüber wiege das Gute, das er mit seiner Verteidigung des Dharma bewirkt habe, weit schwerer.

Auch der Tyrannenmord gilt unter gewissen Umständen als legitim. So wird in Tibet noch heute alljährlich die Ermordung des (angeblich) buddhismusfeindlichen Königs Langdarma (Glañ-dar-ma) durch einen buddhistischen Mönch im 9. Jahrhundert in einem Maskentanzritual gefeiert. Auch in diesem Fall handelte der Täter aus Mitgefühl und achtete zudem noch darauf, dass sich der Tyrann im Augenblick seiner Ermordung in einer positiven Gemütsverfassung befand.

Im Laufe der Geschichte ist es aber tatsächlich immer wieder zu Gewalthandlungen auch buddhistischer Mönche gekommen, die sich nur noch mit viel Wohlwollen als »mitleidiges Töten« legitimieren lassen. Besonders gut dokumentiert sind solche Fälle in der Geschichte des ostasiatischen Buddhismus. In China etwa war der Buddhismus für viele Jahrhunderte nicht nur ökonomisch sehr mächtig, sondern die Klöster waren offenbar auch teilweise bewaffnet. Ein zufälliger Waffenfund in einem Kloster durch Regierungstruppen wurde zum Vorwand für die erste große Buddhistenverfolgung in China genommen.

Mönchskrieger wurden in China in späteren Zeiten auch von staatlicher Seite zur Landesverteidigung, gegen Piraten und Rebellen eingesetzt. Bis heute berühmt für ihre ausgefeilte Kampfkunst sind die Mönche des legendären Shaolin-Klosters. Auch in Korea waren die Mönche militärisch aktiv. Immer wieder engagierten sie sich in der Landesverteidigung: Im 7. Jahrhundert kämpfte eine Armee von 30.000 Mönchssoldaten erfolgreich gegen die Truppen der Tang-Dynastie, im 12. Jahrhundert verteidigten Mönchssoldaten Korea gegen die Dschurdschen, im 14. Jahrhundert gegen die Mongolen, im 16. Jahrhundert gegen japanische Piraten und Truppen des japanischen Feldherrn Toyotomi Hideyoshi, im 17. und 18. Jahrhundert schließlich gegen die Mandchu. In Japan ist die Existenz von Mönchsarmeen seit dem 10. Jahrhundert nachweisbar. Bis ins späte 16. Jahrhundert hinein kämpften die Armeen konkurrierender Klöster immer wieder gegeneinander oder gegen lokale Machthaber. Oft übten sie gewaltsamen Druck aus, um unliebsame Entscheidungen der Regierung rückgängig zu machen oder politische Forderungen durchzusetzen. In den Kriegen, die Japan seit dem späten 19. Jahrhundert gegen Russland, China, Korea usw. geführt hat, beteiligten sich Repräsentanten des Ordens nicht nur an der spirituellen Mobilmachung des Volkes und legitimierten den Krieg als einen gerechten, aus lauterer Motiven heraus geführten. Sie zogen selbst mit auf das Schlachtfeld und rühmten sich für ihre »Heldentaten«. Auch in Tibet hat es immer wieder militärische Auseinandersetzungen zwischen konkurrierenden Klöstern gegeben, und tibetische Mönche zögerten nicht, zu den Waffen zu greifen, als China in den 1950er Jahren seine Herrschaftsansprüche über Tibet gewaltsam durchzusetzen begann.

Kurzum: Das Bild des gewaltlosen Buddhismus ist zumindest irreführend. Buddhisten – Mönche wie Laien – haben immer wieder Gewalt auch gegen Menschen angewandt. Darüber hinaus werden klare Legitimationsstrategien für Gewalthandlungen bis hin zur Tötung von Menschen formuliert.

6. Der Buddhismus ist nicht anfällig für Fundamentalismus

Oft wird behauptet, der Buddhismus sei weniger anfällig für fundamentalistische Tendenzen als andere Religionen, insbesondere die großen monotheistischen Religionen. In Einführungswerken zum Fundamentalismus oder entsprechenden Artikeln in einschlägigen Nachschlagewerken fehlt der Buddhismus meist völlig. Abgesehen davon, dass er im Westen als tolerant, friedfertig und undogmatisch gilt, hängt das wohl mit einer sehr engen Definition von Fundamentalismus zusammen. Tatsächlich gibt es keine einheitliche Definition dieses Begriffs. Allerdings hat das großangelegte amerikanische *Fundamentalism Project* eine Reihe von Merkmalen bestimmt, die als typisch für fundamentalistische Bewegungen gelten können:

1. *Reaktivität*: Fundamentalismen reagieren auf die Marginalisierung bzw. Verdrängung der »wahren Religion« aus der Mitte der Gesellschaft; oft, aber nicht immer, auf militante Weise.

2. *Selektivität*: Es werden (1) bestimmte Elemente der eigenen Tradition als besonders wichtig ausgewählt; (2) es werden – bei allem Antimodernismus – bestimmte Aspekte der Moderne als nützlich ausgewählt (z.B. moderne Kommunikationsmedien oder Organisationsformen) und (3) andere Aspekte oder Folgen der Moderne als besonders bekämpfungswert herausgehoben und zum Gegenstand eines fokussierten Widerstands.

3. *Moralischer Manichäismus*: Typisch für fundamentalistische Bewegungen ist die schroffe Gegenüberstellung von Innen und Außen. Dem reinen und erlösten Innenbereich der eigenen Gruppe von Erwählten wird eine äußere sündhafte Welt gegenübergestellt, die in Bereiche von graduell unterschiedlich starker Verunreinigung eingeteilt wird.

4. *Absolutismus und Annahme einer Unfehlbarkeit*: Man geht davon aus, dass die jeweiligen »autoritativen Schriften« oder bestimmte »fundamentals« der eigenen Tradition absolute Geltung beanspruchen und nicht hinterge- oder hinterfragbar sind. Rationale, historisch-kritische oder hermeneutische Methoden werden abgelehnt zugunsten verhärteter traditionalistischer Auslegungsmethoden.

5. *Millenarismus und Messianismus*: Fundamentalisten wännen sich häufig an einem wunderhaften Kulminationspunkt der Geschichte, wobei die Versprechen einer baldigen Erlösung oder Entrückung durch Modelle des Messianismus typisch sind.

Neben diesen ideologischen Merkmalen hat das *Fundamentalism Project* die folgenden organisatorische Charakteristika ausgemacht: die Selbstwahrnehmung, einer Gemeinschaft der Erwählten anzugehören; eine scharfe Grenzziehung nach außen; eine autoritäre Organisationsstruktur, die oft auf charismatischer Führung basiert; strikte Verhaltensanforderungen an die Mitglieder.

Die Frage, die das *Fundamentalism Project* stellt, ist weniger die, ob die Religionsgemeinschaft XY »fundamentalistisch« ist, sondern ob sie alle oder einige der oben aufgeführten Merkmale besitzt, und wenn ja, in welchem Maße. Es geht also nicht um Stigmatisierung, sondern um Analyse.

Wenn überhaupt einmal von der Möglichkeit eines buddhistischen Fundamentalismus gesprochen wird, dann meistens im Zusammenhang mit dem buddhistischen Nationalismus auf Sri Lanka. Das hat wohl zwei Gründe: zum einen wird Fundamentalismus meist als ein rein modernes Phänomen begriffen; zum anderen springt die Radikalität und Militanz vieler singhalesischer Buddhisten gegenüber den Tamilen ins Auge. Kenner der Situation wie Gananath Obeyesekere und Richard Gombrich halten den buddhistischen Nationalismus der Singhalesen jedoch nicht für fundamentalistisch, da es hierbei vornehmlich um politische, nationale und ethnische Fragen gehe, nicht wirklich um religiöse, und weil die buddhistischen Singhalesen ihre anti-tamilische Haltung nicht durch kanonische (»soteriologische«) Texte des Buddhismus legitimierten, sondern durch historische Werke, namentlich die große Inselchronik *Mahāvamsa*.

Mitunter gerät auch die große japanische Nichiren-buddhistische Laienorganisation Sōka Gakkai unter Fundamentalismus-Verdacht. Das hängt wohl mit dem oft als intolerant empfundenen Glaubens- und Missionseifer der Organisation zusammen. Ob die Sōka Gakkai allerdings die oben genannten Merkmale in ausreichendem Maße aufweist, um sie als fundamentalistisch zu bezeichnen, erscheint fraglich. Interessanterweise finden wir dagegen alle charakteristischen Merkmale in der frühen Lotus-Bewegung Nichirens im 13. Jahrhundert.

So ist evident, dass Nichiren mit seiner religiösen Lehre und Aktivität auf als krisenhaft wahrgenommene soziale Wandlungsprozesse reagierte. Zwar kann man nicht sagen, dass in Japan »die Religion« im allgemeinen marginalisiert worden wäre, aber Nichiren sah die »wahre Religion« des *Lotus-Sūtras* vor allem wegen der Popularität des Amida-Kultes in massiver Gefahr. Ebenso offensichtlich wie das Merkmal der Reaktivität auf Nichiren und seine Anhänger zutrifft, trifft das der Selektivität zu. So hat Nichiren unter den zahllosen autoritativen Schriften des Buddhismus allein das *Lotus-Sūtra* als letzte Autorität ausgewählt. Zugleich hat er innerhalb der Heiligen Schrift bestimmte Teile gleichsam als »Kanon im Kanon« herausselektiert und für zentral erklärt. Unter den im Zusammenhang mit dem Buchkult um das *Lotus-Sūtra* traditionell praktizierten Übungen wählte er wiederum allein die der Rezitation des Titels der Schrift als wesentlich aus, da in dem Titel die gesamte absolute Wahrheit des Textes enthalten sei und durch Rezitation realisiert werden könne. Das Merkmal der selektiven Affirmation von bestimmten Aspekten der »Moderne« im erweiterten Sinne trifft auf Nichiren insofern zu, als dieser sich in religiös-praktischer Hinsicht stark an den Innovationen der von ihm bekämpften Erneuerungsbewegung der »Schule des Reinen Landes« orientierte. Dass Nichiren sich

außerdem im Sinne einer selektiven Opposition gegen bestimmte Aspekte oder Folgen eines »Modernisierungsprozesses« wandte, ist evident. Besondere Aufmerksamkeit im Sinne eines fokussierten Widerstands richtete er auf die Aktivitäten der »Schule des Reinen Landes« und deren vermeintlich unangemessene Förderung durch die weltlichen Autoritäten.

Nichirens Weltsicht und die seiner Nachfolger war in der Tat auch durch einen moralischen Manichäismus und Dualismus geprägt. Für Nichiren war die schroffe Gegenüberstellung von Innen und Außen charakteristisch. Es gab nur Freund oder Feind, wobei er mitunter innerhalb der Gruppe der Feinde gewisse graduelle Abstufungen der Kontamination konstatierte. Die von der Schule des Reinen Landes propagierte Übung der Buddha-Anrufung sei der Weg zur Hölle des unaufhörlichen Leidens; Zen sei Teufelswerk; die esoterische Shingon-Lehre würde das Land ruinieren, und die Schule der Ordensdisziplin verübe Landesverrat.

Dass Nichiren eine einzige Schrift, nämlich das *Lotus-Sūtra*, verabsolutierte und von dessen Unfehlbarkeit ausging, ist offensichtlich. Die »heilige Schrift« ist nicht nur eine direkte Wiedergabe der Predigtworte des ewigen Buddha; die textimmanente Aussage, das *Lotus-Sūtra* sei der Kulminationspunkt aller Lehren des Buddha, führte Nichiren zu der Überzeugung, dass alle anderen Schriften vorbehaltlich des unhinterfragbaren Absolutheits- und Unfehlbarkeitsanspruchs des *Lotus-Sūtra* zu interpretieren seien.

Auch währte sich Nichiren an einem wunderhaften Kulminationspunkt der Geschichte, indem er meinte, innerhalb der letzten der fünf, jeweils fünfhundert Jahre dauernden Perioden nach dem Tod des Buddha zu leben. Dahinter steckt eine Auffassung von der Heilsgeschichte, die man durchaus als messianistisch bezeichnen könnte. Die Heilige Schrift hatte prophezeit, dass erst in dieser dunklen Epoche die Zeit für die endgültige Verbreitung der einen wahren Lehre in ihrer reinen Form gekommen sei, und Nichiren glaubte, er allein sei dazu ausersehen dieses Heilswerk zu vollbringen. Er bezeichnete sich selbst als Herrscher, Vater und Mutter, sowie Lehrer aller Menschen in Japan. Sich mit dem Bodhisattva Jōgyō aus der heiligen Schrift identifizierend, inszenierte er sich selbst als Heilsbringer.

Kurzum: Alle fünf ideologischen Merkmale fundamentalistischer Religionsgemeinschaften treffen auf Nichiren zu. Wie steht es mit den vier organisatorischen Charakteristika?

Die frühe Gemeinde um Nichiren verstand sich eindeutig als Gemeinschaft der Erwählten bzw. »wahrhaft Gläubigen«, als Gemeinschaft der »Zeugen« für die Wahre Lehre; Außenstehenden wurden ewige Höllenqualen prophezeit. Wer das *Lotus-Sūtra* nicht zur Richtschnur seiner religiösen Überzeugungen und Handlungen machte, galt automatisch als Verleumder der heiligen Schrift. Um die Wahre Lehre zu bezeugen, riskierten die Mitglieder der Gemeinschaft der Rechtgläubigen, allen voran Nichiren selbst, bewusst ihr Leben; einige verloren

es. Aus dem Glauben an die eigene Auserwähltheit ergab sich zwangsläufig eine scharfe Grenzziehung zwischen der Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen und den Falschgläubigen. Das Abgrenzungsbedürfnis der Lotus-Sekte in der Nachfolge Nichirens ging so weit, dass herausragende Vertreter der Tradition sich weigerten, Almosen von Andersgläubigen anzunehmen oder diesen ihrerseits Almosen zu geben oder auch nur gemeinsam an religiösen Zeremonien teilzunehmen.

Man kann auch sagen, dass die Organisationsstruktur der Nichiren-Gemeinde eine autoritäre war, die auf dem charismatischen Führerprinzip basierte. Das ist für den historischen Kontext an sich noch nicht ungewöhnlich. Allerdings nahm die kultische Verehrung Nichirens unter seinen Nachfolgern besonders radikale Züge an.

Weniger deutlich zeigt sich eine Betonung strikter Verhaltensanforderungen in der Nichiren-Tradition. Die Einhaltung kodifizierter Normen im Sinne eines moralischen Rigorismus spielte bei Nichiren bestenfalls eine untergeordnete Rolle; stattdessen betonte er recht vage das »sittliche Wesen« als allgemeine Haltung. Gruppenidentität und -konformität wurde im wesentlichen über die einheitliche und verpflichtende Praxis der Anrufung des Titels des *Lotus-Sūtras*, die Ablehnung des Umgangs mit Ungläubigen, das ständige öffentliche Eintreten für die wahre Religion und einen dogmatischen Rigorismus erreicht.

Man könnte also sagen, dass Nichirens Lotus-Bewegung nach den Kriterien des *Fundamentalism Projects* geradezu in idealtypischer Weise »fundamentalistisch« war. Solch eine Feststellung ist nicht unproblematisch, wird der Begriff des Fundamentalismus doch meist in pejorativer und stigmatisierender Weise als Kampfbegriff gebraucht. Dies ist nicht unsere Absicht. Es ging uns nur darum zu zeigen, dass sich aus streng wissenschaftlicher Sicht auch im Buddhismus Tendenzen entwickeln können, die man nach einer bestimmten Definition als »fundamentalistisch« bezeichnen mag.

7. Der Buddhismus ist eine atheistische Religion

Seit dem 19. Jahrhundert wurde der Buddhismus immer wieder als eine atheistische Religion porträtiert, was dazu führte, dass manche Autoren meinten, der Buddhismus sei deshalb eigentlich gar keine Religion, denn eine Religion ohne Götter konnte man sich nicht vorstellen. Nun wurde aber auch schon in diesem Buch mehrfach deutlich, dass der Buddhismus eine enorme Vielzahl von »Göttern« kennt. Wie passt das zusammen? Offenbar legten die Vertreter der »Atheismus-These« sehr strenge, dem Christentum entlehnte Maßstäbe an. In der Tat kennt der Buddhismus keinen ewigen und allmächtigen Schöpfergott wie etwa Judentum, Christentum und Islam. Außerdem sind die Götter selbst

erlösungsbedürftig, weil sie dem Kreislauf der Wiedergeburten unterworfen sind. Darum baten der buddhistischen Tradition zufolge die Götter selbst den Buddha, er möge seine Lehre verkünden. Wenn man allerdings die Kriterien der Ewigkeit, der Allmacht, Vollkommenheit usw. zum Maßstab für »Göttlichkeit« macht, dann gibt es in der Welt viele atheistische Religionen. In den meisten Kulturen ist die Macht der Götter begrenzt, und Götter sind häufig alles andere als vollkommen.

Ein zweites Argument für den »atheistischen Charakter« des Buddhismus besteht darin, dass zumindest für den Theravāda-Buddhismus die Götter keinerlei Heilsrelevanz besitzen und ihnen daher keine zentrale Bedeutung im religiösen Gesamtsystem beigemessen wird. Die Götter sind vor allem für die Erlangung »diesseitiger Heilsgüter« wie Gesundheit, Reichtum usw. zuständig. Da solche diesseitigen Heilsgüter für die meisten Menschen jedoch wichtiger sind als jenseitige Heilserwartungen, sind die Götter für die Mehrzahl der gläubigen Buddhisten keineswegs irrelevant.

Vor allem im japanischen Buddhismus wurden die einheimischen und einige importierte Götter allerdings auch zu soteriologisch wirksamen Heilsvermittlern. Als Manifestationen von Buddhas und Bodhisattvas führten sie die Menschen zur Befreiung. Im japanischen Mittelalter wurde in diesem Zusammenhang unterschieden zwischen »wirklichen Geistern und Göttern« – das sind solche, die nicht Manifestationen von Buddhas, Bodhisattvas usw. sind – und »majestätisch transformierten herabgelassenen Spuren«, also Götter, die in Wirklichkeit Buddhas, Bodhisattvas usw. sind. Im Mahāyāna-Buddhismus wird die Sache überhaupt noch komplizierter. Hier gibt es buddhologische Konzepte, die durchaus in Richtung Monotheismus tendieren. So wird der Hauptbuddha des esoterischen Buddhismus, Mahāvairocana, als Ursprung allen Seins betrachtet. Alles Existierende sei nur eine Emanation des Dharma-Leibes dieses absoluten Buddha. Auch im japanischen Buddhismus des Reinen Landes wird der Buddha Amida mitunter auf ähnliche Weise verabsolutiert. Und natürlich gibt es aus religionswissenschaftlicher Sicht keinen Grund, einen Buddha nicht als einen »Gott« im metasprachlichen Sinne zu beschreiben. Das gleiche gilt für die »transzendenten« Bodhisattvas wie Avalokiteśvara, Mañjuśrī, Samanthabhadra usw., die für die Vermittlung diesseitiger wie jenseitiger Heilsgüter zuständig sind.

8. Höllenfurcht und Himmelshoffnung kennt der Buddhismus nicht

Der Buddhismus wird gern als eine Religion charakterisiert, die keine Himmel und keine Höllen kennt. Das ist grundfalsch. Tatsächlich nennt schon der frühe Buddhismus eine Vielzahl von Himmeln; der berühmteste ist Tuṣita, aus dem

der Buddha Śākyamuni auf die Erde herabgestiegen ist und in dem der zukünftige Buddha Maitreya auf seinen Einsatz wartet. Im Theravāda ist eine Einteilung in 26 Himmel üblich, von denen sich sechs – darunter der Tuṣita-Himmel – im »Bereich der Begierde« (*kāma-dhātu*) befinden, sechzehn im »Bereich der Form« (*rūpa-dhātu*) und vier im »Bereich der Formlosigkeit« (*arūpya-dhātu*). Geburt in einem der Himmelsbereiche war für viele Buddhisten stets ein vorrangiges und realistischeres Heilsziel als die Erlangung des Nirvāṇa. An vielen Stellen des Pāli-Kanons etwa werden konkrete Praktiken empfohlen, die zu einer Geburt im Himmel führen. Im Mahāyāna-Buddhismus wurde vor allem Geburt im Tuṣita-Himmel angestrebt, der damit eine direkte Konkurrenz für das Reine Land Sukhāvātī des Buddhas Amida (Skt. Amitābha/Amitāyus) darstellte. Die Buddha-Länder im Mahāyāna-Buddhismus, wie Amidas Sukhāvātī, wurden meist außerhalb des Kreislaufs der Wiedergeburten verortet. In ihnen sollte man sich nicht wie in den Himmeln eines langen Lebens und mehr oder weniger sinnlicher Genüsse erfreuen, sondern den Predigten des jeweiligen Buddhas und seiner Bodhisattvas lauschen, um schließlich das vollständige Erwachen zu erreichen.

Während die Himmel des Buddhismus über der Menschenwelt angesiedelt sind, lokalisiert man die Höllen unterhalb von Jambudvīpa, wo die Menschen leben. Die mutmaßlich frühesten Āgama-Texte erwähnen nur eine »große Hölle« (*mahāniraya*), doch bereits um die Wende zum ersten Jahrtausend entwickelte sich ein komplexes System von acht Höllen mit jeweils vier mal vier beigeordneten Höllen (*utsada*). Schließlich unterschied man acht große heiße Höllen und acht große kalte Höllen mit jeweils kleinen Nebenhöllen. Die Beschreibungen der überaus grausamen Höllenstrafen sind äußerst plastisch und phantasievoll. Mal wird man der Länge nach zersägt; in einer anderen Hölle wird man von Felsen zerquetscht; wieder in einer anderen wird man zu Tode gefoltert, nur um sogleich wieder zu erwachen, damit die Tortur von Neuem beginnen kann. Die tiefste Hölle heißt *avīci* (»unablässig [leiden]«). Hier wird man vorzugsweise hineingeboren, wenn man sich der fünf schwersten Vergehen schuldig gemacht hat: (1) Vätermord, (2) Muttermord, (3) Tötung eines Arhat, (4) Vergießen des Blutes eines Buddha und (5) Herbeiführen einer Spaltung des Ordens. Wie in allen anderen Daseinsbereichen ist auch der Aufenthalt in den Höllen zeitlich begrenzt. Wenn das schlechte Karma, das einen in eine Hölle geführt hat, aufgebraucht ist, tritt man wieder in den Kreislauf der Wiedergeburten ein.

In China und von hier ausgehend in ganz Ostasien wurden die indischen Höllenvorstellungen mit chinesischen vermischt. Ab dem 9. Jahrhundert unterschied man hier zusätzlich zum klassischen Konzept der acht Höllen zehn Purgatorien, die man sich als nacheinander zu durchlaufende Tribunale eines Gerichts vorstellte, in denen jeweils ein König die Funktion des Richters übernimmt. Die Höllen spiegelten hier gleichsam das weltliche Justiz- und Strafsys-

tem wieder. Der Delinquent wird vor den Höllenrichter bzw. einen König der Unterwelt geführt, der die in seinen Akten aufgezeichneten Taten des Angeklagten verliest und auf dieser Grundlage sein Urteil spricht. Der Richter des zehnten Tribunals überprüft noch einmal das Sündenregister des Verstorbenen und weist ihm dann eine angemessene Wiedergeburt zu.

9. Buddhisten essen kein Fleisch

Einem weit verbreiteten Vorurteil zufolge essen überzeugte Buddhisten, Ordensangehörige zumal, kein Fleisch. Tatsächlich gehört der Vegetarismus zwar traditionell zu den typischen und identitätsstiftenden Merkmalen des chinesischen Buddhismus; die Ordensregeln schreiben aber keineswegs eine fleischlose Ernährung vor. Mönche und Nonnen dürfen nämlich als Almosen angebotene Speisen nicht zurückweisen. Wenn sie also Fleisch oder Fisch in ihren Almosenschalen haben, müssen sie diese im Regelfall auch essen. In der mutmaßlich frühesten Schicht der kodifizierten Ordensregeln (Vinaya), dem »Beichtformular« (*prātimokṣa*) ist es den Mönchen lediglich untersagt, Fleisch und Fisch ausdrücklich zu erbitten, es sei denn im Krankheitsfall; das gilt aber auch für andere besonders feine Nahrungsmittel wie geklärte Butter, Honig usw. Allerdings wird der Fleischverzehr im Erläuterungsteil des Vinaya (Vinaya-vibhaṅga) an drei Bedingungen geknüpft, deren Erfüllung das Fleisch im Sinne des Ordensrechts als »rein« qualifiziert. Daher spricht man in der Sprache des Vinaya vom »dreifach reinen Fleisch«, dessen Verzehr unbedenklich ist. Als rein gilt demnach Fleisch, wenn der Mönch oder die Nonne nicht gesehen, nicht gehört oder nicht Grund zu der Annahme hatte, dass das angebotene Fleisch von einem Tier stammt, das extra für ihn oder sie getötet wurde. Wichtig ist also die Entkopplung von Verzehr und Tötung, wie sie in vorbuddhistischer Zeit bereits durch rituelle und andere Maßnahmen von den brahmanischen Priestern angestrebt wurde, um der Rache durch die getöteten Tiere im Jenseits zu entgehen. In modifizierter Fortführung der brahmanischen Tradition müssen also buddhistische Ordensangehörige sicherstellen, dass nicht sie die Ursache für das Leiden des Tieres einschließlich seines Todes sind. Wie wir im Zusammenhang mit der buddhistischen Ethik gesehen haben, gilt eine Handlung als »unheilsam« für den Handelnden, wenn sie Leiden verursacht. Handelt es sich bei dem Fleisch aber etwa um Reste eines Familiensens, muss es akzeptiert werden, denn Fleisch zählt grundsätzlich zu den »fünf regulären Nahrungsmitteln«, genauer: zu den »fünf unzerkaut essbaren Nahrungsmitteln«.

Allerdings gibt es Einschränkungen hinsichtlich der erlaubten Fleischsorten. Welche Fleischsorten grundsätzlich verboten sind, ist je nach Vinaya-Tra-

dition unterschiedlich. Grundsätzlich verboten ist Menschenfleisch. Außerdem ist in allen großen Traditionen der Verzehr von Elefanten, Pferden, Hunden, Schlangen, großen Raubkatzen und Bären untersagt. Bemerkenswerterweise wird das Verbot des Verzehrs dieser Fleischsorten wiederum rein utilitaristisch begründet. Der Verzehr von Menschenfleisch könnte potentielle Konvertiten abstoßen, heißt es im Theravāda-Vinaya; die Mūlasarvāstivādin argumentieren dagegen, Menschenfleisch sei äußerst unrein. Der Elefant sei ein Herrschersymbol, und den Herrschern werde es wohl kaum gefallen, wenn buddhistische Mönche und Nonnen das Fleisch dieser edlen Tiere verzehrten. Hunde hingegen seien unrein, das gleiche gelte für Schlangen, die überdies – sofern nicht zum Buddhismus bekehrt – den Mönchen und Nonnen gefährlich werden könnten. Löwen, Tiger, Panther, Bären und Hyänen würden durch den Geruch des Fleisches ihrer Artgenossen angezogen und fielen in der Folge die Mönche oder Nonnen an. Es fehlt an dieser Stelle also jedweder Hinweis auf das Mitgefühl mit den Tieren als Motivation für den Fleischverzicht.

Allerdings weist der Buddha darauf hin, dass ein Spender für das Töten eines Tieres viel schlechtes Karma auf sich lädt, denn es darf nicht vergessen werden, dass das Töten von Tieren grundsätzlich als unheilsame Handlung betrachtet wird. Umso bemerkenswerter ist es aber, dass der Buddha eine vegetarische Lebensweise nicht einmal als »asketische Option« zugelassen hat, die ein Mönch für eine gewisse Zeit intensiverer Askese wählen könnte. Im Schrifttum des frühen Buddhismus wird die asketische Forderung des Fleischverzichts sogar geradezu diffamiert, indem diese mit Devadatta, dem bösen Vetter und Rivalen des Buddha in Verbindung gebracht wird. Devadatta habe in seiner Boshaftigkeit fünf strengere asketische Regeln, darunter den totalen Fleischverzicht, für Mönche obligatorisch machen wollen, um eine Ordenspaltung infolge des Streits über die fünf Forderungen zu bewirken. Während der Buddha die vier übrigen Forderungen Devadattas als asketische Optionen akzeptierte, tat er dies mit Blick auf den Fleischverzicht nicht. Die Ablehnung des Vegetarismus durch den Buddha mag damit erklärt werden, dass eine Propagierung des Fleischverzichts die Mönche dazu hätte ermuntern können, bei der Annahme von Nahrung wählerisch zu werden und eine Haltung der »negativen Anhaftung« zu entwickeln, indem sie sich von fleischlicher Nahrung abgestoßen fühlen. Man kann das Verbot auch als einen Versuch bestimmter buddhistischer Kreise deuten, Tendenzen strengerer Askese, die konkurrierende Gruppierungen im Saṅgha übten, zu unterbinden.

Ganz anders stellt sich die Situation im Mahāyāna-Buddhismus dar, der grundsätzlich jeglichen Fleischverzehr ablehnt. Eine der so genannten Bodhisattva-Regeln in dem für ganz Ostasien lange Zeit verbindlichen »Sūtra von Brahma's Netz« (**Brahmajāla-sūtra*) besagt, dass »wenn ein Schüler des Buddha absichtlich Fleisch isst, [obwohl] der Verzehr jeglichen Fleisches untersagt ist, dann zerstört er den Samen des Großen Mitgefühls, und alle [fühlenden] Lebe-

wesen, die das sehen, werden sich von ihm abwenden. Daher ist es allen Bodhisattvas verboten, das Fleisch irgendwelcher [führender] Lebewesen zu essen. Essen sie es, laden sie unermessliche Schuld auf sich.« Dieser starken Rhetorik zum Trotz wird der Fleischverzehr »juristisch« lediglich als »ein leichtes Vergehen« eingestuft. An anderer Stelle, in der 20. Nebenregel der Bodhisattva-Regeln, führt der Buddha ein wesentliches Argument für den Fleischverzicht an, welches mit der Wiedergeburtstheorie und der daraus resultierenden Identifikation des Individuums mit anderen Lebewesen in unmittelbarem Zusammenhang steht: »Alle Männer sind mein Vater, und alle Frauen sind meine Mutter. Nicht eine Geburt in all meinen Existenzen habe ich nicht von ihnen empfangen. Daher sind alle Lebewesen in den sechs Daseinsbereichen mein Vater und meine Mutter, und sie zu töten und zu essen heißt, meinen Vater und meine Mutter zu töten.«

Einen erheblichen Anteil an der Ablehnung des Fleischverzehrs im Mahāyāna-Buddhismus dürfte auch die hier verbreitete Doktrin von der »Buddha-Natur« gehabt haben. Im Mahāyāna geht man davon aus, dass alle fühlenden Lebewesen die Anlage zur Buddhaschaft besitzen. Das bedeutet natürlich, dass beispielsweise auch ein zum Verzehr bestimmtes Schwein ein potentieller Buddha ist. Die Vorstellung, einen zukünftigen Buddha zu töten und zu verzehren, musste ebenso abschreckend wirken, wie der Gedanke, die eigene verstorbene und vielleicht als Schwein wiedergeborene Großmutter auf dem Teller zu haben.

Berühmt ist die Polemik des *Laṅkāvatāra-sūtra*, eines bedeutenden Textes der Mahāyāna-Tradition, gegen den Fleischverzehr. Der Text widmet der Frage ein ganzes Kapitel und listet 24 Gründe gegen das Essen von Fleisch auf. Zu der Frage, warum der Buddha in den Vinayas das Fleischessen erlaubt und in verschiedenen Sūtras vom »dreifach reinen Fleisch« gesprochen habe, erklärt dieser dem Text zufolge, dass seine damaligen Adressaten noch nicht in der Lage gewesen seien, den Sinn der Ordensregeln zu begreifen. Tatsächlich müsse man zwei Sorten von Fleisch unterscheiden: (1) das von durch Menschen getöteten Tieren und (2) und das von verendeten Tieren, wobei der Verzehr von ersterem in den Augen der gewöhnlichen Menschen erlaubt sei, der von letzterem nicht. Der Buddha habe zwar auch erlaubt, dass außer dem Fleisch von Elefanten, Pferden, Schlangen, Menschen, Dämonen [sic!], Affen, Wildschweinen und Hunden alles Fleisch verzehrt werden dürfe. Doch ein Schlachter mache keine Unterschiede und töte ausnahmslos alle Tiere, um ihr Fleisch zu verkaufen, gegebenenfalls auch falsch deklariert, weswegen man nie sicher sein könne, ob es sich bei dem angebotenen Fleisch nicht um das grundsätzlich nicht zu verzehrende Tierarten handelt. Daher stelle der Buddha nun die Regel auf, dass weder von anderen getötete, noch von selbst verstorbene Tiere gegessen werden dürfen. Dann bezieht sich der Text direkt auf das Konzept des »dreifach reinen Fleisches«: Wenn man gesehen, gehört oder geargwöhnt hat, dass ein

Tier extra für einen getötet wurde, so muss man das Fleisch als »von anderen getötet« betrachten. Hat man nicht gesehen, gehört oder geargwöhnt, dass das Tier für einen selbst getötet wurde, dann muss man das Fleisch als »von selbst gestorben« betrachten. Damit ist jede Sorte Fleisch für einen Buddhisten eine unreine Nahrung. Der Buddha erklärt daher im *Laṅkāvatāra-sūtra*: »Zu keiner Zeit und unter keinen Umständen ist es erlaubt, irgendeine (Art von) Fleisch zu essen.«

Die übrigen Argumente gegen den Fleischverzehr lassen sich wie folgt zusammenfassen: Fleisch stinkt, und der Geruch von Fleischessern verschreckt nicht nur die Lebewesen, sondern schädigt auch das Ansehen des Fleischessers wie der buddhistischen Gemeinde. Außerdem wirke sich Fleischgenuss negativ auf die Meditation und die Erlangung paranormaler Kräfte aus, ähnlich wie streng riechende Gemüse oder Alkohol.

Auch nach der chinesischen Mahāyāna-Rezension des *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, die im frühen 5. Jahrhundert populär wurde und die Einstellung chinesischer Buddhisten zum Fleischverzehr maßgeblich geprägt hat, hat der Buddha den Fleischverzicht untersagt und den Bodhisattvas empfohlen, sich vorzustellen, das von einem Spender angebotene Fleisch sei das des eigenen Sohnes. Wie das apokryphe **Brahmajāla-sūtra* argumentiert auch das *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, dass wer Fleisch esse, seinen Samen des Mitgefühls zerstöre. Die übrigen Argumente ähneln denen im *Laṅkāvatāra-sūtra*. Interessanterweise befasst sich aber das *Mahāparinirvāṇa-sūtra* explizit mit der entscheidenden Frage, was ein Bodhisattva-Mönch tun sollte, wenn ihm ein Spender Fleisch als Speisemosen anbietet, denn hier entsteht ein klarer Interessenkonflikt. Der Buddha rät hier, das Almosen anzunehmen, anschließend aber das Fleisch zu entfernen und das Essgeschirr mit Wasser von Fleischresten zu reinigen und nur den Rest zu essen. Die traditionelle Erlaubnis, in dreifacher Hinsicht reines Fleisch zu verzehren, wird in diesem Sūtra als provisorische Lehre, als »geschicktes Mittel« (*upāya*), interpretiert, die der Buddha verkündet habe, um die Mönche langsam an den völligen Fleischverzicht heranzuführen.

In einem anderen, apokryphen, für die Mahāyāna-Ethik jedoch höchst einflussreichen Text (**Śūraṅgama-sūtra*) wird die Erlaubnis, dreifach reines Fleisch zu essen, durch den Hinweis entkräftet, der Buddha habe zu seinen Lebzeiten kraft seiner übernatürlichen Fähigkeiten auf magische Weise dreifach reines Fleisch geschaffen, ohne irgendein Tier zu schädigen. Er habe dies aus Mitgefühl mit den Menschen getan, die in sandigen und steinigen Gegenden lebten, in denen pflanzliche bzw. fleischlose Nahrungsmittel nicht in ausreichendem Maße verfügbar waren. Nach dem Verlöschen des Buddha gebe es aber kein reines und damit erlaubtes Fleisch mehr, und wer Fleisch esse, sei kein Sohn des Buddha.

Die hier gelieferte Argumentation ist in der Tat hochinteressant. Das *Laṅkāvatāra-sūtra* hatte noch dahingehend argumentiert, dass es von Anfang an

des Buddhas Intention gewesen sei, den Fleischverzehr durch die Aufstellung unerfüllbarer Kriterien unmöglich zu machen. Allein die Dummheit der Mönche habe zu dem Missverständnis geführt, der Buddha erlaube den Fleischverzehr. Das **Sūraṅgama-sūtra* argumentiert dagegen, dass der Buddha zu seinen Lebzeiten seine Anhänger mit magisch erschaffenem reinem, weil unechtem Fleisch versorgt habe. So konnte er in den Vinayas gegenüber seinen direkten Schülern die Erlaubnis aussprechen, dass von ihm magisch erschaffene Fleisch zu essen. Seit seinem Verlöschen aber gibt es kein solch magisch erschaffenes Fleisch mehr, und der Fleischverzehr muss daher vollständig eingestellt werden. Damit löst das Apokryphon den Widerspruch zwischen dem mahāyānistischen Vegetarismus und der eingeschränkten Erlaubnis des Fleischverzehrs in den Vinayas auf gewohnt spitzfindige Art und Weise.

Es gibt jedoch Mahāyāna-Texte, die ein generelles Fleischverbot ablehnen. Im **Mañjuśrī-pariṣṛchā-sūtra* heißt es zum Beispiel, man könne Fleisch von Tieren essen, die von selbst gestorben sind. Man möge dabei allerdings eine Formel rezitieren, die auf die Ich-Losigkeit und die Leblosgigkeit der verzehrten Tiere verweist. Im übrigen gelte das totale Verbot des Fleischverzehrs nur für Personen, denen es an Mitgefühl mangelt und die gern verletzen und töten.

Auf der normativen Ebene stellt sich die Sachlage zusammengefasst also wie folgt dar: Im Vinaya ist der Verzehr von Fleisch nicht nur unter bestimmten Bedingungen erlaubt; Fleisch zählt sogar zu den regulären Speisen eines Mönchs oder einer Nonne. Zwar gilt es auch in den Ländern des Theravāda-Buddhismus als besser, kein Fleisch zu essen; in der Praxis aber ist der Vegetarismus in diesen Ländern wenig verbreitet, wobei Laien argumentieren, dass selbst die Mönche Fleisch essen; von Laien könne man eine vegetarische Ernährungsweise also kaum verlangen.

Im Mahāyāna dagegen ist der Verzehr von Fleisch meist grundsätzlich verboten, was natürlich keineswegs bedeutet, dass alle Anhänger des Mahāyāna-Buddhismus auf Fleisch verzichteten. Es ist davon auszugehen, dass bestimmte Trends im brahmanisch-hinduistischen Milieu hin zum Vegetarismus bereits in Indien den buddhistischen Orden einem gewissen Anpassungsdruck ausgesetzt haben, was sich in strikten Verboten des Fleischverzehrs in Mahāyāna-Texten niedergeschlagen hat. In Ostasien, also in den Ländern, die sich ausdrücklich zum Mahāyāna-Buddhismus bekennen, ist Vegetarismus seit jeher ein Kennzeichen buddhistischer Ordensleute und engagierter Laienbuddhisten. Man muss aber davon ausgehen, dass die vegetarische Lebensweise ostasiatischer Mönche und Nonnen auch eine Folge der besonderen Situation des buddhistischen Ordens in China war. Es waren nämlich nicht nur die Mahāyāna-Mönche in China, die den Vegetarismus propagierten. Auch der Staat bestand auf einer vegetarischen Lebensweise der Mönche und Nonnen, wohl nicht zuletzt, um die Hürde zum Eintritt in den oft als parasitär und unsozial betrachteten Orden zu erhöhen. Wer sich den gesellschaftlichen Pflichten durch den Eintritt in den

Orden entzog, sollte im Gegenzug wenigstens ein paar Entbehrungen hinnehmen müssen, die zugleich den Anspruch des Saṅgha legitimiert hätten, eine ganz besondere, in gewisser Weise »reine« Gesellschaft innerhalb der Gesellschaft zu sein. Dem Buddhismus besonders zugeneigte chinesische Herrscher wie Wudi (502–549) von der Liang-Dynastie oder Xiaoming (r. 516–528) von der Nördlichen Wei-Dynastie erließen mitunter sogar Verbote, bei Hof Fleisch zu verzehren.

In Ländern wie Korea oder Japan, in denen die chinesische Variante des Mahāyāna-Buddhismus heimisch wurde, hat sich die vegetarische Lebensweise ebenfalls als buddhistisches Ideal durchgesetzt. So war Fleischverzehr in Japan, wo der Einfluss des Buddhismus auf die gesamte Gesellschaft größer war als in China, bis ins 19. Jahrhundert hinein eher unüblich. In Japan ist es buddhistischen Priestern seit 1872 erlaubt, Fleisch zu verzehren, was auf den ersten Blick so klingt, als habe die japanische Regierung damit den Priestern das Leben erleichtern wollen, doch in gewisser Weise ist das Gegenteil der Fall. Tatsächlich wollte der buddhismus-feindliche Meiji-Staat die Mönche ihrer speziellen Lebensweise berauben, um sie in den Augen der Gesellschaft gleichsam zu »profanisieren« und damit ihr ohnehin schlechtes Ansehen weiter schädigen. Außerdem gab die Regierung mit dieser Maßnahme zu verstehen, dass es ihr egal sei, wie die buddhistischen Ordensleute leben. In früheren Zeiten hatten die Herrschenden die Erwartung gehabt, dass ein durch besondere Meidungsgebote und asketische Anforderungen »reiner« Orden besonders befähigt sei, Rituale für das Wohlergehen der Nation auszuführen. Im Gegenzug für die Einschränkungen, die den Mönchen und Nonnen auferlegt worden waren, genossen sie auch einige Privilegien. Die frühe Meiji-Regierung erwartete nichts vom vermeintlich rückständigen, antimodernen, unaufgeklärten, irrationalen und abergläubischen Buddhismus, beraubte den Orden seiner Privilegien und ließ die Ordensangehörigen daher konsequenterweise ein »normales Leben« führen, was neben dem Verzehr von Fleisch die Möglichkeit zu heiraten, sich die Haare lang wachsen zu lassen und weltliche Kleidung zu tragen einschloss.

In Tibet war ein vollständiger Verzicht auf fleischliche Nahrung aus klimatischen und geographischen Gründen unmöglich. Fleisch gehörte stets zu den üblichen Nahrungsmitteln, obwohl der tibetische Buddhismus die ethischen Normen des Mahāyāna-Buddhismus anerkennt. Mönche, die Fleisch essen, führen daher mitunter Rituale aus, um für eine günstige Wiedergeburt der verzehrten Tiere zu sorgen. An besonderen buddhistischen Feiertagen verzichten auch Laien oft auf Fleisch, und im vorkommunistischen Tibet war an diesen Tagen das Schlachten verboten. Während im Theravāda-Buddhismus allgemein gilt, dass die Tötung eines kleinen Tieres weniger schwerwiegend sei als die eines großen, argumentiert man in Tibet, dass es besser sei, ein großes Tier zu essen, weil in diesem Fall nur ein Lebewesen getötet werden muss, um viele zu ernähren. Die jeweiligen Präferenzen dürften allerdings nicht nur

religiös motiviert, sondern auch den jeweiligen Unterschieden in der örtlichen Fauna geschuldet sein. Der Beruf des Schlachters wird im traditionellen Tibet allgemein verachtet, und man schreckt davor zurück, Tiere auf blutige und direkte Weise zu töten. Die bevorzugte, aber zweifellos grausamere Methode der Tötung ist das Erstickten der Tiere.

Hinweise zur Lektüre

Die folgenden, nach Kapiteln geordneten Literaturempfehlungen bilden alles andere als eine umfassende Bibliographie. Wir haben Studien ausgewählt, die eine gute Einführung bieten, die manche in den Kapiteln angesprochenen Themen vertiefen und/oder weitere Themen behandeln. Manche sind spezieller als andere, und wir sind uns darüber bewusst, dass viele Studien fehlen, die durchaus als ebenso wichtig betrachtet werden können. Die hier angegebene Literatur soll lediglich einen Einstieg bieten, und wer sich mit ihr beschäftigt, wird über die in ihr genannten Literaturverweise eine größere Übersicht über jedes Thema erhalten. Aus diesem Grund haben wir auch teilweise darauf verzichtet, manche »Klassiker« der Buddhismusforschung anzuführen – nicht etwa, weil wir sie generell für überholt hielten, sondern weil in den jüngeren Studien ohnehin ständig auf sie verwiesen wird.

Übersetzungen buddhistischer Texte

Seit über 150 Jahren werden buddhistische Texte in westliche Sprachen übersetzt, einige davon immer wieder, viele bisher noch nie. Für die Pāli-Texte kann man auf die Pali Text Society verweisen, die eine große Anzahl von Übersetzungen publiziert hat (www.palitext.com). Bei Übersetzungen von Texten des Mahāyāna-Buddhismus aus dem Sanskrit, dem Chinesischen, dem Tibetischen usw. ist die Lage unübersichtlicher. Die bislang vollständigste Serie von Übersetzungen des Mahāyāna-Schrifttums aus dem Chinesischen ist die vom »Numata Center for Buddhist Translation and Research« herausgegebene Reihe *BDK English Tripiṭaka* (für eine Übersicht der bisher erschienenen und noch zu erscheinenden Titel siehe www.numatacenter.com). Viele weitere Texte verschiedener buddhistischer Traditionen sind in Einzelübersetzungen an vielen verschiedenen Orten erschienen. Wir empfehlen im folgenden einige Anthologien sowie eine Auswahl von Übersetzungen von Texten aus verschiedenen Regionen Asiens.

Anthologien

Beyerlein, Raymund/Schäfer, Fritz. *Der Buddha und sein Orden: Ein Lesebuch über das Leben der Mönche, Nonnen und Laien unter der Anleitung des Buddha, nach den ältesten Überlieferungen des Pālikanon*. Stambach 2000.