

Waffengewalt als "Weisheit in Anwendung": Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus

Christoph Kleine

1. Vorbemerkung

Seit geraumer Zeit erfreut sich der Buddhismus in Deutschland, ebenso wie in anderen Teilen Europas und in den USA, außerordentlicher Beliebtheit. Hierfür gibt es sicher eine ganze Reihe von Gründen; diese zu erforschen wäre ein lohnendes Thema für eine eigene religionswissenschaftliche Arbeit, die in diesem Rahmen aber natürlich nicht geleistet werden kann. Ich möchte hier lediglich einen der Gründe für die Popularität des Buddhismus einer kritischen Prüfung unterziehen.

Im Kontext einer modernen Marktgesellschaft werden bekanntermaßen auch Religionen zu Waren. Und es ist eine Binsenweisheit, daß gutes Marketing den Erfolg eines Produktes maßgeblich bestimmt, in der Regel weit mehr als dessen tatsächlicher Gebrauchswert. Es ist also auch für den Erfolg einer Religion von entscheidender Bedeutung, daß diese Religion über ein Image verfügt, welches sie einer breiten Konsumentenschicht attraktiv erscheinen läßt. Da eine weitgehende Pluralisierung der Werte und Lebensentwürfe ein Hauptmerkmal postindustrieller Gesellschaften ist, muß eine Religion, um sich auf dem freien Markt behaupten zu können, ohne allerdings Aussicht auf eine gesamtgesellschaftliche Dominanz zu haben, die Bedürfnisse eines bestimmten Marktsegmentes bedienen. Dem Buddhismus ist es in den westlichen Gesellschaften offenbar gelungen, ein Image von sich aufzubauen, das sich besonders breiter Zustimmung erfreut. Dafür spricht nicht zuletzt das im Vergleich zu anderen Religionen geradezu inflationäre Auftauchen von Büchern, die diese Religion den Menschen nahezubringen versuchen, ohne sie mit historischen oder doktrinären Details zu überfordern. Die bloße Erwähnung dieser Religion evoziert offenkundig bestimmte Bilder, die durchweg positiv besetzt sind. Die breite Zustimmung zum Buddhismus bzw. zum Image des Buddhismus in Europa basiert vornehmlich auf seinem scheinbar friedfertigen Charakter. Der Buddhismus wird weithin als eine Religion des Friedens gesehen, und nicht zuletzt diesem Image verdankt der

Buddhismus seine Attraktivität im Westen. Es gilt als ausgemacht, daß Buddhisten Pazifisten seien, daß Achtung vor dem Leben und Wohlbefinden aller Lebewesen zu den Grundmerkmalen einer buddhistischen Lebenseinstellung zählten und im Namen des Buddhismus niemals Kriege geführt wurden. Darin, so meinen viele, unterscheidet sich diese Religion vollkommen vom Christentum, das verantwortlich war für Kreuzzüge und "heilige Kriege", Inquisition und Hexenverbrennungen. Der fundamentale Gegensatz zwischen dem friedfertigen und toleranten Buddhismus und dem blutrünstigen und intoleranten Christentum scheint sich schon in der Ikonographie zu manifestieren. Dem gemarterten Schmerzensmann am Kreuz steht oder vielmehr sitzt der in tiefer Meditation versunkene Buddha gegenüber. Offenbart sich hier nicht in den Bildern ein bedeutsamer Mentalitätsunterschied, der die Einstellung der Religionen zur Gewaltanwendung prägen muß? Lehrt uns die Psychologie nicht, daß Gewaltopfer leicht selbst zu Tätern werden? Kann man diese Erkenntnis nicht vielleicht auf die Religionsgeschichte übertragen und so die christliche Religion als Gewaltopfer betrachten, das, sobald es selbst zur Macht gelangte, seinerseits in Gewaltexzessen schwelgte, gegen Ketzer, Hexen und Ungläubige? Dem Gewaltopfer Christus stünde dann – so könnte man meinen – der Buddha gegenüber, das Sinnbild einer gelassenen Friedfertigkeit, die sich doch niemals der Gewalt unterwirft.

Bei genauerem Hinsehen weist diese Einschätzung jedoch schon auf der bildlichen Ebene erhebliche Brüche auf. Was fangen wir z. B. mit den weniger bekannten Darstellungen zorniger Bodhisattvas und Schutzgötter an, die mit Schwertern und Keulen bewaffnet die dämonischen Feinde des rechten Glaubens unter ihren Füßen zermalmen. Im Westen ist man geneigt, diese aggressiven Aspekte der buddhistischen Ikonographie rein symbolisch oder psychologischer zu interpretieren und einen Einfluß solcher Bilder auf die Einstellungsmuster von Buddhisten auszuschließen. Wir werden allerdings sehen, daß die gewalttätigen Aspekte und martialischen Attribute der Götter und Bodhisattvas den Buddhisten durchaus zum Vorbild dienen.

In letzter Zeit hat das Bild des friedfertigen Buddhismus auch im Westen erste Risse bekommen. Während gelehrte, aber recht naive Buddhismus-Experten wie der bekannte Autor Hans Wolfgang Schumann, das bestehende Klischee

vom friedfertigen Buddhismus am Leben halten, der Dalai Lama und Richard Gere ihre Promotion-Tour fortsetzen, kratzen kritische Autoren am Image der Friedens-Religion. Brian Victoria, z. B. dessen Buch *Zen at War* inzwischen auch ins Deutsche übersetzt wurde, hat die maßgebliche Beteiligung des Buddhismus an der menschenverachtenden Kriegspropaganda des japanischen Imperialismus sowie die aktive Teilhabe von Zen-Mönchen an grausamen Kriegshandlungen zur Zeit des "Großen Pazifischen Krieges" nachgewiesen.¹ Angesichts der Forschung Victorias erkennt etwa der Zen-Konvertit Luc Boussard die Ironie seiner eigenen Konversionsgründe:

I must admit that I am bitterly disappointed, having harbored, as many people do, the conventional notion that Buddhism always held itself apart from political power and never compromised itself in a war. The pill is that much more bitter to swallow given that my disgust for the historical misdeeds of the Catholic Church played a large part in my rejection of that religion. (http://www.zen-azi.org/html/guerre_e.html)

Das unter dem Pseudonym "Victor und Victoria Trimondi" publizierende Autorenpaar Herbert und Mariana Röttgen hat es – zugegeben auf wenig subtile Weise – sogar gewagt, die Lichtgestalt der neunziger Jahre, den Dalai Lama, Friedens-Nobelpreisträger und Sinnbild eines spirituell fundierten, pazifistischen Freiheitskampfes, in ihrem Buch *Der Schatten des Dalai Lama* (Düsseldorf 1999) anzugreifen. Wie hat man diese Angriffe auf das Bild des vermeintlich "guten Buddhismus" zu bewerten? Handelt es sich um eine konzertierte Aktion der Konkurrenz? Betreiben hier womöglich die Kirchen und deren Beauftragte für Weltanschauungsfragen eine perfide Diffamierungskampagne? Oder schlägt das Pendel einfach zurück, wie üblich, wenn Trends und Moden überstrapaziert wurden? So einfach ist die Sache wohl nicht. Eine kritische Aufarbeitung der "Schattenseiten" des Buddhismus ist vielmehr überfällig, und daß der Buddhismus in seiner rund 2500jährigen Geschichte

¹ Lange vor Victoria wurde in der von Peter FISCHER 1979 herausgegebenen Aufsatzsammlung *Buddhismus und Nationalismus im modernen Japan* auf die unrühmliche Rolle des japanischen Buddhismus (insbesondere des "Nichirenismus") im Krieg hingewiesen. Wie so viele wissenschaftliche Veröffentlichungen, die nicht in englischer Sprache erscheinen, ist Fischers Arbeit jedoch kaum über einen kleinen Kreis deutschsprachiger Wissenschaftler hinaus zur Kenntnis genommen worden.

immer wieder an organisierten Gewalttaten beteiligt war, ist eine unbestreitbare, aber bislang wenig beachtete historische Tatsache. Um dazu beizutragen, daß diese Tatsache in Zukunft mehr Beachtung findet, werde ich im folgenden am Beispiel des japanischen Buddhismus zeigen, daß massive und systematische Gewaltanwendung im Buddhismus nichts Ungewöhnliches war und wie diese Gewaltanwendung religiös begründet wurde.

2. Frühe Hinweise auf die Gewaltbereitschaft des Buddhismus

Im Jahr 446 machten die mit der Niederschlagung einer Rebellion beschäftigten Soldaten des Kaisers Taiwu Di (424-451) von der nordchinesischen Wei-Dynastie (386-534) Rast auf den Weiden eines buddhistischen Klosters in Chang'an. Als Diener nach den Pferden sehen wollten, entdeckten sie durch Zufall – neben einem Weinkeller und unterirdischen Kammern, in denen sich die Mönche mit Frauen aus gutem Hause vergnügt haben sollen – ein geheimes Waffenlager in einem Nebengebäude. Der erstaunte Kaiser argwöhnte, daß die großen Mengen von Pfeilen und Bögen, Speeren und Schilden zur Unterstützung der Aufständischen dienen sollten und initiierte die erste große Buddhistenverfolgung in China² (CH'EN 1973, 149). Ein apokryphes Sûtra, das vermutlich kurz nach diesen Ereignissen in China verfaßt wurde, legt den Verdacht nahe, daß Waffenbesitz in den großen Klöstern eher die Regel als die Ausnahme war. Anders ist kaum zu erklären, warum drei der 48 in dem sogenannten "Sûtra von Indras Netz" (Ch. *Fanwang jing*; T# 1484) enthaltenen Mönchsregeln den Besitz von Waffen ausdrücklich untersagen und eine Beteiligung der Mönche an Kriegshandlungen und Spionage verbieten.³ (T 24: 1005a, 1007b) Religiöse Regeln sind für gewöhnlich, genau wie weltliche Gesetze, Antworten auf tatsächliche Mißstände und weniger ein

² In der Schrift *Shilaozhi* (Bd. 20) aus der Wei-Zeit wird von diesem Vorfall berichtet. Die Entdeckung des Waffenlagers könnte darauf hindeuten, daß es schon damals in China bewaffnete Mönchsheere gab.

³ Die Nebenregeln Nr. 10 und 11, sowie Nr. 32 im *Fanwangjing* deuten in der Tat darauf hin, daß schon früh eine Neigung zur Militarisierung im *saṃgha* bestanden haben muß. (GRONER 1990: 255) Die Tatsache, daß das *Fanwang jing* vermutlich in der zweiten Hälfte des 5. Jhs. verfaßt wurde, könnte demnach unmittelbar mit dem Vorfall in Chang'an zu tun haben.

Beleg für die edle Gesinnung derer, für die diese Regeln gelten. Unter diesem Aspekt betrachtet, verdienen auch die im frühen achten Jahrhundert in Japan erlassenen staatlichen Gesetze für Mönche und Nonnen unsere Aufmerksamkeit. Bereits in § 1 dieses Regelwerks wird den Mönchen und Nonnen neben irreführender Wahrsagerei, Mord und Raub das Studium militärischer Schriften verboten⁴ (SANSOM 1934: 127). In § 26 wird darüber hinaus das Spenden von Waffen an die klösterlichen Institutionen und deren Annahme durch Mönche und Nonnen untersagt (SANSOM 1934: 133)⁵.

Aus diesen Paragraphen wird deutlich, daß der buddhistische Orden offenbar durchaus geneigt war, sich mit militärischen Angelegenheiten zu befassen und Waffen als fromme Gaben anzunehmen. Es sollte jedoch noch gut 200 Jahre dauern, bis die Militarisierung des *saugha* soweit vorangeschritten war, daß wir von der Etablierung regelrechter Mönchsarmeen sprechen können. Am Beispiel dieser Mönchsarmeen möchte ich das Problem des Verhältnisses des Buddhismus zur Gewalt eingehender erörtern.

3. Das Auftreten der "Sôhei" (Mönchskrieger) in der japanischen Geschichte

Der 72. Kaiser Japans, Shirakawa Tennô (1073-1086)⁶, soll laut *Genpei seisui ki* folgende Klage angestimmt haben:

Es gibt drei unkontrollierbare Dinge: das Wasser des Kamo-Flusses, die Würfel des Backgammon-Spiels und die Dharma-Meister von den Bergen (*yama hosshi*) (ÔYA 1929: 510; MCCULLOUGH 1959: xxviii).

⁴ "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..."

⁵ "On the occasion of religious festivals (*saie*) offerings may not be made of slaves, oxen, weapons, nor may these be accepted by monks and nuns" (SANSOM 1934: 133). Damit ist klar, daß Waffen als Spenden von den Klöstern akzeptiert wurden.

⁶ Shirakawa dankte zwar 1086 formell ab und ließ sich zum Mönch ordinieren, behielt seine politische Macht aber bei bzw. stärkte sie noch. Er führte mit diesem Schritt das System der "Regierung aus dem Kloster" (*insei*) ein, das bis zum Ende der Heian-Zeit im Jahr 1185 Bestand hatte. Als Mönch trug Shirakawa den Ordensnamen Yûkaku.

Der Kaiser – selbst ein eifriger und ordinerter Buddhist – hatte allen Grund, die "Dharma-Meister von den Bergen", das heißt die Mönche vom Berg Hiei⁷, als schreckliches Übel zu betrachten. Seine Regierungszeit war von bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen den Mönchstruppen des Enryakuji-Klosters auf der einen und des Miidera-Klosters⁸ sowie den Regierungstruppen auf der anderen Seite überschattet. Die Quellen berichten von Mönchsheeren mit einer Stärke von mehreren tausend Kriegern, die vom Hieizan herabstiegen und den verfeindeten Mii-dera angriffen und in Brand steckten. Doch wie hatte es überhaupt zu der Entstehung einer solchen monastischen Armee kommen können; widerspricht doch nach gängigem Verständnis Gewaltanwendung den grundlegenden Geboten des Buddhismus?

Es gibt nur wenig konkretes Material, das direkt gesicherte Auskunft über den Ursprung der klösterlichen Heere gibt. Traditionell wird die Entstehung der Mönchsarmee auf dem Hieizan mit dem Tendai-Restaurator Jie Daishi Ryôgen (912-985) in Verbindung gebracht, der 966 zum Abt des Enryaku-ji ernannt wurde (ÔYA 1929: 513). Der Enryakuji war für viele Jahrhunderte der mächtigste Klosterkomplex des japanischen Buddhismus und Hauptsitz des sogenannten Sanmon- oder Bergorden-Flügels der Tendai-Schule.

Die Theorie, derzufolge Ryôgen für die Einrichtung der Mönchsheere auf dem Hieizan verantwortlich ist, wird explizit in einem Text aus dem Jahr 1399 vertreten.¹⁰ In diesem Text heißt es, Ryôgen habe verfügt, daß die dummen und untalentierten Mönche ausgewählt und zu Kriegern gemacht werden

⁷ Die Bezeichnung könnte sich theoretisch auch auf die Mönche vom Kôfuku-ji beziehen, der wegen seines ursprünglichen Standorts als Sankai-ji oder Sanka-ji bezeichnet wurde (ÔYA 1929: 511). Wahrscheinlicher ist jedoch, daß Shirakawa vor allem auf die Sanmon-Priester vom Berg Hiei anspielt.

⁸ Der Berg Hiei ist seit der Gründung des Klosters Enryaku-ji durch den Mönch Saichô (767-822) im Jahr 788 der Hauptsitz des *Sanmon*-Flügels des buddhistischen Ordens der Tendai-shû.

⁹ Seit der Spaltung der Tendai-shû im Jahr 993 ist der Mii-dera (auch Onjô-ji am Fuße des Hieizan bei Sakamoto, westlich von Ôtsu gelegen) Hauptsitz des unterlegenen *Jimon*-Flügels des Tendai-Ordens. Zum Schisma in der Tendai-shû siehe MCMULLIN 1984b.

¹⁰ Im *Sange yôki senryaku*. Renondeau meint, der Text sei 409 verfaßt worden (RENONDEAU 1957: 172).

sollten, um das Kloster vor den Irrlehren der anderen Schulen und die Ländereien vor Aufständen zu schützen (TSUJI 1931: 24-25).

Obwohl der fragliche Text erst gut 400 Jahre nach Ryôgens Tod verfaßt wurde, werden darin offensichtlich ältere Überlieferungen wiedergegeben (TSUJI 1931: 25). Ryôgens Rolle bei der Etablierung der Mönchs-Krieger wird z. B. auch in der berühmten Kriegschronik *Taiheiki* betont. Die Mönchs-Krieger (*shuto*) des Hieizan, die sich zusammenfanden, um über militärische Maßnahmen zum Schutz des entmachteten Kaisers Go-Daigo (r. 1319-1338) zu beraten, werden hier wie folgt zitiert:

Unser Berg ist ein heiliger Ort, an dem sich die Buddhas in sieben Schreinen manifestiert haben und ein gesicherter Bezirk, der hundert Generationen von Herrschern geschützt hat [...] Unmittelbar nach der Ernennung des Mönchs-Reformers Jie [Ryôgen] zum Abt (*sôjô*), legten wir den herbstlichen Rauhref geschmiedeter Waffen über unseren Roben der Duldsamkeit an, um damit störende Dämonen fernzuhalten. Und seitdem haben wir durch die Macht der [buddhistischen] Lehre (*hôi*) das Böse vertrieben, das auf unserem Grund und Boden erschienen war. Und mit der Kraft unseres Gottes haben wir den Verrat zurückgedrängt, der die Nation in Aufruhr versetzt hatte (GOTÔ, et al. 1960-62, I: 256).

Ob Ryôgen tatsächlich persönlich für die Einrichtung der Mönchsarmee verantwortlich zu machen ist, bleibt in der Forschung umstritten.¹¹ Jedenfalls ist es historisch belegt, daß zur Amtszeit und daher wohl im Auftrag Ryôgens, im Jahr 981 ein kleines Heer von 160 oder 180 Mönchen in Kyôto

¹¹ In einer Zusammenstellung von 26 Regeln für die Mönche seines Ordens, die Ryôgen im Jahr 976 erlassen hat, lamentiert der Abt über das rüpelhafte Betragen der bewaffneten Mönche, die ihren Kopf halb mit Tüchern verhüllten, unter Waffen und mit schmutzigem Schuhwerk die Tempelhallen betreten und Praktizierende wie Besucher verschrecken oder bedrohten (RENONDEAU 1957: 173). Unter Hinweis auf das bereits erwähnte apokryphe "Sûtra von Indras Netz" warnt Ryôgen ausdrücklich vor den karmischen Folgen des Tötens und kritisiert den Besitz von Waffen.

Die als authentisch anerkannten Regularien scheinen Ryôgen von dem Verdacht freizusprechen, er habe die Mönchsarmee des Enryaku-ji gegründet. Aber wie so oft ist auch bei der Interpretation dieses historischen Dokuments Vorsicht geboten. Der Text könnte ebenso als Versuch gewertet werden, lediglich die größten Exzesse der Mönchs-Krieger im eigenen Kloster zu bekämpfen.

einmarschierte, um Druck auf den Regenten Fujiwara Yoritada (924-989) auszuüben. Die Mönche des "Bergordens" der Tendai-shû wollten gewaltsam durchsetzen, daß die Ernennung Yokeis vom verfeindeten "Kloster-Orden" zum Chefpriester des bedeutenden Tempels Hosshô-ji widerrufen wird (RENONDEAU 1957: 174u. 205-206).

Die Auseinandersetzungen zwischen dem Bergorden vom Hieizan und dem Kloster-Orden vom Mii-dera bildeten einen Schwerpunkt der zahllosen Einsätze von Mönchsarmeen in der Heian-Zeit, v. a. im 11. und im 12. Jh.. Meist endeten die bewaffneten Konflikte mit der Zerstörung des unterlegenen Mii-dera.

Aber auch andere große Klöster, Tempel und Schreine unterhielten riesige Mönchs-Heere. Als besonders grausam galten die ordinierten Soldaten vom Kôfuku-ji in Nara, die sogenannten *shuto*. Zwischen diesen und den Mönchs-Kriegern des Tôdai-ji und des Enryaku-ji kam es immer wieder zu Kämpfen, in die mitunter auch Regierungstruppen verwickelt wurden. Es ist hier jedoch nicht der Ort, die Schlachten im einzelnen zu beschreiben oder aufzuzählen. Es mag der Hinweis genügen, daß man in der gut 600jährigen Geschichte der Mönchsarmeen mehr als 200 größere Einsätze derselben verbucht hat. Erst der gnadenlose General Oda Nobunaga (1534-1582) vermochte es, mit brutaler Gewalt dem Treiben der Mönchs-Krieger im späten 16. Jh. ein Ende zu bereiten. Mehr als um das Ausmaß und die Formen monastischer Militäraktionen, soll es hier um die Ursachen der Militarisierung des Ordens gehen, sowie um die Frage, wie die Buddhisten ihre massive und systematische Gewaltanwendung legitimierten.

4. Zu den Gründen für die Etablierung der Mönchsarmeen

Religionen, und das ist ein entscheidender Punkt, sind keine substantiellen Einheiten, die ein Eigenleben unabhängig von den politischen, sozio-ökonomischen und kulturellen Entwicklungen ihrer Umwelt führten. Dies läßt sich auch am Beispiel des japanischen Buddhismus sehr gut zeigen.

Das Phänomen der *sôhei*, wie die Mönchs-Krieger meist genannt werden, hängt zunächst eng mit der allgemeinen Verweltlichung des Buddhismus im Mittelalter und der Dominanz des Adels im Orden zusammen. Der Terminus

technicus für den Eintritt in den Orden lautet im Japanischen *shukke* (Skt. *pravrajana*), was soviel wie "Haus und Familie verlassen" bedeutet. Gemeint ist damit, daß ein Mönch sich aus der Welt und von weltlichen Geschäften zurückzieht, die Familienbande auflöst und auf persönlichen Besitz sowie andere Annehmlichkeiten des Laienstandes verzichtet. In der Praxis hatte der Akt der Ordination und des Eintritts in den Orden im mittelalterlichen Japan mit Weltflucht (*tonsei*) jedoch meist nichts mehr zu tun. Vielmehr war der Eintritt in den Orden eine Option zur Erlangung von Macht und Würde. Wer aus gutem Hause kam, stieg auch schnell zu hohen Positionen innerhalb der klerikalen Hierarchie auf. Der Klerus wurde quasi zu einer Art von eigenem Adelsstand, eine eigene hochgestellte Klasse innerhalb der Gesellschaft. Um die großen Klöster und Tempel, Enryaku-ji, Mii-dera, Tōdai-ji, Kōfuku-ji usw. bildeten sich sozusagen klerikale Adelshäuser, deren Hauptstreben der Erwerb und Erhalt von Macht, Rängen und Reichtum war. Wie die großen Fürstenhäuser hielten sich die Klöster bewaffnete Armeen von Mönchs-Kriegern, um ihre Interessen gegen andere Interessengruppen durchzusetzen und ihre immensen Reichtümer an Landbesitz und beweglichen Gütern zu schützen, sei es vor dem Zugriff der Konkurrenz oder vor rebellierenden Bauern (TSUJI 1931: 17-19). Änderungen des politischen und ökonomischen Systems v. a. im 11. Jh. hatten ein rapides Anwachsen der klösterlichen Besitztümer bewirkt. Insbesondere der bereits erwähnte ordinierte Kaiser Shirakawa verhalf den buddhistischen Tempeln zu großem Landbesitz, nachdem sein Vorgänger Go-Sanjō (1069-1072) die Schaffung privater Ländereien, die sogenannten *shōen*, auch offiziell ermöglicht hatte. Durch die Übertragung von Reichsgut auf Lehnsträger veränderte sich das politische und ökonomische Machtgefüge nicht zuletzt zugunsten der Klöster, Tempel und Schreine. Innerhalb kürzester Zeit avancierten die buddhistischen Institutionen zu mächtigen Großgrundbesitzern.

Als sich die Gewalt des dominierenden Fujiwara-Clans über die regionalen Machthaber in den Provinzen lockerte, kam es überall im Land zu Unruhen und Aufständen. Die Angehörigen der unterlegenen Truppen flohen vielfach und suchten sich neue Herren, unter anderem die großen Klöster. Die Bauern litten unter Hungersnöten und vagabundierten durch die Provinzen. Die Zahl der Entwurzelten und Umherziehenden nahm rapide zu. Manche wurden zu

Räubern und schlossen sich zu Banden zusammen; andere versuchten auf den Lehnsgütern ihr Überleben zu sichern. Es liegt auf der Hand, daß sich durch die massenhaften Ordenseintritte aus rein wirtschaftlichen Gründen oder zur Vermeidung von Strafverfolgung die Struktur und die Moral des buddhistischen Ordens nachhaltig veränderte (ÔYA 1929: 530). Der *saṃgha*, d. h. der Orden, war nun noch stärker als zuvor ein Abbild der säkularen Gesellschaft mit den gleichen sozialen Klüften und Spannungen sowie ähnlichen Herrschaftsstrukturen.

Innerhalb der Ordensgemeinschaften wurde zwischen "gelehrten Mönchen"¹² auf der einen Seite und "Tempeldienern" oder einfachen "Praktizierenden"¹³ auf der anderen unterschieden. Die "gelehrten Mönche" stammten fast ausschließlich aus Adelskreisen und hielten die einflußreichen Ränge inne, studierten die Schriften, verfaßten Kommentare und betrieben Politik, während das "klerikale Proletariat" die verschiedensten alltäglichen Arbeiten zu erledigen hatte, die in einem riesigen Klosterkomplex anfallen¹⁴ (ÔYA 1929: 531-532). Zu diesen Tätigkeiten zählte auch das Kriegshandwerk. Die soziale Stratifizierung innerhalb der Klöster barg ein hohes Konfliktpotential, und so kam es auch zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen der gebildeten Elite und der klösterlichen Unterschicht.

Die Entstehung der Mönchsarmeen erklärt sich also zu einem erheblichen Teil aus sozialen und ökonomischen Faktoren. Ein weiterer wichtiger Faktor war die allmähliche Auflösung des offiziellen Ordinierungssystems im mittelalterlichen Buddhismus. Seit dem 8. Jh. galt in Japan ein System, das dem Staat vollständige Kontrolle über die Zahl und das Prozedere der Ordinierungen einräumte. In der Praxis wurde das staatliche Ordinierungssystem jedoch schon bald immer mehr umgangen. Seit dem 10. Jahrhundert scheinen eigenmächtige, d. h. in Eigenregie der Klöster und Tempel durchgeführte Ordinationen endgültig zum Normalfall geworden zu sein (TSUJI 1931: 24). Das rapide personelle Anwachsen des Ordens – nicht

¹² *Gakushō* auf dem Hieizan, *gakuaryo* auf dem Kōyasan; auch *gakushō*, *gakusō* etc.

¹³ *Dōshū*, auf dem Hieizan, *gyōnin* auf dem Kōyasan.

¹⁴ Auch die großen Tempel von Nara verfügten über eine große Zahl von Tempeldienern. Über die Aufgaben der *dōshū* berichtet z. B. das *Genpei seisui ki* (IX; *Sanmon dōtō no koto*) (ÔYA 1929: 533).

zuletzt ausgelöst durch die erwähnte soziale Not in den von Machtkämpfen erschütterten Provinzen – und die Umgehung des offiziellen Prüfungsverfahrens wirkten sich offenkundig negativ auf den Qualitätsstandard des Ordens aus. Viele der Menschen, die in den Klöstern vor wirtschaftlicher Not oder behördlicher Verfolgung Zuflucht suchten, waren weder fähig noch willens, sich intensiv dem Studium der Religion hinzugeben. Als einfache Tempeldiener war für sie der Beruf des Mönches ein Job wie jeder andere. Aus dieser Unterschicht der Mönche rekrutierten sich auch die Mönchs-Krieger. Trotz ihrer Vorbehalte gegen die ungebildeten und rüpelhaften Neuzugänge, kam den gehobenen Klerikern die Anwesenheit der Mönchs-Krieger sehr gelegen. Man bedurfte ihrer, wie gesagt, um die eigenen Interessen gegenüber dem Staat und konkurrierenden Orden durchzusetzen sowie die klösterlichen Domänen vor Eindringlingen und Aufständischen zu schützen. Hierin unterschieden sich die Klöster also in keiner Weise von den Adelshäusern und weltlichen Großgrundbesitzern. So stellten die mächtigen Klöster und Tempel große und schlagkräftige Armeen von Mönchs-Kriegern auf, deren Stärke mit jeder anderen Streitmacht im Land konkurrieren konnte. Nicht selten gelang es den Klöstern, Tausende von Mönchs-Kriegern bei ihren Feldzügen gegen befeindete Tempel, die Truppen einer mächtigen Sippe oder die Regierungsarmee zu mobilisieren.

Die Mönchs-Krieger waren mit Schwertern, Pfeil und Bogen und vor allem mit Hellebarden, den sogenannten *naginata* bewaffnet. Sie trugen gewöhnliche schwarze Mönchsroben, legten aber im Ernstfall auch Rüstungen an. Ihren Kopf umwickelten sie mit weißen Tüchern, die ihr Gesicht weitgehend bedeckten, wodurch sie kaum identifiziert werden konnten.

Ebensowenig wie sich die buddhistischen Orden in ihrer Struktur von vergleichbaren weltlichen Interessengruppen unterschieden, so wenig unterschied sich die "Mentalität" der Mönche von der "Mentalität" der Angehörigen ihrer sozialen Klasse, die nicht in den Orden eingetreten waren. Adlige blieben Adlige, Bauern blieben Bauern und Krieger blieben Krieger. Sie behielten meist ihre spezifischen Aufgaben und ihre spezifische Lebenseinstellung bei. Es wäre ein Irrtum anzunehmen, daß Mönche grundsätzlich eine ganz eigenständige Geisteshaltung gehabt und sich an den Idealen orientiert hätten, die in der Hagiographie propagiert werden.

Dementsprechend galten für die Mönchs-Krieger nicht die klassischen Ideale Gleichmut, Mitgefühl, Sanftmut, Enthaltensamkeit und Gelehrsamkeit. Vielmehr hatten sie, wie ihre weltlichen Kollegen, unbarmherzige Kämpfer zu sein, die im Dienst weder ihr eigenes noch das Leben anderer zu schonen hatten. Die Mönchs-Krieger vom Hieizan standen in dem Ruf besonders ungestüm zu sein¹⁵, denen vom Kôfuku-ji sagte man besondere Grausamkeit nach (TSUJI 1931: 36).

Einen guten Eindruck vom Image des perfekten Mönchs-Kriegers bieten Erzählungen und Kriegs-Chroniken wie das *Heike monogatari* oder das *Taiheiki*. Letztgenannte Schrift beschreibt unter anderem die Schlacht der Mönche vom Hieizan gegen die Truppen Ashikaga Tadayoshis (1307-1352), der den auf den Hieizan geflüchteten Kaiser Go-Daigo festnehmen wollte.¹⁶ Die Truppen unter der Leitung des Enryaku-ji-Klosters verfügten angeblich über 6.000 Berittene. "Als erster", so heißt es im *Taiheiki*, "legte der Abt des Tendai-Ordens (*zazu*) seine heilige Robe der gemeinsamen Erlösung ab und tauschte sie gegen eine starke Rüstung und scharfe Waffen" (GOTÔ, et al. 1960-62, I: 87).

In der folgenden Schlacht am Fuße des Berges Hiei tat sich vor allem der Mönch Kaijitsu von Harima als Kriegsheld hervor, der seine knapp siebzig Zentimeter lange Kurz-Hellebarde (*ko naginata*) wie ein Wasserrad schwang (GOTÔ, et al. 1960-62, I: 88). Lebendig wird sein Aufeinandertreffen mit dem gegnerischen Heerführer Kaitô Sakon Shôgen beschrieben:

Als [Kaitô] im Begriff war, vom Pferd zu stürzen und seinen Sitz korrigieren wollte, riß Kaijitsu seine Hellebarde hoch und trieb ihre Spitze zwei drei Mal in dessen Helm. Da fiel Kaitô kopfüber von seinem Pferd, mit sauber durchtrennter Kehle. Flink setzte Kaijitsu seinen Fuß auf Kaitôs Rüstung, ergriff dessen seitliches Haar und

¹⁵ Im *Taiheiki* heißt es hierzu: "Man weiß von den Mönchs-Kriegern [des Enryaku-ji], daß ihr Ungestüm keine Grenze kannte" (GOTÔ 1960-62, I: 257).

¹⁶ Zunächst hatte Ashikaga Takauji gegen Kaiser Go-Daigo rebelliert und 1336 einen Gegenkaiser eingesetzt. Der Bürgerkrieg dauerte bis 1392 und endete erst, als einer der Nachfolger Go-Daigos auf den Thron verzichtete. Die Zeit zwischen 1336 und 1392 wird wegen der zwei streitenden Dynastien als "Periode der südlichen und der nördlichen Dynastie" (*nanboku-chô*) bezeichnet.

trennte ihm den Kopf ab, um diesen an seiner Hellebarde zu befestigen (GOTÔ, et al. 1960-62, I: 88).

So stellt man sich im Westen den buddhistischen Mönch i.d.R. nicht vor. Zahllose Kungfu-Filme um die unbesiegbaren Mönche des Shaolin-Klosters sowie manch eine Abhandlung über die angeblich vom Geist des Zen-Buddhismus geprägten japanischen Kampfkünste haben zwar die Kampfbereitschaft buddhistischer Mönche betont, diese aber stets mit der Aura des emotionslos-gleichmütigen Kämpfers umgeben, der ohne innere Regung lediglich für das Gute kämpft. Die historische Literatur Japans läßt jedoch keinen Zweifel daran aufkommen, daß Mönchs-Krieger wie Kaijitsu ihr Handwerk durchaus mit Passion und Enthusiasmus betrieben. Im *Heike monogatari* z. B. werden der wilde Mut und die Kampfkraft des Mönchs Jômyô Meishu vom Mii-dera gerühmt. Die buddhistischen Tugenden Zurückhaltung, Bescheidenheit und Gleichmut läßt der wackere Tempeldiener (*dôju*) angesichts der bevorstehenden Schlacht auf der Brücke von Uji eindeutig vermissen, wenn er seinen Feinden entgegenbrüllt:

Ihr müßt immer wieder von mir gehört haben; nun seht mich an mit euren eigenen Augen! Niemandem im Mii-dera bin ich unbekannt geblieben. Ich bin der Tempeldiener Jômyô Meishu aus Tsutsui, ein Krieger so wertvoll wie tausend Mann! Kommt her, ihr die ihr glaubt mir ebenbürtig zu sein, und ich werde euch empfangen (TAKAGI 1959-60, I: 310).

Nachdem Jômyô zwölf Krieger der feindlichen Truppen der Heike mit Pfeilen niedergestreckt hat, greift er zu seiner Hellebarde:

Mit seiner *naginata* mähte er fünf Feinde nieder, doch beim sechsten brach die Hellebarde in der Mitte entzwei, und diese hinwegschleudernd zog er sein Langschwert (*tachi*), das er mit großer Kraft und Härte im Zick-Zack-, im Web-, im Kreuz-, im umgekehrten Libellen-, im Wasserrad- und im Acht-Seiten-Gleichzeitig-Stil schwang, um damit acht Männer niederzustrecken (TAKAGI 1959-60, I: 310).

Wenngleich sich also die Mönche als Krieger nicht wesentlich von Laien-Kriegern unterschieden, so hatte der Anspruch der Orden, über spirituelle

Macht und sakrosankte Gegenstände zu verfügen, doch Einfluß auf die Kriegsführung. Sie brachten den Truppen der großen Klöster einen entscheidenden Vorteil ein. Seit dem späten 11. Jh. begannen die Mönche vom Kôfuku-ji, vom Enryaku-ji und vom Tôdai-ji damit, heilige Bäume bzw. tragbare Schreine bei ihren Einmärschen in die Hauptstadt mit sich zu führen.¹⁷

Den typischen Ablauf einer militärischen Kampagne von Seiten der Klöster kann man sich in etwa – exemplifiziert an den Aktionen des Enryakuji – wie folgt vorstellen: Die Mönchskrieger vom Hieizan versammelten sich zunächst im Haupttempel des Berges Hiei (Konpon-chûdô), zogen dann zum Schrein von Hiyoshi, wo sie den tragbaren Schrein (*mikoshi*) der dort verehrten Gottheit Sannô aufnahmen. Von dort aus stiegen sie den Berg hinab, und in der am Fuß des Berges gelegenen Hauptstadt Kyôto angekommen, versammelten sich die Klostertruppen im Kyôgoku-ji-Tempel oder in Gion. Dann drangen sie mit dem tragbaren Schrein bis in den Kaiserpalast vor. Selbst der Kaiser mußte beim Anblick des Heiligtums der nationalen und kaiserlichen Schutzgottheit Sannô von den Umgängen des Palastes herabsteigen, und mit ihm die Fürsten und alle Beamten. Genügte diese Einschüchterung nicht, den Willen der Mönche durchzusetzen, wurde zu den Waffen gegriffen, wobei die kaiserlichen Truppen schwer gehandikapt waren, galt es doch um jeden Preis, eine Beschädigung des Schreines zu vermeiden (ÔYA 1929: 551). Die Soldaten hatten im wahrsten Sinne des Wortes eine Hôllenangst, daß ein Pfeil versehentlich den portablen Schrein treffen könne. So war es fast unmöglich, die Mönchs-Krieger in ihre Schranken zu weisen. Mit diesem Problem sah sich z. B. im frühen 13. Jh. Kaiser Go-Toba konfrontiert, der auf die Unterstützung der Mönche vom Berg Hiei in seinem Kampf gegen den Hôjô-Clan hoffte. Doch die Mönchskrieger verweigerten

¹⁷ Da die Mönche vom Kôfuku-ji im Besitz der Clangottheit der Fujiwara waren, wandten sie sich oft zunächst an einen Fürsten dieser Familie und erzwangen Verpflegung für das Mönchsheer, was dieser ihnen nicht verweigern konnte. In dieser Zeit war mehr als die Hälfte der Regierungsstellen von Mitgliedern des Fujiwara-Clans besetzt (ÔYA 1929: 564-565).

Die Leute vom Tôdai-ji benutzten den *mikoshi* vom Chinju Hachimangû wiederum, weil der Hachimangû als Clangottheit der Minamoto galt. Dementsprechend bedrängten die Tôdai-ji-Priester zunächst die Fürsten aus dem Minamoto-Clan (ÔYA 1929: 566).

dem Kaiser jegliche Hilfe. Sie begründeten ihre Weigerung damit, daß der Gott Sannô noch immer empört darüber sei, daß sein tragbarer Schrein im Jahr zuvor bei einem Einmarsch der Mönche in Kyôto durch die kaiserlichen Truppen zum Umstürzen gebracht und entehrt worden war (SIEGMUND 1978, 76-77).

Was den Tendai-Mönchen vom Berg Hiei die Gottheit Sannô war, war den Mönchen vom Kôfukuji-Tempel in Nara die Gottheit des Schreins von Kasuga. Diese Gottheit galt als die Ahnen- und Schutzgottheit der mächtigen Fujiwara-Sippe, die für Jahrhunderte sämtliche Regenten stellte und damit faktisch die Macht im Staat innehatte. Daher wandten sich die Mönchskrieger des Kôfukuji als Verwalter des Kasuga-Schreins mit Vorliebe an die Fujiwaras, in der berechtigten Hoffnung, daß der Anblick des tragbaren Heiligtums hinreichend einschüchternd wirkte.

Während die Klöster offiziell die Doktrin von der gegenseitigen Abhängigkeit von Buddha-Dharma und Kaiser-Gesetz propagierten, kam es in der Praxis seit dem 12. Jh. immer häufiger zu Auseinandersetzungen zwischen den herrschenden gesellschaftlichen Gruppen, d. h. mitunter auch zwischen der Regierung und den religiösen Institutionen. Der Buddhismus entwickelte sich zunehmend von einer "Staatsreligion" zu einem "Staat im Staate" bzw. zu "Staaten im Staate", da der Buddhismus ja nicht als eine geschlossene Organisation auftrat, sondern in Form mehrerer konkurrierender Institutionen.

Im 13. Jh. verlor das Kaiserhaus zunehmend an Macht, während die buddhistischen Tempel und Klöster vielleicht den Höhepunkt ihrer Machtentfaltung erlebten. Sie verwalteten weite Teile des Landes¹⁸, unterhielten Armeen mit bis zu Zehntausenden von Mönchssoldaten¹⁹, kontrollierten Handwerks- und Kaufmannsgilden in den Städten, dominierten

¹⁸ Man geht davon aus, daß sich im Mittelalter die Hälfte des Landes in Privatbesitz befand, während die andere Hälfte öffentlich war. Es wird geschätzt, daß die Tempel etwa zu gleichen Teilen privates wie öffentliches Land kontrollierten. Der bedeutende Historiker Kuroda Toshio schätzt, daß bis zu sechzig Prozent der produktiven Ländereien in Japan zu Beginn des 13. Jhs. den buddhistischen Tempeln gehörten (MCMULLIN 1984a: 23).

¹⁹ Hioki Shôichi schätzt, daß die Zahl der *sôhei* in der Heian-Zeit zwischen 70.000 und 150.000 lag, gibt aber keine Quellen für seine Schätzung an (MCMULLIN 1984a: 292, n. 27).

das Finanzwesen (MCMULLIN 1984a: 31-32) und waren dem staatlichen Zugriff weitgehend entzogen. Doch das 13. Jh. war auch das Jahrhundert der buddhistischen Reformbewegungen, die sich gegen die alten religiösen Institutionen auflehnten und von diesen gewaltsam als Häresien unterdrückt wurden. Diese Bewegungen machten den alten buddhistischen Organisationen nicht nur in religiöser Hinsicht Konkurrenz, sondern im Laufe der Zeit ebenso auf wirtschaftlicher und militärischer Ebene. Besonders mächtig wurde die Ikkô-shû, heute besser bekannt als Jôdo-shinshû, eine buddhistische Gemeinschaft, die sich auf die Lehren Shinrans (1174-1268) beruft. Anhänger der auf dem Glauben an den Buddha Amida basierenden Ikkô-shû bildeten v. a. in den ländlichen Regionen Gemeinden, die als *monto*, *ikki monto* oder *kyôdan* bezeichnet wurden. Neu an diesen Zusammenschlüssen war, daß die Mitglieder durch einen gemeinsamen Glauben an den Buddha Amida und die Lehren Shinrans miteinander verbunden waren. Für die alten Grundbesitzer, inklusive der großen Tempel, stellte diese Situation eine echte Gefahr dar, denn die Mitglieder der neuen Gemeinden fühlten sich nicht mehr ihren Herren verpflichtet, sondern dem Hongan-ji, dem Haupttempel der Ikkô-shû. Das Oberhaupt des Hongan-ji nahm zunehmend die Position eines Fürsten ein, und immer wieder rebellierten die *ikki monto* als Allianzen von Bauern, Dorfbewohnern und lokalen Kriegern gegen ihre Herren. Die als *ikkô ikki* bekannten Bauernaufstände erreichten im 15. Jh. ihren Höhepunkt. Es ist vor allem dem sogenannten achten Patriarchen des Hongan-ji-Flügels der Sekte, Rennyo (1415-1499), zu verdanken, daß die Ikkô-shû zu einer machtvollen Institution wurde, die weite Teile des Landes kontrollierte. Die Haupttempel der Ikkô-shû glichen regelrechten Festungen. Konflikte mit der Staatsmacht und regionalen Fürsten waren unvermeidlich (MCMULLIN 1984a: 35-40). Im Gegensatz zu den großen Klöstern der älteren Schulen basierte die militärische Schlagkraft der neuen Organisationen nicht so sehr auf stehenden Heeren von Mönchssoldaten, sondern auf ihrer Fähigkeit, innerhalb kurzer Zeit überall im Land die Massen, darunter auch viele professionelle Krieger, zu mobilisieren (MCMULLIN 1984a: 49).

Gegen Ende des 15. Jhs. gewannen auch die Gemeinden der Nichiren- oder Hokke-shû an Macht und Bedeutung. Während sich die Gemeinden der Ikkô-shû weitgehend in ländlichen Regionen etablierten, dehnte die Nichiren- oder

Hokke-shû ihren Einfluß vor allem unter Händlern im städtischen Millieu aus (MCMULLIN 1984a: 40f). Ab dem Jahr 1532 regierte die Nichiren-shû z. B. für vier Jahre die Hauptstadt Kyôto. 1536 wurde die Macht der Nichiren-shû allerdings von den Truppen des Enryaku-ji-Klosters und mit finanzieller Unterstützung des Hongan-ji-Tempels gewaltsam gebrochen (MCMULLIN 1984a: 55). Kurzfristige Allianzen zwischen an sich verfeindeten buddhistischen Organisationen gegen andere ergaben sich häufiger, und dabei war es nicht entscheidend, welcher Lehrtradition die jeweiligen Koalitionäre angehörten. Selbst zwischen den Fraktionen einer einzigen Schule kam es immer wieder zu kriegerischen Auseinandersetzungen. So wie sich bereits ab dem 10. Jh. der Bergorden der Tendai-shû und der Kloster-Orden der gleichen Schule ständig gegenseitig bekriegten, so kämpfte im 16. Jh. z. B. die Takada-Fraktion der Shinshû gegen die rivalisierende Ikkô-Gemeinde der gleichen Schule. Ja, die Takada-Fraktion schreckte nicht einmal davor zurück, mit dem General Oda Nobunaga (1534-1582) zu paktieren, der am Ende die Macht aller buddhistischen Institutionen mit brutaler Gewalt brechen sollte. Auch innerhalb der esoterischen Shingon-shû kam es wiederholt zu gewaltsamen Auseinandersetzungen. Mitte der siebziger Jahre des 16. Jhs. z. B. kämpfte der Kongôbu-ji-Tempel der Shingon-shû gegen den Negoro-ji der Shingi-Fraktion der gleichen Schule um die Kontrolle des Distrikts Uchi (MCMULLIN 1984a: 57). Der Negoro-ji hatte nicht nur eine große Armee von Mönchssoldaten, sondern war auch einer der Hauptproduzenten für Feuerwaffen europäischer Machart (MCMULLIN 1984a: 43 f). Die buddhistischen Institutionen wurden im 16. Jh. nicht mehr als Beschützer des ohnehin in viele streitende Fürstentümer zerfallenen Staates betrachtet, sondern als destabilisierender Machtfaktor, der einer Einigung und Befriedung des Reiches im Wege stand.

So kam es wie es kommen mußte. Der ebenso geniale wie gnadenlose Feldherr Oda Nobunaga sah in den buddhistischen Klöstern und Tempeln das Haupthindernis für die von ihm angestrebte Einigung des in mehr als 250 Fürstentümer zerfallenen Reiches und war daher fest entschlossen, die Macht des Klerus mit allen Mitteln zu brechen. Trotz ihrer Zerstrittenheit untereinander waren die großen Tempel und buddhistischen Gemeinschaften

der mächtigste und gefährlichste Gegner der Reichseiniger²⁰ (MCMULLIN 1984a: 58). Im Jahr 1571 machte Nobunaga mit einem Bataillon von 25.000 Mann das Enryaku-ji-Kloster auf dem Berg Hiei dem Erdboden gleich und metzelte angeblich 3000 Mönche und Laien nieder.²¹ Der Kôfuku-ji in Nara hatte der militärischen Übermacht kaum noch etwas entgegenzusetzen, nachdem er bereits im Jahr 1532 von einer anderen buddhistischen Gemeinschaft (dem Shinshû monto) zerstört worden war (MCMULLIN 1984a: 57). Der härteste Gegner für Nobunaga war die Ikkô-shû unter der Leitung des Ishiyama Hongan-ji im heutigen Ôsaka. Praktisch die gesamten siebziger Jahre des 16. Jhs. dauerte der Krieg zwischen Nobunaga und der Ikkô-shû. Nach einer jahrelangen Belagerung des Hongan-ji konnte Nobunaga die Tempelstadt endlich bezwingen. Im Jahr 1574 ließ Nobunaga darüber hinaus in Nagashima (heutiges Nordwest-Kyûshû) 20.000 Angehörige der Ikkô-shû einkesseln und verbrennen (COLLCUTT, JANSEN, und KUMAKURA 1997: 132). Hideyoshi, der nach Nobunagas Tod dessen Werk der Reichseinigung fortführte, belagerte und zerstörte schließlich im Jahr 1585 das Shingon-Kloster Negoro-ji. Damit war die militärische Macht des Buddhismus nun endgültig gebrochen.

5. Grundlagen für eine religiöse Legitimierung der Gewalt

Aus dieser recht knappen Übersicht über die militärischen Aktivitäten buddhistischer Institutionen in Japan sollte deutlich geworden sein, daß es wenig Sinn macht, die Tatsache zu leugnen, daß Buddhisten über Jahrhunderte massiv und systematisch Waffengewalt zur Durchsetzung ihrer ökonomischen und machtpolitischen Interessen angewandt haben. Auch ist das Phänomen des militarisierten Ordens nicht auf Japan beschränkt gewesen. Wie wir

²⁰ Inoue Kiyoshi unterscheidet drei Gruppen von Gegnern Nobunagas: (1) die nördlichen Schulen (Enryaku-ji, Kongôbu-ji, Negoro-ji etc.) und die südlichen Schulen (Kôfuku-ji, Tôdai-ji), (2) die anderen weltlichen *daimyô* und (3) die Ikkô monto. Damit waren zwei der drei feindlichen Gruppen buddhistische Organisationen (MCMULLIN 1984a: 58).

²¹ Möglicherweise war die Verwüstung des Hieizan nicht ganz so arg wie traditionell behauptet. Jüngere Ausgrabungen deuten darauf hin. Es existiert zudem eine Legende, in der behauptet wird, Toyotomi Hideyoshi, der an der Seite Nobunagas kämpfte, habe eine größere Anzahl von Mönchen heimlich entkommen lassen und einige Schätze vor der Zerstörung gerettet (STEVENS 1988: 138 Anm. 7).

gesehen haben, gab es in China entsprechende Tendenzen, die allein wegen der schwächeren gesellschaftlichen Position des Buddhismus im Reich der Mitte weniger zum Tragen kamen. Mönchsheere waren aber auch in Tibet und Korea im Einsatz. Wie ist der historische Befund nun zu werten?

Auch unter Kennern des Buddhismus ist es eine weit verbreitete Ansicht, daß erstens der Buddhismus insgesamt weit weniger in Gewalttaten verwickelt war als etwa das Christentum oder der Islam und daß zweitens diese quantitative Differenz auf strukturelle und inhaltliche Unterschiede zwischen diesen Religionen zurückzuführen sei. Den monotheistischen Religionen mit ihrem Absolutheitsanspruch sei eine Anlage zu Intoleranz und Gewalttätigkeit gleichsam inhärent, während der Buddhismus keine Rechtfertigung für Gewalt biete, wenn er sie auch nicht immer verhindern konnte. Ich halte diese These, zumindest was die Frage der Inhärenz gewalttätiger Anlagen betrifft, für unzutreffend. Im folgenden möchte ich darlegen, warum ich meine, daß der Buddhismus auch von seiner Lehre her durchaus Anlaß zur Gewaltanwendung liefert und selbst Mord und Totschlag zu legitimieren vermag.

Als eine der grundlegenden ethischen Maximen des Buddhismus wird gemeinhin, v. a. im Westen, die Gewaltlosigkeit oder das "Nichtverletzen von Lebewesen" (*ahimsā*) betrachtet. Tatsächlich sind die *vinaya*-Texte – d. h. die Texte, die die Ordensdisziplin regeln – in diesem Punkt eindeutig. Das Töten eines Lebewesens gilt als eines der schwersten Vergehen, das Töten eines Menschen wird nach den *vinayas* mit Exkommunikation bestraft. Ja, auch die Provokation des Tötens, dessen Duldung oder die Zustimmung dazu gelten als schwerwiegende Verbrechen (DEMIÉVILLE 1957: 347-348).

Allerdings ist der Wortlaut von Regeln das eine, die Interpretation und Umsetzung der Regeln etwas anderes. So kam es z. B. in der Geschichte des chinesischen Buddhismus immer wieder zu eigenartigen Interpretationen der Lehren Shâkyamunis. Fanatische Bruderschaften (z. B. im 11. Jh.) und messianische Bewegungen behaupteten etwa, daß der Akt des Tötens ein Dienst am Getöteten sein könne, da doch das Leben bekanntlich leidvoll sei und der Tod damit eine Erlösung (DEMIÉVILLE 1957: 349 u. 358-359).

Darüber hinaus finden sich in der buddhistischen Literatur immer wieder Vorstellungen wie die, daß es gerechtfertigt sei, *einen* Menschen zu töten, um

vielen zu retten. Außerdem sei es eine verdienstvolle Tat, jemanden zu töten, der *selbst* im Begriff sei zu töten oder dem Buddhismus zu schaden. Man bewahre ihn so nämlich davor, schlechtes *karma* anzuhäufen.²² So kann der Mord an einem potentiellen Übeltäter als Akt des Mitgefühls interpretiert werden²³ (DEMIÉVILLE 1957: 379).

Als besonders sündhaft galt in den Augen der Buddhisten natürlich jedes Tun, welches geeignet war, der Wahren Lehre des Buddha und seiner Gemeinde zu schaden. Es liegt auf der Hand, daß jeder Akt gegen eine klösterliche Institution in diesem Sinne interpretiert wurde. Die Verteidigung der Interessen des Klosters galt als Verteidigung der Drei Kostbarkeiten – d. h. des Buddhas, seiner Lehre und seiner Gemeinde – zu der jedes Mittel recht war.

Wir haben uns hier hauptsächlich mit den Mönchs-Kriegern des Enryakuji-Klosters beschäftigt, und daher ist es naheliegend, einmal die offiziellen Begründungen für den Unterhalt einer Mönchsarmee durch die Repräsentanten der Tendai-shû zu betrachten.

In der bereits erwähnten Schrift *Sange yôki senryaku* über die Geschichte der Tendaishû von 1399 wird z. B. Ryôgen – der Abt, dem die Einrichtung der Mönchsarmee auf dem Hieizan zugeschrieben wird – mit folgenden Worten zitiert:

Wo es keine Schriften gibt, gibt es keinen Respekt gegenüber den Höherstehenden. Wo es keine militärische Macht gibt, gibt es gegenüber den Niederen nicht die Tugend der Autorität. Aus diesem Grunde befrieden die Schriften und das Militär gemeinsam immer wieder die Welt. So sollen die ungebildeten und untalentierten Mönche herausgenommen werden und eine Gruppe bilden, die die Tätigkeit des Kriegshandwerks ausübt. Denn das "Wahre Gesetz" (*shôbô*) wird nicht mehr befolgt. In früheren Zeiten, in der Epoche des "Imitierten Gesetzes" (*zôbô*), hat die ganze Welt noch an das Gesetz geglaubt. In

²² Eine entsprechende Geschichte findet sich im *Dai hôben butsu hōon* (T 3: 161b - 162a).

²³ Auch der große Histograph des tibetischen Buddhismus, Bu-ston (1290-1364) bezeichnet den Mord an dem Buddhismus-feindlichen König Lang-Darma im Jahr 841 in Tibet durch einen Verteidiger des Dharma als Akt aus Mitgefühl (DEMIÉVILLE 1957: 380).

unserem degenerierten Zeitalter sind diejenigen, die das Gesetz bewahren, rar. Wenn niemand mehr diesen hohen Gipfel besteigt und Lampenöl bringt, wie soll dann die Lampe des Gesetzes bis in alle Ewigkeit weiterleuchten. So wie die Heerscharen der vier Himmelsrichtungen den Gott Taishaku beschützen, so schützen die Mönchs-Krieger die Ländereien vor Aufständen und Eindringlingen. Mit mannhafter Tapferkeit halten sie die diversen Schulen mit ihren falschen Ritualen und überspannten Praktiken in Schach und beschützen so die Wahre Lehre und bewachen das Studium der Meditierenden (TSUJI 1931: 24-25).

Die militärische Verteidigung des Hieizan dient also dem Überleben der Wahren Lehre des Buddha und damit allen Lebewesen dieser Welt. Die Anwendung von militärischer Gewalt wird so also auf ganz und gar religiöse Weise legitimiert. Man vergleicht sich selbst mit den himmlischen Bewachern des Gesetzes unter dem Gott Taishaku oder Indra, die die Lehre des Buddhas verteidigen.

Eine weitere, ebenso religiöse Begründung für den Gebrauch von Waffengewalt findet sich in der Biographie Ryôgens.²⁴ Hier heißt es, der Abt habe sich, als er im Jahr 971 die Mönchsarmee gründete, auf die Tugenden Mañjushrîs, des Bodhisattvas der Weisheit, berufen. In der traditionellen Ikonographie ist der auf einem Löwen reitende Mañjushrî nämlich mit zwei spezifischen Attributen (Skt. *samaya*; J. *sanmaya*) versehen, die seine speziellen Eigenschaften repräsentieren. In der linken Hand hält er eine Schriftrolle in der rechten ein Schwert. Die Schriftrolle, so bemerkt Ryôgen ganz richtig, symbolisiere die Tugend der Weisheit, das Schwert hingegen die aktive Anwendung der Weisheit. Der buddhistische Orden solle die Tugend des Mittleren Weges durch den Gebrauch des Schwertes ergänzen. So solle man also umgehend Bogen und Schwert anlegen (TSUJI 1931: 25; ÔYA 1929: 522).

Ich habe bereits angedeutet, daß der Buddhismus in Japan, wie auch in Korea, als eine Religion betrachtet wurde, deren Hauptaufgabe im Schutz der Nation bestand. Man ging von der unauflöselichen Interdependenz von Religion und

²⁴ Im *Jie Daishi den* von 1469.

weltlicher Macht (*óbô buppô sóe*) aus. Nun war in der japanischen Geschichte vor dem späten 16. Jh. aber nur selten ganz klar, wer denn nun legitimerweise die Geschicke der Nation zu lenken habe. Die Frage der Loyalität gegenüber den weltlichen Autoritäten gestaltete sich daher schwierig, und es überrascht nicht, daß im Zweifelsfall die für die jeweiligen Klöster nutzbringendsten Allianzen gewählt wurden. Die Mönche des Hieizan waren traditionell dem Kaiserhaus besonders eng verbunden und hielten es daher z. B. für ihre heilige Pflicht, den Kaiser Go-Daigo in seinem Bemühen zu unterstützen, die kaiserliche Macht wiederherzustellen. So wurde die Mobilmachung der Mönche gegen die Truppen der Ashikaga mit folgenden Worten eingeleitet:

Auch wenn wir als Mönche den Staub der Welt von uns abgeschüttelt haben; wie könnten wir es versäumen, der Nation unsere Loyalität zu erweisen? Wir müssen sofort von unserem vorangegangenen Vergehen der Allianz mit der Armee ablassen und mit loyalen Herzen dem Kaiserhof in der Gefahr beistehen (GOTÔ, et al. 1960-62, I: 257).

Es erübrigt sich der Hinweis, daß ähnliche Appelle buddhistischerseits zur "spirituellen Mobilmachung" gegen China im Jahr 1937 ergingen (DEMIÉVILLE 1957: 373-374).

Nun mag manch einer einwenden, daß es sich bei den genannten Legitimationsversuchen doch wohl lediglich um pervertierte Interpretationen der buddhistischen Lehre handele, die keinesfalls von der kanonischen Literatur gedeckt seien. Doch auch diese Vermutung ist unzutreffend. Es gibt, zumindest im Bereich des Mahâyâna-Buddhismus, durchaus als kanonisch und autoritativ anerkannte Schriften, die Gewalt unter bestimmten Umständen explizit befürworten.

Die wichtigste ideologische Grundlage für eine in der Buddhismusgeschichte vielfach zu beobachtende Relativierung ethischer Normen bilden die Lehren von der Ich-Losigkeit (*muga*) der Lebewesen, der Leerheit und Nicht-Unterschiedenheit aller Dinge etc. Diese in zahllosen kanonischen Schriften des Mahâyâna-Buddhismus ausgebreiteten Lehrsätze mußten unweigerlich Fragen wie diese aufwerfen: "Wenn es weder mich, noch einen anderen als Träger eines substantiellen Ich gibt, wer soll dann wen töten, wer soll getötet

werden? Wenn es doch kein Ich im Sinne einer Person gibt, wem schadet dann ein Mord, wer begeht dann eine Sünde?"²⁵ (DEMIÉVILLE 1957: 349).

So erzählt zum Beispiel das *Sûtra über die Fragen des Gottes Sushthitamati*²⁶ eine Anekdote, in der Bodhisattva Mañjushrī vor einer großen Versammlung mit seinem Schwert der Weisheit auf den Buddha Shākya-muni losstürmt, um ihn zu töten. Natürlich kommt der Buddha nicht wirklich zu Schaden; stattdessen lobt er den Bodhisattva mit folgenden Versen:

Mañjushrī besitzt große Weisheit, er hat die Daseinsfaktoren in ihrer wahren Seinsweise erkannt;

Er ergriff mit den Händen ein Schwert und stürmte auf den Tathāgata los; Das Schwert und der Buddha sind das Gleiche, sie sind nicht zwei [unterschiedliche Dinge], zwischen ihnen besteht kein Unterschied; Sie sind nicht entstanden und sie besitzen keine Realität; Vor diesem Hintergrund betrachtet gibt es keinen Mord (T 12: 132b).

Dementsprechend, so lehrt das *Sûtra*, müssen sich auch die anwesenden Bodhisattvas nicht darüber beunruhigen, daß sie in früheren Leben vielleicht große Sünden, wie den Mord an ihren Eltern, an Erleuchteten und an Mönchen begangen haben, denn:

Alle Daseinsfaktoren sind wie ein Trugbild. In ihnen gibt es kein Selbst, keine persönliche Identität, keine Lebewesen, kein Leben, keine Person, kein menschliches Wesen, keine Kinder und Jugendlichen, keine Väter, keine Mütter, keine Erleuchteten, keinen Buddha, keine buddhistische Lehre, keinen Orden. Es gibt weder Mord noch Mörder. Wie sollte jemand dann wegen [der Sünde des] Mordes [in eine elende Existenzweise] zurückfallen? (T 12: 132a)

Folgerichtig stellt auch der große Mahāyāna-Philosoph Nāgārjuna in seinem *Mahā-prajñāpāramitā-upadesha* lapidar fest: "Es existieren keine Lebewesen und so existiert auch nicht die Sünde des Mordes" (DEMIÉVILLE 1957: 352).

²⁵ Entsprechende Überlegungen finden sich im *Bodhicaryāvatāra* (XXI) und im *Mahā-prajñāpāramitā-upadesha*.

²⁶ Das *Sushthitamati-pariprcchā* ist in der *Ratnakūta*-Sammlung enthalten.

Eine weitere Relativierung der Gebote zur Gewaltlosigkeit erfolgte durch eine zunehmend "esoterische" oder "idealistische" Interpretation aller Regeln v. a. auch im japanischen Buddhismus, etwa durch den Tendai-Mönch Annen (841-889?). Annen, der mit seiner idealistischen Auslegung der sogenannten Bodhisattva-Regeln des *Bonmô kyô* der Meinung war, daß auch die schwersten Sünden unter bestimmten Umständen gutzuheißen seien, berief sich auf verschiedene buddhistische Legenden, deren Botschaft darauf hinauslief, daß nicht der Akt selbst entscheidend sei, sondern die Geisteshaltung und die Motivation des Täters. Nach Annen war es also legitim, Lebewesen inklusive Menschen zu töten, wenn die Tat anderen nützte oder als Hilfsmittel diente, um Menschen zur buddhistischen Lehre zu bekehren (GRONER 1990: 275).

Besondere Bedeutung für die Rechtfertigung von Mordtaten in der "kanonischen" Literatur kommt dem einflußreichen "Sûtra vom Großen Verlöschen", dem *Mahâparinirvâna-Sûtra*, zu. In diesem Sûtra geht es weniger um ontologische Spekulationen über das Sein-oder-Nichtsein von Mördern und Ermordeten; hier wird der Mord an unverbesserlichen Feinden des Buddhismus unverblümt legitimiert. Der Buddha lehrt dieser kanonischen Schrift zufolge ausdrücklich, daß das Töten eines *icchantika*, eines von Grund auf bösen Menschen, der allerlei Sünden begeht und dem Buddhismus schadet, kein Verbrechen sei. Wörtlich heißt es:

Genauso wie kein schlechtes Karma [entsteht], wenn jemand den Boden aufgräbt, Gras mäht, Bäume fällt und Leichname in Stücke schneidet, beschimpft und schlägt, so ist es auch wahr, daß kein sündiges Karma entsteht, wenn man einen *icchantika* [also einen unverbesserlichen Ungläubigen] tötet (T 12: 460b).

Und weiter lesen wir, daß "jemand, der eine Ameise tötet, sich der Sünde des Mordes schuldig macht, jedoch einer, der einen Ungläubigen tötet, nicht die Sünde des Mordes begeht" (T 12: 562b).

Dementsprechend wird die Anwendung von Waffengewalt zur Verteidigung der Religion im gleichen Sûtra ausdrücklich befürwortet.²⁷ Aus dem "Sûtra vom Großen Verlöschen" zitiert z. B. der berühmte Reformler des 13. Jahrhunderts Nichiren folgende Passagen in seinem Aufruf zur Verfolgung der in seinen Augen häretischen Anhänger der *nenbutsu*-Bewegung:

Wer die Fünf Hauptgebote [des Buddhismus] nicht einhält, weil er die Wahre Lehre zu schützen gedenkt, macht sich keines Vergehens schuldig. Ja, er ist in der Tat sogar gehalten, zu Schwert, Pfeil und Bogen sowie Hellebarde zu greifen (NICHIREN 1984: 28).

Ich habe bereits erwähnt, daß eine solche Auslegung der buddhistischen Regeln typisch für den Geist des Mahâyâna ist. Dies wird in folgender Passage, die Nichiren aus dem *Mahâparinirvâna-Sûtra* zitiert, sehr gut deutlich:

Wenn jemand nicht die Fünf Hauptgebote einhält, so nennt man ihn [gewöhnlich] nicht einen Menschen des Mahâyâna[-Buddhismus]. Wenn aber jemand, obwohl er die Fünf Hauptgebote nicht einhält, die Wahre Lehre verteidigt, dann nennt man ihn [einen Anhänger des] Mahâyâna[-Buddhismus]. Zur Verteidigung der Wahren Lehre soll man Schwert und Stab ergreifen, und obwohl so jemand Schwert und Stab zur Hand nimmt, erklären wir, daß dieser die Gebote einhält (NICHIREN 1984: 28).

Um auch die letzten Zweifel an der Rechtmäßigkeit des Tötens von Feinden des Buddhismus auszuräumen, erzählt der Buddha selbst im *Sûtra vom Großen Erlöschen* folgende Episode aus einem seiner früheren Leben:

Wenn ich an meine vergangenen Leben zurückdenke, so erinnere ich mich, daß ich einstmals der König eines großen Reiches auf dem Kontinent Jambudvipa war. [...] Zu jener Zeit hing ich mit ganzem Herzen der Lehre des Mahâyâna[-Buddhismus] an. Einmal hörte ich wie Brahmanen diese Lehren verunglimpfen; ich ließ sie auf der Stelle

²⁷ According to the great Nirvâna Sûtra (Southern Version vol. III) no kings, ministers, men of high rank or other laymen should be called breakers of the Buddha's commandments, simply because they are armed with weapons, if it be for the protection of the law" (COATES und ISHIZUKA 1949: 687).

töten. [...] aufgrund dieser Taten fuhr ich danach niemals zur Hölle (T 12: 434c).

6. Resümee

Aus dem bisher Gesagten dürfte zweierlei klar geworden sein:

1. Die Behauptung, der Buddhismus sei historisch gesehen eine tendenziell friedfertige Religion, ist so nicht haltbar.
2. Die Behauptung, es handele sich bei den zahlreichen nachweisbaren Gewaltanwendungen von Seiten der Buddhisten um reine Verfallserscheinungen, die durch die buddhistische Lehre selbst nicht zu rechtfertigen seien, ist ebenso unhaltbar.

Doch welchen Nutzen haben diese Erkenntnisse und ihre Bekanntmachung? Kritik an Religion ruft mitunter erhebliche Widerstände hervor und dem Kritiker wird nicht selten unterstellt, er wolle eine Religion entweder zugunsten einer anderen oder zugunsten einer atheistischen oder agnostischen Weltanschauung diffamieren. Warum, so wird dann gefragt, pickt der Autor oder die Autorin, der Referent oder die Referentin einseitig die Schattenseiten einer Religion heraus und ignoriert all das Gute, das in ihr steckt?

Diese Fragen kann ich für meine Person folgendermaßen beantworten:

Die erste Antwort ist im Grunde banal. Als Religionswissenschaftler fühle ich mich, so altmodisch dies auch klingen mag, der Aufklärung verpflichtet. Wenn ich also beobachte, wie fortgesetzt unhaltbare Klischees über Religionen verbreitet werden, sehe ich mich genötigt, die so entstehenden Zerrbilder zu korrigieren. Dabei spielt es keine Rolle, ob das Image einer Religion unzulässig idealisiert oder dämonisiert wird. Im Falle des Buddhismus haben wir es nun einmal, – im Gegensatz etwa zum Islam – mit einer Religion zu tun, die aus verschiedenen Gründen in der westlichen Öffentlichkeit fast durchweg positiv konnotiert ist; wie wir gesehen haben unter systematischer Ausklammerung der historischen Fakten.

Ein weiterer Grund für mein Interesse an der Korrektur einseitiger und verzerrter Bilder einer Religion liegt in der Publikumsreaktion selbst. Die sich regelmäßig an kritische Darstellungen einer populären Religion wie dem

Buddhismus anschließende Diskussion belegt nämlich die Notwendigkeit, den Begriff der "Religion" als solchen und die Möglichkeiten des Umgangs mit dem so bezeichneten Phänomenkomplex zu thematisieren. Und wem käme diese Aufgabe zu, wenn nicht der Religionswissenschaft.

Es sind im wesentlichen drei, eng miteinander verbundene *Topoi*, die die Beanstandungen an der Kritik an Religionen prägen, nämlich 1. der Ursprünglichkeitstopos, 2. der Mißbrauchstopos, und 3. der Dekadenztopos. Was verbirgt sich hinter diesen drei *Topoi*?

Viele Menschen, wahrscheinlich die meisten zumindest in Westeuropa und Nordamerika, vertreten einen quasi-romantischen Religionsbegriff, wonach die Existenz einer ursprünglichen Religion angenommen wird, die im Laufe der Geschichte durch menschlichen Mißbrauch entstellt und verdorben wurde. Historisch hat diese Auffassung ihre Wurzeln wohl vor allem in der protestantischen Kritik am real-existierenden Katholizismus und dem Versuch, den reinen christlichen Glauben auf der Grundlage des Neuen Testaments zu rekonstruieren. Hinzu kommt eine menschliche Neigung, Begriffen einen ontologischen Status zuzuschreiben. So implizieren die drei genannten *Topoi*, daß ein irgendwie real existierendes Objekt, nämlich die Religion, von handelnden Subjekten, nämlich den Menschen, mißbraucht und verdorben werde. Aber natürlich gibt es – vom wissenschaftlichen Standpunkt – kein solches Objekt. Alles, was uns in der historischen Rekonstruktion greifbar wird, ist menschliches Handeln, bzw. sind die Produkte menschlichen Handelns. Alles, was darüber hinausgeht ist in einem rationalen Diskurs nicht verhandelbar. Für die Religionswissenschaft, wenn ich das so apodiktisch behaupten und salopp formulieren darf, fällt Religion eben nicht vom Himmel. Für die Anhänger einer Religion mitunter aber schon. Und hieraus ergibt sich ein tiefgreifendes Kommunikationsproblem. Worüber reden wir überhaupt? Während für eine praktizierende deutsche Buddhistin etwa Buddhismus das ist, was sie für die ursprüngliche Erfahrung des Buddha und die ursprüngliche Vermittlung dieser Erfahrung an seine Schüler hält, ist für mich Buddhismus im wesentlichen das, was diejenigen, die sich unwidersprochen und zustimmend auf die buddhistische Tradition berufen, in einem bestimmten historischen Kontext tun und denken. Natürlich muß man auf der Hut sein, daß man hier nicht in einen oberflächlichen Positivismus verfällt. Ich halte es

durchaus für legitim, wenn Religionswissenschaftler kritisch auf allzu abstruse Auslegungen zeitgenössischer Anhänger einer Religion hinweisen. Ich will dieses komplexe Problem hier nicht weiter vertiefen; es sei nur so viel gesagt, daß für einen Religionswissenschaftler in meinen Augen aber immer die Tradition einer Religion der Beurteilungsmaßstab zu sein hat und nicht ein *a posteriori* imaginiertes Original dieser Religion. Nicht selten sind es aber gerade sogenannte Religionswissenschaftler – dieser Begriff ist ja leider keine geschützte Berufsbezeichnung – die ein normatives Buddhismusbild zu kreieren versuchen. Sie geben vor, mit wissenschaftlichen Methoden die älteste, damit ursprünglichste und reinste Schicht des Buddhismus rekonstruieren zu können und erheben diese Rekonstruktion zum Maßstab, an dem alle weiteren Entwicklungen des Buddhismus sich zu messen haben. Unter dieser Vorgabe läßt sich dann leicht feststellen, daß es sich beim tibetischen "Lamaismus" oder beim japanischen "Amidismus" etwa gar nicht um echten Buddhismus handelt, sondern um durch einheimische Traditionen und historische Zwänge deformierte synkretistische Konstrukte, deren Verfehlungen den "echten Buddhismus" in keinster Weise tangieren.²⁸ Wenn aber ein Religionsforscher auf diese Weise zum Religionsstifter mutiert, findet ein illegitimer Grenzübertritt vom religionswissenschaftlichen zum religiösen Diskurs statt. Nach meiner Auffassung ist es indes eine der wichtigsten Aufgaben der Religionswissenschaft, die Grenzen zwischen religiösem und wissenschaftlichem Diskurs zu definieren, nicht sie zu verwischen. Eine Aussage, die nach den Regeln des religiösen Diskurses höchst bedeutsam ist, kann im religionswissenschaftlichen Diskurs vollkommen irrelevant, ja

²⁸ Die Versuchung, den "wahren Buddhismus" zu [re-]konstruieren, dürfte im Westen insgesamt stärker sein, als in den Ländern, die den Buddhismus als lebendige Tradition kennen. Deshalb fällt es westlichen Anhängern des Buddhismus auch leichter, der "Dekadenztheorie" anzuhängen. In einer Erwiderung auf Brian Victorias Buch *Zen at War* schreibt z. B. der Sôtô-Konvertit Luc Boussard: "[...] several observations come to mind. First a sort of revolt that I would like to see Victoria share. No, Zen has nothing to do with this [d. h. mit Kriegstreiberei und Kadavergehorsam]; on Vulture Peak, when he recognized Mahakasyapa as his heir, Buddha did not brandish a sword but turned a flower between his fingers. Even though he claims to not have renounced his priest status, Victoria seems to lack the conviction to defend Zen". Von der Website "Debate: Zen at War": http://www.zen-azi.org/html/guerre_e.html. Doch auch in Japan gibt es im Kontext des *hihan bukkyô* (kritischer Buddhismus) Bestrebungen, den Buddhismus von seinen historisch bedingten Entstellungen zu befreien und zur "wahren Lehre" Shâkyamunis zurückzukehren.

sinnlos sein. Um die immer wieder zu beobachtenden Kommunikationsverzerrungen bei der Begegnung von Religionswissenschaftlern und Religiösen zumindest abzumildern, gilt es, die jeweiligen Diskursregeln aufzudecken. Sobald dies geschehen ist, kann ein Gespräch wieder Sinn machen, ja die Religionswissenschaft kann, sofern sie dies will, auch gegenüber den Anhängern einer Religion ihren Aufklärungsauftrag wahrnehmen und damit zumindest manches im besten Fall zu Enttäuschung führende Mißverständnis über eine bestimmte Religion ausräumen helfen.

So könnte eine Darstellung der militanten Aspekte des japanischen Buddhismus dazu beitragen, daß Buddhisten im Westen nicht allzu hohe Erwartungen an die Religion stellen und nicht blind allem vertrauen, was das Etikett Buddhismus trägt. Hiervon können durchaus persönliche Schicksale abhängen. Hierzu sei abschließend ein kurzes Beispiel angeführt:

Vor einiger Zeit las ich im Internet eine verbitterte Abrechnung eines Aussteigers, der jahrelang Mitglied einer Zen-Buddhistischen Organisation in Europa gewesen war. Er hatte sieben Jahre gebraucht, um mit Schrecken zu erkennen, daß Zen über eine verbindliche Dogmatik verfügt, extrem hierarchisch organisiert und formalistisch ist und daß alle anders lautenden Behauptungen von Zen-Repräsentanten Teil einer ihrerseits formalisierten Rhetorik sind. Hätte der Mann die richtigen Bücher gelesen oder gute religionswissenschaftliche Seminare besucht, wäre ihm die Enttäuschung, die Verbitterung und der Verlust seines sozialen Umfeldes erspart geblieben. Er hätte sich nicht als Opfer einer subtilen Gehirnwäsche sehen, hintergangen und ausgebeutet fühlen müssen.

Wenn die Religionswissenschaft wenigstens einen kleinen Beitrag dazu leistet, den Menschen einen sachgerechten und kritischen Umgang mit Religion zu ermöglichen, nimmt sie meines Erachtens bereits eine wichtige gesellschaftliche Funktion wahr. Allzu oft verwechselt man im Westen eine von postkolonialem und postmissionarischem Wiedergutmachungspathos getragene, unkritische Idealisierung "fremder Religionen" mit Offenheit und Verständnisbereitschaft. Doch falsche und einseitige Darstellungen, so wohlmeinend sie auch sein mögen, führen nie zu besserem Verständnis, sondern immer nur zu neuen Mißverständnissen.

Abkürzungen

T = *Taishô shinshû daizôkyô*. Hg. von Takakusu Junjirô und Watanabe Kaikyoku 1921-1937.

Literatur

CH'EN, Kenneth K. S.

1973 *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press.

COATES, Harper H. und ISHIZUKA Ryûgaku (Hg.)

1949 *Hônen the Buddhist Saint: His Life and Teaching. Compiled by Imperial Order*. Kyôto: The Society for the Publication of Sacred Books of the World.

COLLCUTT, Martin, Marius JANSEN und KUMAKURA Isao

1997 *Japan*. Annette VON HEINZ, Susanne Ettl (Übers.). Augsburg: Bechtermünz.

DEMIEVILLE, Paul

1957 "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: 347-385.

FISCHER, Peter

1979 *Buddhismus und Nationalismus im modernen Japan*. Bochum: Brockmeyer.

GOTÔ Tanji, KAMATA Kisaburô und OKAMI Masao (Hg.)

1960-62 *Taiheiki*. Tôkyô: Iwanami Shoten.

GRONER, Paul

1990 "The Fan-wang ching and Monastic Discipline in Japanese Tendai: A Study of Annen's Futsû jubosatsukai kôshaku." In: *Chinese Buddhist Apocrypha*. R.E. BUSWELL (Hg.) Honolulu: University of Hawaii Press: 251-290.

MCCULLOUGH, Helen Craig

1959 *The Taiheiki: A Chronicle of Medieval Japan*. New York: Columbia University Press.

MCMULLIN, Neil

1984a *Buddhism and the State in Sixteenth-Century Japan*. Princeton: Princeton University Press.

1984b "The Sanmon-Jimon Shism in the Tendai School of Buddhism: A Preliminary Analysis." In: *Journal of the American Association of Buddhist Studies*, 7/1: 85-105.

MING-WOOD, Liu

1984 "The Problem of the Icchantika in the Mahâyâna Mahâparinirvana Sûtra". In: *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 7/1: 57-81.

NICHIREN

1990 *Selected Writings of Nichiren*. Burton WATSON et al. (Übers.). New York: Columbia University Press.

1984 *Nichiren Daishônin gosho zenshû*. HORI Nikkô (Hg.). Tôkyô: Sôka Gakkai.

ÔYA Tokujô

1929 *Nihon bukkuyôshi no kenkyû; Bd. 2*. Kyôto: Tôhō Bunken.

RENONDEAU, G.

1957 "L'Histoire des moines-guerriers du Japon." In: *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*, 11: 159-344.

SANSOM, George B.

1934 "Early Japanese Law and Administration, Part II". In: *The Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 11 (2nd series): 117-149.

SIEGMUND, Ingrid

1978 *Die Politik des Exkaisers Gotoba und die historischen Hintergründe des Shokyu No Ran unter besonderer Berücksichtigung des Masu-Kagami*. Bonn: Universität Bonn.

STEVENS, John

1988 *The Marathon Monks of Mount Hiei*. Boston: Shambala.

TAKAGI Ichinosuke et al. (Hg.)

1959-60 *Heike monogatari*. Tôkyô: Iwanami Shoten.

TAKAKUSU Junjirô und WATANABE Kaikyoku (Hg.)

1921-1937 *Taishô shinshû daizôkyô*. Tôkyô: Taishô Issaikyô Kankôkai.

TRIMONDI, Victor und Victoria

1999 *Der Schatten des Dalai Lama: Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus*. Düsseldorf: Patmos.

TSUJI Zennosuke

1931 *Nihon bukkuyôshi no kenkyû; Zokuhen*. Tôkyô.

VICTORIA, Brian

1997 *Zen at War*. New York & Tôkyô: Weatherhill.