



Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien

Studien zum Gedenken
an Hans-Joachim Klimkeit

Herausgegeben von Wolfgang Gantke,
Karl Hoheisel und Wassilios Klein



2002

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Militante buddhistische Mönche und Maitreya-Glaube im chinesischen Mittelalter

Hubert Seiwert

Das historische Bild des buddhistischen Mönchsordens im chinesischen Mittelalter ist in hohem Maße bestimmt durch die enge Verbindung des *Saṅgha* und seiner hervorragenden Vertreter mit den politischen und intellektuellen Eliten sowohl des Südens als auch des Nordens. In den Jahrhunderten nach der Einführung der Lehre des Buddha in China war ein großer Teil des umfangreichen Corpus buddhistischer Literatur ins Chinesische übersetzt worden. In den großen Klöstern blühte die buddhistische Gelehrsamkeit, aber auch darüber hinaus prägte buddhistische Philosophie das Geistesleben. Gelehrte Mönche pflegten intensiven Kontakt mit den Gebildeten und Einflußreichen ihrer Zeit. Gleichzeitig jedoch reichte der Einfluß des Buddhismus weit über die Elitenkultur hinaus und durchdrang in zunehmendem Maße das religiöse Leben der Bevölkerung. Neben den großen Klöstern, die Zentren der Gelehrsamkeit waren, bestanden tausende kleinerer Klöster und Tempel, deren Mönche in engem Kontakt mit der Landbevölkerung standen. Der Lebensstil dieser gewöhnlichen Mönche unterschied sich deutlich von dem ihrer berühmteren Ordensbrüder. Obwohl die Quellen diesem Aspekt des *Saṅgha* nur geringe Aufmerksamkeit schenken, läßt sich erkennen, daß die interne Differenzierung des buddhistischen Klerus gelegentlich erhebliche Konflikte bis hin zu gewaltsamen Auseinandersetzungen nach sich zog. Dies soll im folgenden anhand einiger Beispiele gezeigt werden. Dabei wird auch deutlich werden, daß die Konflikte innerhalb des buddhistischen Klerus eng verknüpft waren mit der messianistischen Umdeutung des Maitreya-Glaubens in volksbuddhistischen Milieus.

Daß der buddhistische Klerus aus der Sicht zeitgenössischer Beobachter keineswegs in erster Linie geprägt war durch Mönchs-Gelehrte und Asketen, läßt sich indirekt anhand einiger apologetischer Schriften erkennen. Im *Mouzi lihuo lun* (*Meister Mou über die Korrektur von Irrtümern*), einem Werk, das vermutlich im dritten Jahrhundert entstanden und im *Hongming ji* überliefert ist,¹ wird einem fiktiven Kritiker folgende Beschreibung des Lebenswandels der Mönche in den Mund gelegt:

„Heutzutage sind die Mönche dem Alkohol ergeben. Einige haben Frauen und Kinder. Sie kaufen billige Waren ein und verkaufen sie teuer. Hauptsächlich betreiben sie Betrug und Schwindel.“²

Zu Beginn des fünften Jahrhunderts wird in einer anderen Schrift, dem *Shi bo lun* (*Abhandlung über die Widerlegung von Angriffen*), die ebenfalls im *Hongming ji* tra-

diert ist, gleichfalls die Beteiligung von Mönchen an weltlichen Geschäften erwähnt. Darüber hinaus erläutert der Kritiker: „[Außerdem gibt es Mönche,] die sich medizinischer Kenntnisse rühmen und leichtfertig kalte und heiße [Medizin] fabrizieren; andere bestreiten ihren Lebensunterhalt mit verlogenen und heterodoxen [Lehren] oder sie praktizieren Divination und Wahrsagerei und führen leere und nichtige Reden über [zukünftiges] Glück und Unglück. Mit ihren arglistigen Lehren und vorgespiegelten Kräften wollen sie das Bewußtsein ihrer Zeitgenossen beeinflussen.“³

Diese Zitate zeigen, wie der Lebenswandel vieler der Mönche, die im Lande umherzogen, deutlich von dem Ideal der buddhistischen Ordensregeln abwich. In diesem Milieu war wenig zu spüren von buddhistischer Philosophie und Literatur, und auch die religiösen Lehren unterschieden sich von denen der gelehrten Mönche in den oberen Kreisen des *Saṅgha*. Aber nicht nur im volksreligiösen Milieu, sondern auch in manchen Klöstern war die Disziplin der Mönche weit davon entfernt, den Regeln des *vinaya* zu entsprechen. Ein Beispiel sind die Begleitumstände der ersten großen Verfolgung des Buddhismus im Jahre 446 unter der Nördlichen Wei Dynastie (386-534). Anlaß dazu waren Berichte, wonach die Mönche in Chang'an in ihrem Kloster Waffen gelagert hatten, um eine Rebellion zu unterstützen. Neben Waffen, so hieß es, hatten sie auch Wein und Schätze gehortet und unterhielten illegitime Beziehungen zu Frauen aus adligen Familien.⁴ Auch wenn diese Anschuldigungen vielleicht nur als Vorwand für die anti-buddhistischen Maßnahmen dienten und deshalb nicht als gesicherte Tatsachen gewertet werden können, so zeigen sie doch, daß buddhistische Mönche in einem Ruf standen, der solche Vorwürfe nicht als völlig abwegig erscheinen ließ. Selbst der Vorwurf, in eine geplante Rebellion verwickelt zu sein, erscheint vor dem Hintergrund zeitgenössischer Ereignisse nicht ganz unglaubwürdig.

Für das fünfte Jahrhundert sind zahlreiche Berichte überliefert, die belegen, daß buddhistische Mönche in führender Rolle an Rebellionen beteiligt waren.⁵ Bereits im Jahre 402 war der Mönch (*śramaṇa*)⁶ Zhang Qiao hingerichtet worden, nachdem er sich selbst zum „Höchsten König“ erklärt und Anhänger um sich geschart hatte.⁷ Insbesondere in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts häufen sich ähnliche Berichte. Im Jahre 473 begann der Mönch Huiyin eine Rebellion und wurde hingerichtet.⁸ Acht Jahre

¹ *Hongming ji* (T 2102), Bd. 55, 35b.

² *Wei shu* [Geschichte der [Nördlichen] Wei Dynastie], 114, 3033 f (Zhonghua shuju-Ausgabe).

³ Die Rebellionen „buddhistischer Banditen“ sind ausführlich behandelt von Tsukamoto ZENRYŪ, *Shina bokkyōshi kenkyū: Hakugi hen* [Studien zur Geschichte des chinesischen Buddhismus: Nördliche Wei-Dynastie]. Tokyo 1942, 241-291.

⁴ Die Quellen sprechen in der Regel von *shamen* („*śramaṇa*“), was normalerweise mit „Mönch“ zu übersetzen ist. Allerdings kann *śramaṇa* auch in einem weiteren Sinne als religiöser Asket verstanden werden. In einigen Fällen werden die Personen auch als *daoren* („Leute des dao“) bezeichnet. Es ist deshalb nicht sicher, ob es sich immer um ordinierte buddhistische Mönche handelte oder vielleicht um vorgebliche Mönche. Anders als bei den im folgenden behandelten Fällen, ist der Name Zhang Qiao jedenfalls kein religiöser Name.

⁷ *Wei shu*, 2, 39 f.

⁸ *Wei shu*, 7A, 140.

¹ Zu den verschiedenen Meinungen über die Datierung des Werkes siehe John P. KEENAN, *How Master Mou removes our doubts. A reader-response study and translation of the Mou-tzu Li-huo lun*. Albany 1994, 3-7. Für eine spätere Datierung (4./5. Jahrhundert) plädiert Helwig SCHMIDT-GLINTZER, *Das Hong-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*. Wiesbaden 1976 (Münchener Ostasiatische Studien 12), 48.

² *Hongming ji* (T 2102), Bd. 55, 4a. Die Abkürzung T 2102 bezieht sich hier wie analog auch unten auf die Nummer des Textes im Taishō-Tripitaka (Taishō shinshū Daizōkyō, Tokyo 1924-1934).

später, 481, führte der Mönche Faxiu einen Aufstand an, in den mehr als hundert Beamte verwickelt waren. Faxiu mobilisierte seine Anhänger durch Prophezeiungen und die Deutung von Omina, die vermutlich vom Beginn eines neuen Zeitalters kündeten. Wie sich aus den harten Strafmaßnahmen ersehen läßt, nahm der Kaiser diese Bedrohung sehr ernst. Faxiu wurde zu Tode gefoltert, und nur die Intervention der Kaiserin verhinderte eine allgemeine Hinrichtung von Mönchen.⁹ Ein weiterer ähnlicher Fall ist für das Jahr 490 überliefert.¹⁰ Innerhalb von siebzehn Jahren hatten somit drei bewaffnete Aufstände unter der Führung von Mönchen Eingang in die historischen Aufzeichnungen gefunden. Es war vor diesem Hintergrund, daß der Beamte Lu Yuan eine Throneingabe an den Kaiser Xiaowendi (regierte 471–499) richtete:

„Euer Diener hat auch gehört, was allgemein bekannt ist, daß unter der Bevölkerung der östlichen Regionen seit Jahren darum gewetteifert wird, vegetarische Gesellschaften (zhaihui) zu gründen. [Ihre Führer] geben vor, von hohem Stand zu sein, um auf diese Weise [das Volk] zu mobilisieren und in die Irre zu führen. Offensichtlich benutzen sie ihre Stellung in der Bevölkerung, um die herrschende Dynastie zu verleumdern. Ihre Ambitionen sind unbegrenzt und außerordentlich. Nach meiner bescheidenen Meinung ist es angemessen, sie schnellstens zu bestrafen und auszumerzen und ihre Führer hinzurichten. Andernfalls, so fürchte ich, werden wir eine Katastrophe gleich der der Gelben Turbane¹¹ und Roten Augenbrauen¹² erleben. Wenn wir die ersten Keime tolerieren und sie nicht abschneiden, solange sie noch klein sind, oder sie mit einer Axt abhauen, wenn sie schon größer sind, werden wir wahrscheinlich bald eine Masse von Verbrechern haben.“¹³

Lu Yuans Denkschrift zeigt, daß die in den Quellen erwähnten Fälle von Rebellionen nur die Oberfläche einer sozialen Strömung waren, die sich bereits im Nordosten Chinas entwickelt hatte. Volksreligiöse Vereinigungen, die sich als „vegetarische Gesellschaften“ bezeichneten, waren offenbar weit verbreitet. Die Betonung des Vegetarismus scheint auf Beziehungen zum Buddhismus hinzudeuten. Allerdings bestanden zur gleichen Zeit auch daoistische Sekten, die ebenfalls vegetarisch ausgerichtet waren und von denen wir wissen, daß sie apokalyptische Lehren verbreiteten.¹⁴ Seit dem Aufstand der Gelben Turbane im Jahre 184, auf den Lu Yuan als warnendes Beispiel ver-

⁹ *Wei shu*, 7A, 140; 114, 3045; *Nan Qin shu* [Geschichte der Südlichen Qin Dynastie] 57, 990 f (Zhonghua shuju-Ausgabe).

¹⁰ *Wei shu*, 7B, 166. Es handelt sich um die Rebellion des Mönchs Sima Huiyu, dessen Streitkraft die Hauptstadt des Distriks Pinyuan angriff. Er wurde gleichfalls hingerichtet.

¹¹ Der Name Gelbe Turbane (*huangjin*) verweist auf die Aufstandsbewegung der Zhang Jue im Jahre 184. Es handelte sich dabei um eine millenaristische Bewegung, die zu den Vorläufern der daoistischen Religion gehört.

¹² Die Bewegung der Roten Augenbrauen (*chimei*), war eine Aufstandsbewegung zu Beginn des ersten Jahrhunderts.

¹³ *Wei shu*, 47, 1048.

¹⁴ Siehe dazu Christine MOLLIER, *Une apocalypse taoïste du Ve siècle. Le Livre des Incantations des Grottes Abyssales*. Paris 1990 (Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises 31).

weist, waren Endzeiterwartungen Teil der volksreligiösen Tradition, aus der sich der Daoismus speiste. Gegen Ende des fünften Jahrhunderts hatte freilich der Buddhismus die chinesische Gesellschaft bereits in einem Maße durchdrungen, daß die daoistische Symbolik zunehmend durch buddhistische Terminologie ersetzt wurde.¹⁵ Im sechsten Jahrhundert wurden dann eschatologische Vorstellungen sogar in erster Linie mit dem Buddhismus assoziiert, während die daoistischen Ursprünge in den Hintergrund traten.¹⁶

Es ist schwer, sich ein genaues Bild vom Leben der einfachen Mönche außerhalb der staatlichen Klöster zu machen. Wie wir gesehen haben, hatten manche von ihnen Frauen und Kinder, trieben Handel und beachteten auch sonst nicht die Mönchsregeln. Viele werden ihren Lebensunterhalt mit Dienstleistungen wie Wahrsagerei, Wunderheilungen und anderen Ritualen bestritten haben. Es waren dies Tätigkeiten, bei denen leicht Anhänger gewonnen werden konnten, die sich um Personen mit vermeintlichen Wunderkräften scharten. Deshalb ist es nicht erstaunlich, daß manche Mönche aus diesem Milieu zu religiösen Führern wurden, die eine Anhängerschaft mobilisieren konnten. Dies vermutlich war der Boden, auf dem die in den Quellen erwähnten Rebellionen entstanden. Dabei ist freilich zu beachten, daß nicht alles, was aus der Sicht der herrschenden Eliten als Aufruhr erschien, als Rebellion im politischen Sinne anzusehen ist. Allein die Tatsache, daß sich die Bevölkerung organisierte, war aus der Sicht der Beamten eine Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung. Hinzu kam freilich, daß es bekannte historische Beispiele dafür gab, daß religiöse Bewegungen sich zu veritablen Aufständen entwickelten. Lu Yuans Hinweis auf die Roten Augenbrauen und Gelben Turbane zeigt, daß man sich dieser Gefahren durchaus bewußt war.

Die Befürchtungen waren nicht unbegründet. Zu Beginn des sechsten Jahrhunderts, wenige Jahre nach Lu Yuans Throneingabe, häuften sich Fälle von Rebellionen unter der Führung von Mönchen. Allein zwischen 509 und 515 werden für die Nördliche Wei Dynastie vier solcher Fälle erwähnt. Der bei weitem gewalttätigste Aufstand war der des Mönchs Faqing im Jahre 515, über den die *Geschichte der Wei Dynastie* berichtet:

¹⁵ Ein Beispiel für den Übergang von daoistischer zu buddhistischer Symbolik ist das *Taishang Lingbao Laozi huahu miaojing* (Wunderbare Schrift des Höchsten Numinosen Schatzes über Laozis Konversion der Barbaren). Der Text, der in Dunhuang gefunden wurde, beschreibt die Katastrophen der Endzeit und die Errettung der Erwählten durch den Himmlischen Ehrwürdigen (*tianzun*). Diese Gottheit wird einerseits mit Laozi identifiziert, andererseits aber auch mit Buddha. Die Kombination von daoistischen und buddhistischen Symbolen wird auch deutlich in der Beschreibung der neuen Welt, in der neben einem (daoistischen) Wahren Herrn (*zhenjun*) auch der Buddha Maitreya anwesend sein wird. Vgl. dazu Anna SEIDEL, „Le Sūtra Merveilleux du Lingpao suprême traitant de Lao-tseu qui convertit les barbares (le manuscrit S. 2081) – Contribution à l'étude du Bouddho-taoïsme des Six Dynasties“, in: Michel SOYMIÉ (Hrsg.), *Contributions aux études de Touen-houang*. Vol. III. Paris 1984 (Publications de l'École Française d'Extrême Orient 135), 305–351.

¹⁶ Das *Wei shu*, das um die Mitte des sechsten Jahrhunderts verfaßt wurde, erläutert die eschatologischen Vorstellungen der Daoisten unter Verweis auf den Buddhismus: „[Die Daoisten] reden auch von der Anzahl der kalpas, mehr oder weniger in derselben Weise wie in den buddhistischen sūtras“ (*Wei shu*, 114, 3048). Offensichtlich erwartete der Autor, daß dem Leser die buddhistische Eschatologie eher bekannt sei als die daoistische.

„Damals fing der śramaṇa Faqing aus Jizhou¹⁷ an, dämonische und illusorische Dinge [zu verkünden]. Ihm schloß sich Li Guibo aus Bohai mit seiner ganzen Familie an, der auch Leute aus seinem Heimatgebiet mitbrachte. Li Guibo nahm Faqing als Führer an. [Als Gegenleistung] erklärte Faqing, daß Li Guibo ein Bodhisattva der Zehnten Stufe (shizhu pusa) sei, und verlieh ihm die Titel General, der die Dämonen unterwirft (pingmo junsi) und König von Dinghan. Sich selbst nannte er Dacheng (Großes Fahrzeug).¹⁸

[Faqing lehrte seine Anhänger, daß] wer einen Menschen töte, zum Bodhisattva der Ersten Stufe werde; wer jedoch zehn Menschen töte, werde zum Bodhisattva der Zehnten Stufe. Außerdem mischte er narkotische Drogen und hieß seine Anhänger sie einzunehmen. [Als Folge davon wurden sie so verwirrt, daß] Väter, Söhne und Brüder sich nicht mehr gegenseitig erkannten und nicht anderes mehr taten als töten und morden. So tötete die Menge seiner Leute den Kreismagistrat von Fucheng, verheerte den Distrikt von Bohai und ermordete die Beamten. Als der Regionalinspektor Xiao Baoyin und der Regierungsbeamte Cui Bolin mit Truppen vorrückten, um die Aufständischen zu bestrafen, wurden sie geschlagen und Cui Bolin fiel im Kampf. Danach wurden die üblen Banden noch stärker. Überall schlachteten sie nieder und zerstörten die Klöster. Sie metzelten die Mönche und Nonnen nieder und verbrannten die heiligen Schriften und [Buddha-]Statuen. Dazu erklärten sie: ‚Der neue Buddha ist auf der Welt erschienen und vernichtet die alten Dämonen‘.

Um die Rebellen niederzuschlagen, wurde dem [Yuan] Yao das Oberkommando über die nördliche Expeditionsarmee übertragen. Er führte eine Streitmacht von hunderttausend Mann Infanterie und Kavallerie. Faqing griff die Armee des Yao an, aber Yao schlug und vernichtete seine Truppen. Daraufhin beauftragte Yao den General Zhang Qiu, Faqing mit der Kavallerie zu verfolgen und die Rebellen vollständig zu vernichten. Sie faßten Faqing und seine Frau, die Nonne Huihui, und enthaupteten sie. Ihre Köpfe wurden in die Hauptstadt geschickt. Später wurde auch Li Guibo gefaßt und in der Hauptstadt hingerichtet.¹⁹

Der hier ausführlich zitierte Bericht ist aus mehreren Gründen bemerkenswert. Zunächst ist natürlich das Ausmaß der Rebellion ungewöhnlich. Es bedurfte einer Armee von hunderttausend Mann, um Faqings Truppen niederzuschlagen. Die große Zahl²⁰ der Anhänger Faqings erklärt sich wahrscheinlich zum Teil aus der Unterstützung durch Li Guibo, der sich ihm mit seiner ganzen Familie und Leuten aus seiner Heimatregion anschloß. Dieser Li Guibo gehörte einem der führenden Klane in Bohai an²¹ und konnte deshalb eine beträchtliche Anhängerschaft mobilisieren. Weniger leicht zu erklären sind

¹⁷ In der heutigen Provinz Hebei.

¹⁸ Dacheng (alternative Aussprache Dasheng) ist die übliche Übersetzung für Mahāyāna.

¹⁹ Wei shu, 19A, 445 f.

²⁰ Nach dem Bei Qi shu, (21, 30), Zhonghua shuju-Ausgabe belief sich die Anzahl der Truppen Faqings auf fünfzigtausend.

²¹ Wei shu, 71, 1617.

der religiöse Fanatismus und der Ausbruch von Gewalt, die sich vor allem gegen buddhistische Klöster, Mönche und Nonnen richtete. Offensichtlich verfolgten die Aufständischen nicht in erster Linie politische Ziele, sondern religiöse Motive spielten eine zentrale Rolle.

Aufschluß über die von Faqing verkündeten religiösen Lehren gibt der Slogan „Der neue Buddha ist auf der Welt erschienen und vernichtet die alten Dämonen“, mit dem die Zerstörung von Klöstern und das Niedermetzeln der Mönche ins Werk gesetzt wurde. Der „neue Buddha“ ist ohne Zweifel ein Hinweis auf Maitreya, den zukünftigen Buddha, der nach orthodoxer buddhistischer Lehre nach Millionen von Jahren auf der Erde erscheinen wird, um die Lehre erneut zu verkünden. Faqings Bewegung ist eines der ersten Beispiele, die belegen, daß zu Beginn des sechsten Jahrhunderts in einigen buddhistischen Kreisen Maitreya Gegenstand einer Naherwartung geworden war. Nicht in der unermeßlich fernen Zukunft, sondern hier und jetzt sollte Maitreya erscheinen. Es scheint, daß die in China seit Jahrhunderten virulenten messianistischen Erwartungen von einer buddhistischen Symbolik überlagert worden waren, so daß der Name Maitreya jetzt an die Stelle älterer Erlösergestalten trat.²² Jedoch blieb es nicht bei einem oberflächlichen Austausch von Symbolen. Der Hinweis, daß Maitreya die alten Dämonen vernichte, mit dem der Ausbruch von Gewalt begleitet wurde, verweist auf Traditionslinien, deren Wurzeln im Buddhismus liegen.

Unter den buddhistischen Schriften, die von Kompilatoren der mittelalterlichen Kataloge als Fälschungen angesehen wurden, findet sich ein Text mit dem Titel *Sūtra über Maitreya der zum Buddha wird und die Dämonen unterwirft* (Mile chengfo fumo jing).²³ Der Text selbst ist nicht erhalten, jedoch deutet der Titel darauf hin, daß das Motiv der Vernichtung der Dämonen durch Maitreya im sechsten Jahrhundert eine gewisse Popularität besaß. Obwohl das literarische Motiv der Dämonenvernichtung im orthodoxen buddhistischen Schrifttum nicht unbekannt ist,²⁴ wurde es bedeutsam nur in den Kreisen, die die baldige Herabkunft des Maitreya erwarteten. Es war offenbar dieses eschatologisch gestimmte Milieu eines aus der Sicht der monastischen Eliten heterodoxen

²² In den messianistischen Bewegungen des frühen Daoismus wurde diese Rolle meist von Li Hong eingenommen. Vgl. Anna SEIDEL, „The image of the perfect ruler in early Taoism: Lao-tzu and Li Hung“, in: *History of Religions* 9 (1969/1970), 216-247. Zum Einfluß des Daoismus auf den buddhistischen Messianismus des Mittelalters siehe die grundlegenden Untersuchungen von Erik ZÜRCHER, „Eschatology and messianism in early Chinese Buddhism“, in: W. L. IDEMA (Hrsg.), *Leyden studies in sinology*. Leyden 1981, 34-56; „Prince Moonlight“, *Messianism and eschatology in early medieval Chinese Buddhism*, in: *T'oung Pao* 68 (1982), 1-75. Für einen Überblick siehe auch Hubert SEIWERT, „Endzeitvorstellungen im mittelalterlichen China“, in: Adam JONES (Hrsg.), *Weltende. Beiträge zur Kultur und Religionswissenschaft*. Wiesbaden 1999, 201-218.

²³ *Zhongjing mulu*, T 2146, Bd. 55, juan 2, 126c. Der Katalog stammt aus der Sui-Zeit (581-618).

²⁴ Im *Mile xiasheng chengfo jing* (Sūtra über Maitreya, der auf der Erde geboren wird und Buddha wird), das von Kumārajīva übersetzt wurde, heißt es: „In der Zeit [in der Maitreya erschienen ist, um die Menschheit zu bekehren] sehen die Devas und Rākṣasas, daß der Buddha die mächtigen Dämonen unterworfen hat“ (T 454, Bd. 14, 425b). Das Thema ist jedoch nicht weiter elaboriert, wie es im *Mile chengfo fumo jing* der Fall gewesen zu sein scheint.

Buddhismus, dem die von Faqing verkündeten Lehren entstammten. Dabei waren die Grenzen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie vermutlich weniger eindeutig, als man zunächst vermuten möchte. Auch dem orthodoxen Buddhismus waren Vorstellungen nicht fremd, wonach die Gegenwart eine Endzeit darstelle. Im sechsten Jahrhundert war in China die Ansicht allgemein verbreitet, daß man sich in der Endzeit des Dharma (*mo-fa*) befinde, der Zeit, in der die buddhistische Lehre nur noch in schwachen Resten auf der Welt zu spüren sei, bevor sie dann endgültig in Vergessenheit gerate.²⁵ Auch wenn nach der orthodoxen Interpretation die Endzeit sich über einen unermesslich langen Zeitraum erstreckte, so traf sich diese Vorstellung doch mit den eschatologischen Naherwartungen, die in weniger orthodoxen Kreisen im Schwange waren. In diesem Kontext ließen sich die Beschreibungen der Ereignisse der Endzeit, wie sie die buddhistischen Schriften lieferten, unmittelbar auf die Gegenwart beziehen. Eine dieser Schriften ist das *Sūtra über das vollständige Verlöschen des Dharma* (*Foshuo fa miejin jing*), in dem wir auch den Schlüssel zum Verständnis der fanatischen Angriffe auf buddhistische Klöster, Mönche und Nonnen finden. Diese Schrift enthält eine Prophezeiung des Buddha über die Ereignisse der Endzeit. Dabei wird unter anderem beschrieben, daß der Dharma von Teufeln und Dämonen zerstört werde, die als Mönche auftreten.²⁶ Ähnliche Vorstellungen finden sich auch im *Mahāparinirvāṇa-Sūtra* (*Foshuo dapaniehuan jing*), das bereits 417 von Faxian in Chinesische übersetzt worden war. Dort heißt es, daß in der Endzeit die buddhistische Lehre durch Mönche zerstört werde, die sich mit Teufeln verbünden, die heiligen Schriften fälschen und Irrlehren verbreiten.²⁷ Auch dieser Text, der unzweifelhaft zur orthodoxen Tradition des Mahāyāna zu rechnen ist, bringt somit die Mönche der Endzeit mit Dämonen in Verbindung.

Es ist wahrscheinlich, daß diese Lehren den Hintergrund bildeten für Faqings Propaganda, die den etablierten buddhistischen Klerus mit Dämonen gleichsetzte, deren Vernichtung mit der Herabkunft des Maitreya ins Werk gesetzt werde. Bemerkenswert ist dabei, daß Faqing selbst Mönch war. Offensichtlich bestanden Konflikte innerhalb der Mönchsgemeinde. Es gab Gruppen von Mönchen, die in Opposition zum etablierten Klerus standen. Einerseits riefen der Reichtum und die Verweltlichung des *Saṅgha* die Kritik von Mönchen hervor, die an asketischen Idealen orientiert waren.²⁸ Andererseits gab es Mönche, die von den in der Bevölkerung verbreiteten eschatologischen Erwartungen ergriffen waren, deren Fokus der Buddha Maitreya war. Aus der Sicht der politischen Eliten waren Lehren, die das bevorstehende Ende der gegenwärtigen Verhältnisse

verkündeten, in höchstem Maße subversiv, da damit auch das Ende der bestehenden politischen Ordnung impliziert war. Die Teile des buddhistischen Klerus, die mit den herrschenden Eliten verbunden waren, hatten ein erhebliches Interesse daran, heterodoxe Strömungen innerhalb des *Saṅgha* zu unterdrücken. Die Verbindung des Buddhismus mit subversiven Lehren hätte nicht nur die staatliche Protektion gefährdet, sondern auch die Gefahr staatlicher Verfolgungen provoziert. Wir würden kaum etwas von der Existenz heterodoxer Strömungen innerhalb des buddhistischen Klerus und der damit verbundenen internen Konflikte wissen, wenn nicht in Einzelfällen Mönche in Rebellionen verwickelt gewesen wären. Zu Beginn des siebten Jahrhunderts häuften sich wieder Zwischenfälle, bei denen die Maitreya-Erwartung eine zentrale Rolle spielte.²⁹ Ich will hier nur auf einen Fall aus dem Jahre 618 eingehen, dessen Details in manchem an den Aufstand des Faqing ein Jahrhundert zuvor erinnern:

„Ein *śramaṇa* aus *Huairong*³⁰ mit Namen *Gao Tancheng* [war in folgende Vorgänge verwickelt]: Da der Kreismagistrat ein vegetarisches [d.h. buddhistisches] Fest ausgerichtet hatte, war eine große Menge von Gelehrten und gemeinem Volk zusammengekommen. *Tancheng* und etwa fünftausend weitere Mönche (seng) umzingelten die Menge, die zu diesem Fest zusammengekommen war, und begannen eine Rebellion. Dabei töteten sie den Kreismagistrat und den Kommandeur der Garnison.

[*Gao Tancheng*] nahm selbst den Titel *Dacheng Huangdi* (Kaiser des Großen Fahrzeuges) und setzte die *Nonne Jingxuan* als *Kaiserin Xieshu* (Niederlage der Heterodoxie ??) ein. Außerdem rief er eine neue Regierungsdevise aus: *Falun* (Rad des Dharma, dharmacakra). Er sandte Boten zu [*Gao*] *Kaidao*, den er zum König von *Qi* einsetzte. [*Gao*] *Kaidao* führte eine Streitmacht von fünftausend Mann und schloß sich [dem *Gao Tancheng*] an. Nach einigen Monaten wurden *Tancheng* und seine ganze Anhängerschaft aufgerieben“.³¹

Wie in anderen Fällen ist es auch hier schwierig, zwischen politischen und religiösen Motiven zu trennen. Der Aufstand fand in einer Zeit allgemeiner politischer und militärischer Unruhen statt, die das Ende der Sui Dynastie begleiteten. *Gao Kaidao*, mit dem sich der Mönch *Gao Tancheng* verbündete, war einer der *Warlords*, die sich am Machtkampf beteiligten. Trotzdem ist nicht zu übersehen, daß Mönche hier eine mehr als nur marginale Rolle spielten. Immerhin hatte *Tancheng* nicht weniger als fünftausend Mönche mobilisiert, die gewaltsam gegen die Teilnehmer eines buddhistischen Festes vorgehen. Ohne Zweifel waren an diesem Fest buddhistische Mönche beteiligt, die damit

²⁵ Zur Theorie des Niedergangs des Dharma siehe ausführlich Jan NATTIER, *Once upon a future time. Studies in a Buddhist prophecy of decline*. Berkeley, Calif. 1991 (Nanzan Studies in Asian Religions 1).

²⁶ *Foshuo fa miejin jing*, T 396, Bd. 12, 218c. Der Text ist im *Chu sanzang jiji* (T 2145, Bd. 55, 28c) erwähnt, d.h. er datiert von vor 515. Er wird nicht zu den apokryphen Schriften gerechnet, ist jedoch inhaltlich sehr ähnlich dem *Foshuo xiao fa miejin jing* (T 2874, Bd. 85, 1358 f), das nicht in den Kanon aufgenommen wurde.

²⁷ *Foshuo dapaniehuan jing*, T 376, Bd. 12, 894c.

²⁸ Für Beispiele innerkirklicher Opposition siehe Michel STRICKMANN, „The Consecration Sūtra: A Buddhist book of spells“, in: Robert E. BUSWELL (Hrsg.), *Chinese Buddhist apocrypha*. Honolulu 1990, 75-118.

²⁹ Im Jahre 610 versuchte eine Gruppe von Maitreya-Gläubigen, gewaltsam in die Hauptstadt einzudringen. Die Untersuchungen ergaben, daß mehr als tausend Familien in diese Sekte involviert waren. Der Slogan dieser Gruppe war „*Maitreya ist auf die Erde herabgekommen*“ (*Mile chushi*). Vgl. *Sui shu*, 3, 74; 23, 662 (Zhonghua shuju-Ausgabe). – Mit dem gleichen Motto versuchte eine Gruppe von Aufständischen im Jahre 613 anlässlich eines *Pañcapariśad*-Festes, den Kaiser anzugreifen (*Sui shu*, 23, 662 f). Im gleichen Jahr erklärte der Mönch *Xiang Haiming*, daß Maitreya erschienen sei, und unternahm mit mehreren zehntausend Anhängern eine Rebellion in der Umgebung der Hauptstadt (*Sui shu*, 23, 663; 63, 1500).

³⁰ Ein Verwaltungskreis im Nordosten des heutigen Peking, Provinz Hebei.

³¹ *Zizhi tongjian*, Kap. 186 (Zhonghua shuju-Ausgabe, S. 5833 f).

ebenfalls zum Ziel der Angriffe wurden. Dies erinnert an den Aufstand des Faqing, dessen Hauptziel die Institutionen des offiziellen, staatlich unterstützten Buddhismus gewesen waren. Die Parallelen gehen noch weiter: Beide, Faqing und Tancheng, nahmen den Titel *Dacheng*, d.h. „Großes Fahrzeug“ oder „Mahāyāna“, an.³² Es ist auch bemerkenswert, daß beide eine buddhistische Nonne zur Frau genommen hatten. Daraus und aus der Tatsache, daß Tancheng der Führer einer Gruppe von mehreren tausend Mönchen war, können wir schließen, daß innerhalb des *Saṅgha* starke oppositionelle Gruppen bestanden, an denen auch Nonnen beteiligt waren. Es scheinen religiöse Eiferer gewesen zu sein, die die vorherrschende Form buddhistischer Praxis einschließlich des offiziellen Klerus mit seinen engen Verbindungen zur weltlichen Herrschaft bekämpften. Da sie zugleich auch den Zölibat aufgaben, lehnten sie das Mönchtum in seiner bestehenden Form ab. Anscheinend vertraten sie eine neue Form des Buddhismus, in dem die Unterschiede zwischen Laien und Mönchen aufgehoben sind. Vom Standpunkt der Mahāyāna-Lehre war dies keineswegs revolutionär, sondern entsprach dem Postulat, daß alle Unterscheidungen leer seien und somit auch der Unterschied zwischen Mönchen und Laien keine Bedeutung für die Möglichkeit der Erlösung besitze. Aus der Sicht des etablierten Klerus freilich bedeuteten solche Lehren einen Angriff auf den bestehenden buddhistischen *Saṅgha*.

Wie die Ereignisse zeigen, gab es Mönche, die sich nicht auf verbale Angriffe beschränkten, sondern gewaltsam gegen die Vertreter des offiziellen Buddhismus vorgingen. Sie repräsentierten den militanten Flügel heterodoxer Strömungen innerhalb des mittelalterlichen Buddhismus, die keineswegs auf Kleriker beschränkt waren. Obwohl es schwierig ist, auf der Basis der historischen Quellen ein genaues Bild von den Lehren zu gewinnen, die in diesen heterodoxen Kreisen vertreten wurden, läßt sich sicher sagen, daß eschatologische Vorstellungen vom Ende der bestehenden Welt und dem Beginn einer neuen Zeit eine zentrale Bedeutung besaßen. Aufgrund apokrypher Texte, die in Dunhuang gefunden wurden, wissen wir, daß Endzeiterwartung und apokalyptische Vorstellungen im mittelalterlichen China in weit größerem Maße verbreitet waren, als es die gelegentlichen gewaltsamen Ausbrüche vermuten lassen.³³ Gleichwohl ist es bemerkenswert, daß es vor allem Mönche waren, die das endzeitliche Szenario der Vernichtung der Dämonen in militante Aktionen gegen den etablierten buddhistischen Klerus ummünzten.

³² Fünf Jahre vorher, 613, hatte der Mönch Haiming eine Rebellion begonnen und dabei den Titel *Dasheng* (*Großer Heiliger*) angenommen (*Sui shu*, 23, 1500). Da *Dacheng* (*Großes Fahrzeug*) auch *Dasheng* ausgesprochen werden kann, ist nicht auszuschließen, daß die Schreibweise *Dasheng* (*Großer Heiliger*) auf einem Fehler der Quellen beruht und auch Haiming den gleichen Titel wie Faqing und Tancheng angenommen hatte.

³³ Siehe dazu ausführlich die in Fußn. 22 genannten Arbeiten von Erik ZÜRCHER.

Das Leiden und Sterben Jesu in manichäischer Deutung

Werner Sundermann

Ein auffälliges Problem der Manichäismusforschung, man könnte sagen, ein Paradoxon der manichäischen Lehre, so wie sie sich uns darstellt, ist der Widerspruch zwischen der mit guten Gründen anzunehmenden doketischen Deutung des Leidens und Sterbens Jesu einerseits und der eindrucksvollen Realistik und spürbaren Betroffenheit der Schilderung dieser Ereignisse in manichäischen Hymnen und Homilien. Das Problem stellt sich, das muß hier sogleich gesagt werden, nur für den auf Erden erschienenen Lehrer der Menschen, den Vorläufer Manis, und nicht für die anderen Erscheinungsformen der komplexen manichäischen Jesusgestalt, für Jesus den Glanz beispielsweise oder die Lebendige Seele, die Faustus den *patibilis Jesus* nannte.

Die in den Anthologien J. P. ASMUSSENS¹ und H.-J. KLIMKEITS² zusammengestellten Beispiele genügen, einen Eindruck davon zu geben. KLIMKEITS kommentierende Worte lauten: „*The suffering and death of Jesus were not important to the Manichaeans as real events ... Rather, they were important images of the suffering of the 'Living Soul'*“, und, sich auf einen noch unveröffentlichten Aufsatz P. NAGELS berufend, „*in spite of their docetic conceptions they [the Manichees] could regard them as having taken place in reality*“.

Die dem so kontroversen Sachverhalt von KLIMKEIT gegebene Deutung ist auch von anderer Seite angenommen worden. So schreibt ASMUSSEN: „*The physical life-history of Christ was in fact pedagogically ideal for rendering intelligible the magnificent symbolism that was to express the difficult environment of the portions of light in the prison of matter*“.³ Ich beschränke mich auf diese Beispiele und füge hinzu, daß auch ich 1968 die Leiden Jesu als gleichnishafte Darstellung der Leiden der in die Materie gebundenen Weltseele gedeutet hatte.⁴ Eine etwas andere Auffassung E. ROSES lautet: „*Die völlige Entleerung des Kreuzes Christi und seine Auflösung in Täuschung und Schein erschien offenbar selbst den Manichäern verhängnisvoll und gefährlich für die Realität ihrer Soteriologie, weshalb sie durch neue Züge die Wirklichkeit des Leidens zu retten versuchten*“.⁵ Das ist so sensibel wie rätselhaft. ROSE selbst anerkennt in diesem Sinne die „*symbolische Bedeutung des Kreuzes Christi*“;⁶ betont aber auch die Realität der Passion Jesu als ein Werk der Mächte der Finsternis, gerichtet gegen einen nicht leidensfähigen Gott und, das sind wohl die „*neuen Züge*“, schließlich die Mächte der Finsternis

¹ Jes P. ASMUSSEN, *Manichaean Literature*. Delmar 1975, 98-112.

² Hans-Joachim KLIMKEIT, *Gnosis on the Silk Road*. San Francisco 1993, 69-75.

³ ASMUSSEN, *Manichaean Literature* 1975 (s. Fußn. 1), 98.

⁴ Werner SUNDERMANN, „Christliche Evangelientexte in der Überlieferung der iranisch-manichäischen Literatur“, in: *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 14 (1968), 386-405, hier 388.

⁵ Eugen ROSE, *Die manichäische Christologie*. Wiesbaden 1979 (*Studies in Oriental Religions* 5), 124-125.

⁶ Ebd., 127.