

Die Sinisierung des Buddhismus

Prof. Dr. Michael Friedrich
Universität Hamburg

Meine Damen und Herren!

„Sinisierung des Buddhismus“ – so lautet das Thema meines Vortrages. Worum es gehen soll, dürfte klar sein: darum nämlich, wie sich buddhistische Lehren und Praktiken aus dem Fernen Westen auf dem Gebiet des heutigen China heimisch machten, aber auch darum, wie sie sich gegebenenfalls im Laufes dieses Prozesses veränderten. Ich verzichte darauf, Ihnen theoretische Ansätze der Akkulturation oder der interkulturellen Kommunikation vorzustellen, und komme gleich zu den Rahmenbedingungen, ohne deren Kenntnis leicht ein schiefes Bild entsteht:

Wie Sie vielleicht wissen, ist in chinesischen Quellen schon seit dem 1. Jh. n. Chr. von Buddha die Rede; eine aktive buddhistische Mönchsgemeinde läßt sich jedoch erst für die zweite Hälfte des 2. Jh. belegen. Zu dieser Zeit kann weder von „dem“ Buddhismus gesprochen werden, noch von „der“ chinesischen Kultur. Ganz im Gegenteil: Schon der ältere indische Buddhismus hatte sich in mehrere Richtungen aufgespalten, um die Zeitenwende kam das Große Fahrzeug mit seinem neuartigen Bodhisattva-Ideal hinzu, wodurch den Laien Möglichkeiten eröffnet wurden, die das Mönchsideal des älteren Buddhismus nicht bot. Die Pluralität des Buddhismus findet sich bereits im Werk des ersten namhaften Übersetzers: Neben Werken zur Atemtechnik und anderen Sutren des älteren Buddhismus übertrug er auch Mahayana-Texte. Ein einheimischer Zeitgenosse dürfte es sehr schwer gehabt haben, aus dieser disparaten Vielfalt ein Bild „des“ Buddhismus zu gewinnen. In der monastischen Praxis mag das anders gewesen sein – doch bestand der Samgha noch für lange Zeit überwiegend aus Ausländern. Auf der anderen Seite löste sich im späten 2. Jh. das stets dünne Band der Reichseinheit auf. Das chinesische Han-Reich zerfiel und setzte damit regionalistische Kräfte frei, die für 400 Jahre vorherrschen sollten. Etwa 300 Jahre lang wurde das heutige Nordchina ganz oder teilweise von nichtchinesischen Völkern beherrscht. Für die prägende Phase ist also nicht etwa von einer Begegnung des Buddhismus mit der chinesischen Kultur auszugehen,

sondern von einer Vielzahl von regional und inhaltlich unterschiedlichen Begegnungen. Wenn ich im Folgenden dennoch den Singular benutze, geschieht das einzig der Einfachheit halber. Beim Versuch einer Rekonstruktion des komplexen Prozesses, in dem buddhistische Lehren in China heimisch wurden, gilt es, die Eigenheit unserer Quellen zu berücksichtigen. Abgesehen von materiellen Zeugnissen, meist aus der bildenden Kunst, handelt es sich um Texte aus zwei sehr unterschiedlichen Gruppen von Autoren. Buddhistische Mönche und Laien schreiben Traktate, Gedichte und andere religiöse Schriften, hinzu kommen, an ein weiteres Publikum gerichtet, Apologetik und Polemik. Gelehrte mit traditioneller Bildung hingegen, bei uns meist Konfuzianer genannt, bestimmen weitgehend die nichtbuddhistische Geschichtsschreibung sowie die politische Diskussion. Sie stehen dem Buddhismus oft kritisch bis feindlich gegenüber – tendenziös sind ihre Texte allerdings nicht mehr als viele buddhistische. Da die Bevölkerung überwiegend aus Analphabeten bestand, geben unsere Quellen also nur einen sehr beschränkten Einblick in die historischen Realitäten. Hieran ändern auch die bedeutenden Funde von Tun-huang nur wenig.

Die Grenzen des Materials seien an einem Beispiel verdeutlicht. In den ersten Jahrhunderten verdankt dem Buddhismus in China seine wachsende Anhängerschaft vermutlich nicht allein seiner Heilslehre, sondern seinen überlegenen magischen Techniken. Ein Herrscher im Süden erlaubt im 3. Jh. den Bau eines Klosters, nachdem ein Mönch ein Wunder vollbracht hat (Reliquie erscheint). Gut hundert Jahre später schützt ein Mönch im Norden seinen Fürsten durch Zauberei und betätigt sich mit Erfolg als Wahrsager. Und eine ganze Reihe von zentralen Texten, das Lotos-Sutra etwa, wird in Anekdotensammlungen gepriesen: Nicht der Philosophie wegen, sondern weil entweder schon das Buch als physisches Objekt oder aber dessen Rezitation gegen Krankheit, Kinderlosigkeit, Dämonen usw. hilft. Über den Buddhismus jenseits der gebildeten Schicht und außerhalb von Hof und Kloster wissen wir vor dem 12. Jh. bislang nur wenig. Hinzu kommt, daß die europäischsprachige Sinologie weitgehend kritiklos die seit dem 15. Jh. in China dominierende Auffassung übernahm, der Buddhismus sei „un-

chinesisch“ und daher zu vernachlässigen. Der Forschungsstand ist auf einem sehr niedrigen Niveau; wichtige Gruppen von Quellen harren noch der Erschließung (Inschriften, Literatur usf.).

Nach diesen langen aber notwendigen Vorbemerkungen werde ich Ihnen nun zunächst eine Reihe von Problemen vorstellen, mit denen sich Buddhisten in China konfrontiert sahen. Manche von ihnen konnten gelöst werden, andere spielen bis in unser Jahrhundert hinein eine Rolle. Anschließend werde ich exemplarisch auf Faktoren eingehen, welche den Buddhismus – wenigstens für eine Zeit lang – begünstigt haben. Nach diesem – notwendig stark verkürzenden Überblick – werde ich zum Schluß noch einmal auf das Stichwort Sinisierung zurückkommen.

Ich beginne mit den

Problemen

Die fremde Lehre stammte aus einem Lande, von dem man nicht viel wußte; Buddha war ein Barbar gewesen. Diesem kulturellen, manchmal auch ethnisch gefärbten Argument war nicht viel entgegenzuhalten – der Erwachte war nun einmal kein Chinese gewesen. Der Schlußfolgerung jedoch, daß in den alten einheimischen Schriften nichts über ihn zu finden sei, und daß barbarische Lehren einzig für Barbaren taugten, folgten die buddhistischen Apologeten nicht. Sie fanden in einer alten Chronik einen Hinweis auf die Geburt Buddhas, folglich mußte Konfuzius als vermeintlicher Autor von dem Ereignis gewußt haben. Da die Zeit für die Verbreitung der Lehre jedoch noch nicht gekommen war, schwieg der alte Weise.

Dann berief man sich in buddhistischen Kreisen auf die Tatsache, daß der indische Kaiser Asoka Herr über die Welt gewesen war. Als seit dem 3. Jh. an verschiedenen Orten Reliquien und Buddhastatuen erschienen, teils mit übernatürlichen Begleiterscheinungen, glaubte man, Asoka habe auch über China geherrscht. (Gegenwendung: Hua-hu ching)

Das kulturelle Argument gegen den Buddhismus ließ sich nicht ausschalten. Es wurde durch die Jahrhunderte immer wieder vorgetragen und gewann zusätzliche Kraft dadurch, daß in der Tat viele der Fremdherrschaften auf chinesischem Boden dem Buddhismus huldigten.

Vor ein ebenso großes Problem sah sich der Samgha in der Gesellschaft gestellt. Daß die Kleiderordnung der Mönche geltenden Bestimmungen zuwiderlief, spielte nur am Anfang eine Rolle. Schwerwiegender war der Vorwurf, die Mönche verstießen gegen die Tugend der Kindesehrfurcht. Streng genommen, verlangte sie, den Körper unversehrt zu erhalten und ihn beim Tode ebenso den Ahnen zurückzugeben – schon die Vollrasur konnte als Verstoß gewertet werden. Hiergegen ließen sich von buddhistischer Seite zahlreiche Beispiele aus der chinesischen Geschichte anführen, daß pietätvolle Söhne bewußt physischen Schaden auf sich genommen hatten, gerade um ihre Kindespflichten zu erfüllen. Dann verlangte die Kindesehrfurcht aber auch, Nachkommen zu zeugen, um die Ahnenopfer zu garantieren. Die vom Mönch verlangte Hauslosigkeit schneide die Linie der Ahnen ab und schädige so ein grundsätzliches Prinzip alles Lebens. Dieses soziale Argument wird von Gegnern des Buddhismus bis in die späte Kaiserzeit vorgetragen. Dagegen wandte man ein, daß der Samgha durch seine heilsorientierte Praxis viel mehr für die Eltern und für alle Lebewesen tue, als es die traditionelle Kindesehrfurcht leisten könne.

Auch die im indischen Kulturkreis verbreitete Sitte des Bettelns erregte Anstoß. Dem begegnete man dadurch, daß man die Bedeutung des Gebens und die Rolle des dhanapati betonte. Mildtätigkeit war zwar auch traditionell in China geschätzt, doch bezog sie sich primär auf zwei Gruppen: die Familie und die Untergebenen. Nachdem sich der Buddhismus einmal etabliert hatte, wurde das Betteln zur Ausnahme. Zwar ist bis ins 20. Jh. die Rede von Bettel- und Wandermönchen, doch stehen sie in einem zwielichtigen Ruf. In der Regel lebt der Samgha von Stiftern und Spenden an das Kloster, so daß die Bettelgänge, wie sie heute noch in Südostasien üblich sind, entfallen. In der zweiten Hälfte des 1. Jt. gibt es zudem im Ch'an

eine Sonderentwicklung, die wohl keine Präzedenzen hat: Die Mönche leisten körperliche Arbeit und beackern die ihnen gestifteten Felder.

Die Institution der Mönchsgemeinde wurde aber auch aus anderen Gründen angegriffen. China hatte wohl zuvor keinen autonomen Stand von religiösen Spezialisten gekannt, wie überhaupt jede Gruppe von Menschen, die sich dem Zugriff des Staates entzog, suspekt war. In einer Debatte, die über mehrere Jahrhunderte hinweg sporadisch wiederaufgenommen wurde, mußte sich der Samgha gegen das politische Argument verteidigen, er wolle sich der Kontrolle durch den Staat entziehen und sei *au fond* illoyal. Die Frage, ob die Mönche dem Fürsten die rituelle Ehrerbietung schuldig seien, beantwortete man in buddhistischem Sinne ähnlich wie den Vorwurf der Pietätlosigkeit: Der Samgha arbeite für höhere Ziele und trage auf diese Weise zu Frieden und Wohlergehen bei, selbst wenn er nicht der weltlichen Autorität unterworfen sei. De facto war es bereits in der zweiten Hälfte des 1. Jt. mit der Autonomie des Samgha vorbei. Zwar bestätigte noch im 10. Jh. ein Kaiser das Privileg, doch hatte man schon im 5. Jh. erstmals das Amt eines Mönchsaufsehers eingerichtet, das Klöster und Tempel überwachte und Neuordinationen bestätigen mußte. Später dann spielen die Staatsklöster eine wichtige Rolle, indem sie, durch staatliche Alimentation privilegiert und kontrolliert zugleich, eine mittlere Ebene zwischen den zahllosen kleinen Einrichtungen einerseits und der offiziellen Politik andererseits bildeten. Diese Kontrolle funktionierte allerdings nur dann, wenn auch die staatliche Macht stark war.

Zu dem politischen Argument gesellte sich ein wirtschaftliches. Da der Samgha außerhalb der traditionellen vier Stände (Verdienst- oder Bildungsadel, Bauern, Handwerker, Kaufleute) gerechnet wurde und nicht produzierte, wurde ihm Schmarotzertum vorgeworfen. Überdies trügen die aufwendigen Zeremonien und kostspieligen Bildwerke zur Verschwendung bei. Seit dem 7. Jh. gewann dieses Argument noch an Schlagkraft: Die großen Klöster waren florierende Wirtschaftsunternehmen geworden. Durch Pfand- und Geldleihe, durch Stiftungen und Erbschaften besaßen sie manchmal ausgedehnte Ländereien, die sie von hunderten, ja

tausenden von Tempelsklaven bestellen ließen. Da die Mitglieder des Samgha zudem von Steuern befreit waren, flüchteten sich in schlechten Zeiten verschuldete Landarbeiter, Klein- und Pachtbauern in die Klöster. Dadurch entzogen sie einerseits dem Staat Steueraufkommen, andererseits stieg die Zahl der Mönche auf mehr als 100 000 an – auf das Doppelte also der Zahl der kaiserlichen Beamten, die noch vor hundert Jahren das Reich verwaltete. Die verheerenden Verfolgungen des 9. Jh. führt man auf das Bemühen zurück, die Klöster ökonomisch zu entmachten.

Mindestens ebenso wichtig wie diese äußeren Schwierigkeiten war aber das Problem, wie die buddhistischen Lehren auf fremden Boden verbreitet werden konnten. Sutren und Kommentare waren in Pali, Sanskrit und anderen indischen resp. zentralasiatischen Sprachen geschrieben, die im fernen China niemand verstand. Da hier jedoch – anders als in den weniger entwickelten westlichen Ländern – bereits eine hochentwickelte literarische Tradition bestand, begann man folgerichtig, buddhistische Texte ins Chinesische zu übersetzen. Vom 2. bis ins 12. Jh. wurden tausende von Texten übertragen, Kirchensprache (wenn der Ausdruck erlaubt ist) war in China und damit in ganz Ostasien das Chinesische – dies im Gegensatz etwa zu Sri Lanka oder Thailand. Übersetzer waren in den meisten Fällen Inder, Sogdier, Perser und Zentralasiaten; chinesische Assistenten nahmen den Text auf und bearbeiteten ihn dann. In wichtigen Fällen bestanden solche Übersetzerkollegien aus mehr als einem Dutzend Personen. Nur in wenigen Fällen wissen wir von chinesischen Mönchen, die des Sanskrit mächtig waren, einer der bekanntesten ist Hsüan-tsang, der in dem Roman „Die Reise in den Westen“ zu literarischem Ruhm gekommen ist.

Die indischen Texte sind stark von mündlichen Traditionen geprägt, sie enthalten viele Wiederholungen und andere Stilelemente, welche chinesischen Gepflogenheiten widersprechen. Frühe Übersetzungen stellen daher oft verkürzende Bearbeitungen dar, der Stil variiert von wortwörtlich bis Paraphrase. Größte Schwierigkeiten warfen die Inhalte auf. Das indische, und damit auch das buddhistische Denken war in mehrfacher Hinsicht weiterentwickelt als

die zeitgenössische chinesische Philosophie. Inhaltliche Anknüpfungspunkte boten am ehesten noch der Taoismus (Lao-tzu, Chuang-tzu) und das auch bei uns bekannte Buch der Wandlungen, aus deren Vokabular die Übersetzersprache darum auch gern schöpft. Daraus ergaben sich jedoch auch zusätzliche Verständnisprobleme, und bis ins 5. Jh. finden sich taoistisch getönte Interpretationen buddhistischer Lehrsätze. Was zunächst ein sinnvolles Vehikel gewesen war, um die neuen Inhalte zu transportieren, erwies sich zunehmend als Hemmschuh für deren angemessenes Verständnis. Besonders betraf dies die philosophische Literatur des Buddhismus. Mehrere Jahrhunderte lang diskutierte man den Begriff der „Leerheit“: In Indien wurde er zunächst der Hypostasierung von Daseinskonstituenten entgegengesetzt, die aufgrund ihrer Flüchtigkeit ohne dauernde Substanz sind, später dann, im Madhyamaka, zur Wesenlosigkeit und letztlich Unwirklichkeit radikalisiert (die Tathagatagarbha-Lehre klammere ich hier aus). Der in kritischer Funktion gebrauchte Begriff kollidierte in China mit zweierlei: 1. einem Wort für leer, womit der Ätherstoff ch'i in seinem aufgelösten Zustand beschrieben wird; 2. mit einem Wort für „nicht vorhanden sein; nicht gegeben sein; ohne“, welches taoistische Texte häufig mit wechselnden Attributen zur negativen Umschreibung des Tao bzw. des taoistischen Weisen gebrauchten. Die Verwirrung war groß und herrschte keinesfalls nur bei Laien, sondern ebenso bei chinesischen Mönchen.

In anderen Fällen parallelisierte man einfach: So wurden etwa die fünf Laiengebote mit den fünf konfuzianischen Tugenden gleichgesetzt; und im 12. Jh. identifizierte gar ein Mönch den Mittleren Weg / Madhyamaka mit dem traditionellen Begriff Maß und Mitte. Dieses Vorgehen barg allerdings Gefahren: In didaktischer oder apologetischer Absicht betrieben, erleichterte es zwar für den Anfang das Verständnis, drohte damit aber auch, die Unterschiede zwischen indischen und einheimischen Lehren zu verwischen. Es bedurfte dann eines großen Aufwandes, diese Differenz wieder deutlich zu machen. Ferner konnte sich als Konsequenz ergeben, daß das nichtbuddhistische Publikum den Schluß zog: Wenn sich diese Dinge gleich sind, dann haben wir sie ja schon und brauchen sie nicht mehr. Solche Argumente finden sich

in der Tat als Teil antibuddhistischer Polemik. Den gleichen Effekt hatte das oft rein literarische Zitieren einheimischer Texte in der apologetischen und Traktatliteratur. Ohne Zitate ging es nicht – so war es unter Gebildeten üblich. Laien und Nichtbuddhisten nahmen jedoch nicht selten die Parallelen wörtlich.

Die ungeheure Aufgabe, ein äußerst heterogenes Corpus von Texten ins Chinesische zu übertragen, wurde nach anfänglichen Schwierigkeiten offenbar für die Beteiligten befriedigend gelöst. Zu einer einheitlichen Terminologie kam es zwar nicht in allen Fällen, aber die gab es wohl auch in Indien nicht.

Das Verhältnis zu den einheimischen Lehren, zu Konfuzianismus und Taoismus also, wurde anhand zweier Modelle dargestellt. In der frühen Zeit und in Epochen, in denen der Buddhismus Angriffen ausgesetzt war, sprach man gern von Innen und Außen. Demzufolge schließen sich die Doktrinen nicht aus, sondern verfolgen ein gemeinsames Ziel, wobei der Buddhismus den „inneren“ Aspekt, also den eigentlichen Kern ausmacht. In Zeiten, in denen Buddhisten sich in einer starken Stellung wähnen, stellen sie eine Hierarchie auf: Über Konfuzianismus und Taoismus thront dann ihre Lehre.

Damit bin ich am Ende meines Überblickes über Probleme, mit denen sich die Buddhisten in China konfrontiert sahen. Die Liste ist keinesfalls vollständig, dennoch denke ich, die wichtigsten genannt zu haben. Zwei Punkte scheinen mir wichtig: 1. Die Argumente gegen den Buddhismus werden sämtlich schon in der Frühphase ins Feld geführt. Meines Wissens kommen bis zum Ende der Kaiserzeit keine grundsätzlich neuen hinzu. Freilich sind die genannten im Laufe der Geschichte immer wieder umformuliert und der aktuellen Situation angepaßt worden. 2. Keines dieser Argumente hat der Buddhismus jemals aus der Welt räumen können. Versuche, ihn als eine Art Staatsreligion dauerhaft zu etablieren, scheiterten, und so blieb ihm auch seine Hauptkonkurrenz erhalten, der religiöse Taoismus. Wer gerade die Oberhand besaß, hing von verschiedenen Dingen ab, von der Einstellung des gerade regierenden Fürsten oder Gouverneurs etwa. Mit dem Aufkommen des Neukonfuzianismus jedoch,

einer ideologisierten Form des alten Gelehrtentums, erwächst ihm seit dem 13. Jh. eine weitere Konkurrenz. Sie richtet sich zwar gegen Taoismus und Buddhismus gleichermaßen, hat jedoch vor allem letzteren im Visier. Und zu diesem Zweck wiederholt der Neukonfuzianismus unermüdlich in immer neuen Variationen genau die Vorwürfe, die inzwischen schon 1000 Jahre alt sind. Selbst die KPCh noch hat sich lange indirekt dieser Argumentation angeschlossen, wenn auch freilich mit stalinistischen Vorzeichen. Und das hat, wie eingangs erwähnt, bis heute Folgen für die wissenschaftliche Forschung.

Nun zu den Faktoren, die zur erfolgreichen Verbreitung des Buddhismus beigetragen haben.

Die Auseinandersetzungen, die ich soeben angedeutet habe, spielten sich an den Höfen, in den Klöstern und in den Residenzen der Reichen und Mächtigen ab. Der namenlose Bauer wird kaum etwas davon mitbekommen haben, er hätte wohl auch wenig verstanden. Für ihn war der Kaiser unendlich weit entfernt, und da mag ihm die mitleidvoll blickende Statue des Bodhisattva Avalokitesvara erheblich näher erschienen sein.

Bleiben wir aber zunächst bei den Gebildeten. Ich sagte es bereits: die Philosophie des Buddhismus war der einheimischen in vielfacher Hinsicht überlegen. So ist es kein Wunder, daß dieser intellektuelle Reiz stimulierend wirkte: Selbst nichtbuddhistische Gelehrte setzten sich mit der Lehre auseinander und ließen sich anregen. Der Buddhismus kam allerdings nicht als reine Philosophie nach China: Er brachte bislang unbekannte Rituale und Musik mit, eine reiche, als „exotisch“ empfundene Erzählliteratur sowie neue, effektive magische Techniken. Er öffnete völlig neue Perspektiven: Das gilt für die Geographie ebenso wie für die Kosmologie, es gilt für alle Künste, es gilt endlich auch für Ethik und Psychologie durch Entdeckung einer neuen Art von Geistigkeit. Traditionelle Werte hatten das Han-Reich nicht retten können, und so ist nur verständlich, wenn die Elite nach neuer Orientierung suchte. Unter den Mönchen fanden die Gebildeten ebenbürtige, wo nicht überlegene Gesprächspartner, die den

Weg bahnten für die Verbreitung des Buddhismus in dieser Schicht. Die Mönche hatten allerdings noch mehr anzubieten.

Von Wahrsagerei und Magie war bereits die Rede, hinzu kommt das, was man heute wohl Dienstleistungen nennen würde. Sie führten prächtige Zeremonien durch, mit denen die einheimischen (soweit wir wissen) nicht konkurrieren konnten. Ob Bestattungsritual oder Sutrenlesung für das Seelenheil – derartige Veranstaltungen waren aufwendig und erhöhten darum das Prestige dessen, der sie in Auftrag gab. Später hatte man Preislisten für die Durchführung von Ritualen, oft gab der Stifter erheblich mehr als verlangt. Aus Symbiose mit den Besitzenden gewannen die Klöster Reichtum und Ansehen, welches im besten Falle neue Patronage anzog. Um die Klöster herum siedelten sich dann Devotionalienhändler und Handwerker an, die alles für den religiösen betrieb Notwendige anboten. Zu den großen buddhistischen Festen, dem Geburtstag des Buddha beispielsweise, strömten die Gläubigen in Scharen. Oft reisten sie über größere Entfernungen an und kamen dann entweder in der Klosterherberge unter oder in Gasthäusern außerhalb. Nachdem Händler die Möglichkeiten erkannt hatten, fanden vielerorts gleichzeitig mit den großen Festen Märkte statt. Noch heute sagt man in manchen Gegenden Chinas, in denen es gar keine Tempel mehr gibt, miao-hui für Markt – das heißt Tempelversammlung.

Die Klöster trugen also zur Belebung der wirtschaftlichen Aktivitäten bei, konnten in deren Gefolge aber wiederum ihre Lehren verbreiten. Daß sie auch als Kreditanstalten fungierten, erwähnte ich bereits. Diese Form der Kapitalbildung war zuvor in China wohl unbekannt gewesen und scheint einer der Faktoren gewesen zu sein, der zum Erfolg der Institution beitrug. Die Klöster boten aber auch bis in 11. Jh. hinein eine der wenigen Gelegenheiten für Nichtprivilegierte, sich Bildung anzueignen. Größere Einrichtungen scheinen eigene Schulen besessen zu haben, an denen Lesen und Schreiben gelehrt und Unterricht erteilt wurde, keinesfalls nur in buddhistischen Lehren, sondern auch in weltlichen. Von einer ganzen Reihe nam-

hafter Gelehrter und Dichter ist bekannt, daß sie die Grundlage ihrer Bildung in einem buddhistischen Kloster erhielten.

Und endlich waren die Klöster Orte der Öffentlichkeit. Hier fanden öffentliche Dispute zwischen Vertretern verschiedener Lehrmeinungen statt, hierher kamen Laien, aber auch Taoisten und Konfuzianer, um sich belehren zu lassen. Reisende stiegen in den Klosterherbergen ab und sorgten für Austausch von Ideen, selbst wenn sie keine Buddhisten waren. Bezeichnend ist eine Anekdote aus dem 11. Jh.: Zwei als strikte Gegner des Buddhismus berühmt gewordene Männer sollen in einem Kloster Vorlesungen über einen Text der einheimischen Tradition gehalten haben.

Abgesehen von herausragenden Einzelfiguren, sind es also vor allem Klöster, die es dank ihrer vielfältigen Aktivitäten dem Buddhismus ermöglicht haben, in China Fuß zu fassen. Was darüber hinaus zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten als buddhistisch aufgefaßt wurde, entzieht sich weitgehend unserer Kenntnis. Der weite Bereich etwa dessen, was bei uns vage „als religiös inspirierte Aufstände“, als „volkstümliche Religion mit buddhistischen Einflüssen“ u.ä. bezeichnet – all das harret noch systematischer Erschließung.

Ich komme zum

Schluß

Manche von Ihnen werden bislang etwas vermißt haben. Wenn meine chinesischen Kollegen von „Sinisierung des Buddhismus“ sprechen, haben sie die in China entstandenen „philosophischen“ Traditionen im Auge, in erster Linie den Ch’an. Häufig ist zu hören, diese sog. Schulen hätten den Buddhismus ganz anders interpretiert als die Inder, auf chinesische Weise eben, und somit einen chinesischen Buddhismus geschaffen.

Fraglos trifft zu, daß sich seit dem 6. Jh. Traditionen konstruieren, mit einer Ahnenlinie von sog. Patriarchen. Hiermit reagieren Mönche wohl einerseits auf Vorgaben des religiösen Taoismus, andererseits auf das Bemühen der Höfe, die Religionen unter Kontrolle zu bringen.

Im Kampf um Einfluß bei Hofe werden die Auseinandersetzungen zwischen diesen sich herausbildenden Traditionen zu Zeiten heftiger als die mit Taoisten oder Konfuzianern. Fraglos ist auch richtig, daß in diesem Prozeß, der ja in einer konkreten historischen Situation stattfand, nichtbuddhistisches Gedankengut, vor allem aus dem Taoismus, eine gewisse Rolle spielt. Ob dadurch allerdings auch nur ein buddhistischer Grundsatz zugunsten chinesischer Vorstellungen aufgegeben wurde, scheint mir keinesfalls ausgemacht. Ich erinnere an meine einleitenden Bemerkungen: Den Buddhismus hat es damals nirgends gegeben, weder in China noch in Indien. So ist der Yogacara, wohl das raffinierteste buddhistische Gedankengebäude der indischen Kultur, offenbar eine Antwort auf Entwicklungen im hinduistischen Nyaya und Vaisesika. Nun wird niemand behaupten wollen, der Yogacara sei unbuddhistisch (von zeitgenössischen Gegnern vielleicht abgesehen). Genau das aber insinuierten meine chinesischen Kollegen für ihre einheimischen Traditionen: Die fremde Substanz indischer Buddhismus sei nun durch eine Art Kernverschmelzung in die neue Substanz chinesischer Buddhismus transformiert worden. Das sehe ich nicht, das hat auch niemals einer der betreffenden Autoren behauptet. Der Buddhismus war schon längst auf chinesischem Boden heimisch geworden, bevor die behauptete „Sinisierung“ begann. Diese Behauptung entspringt einem neuzeitlichen Nationalbewußtsein.

Einen Sonderfall bildet mit Sicherheit der Ch'an in seiner hier bekannten, verbal und real extremen Ausprägung. Schon das Plattform-Sutra aber, einer seiner wichtigeren Texte, enthält inhaltlich nichts, was nicht schon seit dem 5. Jh. bekannt gewesen wäre. Und wie mir mein indologischer Kollege versichert hat, sind rhetorische Gewaltakte schon in den indischen Traditionen anzutreffen. Der Ch'an hat sie freilich radikalisiert und tat dies sicherlich in Kenntnis von Sätzen der Chuang-tzu wie etwa dem folgenden „Das Tao ist auch in einem Haufen Scheiße zu finden“. Inzwischen ist allerdings klar, daß die extremen Aussprüche (Töte den Buddha!), die sich ja auch bei uns einer gewissen Beliebtheit erfreuen, der Identität einer im 11. Jh neu entstandenen Mönchselite diene und mit der religiösen Praxis selbst der meisten

Ch'an-Mönche nur wenig zu tun hatte. Neu scheint mir im Kōan-Ch'an allerdings, daß Dicta einheimischer Meister meditiert werden, in erster Linie werden aber ja das Diamant-Sutra und andere Texte studiert.

Natürlich hat sich diese Ausprägung in China entwickelt, vermutlich konnte sie sich auch nur hier entwickeln. Ist damit aber der Buddhismus chinesisch geworden? Mit eben solchem Recht könnte man fragen: Hat der Buddhismus in dieser Form und seiner Ausstrahlung auf Dichtung und Malerei dazu beigetragen, daß sich etwas entwickelte, was wir im 20. Jh. rückblickend als chinesische Kultur bezeichnen?

Man darf nicht vergessen, wie viel der Buddhismus dem gegeben hat, was wir heute China nennen. Die nachhaltigen Einflüsse auf Philosophie, bildende Kunst und Literatur sind einigermaßen bekannt: Ich erinnere nur daran, daß eine heute als „klassisch“ bezeichnete Form des Kurzgedichts durch Adaption indischer prosodischer Regeln entstand. Aufstände beriefen sich auf Maitreya; der Sieszug des Ch'an durch die Staatsklöster inspirierte institutionell und ideologisch den Neukonfuzianismus, der als Staatsdoktrin die letzten 500 Jahre des Kaiserreiches prägte. Aber auch das Pantheon der sogenannten Volksreligion trägt deutlich buddhistische Züge, wie nicht nur dem komplizierten Höllensystem zu entnehmen, sondern schon dem Titel des Höllenfürstes – er heißt Yen-lo wang und ist kein anderer als Yamaraja, der indische Totengott. Die Wiedergeburtlehre hat Eingang in taoistische religiöse Strömungen gefunden. Und eine der Hauptrichtungen des religiösen Taoismus wäre ohne den Buddhismus gar nicht denkbar. In ihrem zentralen Text, dessen Titel bezeichnenderweise von der „Erlösung der Menschen“ spricht, wird eine taoistische Variante des Bodhisattva-Ideals vertreten. Vorformen dieser Richtung benutzten noch überwiegend buddhistisches Vokabular, das dann seit dem 7. Jh. schrittweise getilgt wurde. Klosterwesen, Bilderverehrung, ja selbst etliche Zeremonien des religiösen Taoismus kommen aus dem Buddhismus. Was heißt da Sinisierung?