護法護國護自己?

„Das *dharma* schützen, das Reich schützen, sich selbst schützen?“

UNIVERSITÄT LEIPZIG

Fakultät für Geschichte-, Kunst- und Orientwissenschaften

Religionswissenschaftliches Institut

Buddhismus und Gewalt: Am Beispiel kriegerischer Mönche in China

Magisterarbeit

eingereicht von

Nikolas Broy

am

09.11.2006

Erstgutachter: Prof. Dr. Hubert Seiwert

Zweitgutachter: Dr. Thomas Jansen

Bearbeitungszeitraum: 11.05.06 bis 11.11.06.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis…….....ii

Technische Anmerkungen.....iv

1. Einleitung…….....2

2. Gewalt: Einige Vorüberlegungen……...6

3. Der *vinaya* in China…….....8
    1. Kurzer Abriß der Geschichte mönchischer Regeln in China…….....8
    2. Ausgangspunkt: Zum Inhalt des Tötungsverbotes.....14

4. Hauptteil: Kriegerische Mönche in der Geschichte des chinesischen Buddhismus.....21
    1. Rebellionen und Aufstände buddhistischer Mönche…….....21
    2. Im Militärdienst tätige Mönche……..…….....48
    3. Buddhismus und Kampfkunst: Kampfmönche…….....69

5. Resümee…….....102

6. Literaturverzeichnis……....113
    1. Primärquellen…….....114
    2. Spezielle Lexika und Nachschlagewerke…….....118
    3. Sekundärliteratur…….....119

7. Abbildungsnachweis.....125

Eidesstattliche Erklärung…….....126

Abkürzungsverzeichnis

bes.	besonders
Bd.	Band
Bde.	Bände
BKDJT	MOCHIZUKI SHINKŌ 望月信享 (Hrsg.), *Bukkyō daijiten* 佛教大辞典, 8 Bde, Sekai seiten kankō kyōkai: Kyoto 1954
DMCD	ZANG LIHE 臧勵龢 (Hrsg.), *Zhongguo gujin diming dacidian* 中國古今地名大辭典, Shangwu yinshuguan: Shanghai 1931
chin.	Chinesisch
d.i.	das ist
DoMB	GOODRICH, L. CARRINGTON; FANG CHAOYING (Hrsg.), *Dictionary of Ming Biography – 1368-1644*, 2 Bde, Columbia University Press: New York/London 1976
f.	folgende (Seite)
ff.	folgende (Seiten)
FGDCD	*Foguang dacidian* 佛光大辭典, 8 Bde (mit Index), Foguang chubanshe: Taibei 1988
HJAS	*Harvard Journal of Asiatic Studies*
Hrsg.	Herausgeber
i. J.	im Jahre
j.	*juan* 卷 (wörtlich: „Schriftrolle"), bezieht sich auf die klassische chinesische Einteilung der Bücher in „Kapitel"
jap.	Japanisch
Jh.	Jahrhundert
Jhs.	Jahrhunderts (z.B. „Im Laufe des 15. Jhs.")
reg.	regierte
S.	Seite
SKQS	*Siku quanshu* 四庫全書, 1782 vollendet, 1500 Bde, Shanghai guji chubanshe: Shanghai 1987
skr.	Sanskrit
T.	Bezieht sich auf die Bandnummer des *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大蔵経, kompiliert von TAKAKUSU JUNJIRŌ 高楠順次朗; WATANABE KAIKYOKU

	渡邊海旭, 100 Bde, Issaikyō kankōkai: Tokyo 1924-1931 (Nachdruck Xinwenfeng: Taibei 1982)
Übers.	Übersetzer
ZfR	*Zeitschrift für Religionswissenschaft*
ZHWS	*Zhonghua wushu* 中華武術 (Zeitschrift)

Technische Anmerkungen

Für die Transkription chinesischer Schriftzeichen wird die inzwischen allgemein anerkannte volksrepublikanische Umschrift „Hanyu-Pinyin“ 漢語拼音 verwendet. Eine Ausnahme bilden dabei sowohl die im deutschen Sprachgebrauch lexikalisierten Ortsnamen Peking und Kanton, als auch standardisierte Eigennamen chinesischer Autoren außerhalb der VR China. Auf die Angabe der Töne wurde verzichtet, da sie für den kundigen Leser aus den angegebenen Schriftzeichen erschließbar sind. Alle chinesischen Schriftzeichen werden darüber hinaus in den heute meist nur noch in Taiwan, Hongkong und Singapur gebräuchlichen Langzeichen dargestellt, um einen direkten Einstieg in die Quellen, die diese zumeist benutzen, zu erleichtern. Um überflüssigem Herumblättern vorzubeugen und die Verständlichkeit zu erhöhen, werden sämtliche Schriftzeichen gleich in den Text integriert. Die Transkription aller japanischen Begriffe und Schriftzeichen folgt dem 1885 entwickelten Hepburn-System. Die Wiedergabe der dem Chinesischen entlehnten Schriftzeichen (*kanji* 漢字) folgt den im Zuge der nach dem Zweiten Weltkrieg durchgeführten Zeichenreform festgelegten Vereinfachungen einzelner *kanji* und können mitunter von den gebräuchlichen chinesischen Langzeichenformen abweichen. Alle Sanskritbegriffe werden in ihrer gängigen latinisierten Umschrift mit diakritischen Zeichen wiedergegeben.

Im Text angegebene Jahreszahlen folgen westlicher Chronologie. Die Angabe von Monaten und Tagen folgen jedoch dem traditionellen chinesischen Mondkalender, so daß unregelmäßige Verschiebungen zum westlichen Kalender auftreten können. Somit kann es mitunter auftreten, daß der 11. oder 12. Monat eines chinesischen Jahres bereits ins neue westliche Jahr fällt. Der besseren Verständlichkeit und Einschätzung der Quellen halber wurden – soweit im Rahmen der Möglichkeiten des Autors auffindbar – allen Verfassern und Kompilatoren von Primärquellen ihre Lebensdaten sowie die Entstehungsdaten der entsprechenden Werke hinzugefügt.

Alle Übersetzungen aus dem Chinesischen und Japanischen wurden – soweit nicht anders gekennzeichnet – vom Autor selbst vorgenommen. Eine Ausnahme bilden die englischen Übersetzungen einzelner Zeitschriftenaufsätze chinesischer Autoren. Diese entstammen den jeweiligen zeitschrifteigenen *abstracts*. Auf grammatische und orthographische Fehler wurde dabei keine Rücksicht genommen. Englische und französische Zitate und Titel wurden nicht übersetzt.

Seitenangaben in den Fußnoten werden durch einfaches Angeben der Zahl vorgenommen. Bei chinesischen Originalquellen werden die Seitenzahlen mitunter durch das Anfügen der Buchstaben „a“, „b“ oder „c“ ergänzt. Diese weisen auf die in einigen Ausgaben vorgenommene Unterteilung einer Seite in drei Spalten hin. Dadurch, sowie durch das mitunter mögliche Hinzufügen der Nummer der jeweiligen Zeilenreihe, soll ein rascher Zugriff auf die gemeinte Textstelle gewährleistet werden. Primärquellen werden sowohl in den Fußnoten, wie auch im Literaturverzeichnis, in der Reihenfolge Titel – Autor genannt, da dies einem besseren Überblick behilflich ist. Werke der Sekundärliteratur folgen bei ihrer Nennung jedoch der gewohnten Anordnung Autor – Titel.

Zu guter Letzt sei meinen beiden Prüfern, Prof. Dr. Hubert Seiwert und Dr. Thomas Jansen, für ihr Interesse und ihre Unterstützung mit Nachdruck gedankt. Des weiteren gilt mein Dank auch Prof. Dr. Rainer v. Franz, Dr. Kai Filipiak und Dr. Christian Meyer vom Ostasiatischen Institut der Universität Leipzig (für ihre nützlichen Hinweise in sprachlichen und fachlichen Detailfragen), sowie Prof. Dr. Christoph Kleine vom Japan-Zentrum der Ludwig-Maximillian-Universität München, Lars Kämpfner, David Pfeil, Sascha Achner und Tomo Suzuki.

„Welcher Mönch auch absichtlich ein Menschenwesen des Lebens beraubt oder einen gedungenen Mörder dafür aussucht oder den Tod verherrlicht oder (jemand) zum Sterben aufstachelt, (indem er sagt:) „Hallo, Mensch, was ist dir mit diesem sündhaften, üblen Leben (gedient); der Tod ist für dich besser als das Leben!“ – wer so denkend, mit einem so gefaßten Entschluß, auf verschiedene Arten (des Vorgehens) den Tod verherrlicht oder zum Sterben aufstachelt, auch dessen (Erlösungsstreben) ist vereitelt; er ist [aus dem Mönchsorden] ausgestoßen.“

Auszug aus dem Prātimokṣa der Theravāda-Schule[1]

„Wer einen Menschen tötet wird zum Bodhisattva der ersten Stufe. Wer jedoch zehn Menschen tötet wird zum Bodhisattva der zehnten Stufe.“

Lehre des Mönchs Faqing 法慶, der im Jahre 515 eine Rebellion mit etwa 50 000 Anhängern anführte[2]

„Großer König, höre wie ich nun erkläre, daß es in Wirklichkeit keinen Mord gibt. Angenommen, es gäbe ein substantielles Ich, dann gäbe es tatsächlich keinen Mord. Angenommen, es gäbe kein substantielles Ich, dann gäbe es ebenfalls keinen Mord. Warum ist das so? Wenn es ein substantielles Ich gäbe, dann wäre dies auf ewig unwandelbar, und da es für immer existieren würde, könnte es nicht getötet werden. [...] Wie sollte es da das Vergehen des Mordes geben?

Angenommen, es gäbe kein substantielles Ich, dann impliziert dies, daß alle *dharmas* unbeständig sind, und da sie unbeständig sind, vergehen sie von einem Augenblick zum nächsten. Da sie von einem Augenblick zum nächsten vergehen, vergehen auch Mord und Tod von einem Augenblick zum nächsten. Wenn sie von einem Augenblick zum nächsten vergehen, wem soll dann das Vergehen [des Mordes] angelastet werden?“

Unterhaltung des Buddha mit einem König. Auszug aus dem *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (*Lehrrede vom Großen Verlöschen*)[3]

[1] MYLIUS, 315
[2] *Weishu* 魏書, j. 19a, 445
[3] *Daban niepan jing* 大般涅盤經, übersetzt von Dharmaraksa (385-433), T. 12 #374, 476b.02-08. Die Übersetzung stammt von: KLEINE (2003), 251

1. Einleitung

Religion(en) und Gewalt – ein Thema, das angesichts brennender Zwillingstürme in New York, „Allah u akbar" (Gott ist groß) rufender Selbstmordattentäter und des Einsatzes (oder Mißverständnisses) medienwirksamer Zitate, die den Islam als „Schwertreligion" charakterisieren, die der Menschheit nur „Schlechtes und Inhumanes" gebracht habe,[4] sich (wieder) ins Bewußtsein des Abendlandes gebohrt hat. Die dabei rasch eintretende Charakterisierung *des* Islam als entweder „eigentlich kriegerische" oder „eigentlich friedliche, aber nur korrumpierte" Religion hilft nicht dabei, den historischen und gesellschaftlichen Realitäten und Perspektiven, die stets eine Mehrzahl an Interpretationen zuließen und auch noch zulassen, gerecht zu werden.[5] Ebenso unbeholfen wie riskant sind meiner Ansicht nach auch jene Versuche, in sogenannten „islamistischen Haßpredigern" und „Rucksackbombern" Vorboten eines *absolut* oder *radikal Bösen* sehen zu wollen, denn – wie man mit HANNAH ARENDT sagen könnte – handelt es sich bei den von ihnen induzierten Taten zwar möglicherweise um die Manifestation eines „absolut" Bösen, daß jedoch von Menschen begangen wird, die selbst gar nicht sonderlich böse sind.[6]

Einige besonnenere Beobachter weisen mit Blick auf die Frage nach dem Gewaltpotential von Religion zu Recht darauf hin, daß es auch in unserer eigenen christlichen Tradition Gewalt gegeben hat und weiterhin gibt. So muß man nicht einmal in die historische Ferne schweifen, um zu erkennen, daß trotz des von Gott unmissverständlich befohlenen apodiktischen Tötungsverbotes des Dekalogs (Ex 20, 13 und Dtn 5, 17: „Du sollst nicht töten") der französische Kreuzzugsprediger Bernhard von Clairvaux (ca. 1090 – 1153) Begeisterungsstürme entfachen konnte mit den Worten: „Ein Ritter Christi tötet mit gutem Gewissen; noch ruhiger stirbt er. Wenn er stirbt, nützt er sich selbst; wenn er tötet, nützt er Christus."[7] Denn auch in unserer unmittelbaren Gegenwart spielen sich unter den Christen in

[4] So Papst Benedikt XVI. in einer am 12.09.2006 an der Universität Regensburg gehaltenen Vorlesung mit einem Zitat des byzantinischen Kaisers Manuel II.: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten." Die komplette Papstrede findet sich unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html

[5] Einen Eindruck auch heute noch bestehender Pluralität im Islam bzw. in verschiedenen islamisch geprägten Gesellschaften und Kulturen bietet: PREIßLER, HOLGER, *Stimmen des Islam – Zwischen Toleranz und Fundamentalismus*, Militzke: Leipzig 2002, bes. 135-151 (Kapitel: „Durch die Gewalt des Schwertes")

[6] Vgl. SCHINDLER, ROLAND W., *Geglückte Zeit – gestundete Zeit. Hannah Arendts Kritik der Moderne*, Campus: Frankfurt a.M. 1996, 110ff. Mir ist bewußt, daß HANNAH ARENDT die Idee der „Banalität des Bösen" vor dem Hintergrund der ungeheuerlichen Verbrechen des Naziregimes entwickelt hat und auf die Täter bezieht. Dennoch glaube ich, eine viel weitreichendere Erkenntnis dahinter zu entdecken, die selbstverständlich nicht die ungeteilte Zustimmung aller für sich beanspruchen kann.

[7] Zitiert nach: ASSHEUER, THOMAS, „Das bedrohte Wort", in: *DIE ZEIT 39*, 21. 09. 2006, 1.

Nordirland Ereignisse ab, die denen nahöstlicher Provenienz zumindest prinzipiell in nichts nachstehen.

Somit ist es nur folgerichtig, den forschenden Blick auch auf Religionen außerhalb des Einflusses abrahamitischer Traditionen zu richten. Dabei bietet sich der Buddhismus, der gemeinhin als friedlichste und sanftmütigste aller Religionen wahrgenommen wird, als aus wissenschaftlicher Sicht interessantes Zielobjekt an.[8] Denn kann eine Religion, die nicht nur das Töten von Menschen und Tieren, sondern sogar von Pflanzen unter Strafe stellt, Gewalt gutheißen? Kann ein Mönch, der sich aus Angst, Kleinstlebewesen zu verletzen, jedweder Feldarbeit enthält und beim Trinken von Wasser sogar Filter benutzt, befriedigt einen Mord begehen? Kann eine Lehre, der nichts zentraler ist als das Diktum des Lebens als Leiden, genau dieses mehren? Daß diese Fragen allesamt zu bejahen sind, haben zahlreiche historische Studien bewiesen.[9] Ebenso sicher ist, daß es in *beiden* großen Spielarten des Buddhismus – dem „Kleinen Fahrzeug" (*Hinayāna*) und dem „Großen Fahrzeug" (*Mahāyāna*)[10] – kriegerisches Gebärden sogar in Form von „Glaubenskriegen" gegeben hat. So etwa im hinayānaistischen Śri Lanka des Königs Dhuttagāmanī:

> „Sie [acht heilige Mönche, N. B.] versicherten König Dutthagāmanī (101-77 v. Chr.), daß die Tötung vieler Tausende von Feinden nicht zähle, da sie als Ungläubige in Wahrheit nicht mehr seien als Tiere. Sie begleiteten das Heer desselben Königs, „da der Anblick der *bhikkhus* Segen und Schutz bedeutet". Der König selbst ließ eine Buddhareliquie in seinen Speer einsetzen."[11]

Als schillerndes Beispiel militärischen Gebärdens im Mahāyāna-Buddhismus werden gemeinhin die „Mönchskrieger" (jap. *sōhei* 僧兵) japanischer Klöster aufgeführt, die etwa vom 12. bis zum 16. Jh. in klösterlichen Armeen organisiert waren und zumeist innerreligiöse Konflikte durch die Anwendung von Gewalt austrugen. Auch in jüngerer Vergangenheit waren japanische Buddhisten an kriegerischen Aktivitäten ihres „Vaterlandes" direkt und

---

[8] Dieses Vorurteil spiegelt sich sowohl in der wissenschaftlichen Literatur, als auch in der öffentlichen Meinung wider. Vgl. LÖHR, 341f. und 358f. sowie KLEINE (1998), 12f.

[9] Siehe z.B. SCHMITHAUSEN und LÖHR, bes. 358-363 sowie die Sonderausgabe der *ZfR 11*, Heft 2, 2003 unter dem Titel „Buddhismus und Gewalt" mit Beiträgen zu Sri Lanka, Tibet, der Mongolei, China und Japan.

[10] Obwohl der Terminus „Kleines Fahrzeug" ein von den Anhängern des „Großen Fahrzeugs" polemisch und pejorativ gebrauchter Begriff und damit normativ besetzt ist, soll er hier in Ermangelung eines besseren auch weiterhin verwandt werden, da das oft anzutreffende vermeintliche Synonym der „Schule der Ordensälteren" (*Theravāda*) keines ist, sondern nur eine bestimmte Schulrichtung auf Sri Lanka bezeichnet, die ihre endgültige Form etwa im 5. Jh. n. Chr. erhalten hat. Andere Forscher wie etwa LAMBERT SCHMITHAUSEN schlagen vor, behelfsweise vom „konservativen Buddhismus" zu sprechen. Vgl. DERS., 66 (sowie Fußnote 19)

[11] CONZE, 48. Interessant ist nebenbei bemerkt auch die Tatsache, daß den Mönchen offenbar entfallen war, daß das Töten von Tieren eigentlich auch untersagt ist. Ausführlichere Informationen zu Śri Lanka bieten SCHMITHAUSEN, 71f. sowie MÜRMEL, HEINZ, „Gewalt im Buddhismus. Bemerkungen zum singhalesisch-tamilischen Konflikt auf Sri Lanka", in: *Spirita – Magazin für Religionswissenschaft 4*, 1990, 12-14 und BRETFELD, SVEN, „Zur Institutionalisierung des Buddhismus und der Suspendierung der ethischen Norm der Gewaltlosigkeit in Sri Lanka", in: *ZfR 11*, Heft 2, 2003, 149-165 für die gegenwärtigen Ausmaße des immer noch bestehenden gewalttätigen Konfliktes zwischen der hinduistischen Tamilenminderheit und den buddhistischen Singhalesen.

indirekt beteiligt, wie etwa die Mönche der Zen-Schule 禅宗 zur Zeit des „Großen Ostasiatischen Krieges“ (jap. *daitōa sensō* 大東亜戦争).[12] Doch auch schon vor der Phase des sogenannten „Japanischen Faschismus“ der 1930er und 40er Jahre äußerten sich einige Mönche ziemlich unzweideutig über ihre kriegerische „Berufung“. So etwa Kawasaki Kenryō 河崎顕了, ein prominenter Mönch des östlichen Zweiges der „Wahren Schule des Reinen Landes“ (jap. *Jōdo shinshū* 浄土真宗), über den Russisch-Japanischen Krieg von 1904/05:

> „For us, this war really signifes the teaching of great religious virtues (*zenchishiki* 善智識). We do not have to feel sad. Instead, we should be joyful, for [this war] is a grateful teaching .... No matter what happens, we should defeat the Russian enemy inflicting agony upon us. Under the great authority of the Buddha and the valor of Buddhist repentance, we should achieve the glory of a complete victory.... No matter how many enemies [we] kill, I do not think, even in the slightest degree, that it is a violation against the will of the Buddha. When I contemplate the will of the Buddha as revealed in the entire Buddhist scriptures, I am convinced that my humble opinion is perfectly correct.“[13]

Die hier vorliegende Arbeit hat es sich nun zur Aufgabe gemacht zu untersuchen, ob es auch in China derartige Fälle gewaltbereiter und kriegerischer Mönche gegeben hat. Betrachtet man die Anstrengungen, die bei der Erforschung der Beziehungen von Buddhismus und Gewalt bereits geleistet wurden, ist es überraschend, daß derartige Studien über den chinesischen Buddhismus sehr rar zu sein scheinen. Einen ersten Einstieg für westliche Beobachter bot i. J. 1891 der bekannte Sinologe JAN JACOB MARIA DE GROOT (1854-1921) an einer Handvoll Beispiele aus historischen Quellen. Doch es mussten über 60 Jahre vergehen, bevor PAUL DEMIÉVILLE (1895-1979) i. J. 1957 die skizzen- und teils fehlerhaften Bemerkungen DE GROOTS verdichten konnte. Da seitdem offenbar keine Versuche einer systematischen Erforschung des Gesamtkomplexes „Buddhismus und Gewalt“ mehr unternommen wurden, wollen wir im Folgenden unter Einbeziehung neuerer Forschungen – beispielsweise auf dem Gebiet volksreligiöser Sekten und der chinesischen Kampfkunst – bereits bekannte und neu entdeckte Fälle gewalttätiger Mönche in China in einer historischen Querschnittsanalyse untersuchen. Sie strebt danach, den Zeitraum vom Eindringen des Buddhismus in China ab dem 1. Jh. n. Chr. bis etwa zum Ende der Ming-Dynastie 明 (1368-1644) möglichst umfassend zu überblicken (insofern dies im Rahmen dieser Arbeit möglich ist). Die Qing-Dynastie 清 (1644-1911) – obwohl noch zum vormodernen China gehörend –

[12] Vgl. Das Werk von BRIAN A. VICTORIA.

[13] Zitiert nach: HUR NAM-LIN, „The Sōtō Sect and Japanese Military Imperialism in Korea“, in: *Japanese Journal of Religious Studies 26*, Heft 1-2, 1999, 107-134, hier: 115. Der “östliche” Zweig der *Jōdo shinshū* leitet seinen Namen von seinem Haupttempel, dem „Östlichen Tempel des Buddhagelübdes“ (jap. *Higashi Hongan-ji* 東本願寺) ab, ist aber auch unter dem Namen *Ōtaniha* 大谷派 bekannt. Siehe: BKDJT, Bd. 3, 2051a-c.

wurde aus verschiedenen Gründen bei den historischen Betrachtungen weitestgehend außen vor gelassen.

Auf die nun in Kapitel 2 folgende Definition von Gewalt, die jedoch im Rahmen dieser sich als Teil der historischen Forschung verstehenden Arbeit nur skizzenartig sein kann und soll, wollen wir in Kapitel 3 einige Bemerkungen zum *vinaya* (Mönchsregeln) in China machen. Wir wollen sehen, ab wann und in welcher Form dieser auf die gelebte Praxis buddhistischer Mönche gewirkt hat. Als Ausgangspunkt der historischen Betrachtungen in Kapitel 4 – dem Hauptteil dieser Arbeit – sollen uns einige Anmerkungen zum Tötungsverbot in relevanten buddhistischen Schriften dienen, die – wie wir sehen werden – durchaus nicht so eindeutig ausfallen, wie es mitunter gern dargestellt wird.

Da die Implikationen des buddhistischen Tötungsverbotes auf die gelebte Praxis der Mönche zu zahlreich sind, um alle berücksichtigt werden zu können, wollen wir uns im historischen Hauptteil dieser Arbeit auf „kriegerische Mönche“ beschränken. Das will heißen, daß etwa Phänomene religiös motivierter Suizide oder Selbstverstümmelungen, die es im chinesischen Buddhismus nachweislich gegeben hat,[14] nicht im Blick dieser Arbeit stehen werden. Ebenso sollen Fragen nach der Existenz „struktureller Gewalt“ im chinesischen *saṃgha* – wie etwa Bestrafungen – unbeachtet bleiben. Doch dazu mehr in Kapitel 2. Im historischen Hauptteil wird des weiteren eine Dreiteilung vorgenommen, die alle von mir gefundenen Fälle gewaltbereiter und kriegerischer Mönche unter verschiedenen theoretischen Vorgaben sortiert. Diese analytische Trennung historischer Phänomene, die in der Realität jedoch möglicherweise gar nicht so verschieden waren, verfolgt das Ziel, durch Kategorisierung mögliche Tendenzen und Prozesse erkennen zu können. In Kapitel 4.1. sollen all jene Fälle Beachtung finden, in denen *vertikale Gewalt von unten nach oben* durch buddhistische Mönche selbst ausgeübt oder angeheizt wird, und die unter dem Phänomen der „Aufstände und Rebellionen“ subsumiert werden. Kapitel 4.2. wird sich mit *vertikaler Gewalt von oben nach unten* sowie *horizontaler Gewalt* befassen, d.h. mit Mönchen, die im Dienste des Militärs beispielsweise gegen Aufständische zu Felde zogen oder sich an Kämpfen gegen äußere Eindringlinge beteiligten. Während die Mehrzahl der Phänomene dieser beiden Kategorien nur temporärer Natur waren und kaum nachhaltigen Einfluß auf das Gewaltpotential des Buddhismus ausübten, wird Kapitel 4.3. versuchen, dauerhaften Traditionen potentiellen und tatsächlich praktizierten Kriegertums in buddhistischen Klöstern

[14] Siehe z.B. BENN, JAMES A., „Where Text meets Flesh – Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism”, in: *History of Religions 37*, Heft 4, 1998, 295-322 sowie KLEINE, CHRISTOPH, „Sterben für den Buddha, Sterben wie der Buddha. – Zu Praxis und Begründung ritueller Selbstmorde im ostasiatischen Buddhismus“, in: *ZfR 11*, Heft 1, 2003, 3-43

nachzuspüren – also in etwa dem, was gemeinhin als „chinesische Kampfkunst“ (*wushu* 武術) oder „kung-fu“ (*gongfu* 功夫) bekannt ist. Abschließend will Kapitel 5. versuchen, das Erarbeitete mit Blick auf die Geschichte Chinas und des chinesischen Buddhismus sowie anhand einiger theoretischer Überlegungen zu analysieren und etwaige Schlußfolgerungen abzuleiten.

2. Gewalt: Einige Vorüberlegungen

Da das Wort „Gewalt“ mehrdeutig und das damit Beschriebene in seinen Erscheinungsformen vielgestaltig ist,[15] erscheint es mir notwendig, dem historischen Hauptteil dieser Arbeit einige theoretische Überlegungen diesbezüglich voranzustellen.

Das deutsche Wort „Gewalt“ umschließt im Gegensatz zum englischen oder französischen „*violence*“ eine weitere Bedeutung, nämlich die der „Macht“ (im Englischen „*power*“, im Französischen „*pouvoir*“), wie wir es beispielsweise aus dem Wort „Gewaltenteilung“ kennen. Auch wenn gemeinhin angenommen wird, die Macht der „Macht“ erwachse aus Gewalt (*violence*) bzw. der Möglichkeit dieser, ist sie dennoch in ihrer Ausführung gewaltlos. Wenn sie unter Einsatz physischer Gewalt handelt, hat sie *ihre eigentliche* Macht bereits verloren.[16] Doch soll uns diese Implikation des Wortes „Gewalt“ hier nicht interessieren. So wollen wir unter „Gewalt“ im Kontext dieser Arbeit das Vermögen eines Individuums verstehen, auf andere Individuen (gegen ihren Willen) physischen Zwang auszuüben und ihnen dabei körperlichen Schaden zuzufügen, der bis zum Tod führen kann. Dies wird gemeinhin als *direkte Gewalt* bezeichnet.[17] Dabei soll es uns im speziellen um die Art direkter Gewalt gehen, die von Mitgliedern einer Spezies (in unserem Falle des Menschen) an Mitgliedern derselben Art verübt wird, ohne daß dadurch das physische Überleben im engeren Sinne gesichert werden müsste, wie etwa bei Hungersnöten.[18] Man beachte dabei jedoch, daß

[15] Siehe dazu: HAUPT, H.-G., „Violence, History of“, in: SMELSER, NEIL J.; BALTES, PAUL B. (Hrsg.), *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Amsterdam/Oxford 2001, 16196-16202 (Online-Ausgabe).

[16] Darin folge ich NIKLAS LUHMANN. Vgl.: HAN BYUNG-CHUL, *Was ist Macht?*, Reclam: Ditzingen 2005, 20f.

[17] GRAF, 9596. Der Zusatz „gegen ihren Willen“ wurde bewußt in Klammern belassen, da noch zu klären wäre, ob im Falle der Annahme dieses Axioms Gewalt gegen (unbelebte) Dinge, Selbstmord oder masochistische Anwandlungen vernünftigerweise Gewalt sein können. Des weiteren erscheint mir das Problem des Willens bzw. der Willensfreiheit philosophisch zu brisant, um hier ausführlicher dazu Stellung nehmen zu können und wollen.

[18] BUMBACHER, 156. Auf die Frage nach der genetischen Determiniertheit von Gewalt im „Wesen“ von Menschen und Tieren möchte ich nicht näher eingehen. Da es (von Individuen begangene) Gewalt in allen uns bekannten menschlichen Gesellschaften und Tierpopulationen gibt, ist davon auszugehen, daß sie eine biologische Konstante darstellt, die jedoch stets als *Möglichkeit*, nicht jedoch als Unvermeidlichkeit besteht. Vgl. HARDIN, GARRETT, „Is Violence Natural?“, in: *Zygon 18*, Heft 4, 1983, 405-413, bes. 407f.

Mord zwar in die Kategorie „Gewalt“ fällt, mit ihr jedoch nicht identisch ist. Da es uns jedoch vorzugsweise um historische Fälle gehen soll, in denen das buddhistische *Tötungs*verbot bewußt gebrochen wurde, können folglich nicht alle Fälle von Gewaltanwendung unter Buddhisten besprochen werden. Direkte Gewalt kann einerseits sowohl einer spontanen emotionalen Reaktion entspringen, als auch aufgrund individueller und möglicherweise pathologischer Neigungen vorsätzlich geplant sein. Andererseits kommt direkte Gewalt auch in institutionalisierter Form vor, wie etwa im Krieg. Während erstere Form eher auf die (vermeintliche) Existenz individueller Konflikte und die Bestrebung, diese durch Gewaltanwendung zu lösen, zurückgeführt werden kann, ist letztere eher eine Reaktion auf Konflikte, die die Existenz des Einzelnen überschreiten. Diese können beispielsweise ökonomischer, sozialer oder auch religiöser Natur sein. Verhalten sich Gruppen gewalttätig – und das ist es, worum es uns gehen soll – muß nach ihrem sozialen Status gefragt werden. Dabei lassen sich zwei Formen unterscheiden – horizontale und vertikale Gewalt:

> „Vertical violence involves dominance by one group over another, and the use of violence either from above, to suppress or prevent attempts by the subordinates to change the situation, or from below, to try to change a perceived unjust situation by force. Horizontal violence, on the other hand, involves disputes between equals over economic resources or political power.“[19]

Für unseren Kontext heißt dies, daß buddhistische Aufstandsbewegungen als Manifestationen vertikaler Gewalt von unten nach oben zu verstehen sind. Dies heißt jedoch nicht, daß Revolten dieser Art nur von Angehörigen der (um mit MAX WEBER zu sprechen) „negativ privilegierten Schichten“ getragen würden. Vielmehr meint es – in den Worten der Rational-Choice-Soziologie – daß sich die in ihrem „Tauschverhältnis“ weniger Mächtigen gegen die diesbezüglich Mächtigeren erheben.[20] Militärische Kampagnen können einerseits als vertikale Gewalt von oben nach unten – wenn es etwa um die Niederschlagung von Aufständen geht – oder aber auch als horizontale Gewalt – wie in militärischen Konflikten zwischen Staaten – verstanden werden.[21]

---

[19] HARRELL, 2. Beide Typen sind selbstverständlich idealtypisch zu verstehen, d.h. sie sind empirisch wohl niemals in dieser „Reinform“ anzutreffen.

[20] Vgl. STARK; BAINBRIDGE, 33. Die Autoren definieren „Macht“ oder „Kontrolle“ (*power*) als „[...] degree over one’s exchange ratio.“ Unter „Tauschverhältnis“ (*exchange ratio*) verstehen sie: „[...] a person’s net rewards over costs in exchange.“ und postulieren: „Humans seek high exchange ratios.“ Aufgrund biologischer Faktoren, „erhaltener“ Fähigkeiten, Wissen, Erfahrung, sozialem Status, den Ergebnissen früherer Tauschs etc. ist „Macht“ in einer Gesellschaft ungleich verteilt. Vgl. Dies., 32f. Der Vorteil der daraus resultierenden Gegenüberstellung von „Mächtigen“ und „weniger Mächtigen“ im Gegensatz zu einer schroffen sozialen Dichotomie in „Oben“ und „Unten“ (bzw. Herrschenden und Beherrschten) zeigt sich in der Möglichkeit einer nuancenreicheren Betrachtung sozialer Phänomene. So können Angehörige lokaler Klans oder Gelehrte wohl kaum zu den „unteren“ sozialen Schichten gezählt werden. Dennoch sind sie unzweifelhaft „weniger mächtig“ als etwa Minister, Militärchefs oder Provinzgouverneure.

[21] Der Begriff des „Staates“, der zweifellos moderner Provenienz und an abänderliche Verwaltungs- und Rechtsordnungen gebunden ist, wird hier sehr allgemein verstanden. Ich folge dabei der Bestimmung MAX

Für unseren speziellen Kontext der Untersuchung von religiöser Gewalt schlage ich eine weitere Unterscheidung vor:

(1) Innerreligiöse Gewalt: D.h. Gewalt innerhalb einer Religion bzw. zwischen verschiedenen Vertretern derselben Religion. Dabei verstehe ich „den" chinesischen Buddhismus als Ganzes.

(2) Suprareligiöse Gewalt: D.h. Gewalt einer religiösen Gruppe gegenüber der ihr verschiedenen Umwelt, einschließlich anderer religiöser Gruppen.

Beide Formen können sowohl vertikal als auch horizontal verlaufen. Um Missverständnissen vorzubeugen sei des weiteren darauf hingewiesen, daß diese (idealtypische) Dichotomie sich auf soziale Phänomene, nicht auf die Motivationen der Akteure dahinter bezieht. Demnach können inner- und suprareligiöse Gewalt gleichermaßen „religiösen" wie „profanen" Zielen dienlich sein.[22]

3. Der Vinaya in China

3.1. Kurzer Abriß der Geschichte mönchischer Regeln in China

Die dieser Arbeit vorangestellten Zitate, die allesamt aus unterschiedlichen Zeiten und Kontexten der buddhistischen Traditionen Asiens stammen, geben uns einen kleinen Vorgeschmack auf das Spannungsverhältnis zwischen kodifizierten Normen in Form des „Korbs der Ordenszucht" (*vinayapitaka*), einer der drei Bestandteile des buddhistischen Kanons, sozialen Normen, d.h. dem gesellschaftlich erwarteten Verhalten, sowie der religiösen Praxis, d.h. des von außen beobachtbaren tatsächlichen Verhaltens, um das es in dieser Arbeit gehen soll.[23] Wichtig dabei ist zu beachten, daß kodifizierte Normen nicht unmittelbar auf die Praxis religiöser Akteure wirken, sondern dies nur in Form sozialer Normen tun. Soziale Normen sind jedoch nicht mit kodifizierten Normen gleichzusetzen. Da China selbst zu den Blütezeiten des Buddhismus niemals ein „buddhistisches Land" und immer auch durchdrungen von verschiedenen mehr oder weniger „orthodoxen" geistigen

---

WEBERS: „*Staat* soll ein politischer Anstaltsbetrieb heißen, wenn und insoweit sein Verwaltungsstab erfolgreich das *Monopollegitimen* physischen Zwangs für die Durchführung der Ordnungen in Anspruch nimmt." (Ders., 29). Vgl. auch: STARK; BAINBRIDGE, 77-81.

[22] Auch diese Unterscheidung ist nur als hypothetisch und idealtypisch zu verstehen, schließlich schließt das eine das andere nicht unbedingt aus. Führt beispielsweise die unmittelbar bevorstehende Erwartung eines Erlösers zu Gewalt gegen dessen „Feinde", würde man reflexartig von „religiöser Gewalt" sprechen. Dennoch ist es kaum zu leugnen, daß hinter derartigem Verhalten zumeist auch oder gerade „profane" Motivationen, wie das Ende einer despotischen Herrschaft, stehen. Demnach ist es schwer und möglicherweise auch schlicht falsch, diese idealtypische Trennung an empirischen Beispielen strikt aufrecht erhalten zu wollen.

[23] Zur Definition kodifizierter Normen, sozialer Normen und Praxis siehe: SEIWERT (2005), 15

Strömungen, religiösen Traditionen und Kulturen war, waren folglich auch die sozialen Normen niemals nur ein Abbild buddhistischer Ethik allein. Obwohl die orthodoxe Kultur – der lange Zeit jedoch die vermutlich geringste Durchdringungskraft innerhalb der *gesamten* chinesischen Gesellschaft innewohnte – gewalttätigem Handeln (scheinbar) abneigend gegenüberstand, war doch immer klar, daß in akuten Fällen der Erschütterung der kosmischen Harmonie – wie etwa militärischer Bedrohung durch „Barbaren" oder Aufständische – Gewalt durchaus gerechtfertigt und angemessen war.[24]

Auch wenn in China erst im Laufe des 3. Jahrhunderts ein konkreteres und vollständigeres Bild der buddhistischen Mönchsregeln Fuß fassen konnte, so muß doch davon ausgegangen werden, daß bereits von den Anfängen der rudimentären Präsenz des Buddhismus in China an das Verbot oder zumindest das Geringschätzen des Tötens durchaus und noch vor vielen anderen Normen bekannt gewesen zu sein scheint. So erfahren wir – in der allerdings erst in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts verfassten – *Geschichte der Späteren Han-Dynastie* (*Hou Hanshu* 後漢書) von einer Throneingabe des dem frühen Daoismus nahestehenden Xiang Kai 襄楷 aus dem Jahre 166 n. Chr., in der es heißt:

> „Ich habe gehört, daß im kaiserlichen Palast Schreine für Huanglao 黃老[25] und Buddha [*futu* 浮屠] errichtet worden sind. Beider Lehre [befasst sich mit] dem Reinen und Leeren, sie schätzt das nicht-interventionistische Handeln [*wuwei* 無爲]. Sie liebt das Leben und verabscheut das Töten [*wu sha* 惡殺]. Sie vermindert die Begierden und schafft das Luxuriöse ab."[26]

Weiterhin kann davon ausgegangen werden, daß das Verbot der Schädigung von Leben zusammen mit den fünf anderen Hauptverboten des Mönchtums (*wujie* 五戒, skr. *pancaśīla*)

---

[24] HARRELL, 17f. Vgl. auch: TER HAAR, 124. Auch in den autoritativen konfuzianischen Klassikern finden sich Belege, die in bestimmten Situationen und Kontexten Gewalt nahe legen oder sogar fordern, z.B. in einer an die Herrschenden adressierten Forderung in den wohl im 2. – 1. Jh. v. Chr. verfaßten *Ritualaufzeichnungen* (*Liji* 禮記): „Splitting words so as to break (the force of) the laws; confounding names so as to change what had been definitely settled; practising currupt ways [*zuodao* 左道] so as to throw the government in confusion: all guilty of this crime were put to death." Vgl. WANG YUNWU 王雲五 (Hrsg.), *Liji*, 2 Bände, Taiwan Shangwu yinshuguan: Taibei 1969, hier: Bd. 1, 189. Die Übersetzung stammt von: LEGGE, JAMES, *The Li Ki: I – X*, Part III of „The Texts of Confucianism" in: MÜLLER, FRIEDRICH MAX (Hrsg.), *The Sacred Books of the East*, Clarendon Press: Oxford 1885, 237; die Zusätze sind von mir. Oder auch der Standpunkt Konfuzius', der Edle winsele nicht um sein Leben, sondern opfere es lieber seinen Überzeugungen [*sha shen yi cheng ren* 殺身以成仁]. Dies bedeutet jedoch nicht unbedingt, daß sich der Willensstarke einfach dahinmetzeln ließe, sondern es impliziert durchaus auch den Kampf für die „gute Sache". Vgl. *Lunyu yizhu* 論語譯注 (*Die „Gespräche des Konfuzius" mit Anmerkungen und Übersetzung*), Kapitel 15:9, 163. Ähnliches auch bei Mengzi: *Mengzi yizhu* 孟子譯注 (*Das Buch „Mengzi" mit Anmerkungen und Übersetzung*), bearbeitet von Yang Bojun, 2 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 2003, hier: Bd. 2, 265 (11:10)

[25] Eine aus dem zum chinesischen Urahn hochstilisierten Sagenkaiser Huangdi 黃帝 und Laozi 老子, dem vermeintlichen Begründer des Daoismus und (mutmaßlichen) Verfasser des *Klassikers über die Seinsregel und seine Wirkkraft* (*Daodejing* 道德經, vermutlich im 4. bis 2. vorchristlichen Jahrhundert verfaßt), verschmolzene Gottheit, die als Ausgangspunkt des (religiösen) Daoismus während der Han-Zeit (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) gilt.

[26] *Hou Hanshu*, von Fan Ye 藩曄 (398─445), j. 30b, 1082

– dem Verbot von Töten, Diebstahl, sexueller Handlungen, unwahrer Rede (über eigene übernatürliche Fähigkeiten) und Alkoholgenuß – über alle Zeiten hinweg in China zum allgemein verbreiteten Grundwissen über den Buddhismus gehört zu haben scheint. So werden beispielsweise in dem Kapitel „Niederschriften über Buddhisten und Daoisten" (Shilao zhi 釋老志) in der *Geschichte der Wei-Dynastie* (*Weishu* 魏書) – dem ersten autonomen Kapitel über diese beiden Religionen in einer Dynastiegeschichte überhaupt – in einer Einführung in den Inhalt der buddhistischen Lehre diese fünf Grundregeln genannt.[27] Wenn wir in den Quellen auf dem Buddhismus gegenüber kritische Stimmen stoßen, so wird neben aus konfuzianischer Sicht grundlegender Kritik an bestimmten philosophischen Konzepten vor allem Kritik am Lebenswandel einiger Mönche, also an der gelebten Praxis, geübt, die sich zumeist auf eine Verletzung dieser fünf Kardinaltugenden bezieht. Dabei handelt es sich häufig um den Vorwurf, insgeheim Alkohol zu konsumieren, Frauen zu haben oder sich übernatürlicher Fähigkeiten zu rühmen.

Es kann also davon ausgegangen werden, daß den Beamten und Geschichtsschreibern, die sich über die Lage des Buddhismus beklagten, durchaus ein Bewußtsein dieser Spannung zwischen kodifizierter Norm und sozialer Praxis zu eigen war.[28] Doch soll es uns im Folgenden zumindest primär nicht um Fälle zufälliger oder willkürlicher Verbotsbrüche gehen, die es immer und überall gegeben hat. Bereits seit dem Beginn der Etablierung des Buddhismus in China liegen uns Quellen vor, die über ungebührliches Verhalten von Mönchen berichten.[29] Denn religiöse Ge- und Verbote sind wie weltliche Gesetze auch, nicht etwa ein Indiz für die hohe moralische Gesinnung jener, für die diese Regeln gelten (sollten), sondern eine Antwort auf reale Missstände, denen sie zu begegnen trachten.[30] Die aus wissenschaftlicher Sicht wesentlich interessanteren Fälle sind jedoch jene, in denen es systematisch zur Verletzung dieser Regeln kommt. Jene Fälle also, in denen beispielsweise der Versuch unternommen wird, Gewalt trotz des Verbots religiös zu legitimieren oder sogar zum Ziel religiöser Praxis selbst umzugestalten. Oder auch Umstände, in denen die Ausübung von Gewalt trotz des Bewusstseins eines Verbots vom Rest der Gesellschaft und vom Mönchsorden selbst nicht als problematisch oder gar negativ gewertet wird.

Nun gestaltet es sich jedoch schwierig, das metasprachlich zu definierende Objekt unserer Untersuchung – der Mönch, also der professionelle und vergesellschaftete, d.h. dauerhaft in

---

[27] *Weishu*, von Wei Shou 魏收 ([505-572] zwischen 551 und 554 verfaßt), j. 114, 3026

[28] Obwohl natürlich zu beachten ist, daß die Konfuzianer bei Hofe zumeist generell alles ihnen verdächtich „Unkonfuzianische" angegriffen haben. Zudem war ihre Kritik zwar durch den *vinaya* beeinflusst, doch setzte dies keine Textkenntnis voraus. Vielmehr nährte sie sich aus diffundierten und öffentlich kommunizierten Fragmenten des *vinaya*. Vgl. SEIWERT (2005), 33f.

[29] Siehe z.B.Ders., 23ff.

[30] KLEINE (2002), 158f.

einem „Amt“ tätige religiöse Akteur, der durch einen Ordinationsritus vom Rest der Gesellschaft geschieden ist und sich speziellen (religiösen) Regeln unterwirft – auf den objektsprachlichen Bereich (die chinesischen Quellen) anzuwenden, da nicht immer genau bestimmt werden kann, ob jemand, der in den Quellen als „Mönch“ bezeichnet wird, tatsächlich diesen metasprachlichen Kriterien entspricht.[31] Wie es Quellen wie das *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (*Biographien herausragender Mönche*, verfasst von Huijiao 慧皎 [497-554]) nahe legen, scheint bis weit ins dritte Jahrhundert hinein die Abgrenzung der bis dato offenbar nicht regulär ordinierten „Mönche“ zum Rest der Gesellschaft darin bestanden zu haben, sich das Haupthaar zu rasieren und vegetarisch zu leben.[32] Auch scheint es keine Seltenheit gewesen zu sein, daß sich religiöse Laien als Mönche ausgaben oder sogar Schwindler und Betrüger ins Mönchsgewand schlüpften, um die angenehmen Seiten des klösterlichen Lebens zu genießen: Befreiung von Fronarbeit, Besteuerung und Wehrpflicht. Ebenso kam es oft genug vor, daß sich gesuchte Verbrecher oder Aufständische ins Mönchsgewand flüchteten, um Verfolgung und Bestrafung zu entgehen.[33] So erfahren wir in einem kaiserlichen Edikt aus dem 11. Monat des Jahres 715, in dem es um das Verbot volksreligiöser „Vereinigungen von Menschen mit langem Haar und weißen Gewändern“ (*baiyi changfa hui* 白衣長髮會) geht. Unter ihnen gab es offenbar auch welche, die sich selbst als Mönche bezeichneten (*hao wei heshang* 號爲和尙).[34] Im Jahr 684 ließ Kaiser Zhongzong 中宗 (reg. 684) den Angaben der Quellen zufolge etwa 12 000 Mönche ob ihrer dubiosen Ordinationsumstände in den Laienstand zurückversetzen.[35] Unter der Herrschaft der Dschurdschen während der Jin-Dynastie 金 (1115-1234) wurde in einem Gesetz aus dem Jahre 1190 das eigenhändige Scheren des Haupthaares mit dem Ziel, buddhistischer Mönch oder daoistischer Priester zu werden, explizit verboten.[36] Da weltliche Gesetze als Reflexe auf real existente gesellschaftliche Missstände zu deuten sind, kann also davon ausgegangen werden, daß die

[31] Die idealtypische Definition des „Mönchs“ folgt weitestgehend der klassischen Bestimmung des „Priesters“ von MAX WEBER. Vgl. DERS., 259f. et pass. Zur Unterscheidung von Meta- und Objektsprache siehe: SEIWERT, HUBERT, „’Religiöse Bedeutung’ als wissenschaftliche Kategorie“, in: *Annual Review for the Social Sciences of Religion 5*, 1985, 57-99, speziell: 76f.

[32] *Gaoseng zhuan*, T. 50 #2059, 324c.28 – 325a.01

[33] Für einige Belege im chinesischen Mittelalter siehe: LÜ SIMIAN, Bd. 2, 980f. In der *Geschichte der Yuan-Dynastie* (*Yuanshi* 元史, j. 10, 211) erfahren wir sogar, daß die Mönche vom Wutai-Berg 五臺 (im Nordosten der heutigen Provinz Shanxi 山西) oft geflohene Sklaven und Räuber versteckten. Siehe auch: REICHELT, KARL LUDVIG, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism – A Study in Chinese Mahayana Buddhism*, Nachdruck: SMC Publishing: Taipei 1990 (Original von 1934), 227: „Many others [Mönche, N.B.] desert the monasteries, where they find the discipline too severe, prefering to rove around in their monks’ habits at places where the pilgrims gather, and where, by begging, magic, and deceitful practices, they can levy a toll from the credulous multitude.”

[34] *Cefu yuangui* 冊府元龜 (*Grundlegender Wegweiser zu den Dokumenten des Schatzhauses*), zwischen 1005 und 1013 kompiliert von Wang Qinruo 王欽若 (962-1025), in: SKQS Bd. 904, j. 159, 777a.10

[35] *Jiu Tangshu* 舊唐書 (*Alte Geschichte der Tang-Dynastie*), von Liu Xu 劉昫 (887-946, j. 96, 3023

[36] *Jinshi* 金史 (*Geschichte der Jin-Dynastie*), von Tuotuo 脫脫 (1314-1355) et al., j. 9, 213

Praxis dieser „Selbstinitiierung“ – sei sie nun religiösen oder pragmatischen Charakters – das (aus Sicht des Staates) gesellschaftlich erträgliche Maß überschritten hatte. Dieses Indiz, wie auch die von Zeit zu Zeit weit verbreitete Praxis des Verkaufs von Mönchszertifikaten, lässt also Vorsicht walten, wenn wir in den Quellen auf die Bezeichnung „Mönch“ stoßen.

Die erste Übersetzung eines *vinaya*-Textes – des Prātimokṣas (chin. *jieben* 戒本) der Mahāsānghikas der Hinayā-Tradition – wurde durch den indischen Mönch Dharmakāla im Jahre 250 in Luoyang angefertigt. Bald darauf folgten Übersetzungen des Karmavācanā der indischen Dharmaguptaka-Schule durch Kang Sengkai 康僧凱 (siehe T. 22 # 1432) und etwas später i. J. 255 durch Tandi 曇諦 (siehe T. 22 # 1433). ZÜRCHER legt jedoch die Vermutung nahe, daß auch vor dieser Zeit der schriftlichen Verfügbarmachung eines verbindlichen Reglementariums mönchische Ordinationsregeln durchaus mündlich weitergegeben und angewendet worden seien.[37] Obwohl sich dabei natürlich die Frage stellt, wie korrekt und vollständig diese oral tradierten Ordinationsregeln tatsächlich waren. Im fünften Jahrhundert wurden schließlich unter hohem Aufwand, der auf eine gewisse soziale Bedeutung dieser Regeln schließen läßt, die vollständigen *vinayas* der vier indischen Schulen Sarvāstivāda, Dharmaguptaka, Mahāsaṃghika und Mahīśāska übersetzt. Danach bestand die Mönchsordination idealerweise immer aus der Anerkennung der (hinayāistischen) 250 Prātimokṣa-Regeln und des Ablegens des (mahāyānistischen) Bodhisattva-Gelübdes. Die höhere Ethik der Bodhisattva-Ordination, die ihren Ausdruck besonders in dem im 5. Jahrhundert in China gefälschten *Sūtra von Brahmas Netz* (skr. *Brahmajāla-sūtra*, chin. *Fanwang jing* 梵網經) findet, galt bis in unsere Tage hinein als Basis mönchischen Verhaltens in China. So meint beispielsweise auch DE GROOT – der im Gegensatz zu uns noch den Vorteil hatte, das kaiserliche China mit eigenen Augen sehen zu können – daß chinesische Mönche auf die Frage nach dem für sie wichtigen Regelwerk immer das *Brahmajāla-sūtra* als Antwort gäben.[38]

Wie es die zahlreichen Beschwerden von Klerus und offizieller Geschichtsschreibung implizieren, heißt das jedoch nicht, daß nach der Anfertigung dieser Übersetzungen alle Mönche die Ordensregeln einhielten. Nicht zuletzt aufgrund kultureller und klimatischer Unterschiede zwischen Indien und China, d.h. der Verfasstheit der Mönchsregeln im Kontext der Kultur, Geschichte und Lebenswelt Indiens, welches darüber hinaus ebenfalls nicht als homogenes Ganzes im Sinne eines einheitlichen „Nationalstaates“ verstanden werden sollte, kam es zu Mißverständnissen und Anpassung bestimmter Regeln an den konkreten Kontext

[37] ZÜRCHER (1959), 55
[38] DE GROOT (1891), 132f.

Chinas. So kam es im Gegensatz zu Indien beispielsweise zur Etablierung klösterlicher Küchen, die das tägliche Betteln, welches in China von Anfang an auf den Widerstand orthodoxer Gelehrtenkreise stieß, obsolet werden ließen. Dabei sei noch erwähnt, daß es sich bei der Übernahme der indischen *vinayas* in China wie bei der Übernahme von konkreten philosophischen Systemen und Texten auch zumindest anfangs kaum um eine systematische Adaption eines geschlossenen Systems, als vielmehr um eine selektiv-zufällige und sich über einen langen Zeitraum (2. – 10. Jh.) erstreckende Absorption verschiedenster Spielarten des indischen Buddhismus handelte,[39] die nicht unbedingt zu einem etwa im wissenschaftlichen Sinne systematischen Verständnis des Buddhismus beitragen konnte (und wollte?). TSO SZE-BONG spricht in diesem Zusammenhang sogar von einem Verfall des Vinaya in China.[40] Obwohl anzumerken ist, daß die Konstatierung einer Abnahme von Regeltreue mit einer zeitlich früheren Blüte der Ordenszucht korrelieren müsste, was jedoch mit Blick auf den *gesamten* buddhistischen Orden nicht ohne weiteres erkennbar ist.

Die Entstehung von Regeln und Gesetzen wurde nicht unwesentlich geprägt durch die seit der Zeit der Nördlichen und Südlichen Dynastien (420-589) stetig anwachsende Einflussnahme der Regierung auf die Angelegenheiten des *saṃgha* in Form von offiziell eingesetzten Mönchsbeamten, zentralen Registrierungsbehörden für buddhistische und daoistische Geistliche sowie seit der Tang-Zeit 唐 (618-907) auch die Etablierung von staatlich verordneten Ordinationsprüfungen. Dieser Eingriff in die Autorität des Ordens von Seiten der Regierung, der im indischen Mutterland kein Äquivalent findet, entspricht dem caesaropapistischen Selbstverständnis des chinesischen Kaisers als „Sohn des Himmels" (*tianzi* 天子) und damit obersten Priesters in der Welt. So wurden noch zur Qing-Zeit 清 (1644-1911) buddhistische Mönche gezwungen, Opfer für ihre Ahnen durchzuführen. Seit der Tang-Zeit etwa spielten darüber hinaus v.a. die endogen in China verfassten „Reinen Regeln" (*qinggui* 清規), die das alltägliche Leben im Kloster regeln sollten, eine größere Rolle als die traditionellen (Hinayāna-) *vinaya*-Regeln.

Trotz aller Diskussionen um die Stellung des Vinaya im chinesischen Buddhismus sollte nicht vergessen werden, daß erstens natürlich immer und zu allen Zeiten gewisse Regeln des mönchischen Zusammenlebens und Verhaltens existierten, ohne die die Existenz einer klösterlichen Gemeinschaft unmöglich wäre, daß zweitens trotz aller Vorbehalte nicht alle Mönche und Nonnen arbeitscheue Schwindler und Scharlatane waren und daß drittens bestimmte zentrale Ge- und Verbote stets anerkannt waren. Ein Fakt der für die Bedeutung

[39] ZÜRCHER (1992), 199
[40] TSO SZE-BONG, 111-122

des buddhistischen Tötungsverbotes in der Geschichte der chinesischen Gesellschaft spricht, ist seine Popularität in laien- und volksreligiösen Kreisen, die sich teilweise exzessiv aus dem Pool buddhistischer Symbole und Vorstellungen bedienten. Auch wenn es dem wesentlich populäreren Gebot vegetarischer Ernährung (welches eigentlich als Teil des Verbotes der Tötung von Lebewesen in Form des Schlachtens von Tieren verstanden wurde) etwas nachsteht, so zählte es trotzdem zu den bekannteren Inhalten buddhistischer Lebenspraxis. So sei beispielsweise die vom ausgehenden 16. Jh. bis zum Beginn des 19. Jhs. von dem Dörfchen Shifokou 石佛口 im Osten der heutigen Provinz Hebei 河北 ausgehend tätige volksreligiöse „Sekte des Reinen Tees" (*Qingchamen jiao* 清茶門教) erwähnt, die die Annahme und Einhaltung des Tötungsverbotes neben anderen zum Bestandteil ihres Initiationsritus machte.[41] Der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, daß das, was in den Kreisen buddhistischer Laien und volksreligiöser Sekten populär war, nicht zwangsläufig dem zu entsprechen hat, was der professionelle buddhistische Klerus dachte und lehrte. Man denke nur an die messianisch uminterpretierte Naherwartung der Herabkunft des zukünftigen Buddha Maitreya (chin. Milefo 彌勒佛) in volksreligiösen Sekten des 6. und 7. Jahrhunderts, die im orthodoxen Buddhismus als erst in Äonen von Weltzeitalter erfolgende Fernerwartung verstanden wurde. Aufgrund der Zentralität des Tötungsverbotes in allen buddhistischen Schulen kann jedoch davon ausgegangen werden, daß es in laienreligiösen und professionell religiösen Kreisen gleichermaßen bedeutend war.

3. 2. Ausgangspunkt: Zum Inhalt des Tötungsverbotes

Wie wir weiter oben bereits gesehen haben, ist davon auszugehen, daß das buddhistische Tötungsverbot mit zu den frühesten Informationen zählte, die über den Buddhismus in China bekannt waren. Auch in der folgenden Zeit ist ein offenbar umfassender Konsens zu beobachten, was die Verurteilung von Gewalt und Mord in den normativen Regelwerken angeht. So sprechen eigentlich alle dieser Texte vom Töten (skr. *prāṇātipāta*, chin. *shasheng* 殺生 oder *duan shengming* 斷生命, wörtlich: „das Leben abschneiden") als der größten aller Sünden. Als höchstes Gut gilt dagegen die Gewaltlosigkeit (skr. *ahiṃsā*, chin. *bu shasheng* 不殺生 oder *wuhai* 無害). Das Verbot des Tötens ist – im Gegensatz zum Hinayāna – das

[41] Siehe die Verwaltungsakten des Qing-Staates: Gugong bowuyuan Ming Qing dang'an bu 故宮博物院明清檔案部 (Hrsg.), *Qingdai dang'an shiliao congbian* 清代檔案史料叢編 (*Sammlung historischer Quellen aus den Archiven der Qing-Zeit*), Band 3, Zhonghua shuju: Beijing 1979, 27 et pass. Für allgemeinere Informationen zu dieser Sekte siehe: SEIWERT (2003), 398f.

erste des Pentalogs (*wujie* 五戒, skr. *pañcaśila*), dessen Verbote sowohl für Mönche und Nonnen, als auch für Laien verpflichtend sind. Diese „Führungsposition" des Tötungsverbotes wird in vielen Schriften gelehrter Mönche aufgegriffen, wie etwa im *Huming fangsheng guiyi fa* 護命放生軌儀法des bekannten Indienpilgers und *vinaya*-Meisters Yijing 義淨 (635-713):

> „Of all sins, the primary one is killing. Therefore, the wise man particularly should protect lives. If he views this sin slightly, what could be worse? If people can behave according to the teaching, they will receive the reward of long life in present life, and they will be reborn into a pure land in the next life."[42]

Dabei wird von allen *vinaya*-Texten die Ansicht geteilt, daß nicht nur die tatsächliche Ausübung der Tötungshandlung Bestrafung erfordert, sondern daß vielmehr auch schon der Gedanke daran ein Übel verkörpert.[43] Nun soll und kann hier jedoch nicht der Raum sein, um alle Texte mit Bezug auf das Tötungsverbot zu Wort kommen zu lassen. Vielmehr seien an dieser Stelle exemplarisch einige außerordentlich wichtige genannt. So heißt es im *Sūtra von Brahmas Netz* (*Fanwang jing* 梵王經), dem bis ins 20. Jahrhundert hinein zentralen Text der Ordinationspraxis des ostasiatischen Mahāyāna-Buddhismus:

> „Der Buddha sprach: Ein Schüler des Buddha soll weder selbst irgendein Lebewesen töten, noch jemanden damit beauftragen zu töten, oder durch geschickte Mittel (*fangbian* [方便]) oder durch Verherrlichung [des Todes] töten, und soll keine Freude dabei empfinden, [beim Töten] zuzusehen. Er soll nicht durch Zaubersprüche [*zhou* {咒}; Skt. **dhāranī*, **mantra*] töten, nicht Ursachen, Bedingungen und Handlungen [hervorrufen, die zum Tode eines Lebewesens führen]. Ein Bodhisattva sollte ein mitfühlendes Herz und Pflichtgefühl gegenüber den Eltern entwickeln, stets [in diesem Geisteszustand] verweilen und sich bemühen, alle Lebewesen zu beschützen. Wenn er stattdessen eigenmächtig und willkürlich daran Gefallen findet, Leben zu zerstören, dann ist dieser Bodhisattva ausgestoßen (*pārājika*)."[44]

Ebensowenig ist es Mönchen und Nonnen gestattet, Waffen wie Schwerter, Bögen, Pfeile, Speere oder Äxte aufzubewahren.[45] Selbst der Besitz von Gegenständen, denen eigentlich eine andere Funktion zukommt, die aber zum Töten zweckentfremdet werden könnten, ist ihnen untersagt. Des weiteren sollte ein Schüler Buddhas als Gesandter eines Landes keine kriegerischen Auseinandersetzungen provozieren und nicht einmal eine Armee in den Krieg begleiten. Nochweniger darf er als Landesverräter (*guozei* 國賊) feindlichen Armeen

[42] T. 45 #1901, j. 1, 902b.17-19. Die Übersetzung stammt von CHEN HUAIYU, 94
[43] Siehe z.B.: *Dazhidulun* 大智度論, (skr. *Mahāprajñāpāramitaśastra*), übersetzt von Kumārajīva (344-413), T. 25 #1509, 154c.11-12
[44] *Fanwang jing*, T. 24 #1484, 1004b.16-20. Die Übersetzung stammt von: KLEINE (2003), 242
[45] *Fanwang jing*, 1005c.14-19

beitreten.[46] Auch sollte er nicht mit üblen Absichten (*exin* 惡心) Männer und Frauen beim Streiten sowie Armeen, Soldaten, Generäle und Banditen beim Kämpfen beobachten.[47] Weitere Normen beziehen sich auf das Verbot der Herstellung von Giften und des Abbrennens von Wäldern, sowie das Gebot, allen Lebewesen, die dem Tod ins Auge blicken – beispielsweise weil sie kurz davor stehen, als Speise zubereitet zu werden – durch das Beschreiten „angemessener Wege" (*fangbian* 方便, skr. *upāya*) zu erretten.[48] Während die aktive oder selbst passive Beteiligung an Tötungsakten den Ausschluß aus dem *saṃgha* sowie die Vereitelung sämtlichen Erlösungsstrebens zur Folge hat (skr. *pārājika*, chin. *boluoyi*波羅夷), wird ein Verstoß gegen die letztgenannten Verbote lediglich als leichtes Vergehen (*duṣkṛta*, chin. *tujiluo* 突吉羅) gewertet, welches keine schwerwiegenderen Konsequenzen nach sich zieht.

Im *Vierteiligen Vinaya* (*Sifenlü* 四分律) – dem ersten komplett ins Chinesische übersetzten Vinaya-Text überhaupt – werden sogar 19 Arten des Tötens explizit aufgeführt, deren Ausführung Exkommunion zur Folge hat. Aus Platzgründen seien nur einige genannt. So ist es verboten:

1) selbst zu töten (*zisha* 自殺)[49]
2) jemandem das Töten beizubringen, beispielsweise jemand anderen ins Wasser, Feuer oder in einen Abgrund zu stoßen, von einem Elefanten tottreten zu lassen oder wilden Tieren zum Fraß vorzuwerfen (*jiaosha* 教殺)
3) jemanden auszuschicken, um zu töten (*qianshi sha* 遣使殺)
4) jemanden nach misslungenem Tötungsvorhaben erneut loszuschicken (*wanglai shi sha* 往來使殺)
5) mehrere „Attentäter" auf jemanden anzusetzen (*chong shi sha* 重使殺)
6) jemanden anzuwerben, um zu töten (*qiu nanzi sha* 求男子殺) sowie jemandem beizubringen, einen Mörder anzuwerben (*jiao qiu nanzi sha* 教求男子殺)
7) mit Wort und Tat es so aussehen zu lassen, als ob man tötet (*shen kou ju xian xiang* 身口俱現相)
8) jemanden indirekt, d.h. nicht durch unmittelbare persönliche Einwirkung, zu töten, etwa durch den Bau einer Grube (*keng sha* 坑殺) oder durch Anlegen eines Mechanismus, der beim Anlehnen eine Falle auslöst (*yifa*倚發)
9) jemanden mit Medizin zu vergiften (*yu yao* 與藥)

[46] Ebd., 1005c.20-23
[47] Ebd., 1007b.15-16
[48] Ebd., 1006a.06; 1007a.24-28 sowie 1006b
[49] Obwohl der chinesische Ausdruck *zisha* (wörtlich: „Selbsttötung") gemeinhin auf suizidales Verhalten verweist, scheint er hier doch eher im Sinn von „persönlich [jemanden] töten" (*ziji sharen* 自己殺人) zu verstehen sein. So wird im *Fanwang jing* das Wörtchen *zi* („persönlich", „selbst") auch mit anderen Verben, wie etwa *zidao* 自盜 („persönlich [jemanden] bestehlen"), verwendet. Verstehen wir *zi* jedoch als „sich selbst" (so wie bei *zisha* im Sinne von Selbstmord), so resultiert die unsinnige Übersetzung „sich selbst bestehlen". Vgl. auch: HIRAKAWA, 278f.

10) jemandem Sterbehilfe zu leisten (*ansha ju* 安殺具).[50]

Darüberhinaus wird das geduldige und passive Ertragen von aus äußerer Gewalteinwirkung resultierenden körperlichen Schmerzen in Verbindung mit dem Verzicht auf Selbstverteidigung sogar als Zeichen fortgeschrittener religiöser Kultivierung gewertet, weil es die Loslösung von der Illusion einer individuellen und wirklichen Existenz impliziert. So berichtet der (historische) Buddha seinem Schüler Subhūti:

> „Als König Kalirāja 歌利王[51] einst in meinen Körper hineinschnitt, hatte ich schon nicht mehr die vier Illusionen des Selbst.[52] [...] Hätte ich damals, als mir die Gliedmaßen nacheinander abgetrennt wurden, noch über die vier Illusionen des Selbst verfügt, hätten sich Haß und Zorn in mir gebildet. [...] Deshalb, Subhūti, muß sich der Bodhisattva von allen Merkmalen [*xiang* 相] lösen und die höchste Weisheit erreichen; er darf nicht an Formen (*se* 色, skr. *rūpa*) festhalten und Gedanken an sie hervorbringen; er darf nicht an den Objekten der Wahrnehmung [Geräusch, Geruch, Geschmack, Berührung und Objekt] hängen und Gedanken an sie hervorbringen; er muß das nirgendwo festhaltende Herz [*wusuo zhu xin* 無所住心] hervorbringen. Wenn das Herz festhält, dann am Nicht-Festhalten.“[53]

Wenn ein Schüler des Buddha dennoch einen Mord begeht, so wird er nicht nur aus dem Orden ausgestoßen, sondern aufgrund der daraus entstehenden karmischen Früchte als Höllenwesen, Tier oder Hungergeist (skr. *preta*, chin. *gui* 鬼) wiedergeboren. Hat er jedoch Glück und kommt als Mensch wieder zur Welt, so sollte er doch immerhin mit verkürzter Lebensdauer und andauernder Krankheit rechnen.[54]

Dennoch gibt es auch Umstände, in denen Mord zwar schlechtes *karma* hervorbringt, welches aber dennoch vergleichsweise rasch tilgbar ist, so etwa das Töten „übler Menschen“ (*eren* 惡人):

> „Tötet [ein Mönch] einen üblen Menschen, dann ist dies eine Sünde. Zeigt er nach Vollendung des Mordes keine Reue, wird er als hungriger Geist

[50] *Sifenlü*, T. 22 #1428, 576c.02-577a.26. Im Pāli-Kanon sind es sogar 29, im *Fünfteiligen Vinaya* (*Wufenlü* 五分律, T. 22 #1421, 8b) 28 Arten. Vgl. HIRAKAWA, 274-286.

[51] Wörtlich: „der streitsüchtige König“. Diese Episode spielte sich lange vor der Erleuchtung des Śakyamuni in einer seiner früheren Existenz ab, als er noch ein *ṛṣi* – ein Unsterblicher – war. Durch seine stoische Gelassenheit im Angesicht der eigenen Verstümmelung überzeugte er den König zur Konversion zu seiner Lehre.

[52] Die Illusionen, daß es ein Selbst gäbe (welches aus den fünf Daseinskomponenten zusammengesetzt ist), daß dieses Selbst verschieden zu anderen Wesen sei, daß jedes Wesen ein eigenes Selbst habe und daß das Selbst vergänglich sei.

[53] *Diamantsūtra* (*Jin'gang jing* 金剛經, skr. *Vajracchedikāsūtra*), übersetzt von Kumārajīva (344-413), T. 8 #235, 750b.14-24

[54] *Sūtra der Blumengirlande* (*Huayan jing* 華嚴經, skr. *Avataṃsakasūtra*), älteste Übersetzung von Buddhabhadra (Anfang 5. Jh.), T. 9 #278, 549a.28-b.01.

> wiedergeboren. Bereut er jedoch und fastet drei Tage lang, dann wird die Sünde verschwinden und nichts wird von ihr übrig bleiben."[55]

Als sogar gänzlich ausgeschlossen vom „*karma*-Karussell" der Mordsünde stellt uns das *Mahāparinirvāṇa-sūtra* das Töten eines sogenannten *icchantika* (chin. *yichanti* 一闡提) dar. Ein dieser Kategorie zugehöriger Mensch – zu denen der Buddha hier explizit die Brahmanen zählt! – verfügt nicht über die „Wurzel zum Guten" und sei deshalb von Grund auf schlecht und quasi „unbelehrbar". Deshalb sei es keine Sünde, ihn zu töten, ebenso wenig wie das Graben in der Erde, Mähen von Gras, Fällen von Bäumen und Zerschneiden von Leichen.[56]

Die typisch mahāyānistische Idee der „angemessenen Mittel", die theoretisch *jede* (und damit sogar verbotene) Handlung in Hinblick auf das angestrebte Ziel der Erlösung aller Lebewesen teleologisch legitimieren kann, bringt uns in Verbindung mit dem Zusatz der „üblen Absichten", der jede der Nebenregeln des *Fanwang jing* begleitet, zu einer gewissen Ambivalenz der Mahāyāna-Ethik. Diese äußert sich darin, daß es unter bestimmten Umständen eben doch „angemessen" sein kann, zu töten – etwa, um jemanden vor der Anhäufung schlechten *karmas* zu schützen. Es kommt eben immer auf die Geisteshaltung an, mit der ein Mönch eine Handlung ausübt:

> „Weiterhin ist es so, daß nicht nur das Töten eines leidenden Wesens [an sich] eine Sünde begründet, sondern die üble Geisteshaltung [*exin* 惡心, N.B.] schafft die Ursache für eine Sünde. Warum ist das so? Wenn man zwar ein Lebewesen tötet, dies aber in einer neutralen Geisteshaltung tut, dann ist dies keine Sünde."[57]

Als weiteren wichtigen Faktor bei der Entwertung der Ordensregeln im Mahāyāna-Buddhismus, der letztlich auch zur theoretischen Legitimation von Tötungsdelikten führen könnte, betrachtet CHRISTOPH KLEINE die zentrale Theorie der Leerheit allen Seins (skr. *śūnyatā*, chin. *kong* 空). Sie besagt, daß nicht nur die persönliche Existenz – weil auf der zufälligen und lediglich temporären Zusammenballung verschiedener Daseinskomponenten (skr. *skandhas*, chin. *yun* 蘊) basierend – unbeständig und damit letztlich leer ist, sondern daß alle vermeintlich seienden Dinge und Taten aufgrund ihrer bedingten Entstehung nicht aus sich selbst heraus existieren können und damit leer seien. Dieses Philosophem, welches in dem äußerst populären *Herzsūtra* (*Xinjing* 心經) auf die bekannte Formel „Form (*rūpa*) ist

---

[55] *Daban niepan jing*, T. 12 #374, 460b.02-04

[56] Ebd., 460b.15-21. Vgl auch: KLEINE (2003), 254. Pflanzen gelten in den meisten späteren Richtungen des Buddhismus nicht als Lebewesen. Vgl. SCHMITHAUSEN, 75 (Fußnote 79). Zum *Icchantika* siehe: BKDJT, Bd. 1, 148c-149c. Kurz zuvor berichtet der Buddha, er habe in einem früheren Leben einige Brahmanen getötet, die die Lehre des Mahāyāna verunglimpften, ohne dafür jedoch in der Hölle wiedergeboren zu werden. Siehe: *Daban niepan jing*, 434c.08-21 sowie KLEINE (2003), 254.

[57] *Dazhidu lun*, 168c.02-04. Die Übersetzung stammt von: KLEINE (2003), 248

nicht verschieden von Leere, Leere ist nicht verschieden von Form, Form ist Leere und Leere ist Form – Selbiges gilt für Empfindung (*vedanā*), mentale Wahrnehmung (*saṃjñā*), Geistestätigkeit (*saṃskāra*) und Bewußtsein (*vijñāna*)" gebracht wurde,[58] bildet den Kerngedanken der Mahāyāna-Philosophie, aus dem konsequent weitergedacht auch die Nichtung der Existenz von Moral und Sünde folgen muß. So heißt es wieder im *Dazhidu lun*:

> „Also sind die fühlenden Wesen in Wirklichkeit nicht existent. Wenn nun die fühlenden Wesen nicht existent sind, gibt es auch nicht das Vergehen des Tötens. Wenn es das Vergehen des Tötens nicht gibt, dann gibt es auch keine Regel [gegen das Töten], die einzuhalten wäre. Wenn man fernerhin eingehend die fünf [das Dasein konstituierenden] Aggregate [Skt. *skandha*] betrachtet, so erkennt man, daß diese leer sind wie ein Traum oder wie das Bild, das man in einem Spiegel sieht. Wenn man etwas im Traum tötet oder ein Bild in einem Spiegel, dann ist dies kein Tötungsdelikt. Man tötet die leere Erscheinung der fünf Aggregate. Und genau so [das heißt leer wie Traum- oder Spiegelbilder] sind auch die fühlenden Wesen."[59]

Obwohl dieses Problem mit all seinen moralphilosophischen Implikationen hier nicht weiter elaboriert werden kann, so sei doch zumindest auf die aus dieser Ambivalenz resultierende *theoretische Legitimation* normabweichenden Verhaltens hingewiesen. Obwohl die *vinaya*-Schriften nahezu eindeutig das Töten als Größte aller Sünden verdammen, so gibt es im gesamten buddhistischen Schriftkorpus eben auch Passagen, die diese Ansicht relativieren. Dies soll natürlich nicht heißen, daß philosophische Spekulationen allein für die Militarisierung gewisser Bereiche des *saṃgha* verantwortlich gemacht werden können. Wie man den Verfassern solch (vermeintlich) moralrelativierender Sätze – beispielsweise Nāgārjuna, dem mutmaßlichen Autor des *Dazhidu lun* – nicht einfach die bewußte Rechtfertigung von Mord anlasten darf, da man die pädagogischen Züge vieler buddhistischer Schriften nicht unbeachtet lassen sollte. In womöglich demselben Sinne der Befreiung des Individuums vom Anhaften an Vorbildern und – aus Sicht des ikonoklastischen Chan-Buddhismus 禪 – Götzen sprach Meister Yixuan 義玄 (starb ca. 867), der Begründer der Linji-Schule 臨濟 des Chan, zu seinen Schülern:

> „Tötet alles, was ihr drinnen und draußen antrefft. Trefft ihr [einen] Buddha, tötet ihn. Trefft ihr [einen] Patriarchen, tötet ihn. Trefft ihr [einen] Arhat, tötet ihn. Trefft ihr eure Eltern, tötet sie. Trefft ihr eure Verwandten, tötet sie. Dann

[58] *Boruo boluo miduo xin jing* 般若波羅蜜多心經 (skr. *Prajñāpāramitāhṛdayas-sūtra*), übersetzt von Xuanzang 玄奘 (596-664), T. 8 #251, 848c.07-09

[59] *Dazhidu lun*, op. cit, 164a.19-23. Die Übersetzung stammt von: KLEINE (2003), 250

beginnt ihr, euch loszulösen, nicht mehr an die Dinge gebunden und frei zu sein.“[60]

Auch wenn es schlichtweg falsch sein dürfte, aus dieser (absichtlich aus ihrem Kontext gerissenen) Passage eine Anleitung zum Töten herauszulesen, so sollte dennoch beachtet werden, daß die Absicht des Senders von dem Verstehen der Empfänger zu scheiden ist. Kommunikation ist keine identische Reproduktion abgesendeter Inhalte im Bewußtsein des Empfängers, sondern sie ist stets mit Interpretation der erhaltenen Informationen verbunden, die – aus verschiedenen Gründen – ganz unterschiedlich ausfallen kann. Dadurch sowie durch das allgemein „kurzsichtig orientierte Handeln“ von Personen kann es auch zu dem kommen, was in der soziologischen Forschung gemeinhin als „unbeabsichtigte Folgen absichtsvollen Handelns“ bezeichnet wird.[61] Für unseren Kontext heißt dies, daß es durchaus vorgekommen sein kann, daß Mönche diese Sätze (bewußt) im konkreten Sinne als Handlungsanleitung (miß-) verstanden haben. Doch müssen diese skizzenhaften Ausführungen für unseren Kontext genügen.[62]

Daß es tatsächlich zu solchen Überlegungen gekommen ist, beweißt uns der um die Mitte des 5. Jahrhunderts im nördlichen Wei-Staat 魏 (386-534) lebende Gelehrte Feng Xi 馮熙, Bruder der Kaiserin Wenming 文明 (Gemahlin von Gaozong 高宗, reg. 452-465), der sich sowohl für konfuzianische und militärische, als auch für buddhistische Lehren interessierte und zeitweilig sogar das Amt des Generalgouverneurs der Truppen (*guanjun jiangjun* 冠軍將軍) innehatte. Obwohl er sich selbst nicht als Mönch ordinieren ließ, war er doch ein engagierter Laienanhänger. Er verkaufte seinen Besitz, ließ insgesamt 72 kleinere und größere Tempel errichten und verfasste selbst Schriften, die sich mit buddhistischer Philosophie befassten. So entgegnete nun dieser Feng Xi einem buddhistischen Mönch, der gewissen Bräuchen oder Ritualen, bei denen Rinder und Menschen getötet wurden, Einhalt zu gebieten strebte, in eben angedeuteter Weise: „Nach der Vervollkommnung sehen die Menschen nur noch Buddha. Wie sollte man wissen, daß man Menschen und Rinder tötet?“[63] So ist auch ein Ausspruch des überaus buddhismusfreundlichen Sui-Kaisers Wendi 文帝 (reg. 581-601) überliefert, in dem er zu höherstehenden Mönchen einige moralrelativierende Aussagen trifft: „Ihr, die Vinaya-Meister [*lüshi* 律師], führt die Menschen zum Guten. Ich, euer Schüler, halte

[60] *Zhenzhou Linji Huizhao chanshi yulu* 鎮州臨濟慧照禪師語錄, T. 47 #1985, 500b.22-25
[61] Vgl. den klassischen Aufsatz von: MERTON, ROBERT K., „The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action“, in: *American Sociological Review 1*, Heft 6, 1936, 894-904
[62] Für weitere Belege aus buddhistischen Schriften siehe: KLEINE (2003), 248-255 und DEMIÉVILLE, 378-384.
[63] *Weishu*, j. 83a, 1819. Seine gesamte Biographie befindet sich auf den Seiten 1818-1820.

die Menschen vom Schlechten ab. Obwohl die Worte verschieden sind, ist es ihre Bedeutung nicht."[64]

Auch wenn es den Eindruck gebetsmühlenartiger Repetition erwecken mag, so darf doch nicht unbeachtet bleiben, daß Regeln wie die in diesem Abschnitt beschriebenen, zwar auf theoretischer Ebene Normen setzten und begründeten, sie jedoch nicht mit der Lebenspraxis der buddhistischen Mönche gleichgesetzt werden dürfen. So speiste sich der *saṃgha* immer aus einer heterogenen Masse von Menschen mit ungleichen Zielen, Wünschen und (sozialen, intellektuellen) Grundlagen, wobei die überwiegende Mehrzahl (zumindest in vormoderner Zeit) aus ungebildeten und einfachen Menschen bestand, die weder Zeit, Geld noch die nötigen Fähigkeiten hatten, sich mit dem Studium von Texten und philosophischen Spekulationen auseinanderzusetzen. Und womöglich hätte ein Teil von ihnen nicht einmal Interesse daran gehabt, selbst wenn sie die nötigen Ressourcen hätten aufbringen können. Daß willkürliche Verstöße gegen diverse Regeln „an der Tagesordnung" waren, wurde bereits weiter oben festgestellt. Darüber hinaus gab es auch immer eine starke Tendenz innerhalb des *saṃgha*, die die Einhaltung der *vinaya*-Regeln als unerheblich oder sogar unsinnig einstufte oder einzelne Regeln bevorzugte. So gab es offenbar im 5./6. Jahrhundert Mönche, die meinten, „[...] die Hölle verbrenne den Weisen nicht, das Siedewasser [der Hölle] koche die höchste Weisheit [skr. *prajñā*, chin. *boruo* 般若] nicht."[65]

4. Hauptteil: Kriegerische Mönche in der Geschichte des chinesischen Buddhismus

4.1. Rebellionen und Aufstände buddhistischer Mönche

Nun kann und soll es nicht Aufgabe dieser Arbeit sein, eine historisch erschöpfende Liste von Aufständen zu erstellen, an denen buddhistische Mönche beteiligt waren. Forschungen dieser Art wurden bereits geleistet.[66] Denn obwohl jeder Aufstand die Anwendung von Gewalt impliziert, so sollen uns primär doch nur jene Fälle interessieren, in denen sie explizit geäußert wird.

---

[64] *Xu Gaoseng zhuan* 續高僧傳 (*Fortsetzung der Biographien herausragender Mönche*), von Daoxuan 道宣 (596-667), T 50 #2060, 610c.02-04.

[65] *Gaoseng zhuan*, T. 50 #2059, 403c.12-13

[66] Siehe z.B. SEIWERT (2003) sowie das monumentale *Zhongguo minjian zongjiao shi* 中國民間宗教史 von MA XISHA und HAN BINGFANG.

Ein erstes implizites Indiz für aufständisches Verhalten von Mönchen und ihren Anhängern finden wir in einer in der *Geschichte der Jin-Dynastie* (*Jinshu* 晉書, 265-420) enthaltenen Throneingabe, die aus den Jahren der Regierungszeit Xiaowudis 孝武帝 (reg. 373 – 396) stammt. Darin beschwert sich der General Xu Rong 許榮 in sehr polemischer Weise über niedere Beamte, die als „Ammenmütter" (*rumu* 乳母) des Klerus agieren, sowie „Parteinbildung" und Günstlingswirtschaft betreiben und Schmiergelder erhalten. Des weiteren heißt es:

> „Ich habe gehört, daß der Buddha ein Gott des Reinen, Mysteriösen und Leeren ist, der die fünf Verbote [*pañcaśīla*] zu seiner Lehre machte. [Diese sind z.B.] das Verbot von Alkohol und (übermäßiger) sexueller Betätigung. Aber die heutigen Praktizierenden frönen dem Alkohol und der Sexualität. [...]Die Mönche und Nonnen bilden Banden und verlassen sich auf ihre Mönchskleidung. Sie halten noch nicht einmal die groben Regeln der fünf Verbote ein. Umso weniger halten sie sich an die subtileren [Regeln]! Ihre verblendeten und umherstreifenden Gefolgsleute wetteifern um Gaben. Sie greifen darüber hinaus auch das Volk an und nehmen deren Besitz als [Zeichen ihrer] Güte. Das stimmt jedoch nicht mit dem Prinzip der Almosenspende (*bushi* 布施, skr. *dāna*) überein."[67]

Neben der (üblichen) Kritik am Lebenswandel einiger Mönche stoßen wir auf den Vorwurf der „Cliquen- und Bandenbildung", deren Einfluß sowohl in politische Sphären zu reichen, als sich auch in räuberischem Verhalten zu manifestieren scheint. Den Andeutungen dieses Vorwurfs zufolge scheinen jedoch keine religiösen, als vielmehr weltliche Motive das Handeln der Mönche und Nonnen bestimmt zu haben. Im fünften und sechsten Jahrhundert stellt sich uns das Szenario anders dar. Es ist die Hochzeit (volks-) religiöser Aufstände, die häufig, aber nicht immer, von Mönchen angeführt wurden. Obwohl in diesen Zeiten der Teilung in nördliche (vermutlich „barbarischere") und südliche (vermutlich „chinesischere") Dynastien auf beider Gebiete Rebellionen stattfanden, so sind doch während der Herrschaft der nichtchinesischen Nördlichen Wei 北魏 (386-534) quantitativ mehr Aufstände feststellbar. Der Fakt, daß seit der Etablierung der Tang-Dynastie 唐 (618-907) zunehmend weniger von Mönchen angeführte Rebellionen verzeichnet wurden, kann durchaus auch auf die Existenz eines militärisch und politisch starken und dauerhaften Zentralstaates zurückgeführt werden, dessen Abwesenheit in Verbund mit politischer, militärischer und ökonomischer Unbeständigkeit zwischen der Han- und Sui-Zeit 隋 (581-618) die Möglichkeiten und Erfolgschancen für Aufstände erhöhte. Doch wie wir sehen werden, hat es

[67] *Jinshu*, von Fang Xuanling 房玄齡 (578-648), j. 64, 1733f.

immer und zu allen Zeiten Rebellionen gegeben, was einerseits auf religiöse Motive, andererseits auf ökonomische und lebensweltliche Umwälzungsprozesse zurückgeführt werden kann.

Einem weiteren Fall des Verdachts der Beteiligung buddhistischer Kleriker an gewaltsamen Erhebungen begegnen wir unter der Regierung des Kaisers Shizu 世祖 (reg. 424-451) der Wei-Dynastie. Als er i. J. 446 aufgrund der Rebellion des Gaiwu 蓋吳, eines mutmaßlichen Angehörigen einer ethnischen Minderheit, der i. J. 445 nahe Chang'an 長安 rebellierte, aber bereits ein Jahr später den Tod fand,[68] eine Inspektionsreise durchführte, machte er in einem Kloster in Chang'an halt. Dabei erblickte einer seiner Gefolgsmänner in einem Nebenzimmer eine große Sammlung an Bögen, Pfeilen, Speeren und Schilden. Als dem Kaiser dies gemeldet wurde, sagte er zornig: „Das ist keine Sache der Mönche! Sie können nur mit dem Plot des Gai Wu zu tun haben und planen, andere zu verletzen." Daraufhin befahl er, die Mönche zu bestrafen und ihre Besitztümer zu überprüfen. Dabei wurden sowohl viele Apparaturen zur Weinherstellung, als auch wertvolle Gegenstände lokaler Behörden und reicher Personen sichergestellt. Auch fand man Räume, in denen Unzucht mit Mädchen aus noblen Familien getrieben wurde.[69]

Nun könnte man – berechtigterweise – meinen, daß dem Kaiser die 10. Nebenregel des *Fanwang jing*, die den Besitz von Waffen verbietet, bei seiner Aussage vor Augen schwebte. Eine Interpretation, die für eine gewissen Bekanntheitsgrad dieser Regeln spräche. Jedoch erscheint es in diesem Kontext verlockender, den Waffenfund als Vorwand anzusehen, den der dem Buddhismus feindlich gesinnte Kaiser und sein Berater, der Konfuzianer Cui Hao 崔浩 (381-450), die beide den Lehren des Reformators der Himmelsmeister-Richtung (*Tianshidao* 天師道) des Daoismus, Kou Qianzhi寇謙之, anhingen, nutzten, um die ungeliebte Religion der „verdienten" Strafe zuzuführen. Diese folgte auch auf dem Fuße: Im dritten Monat des Jahres 446 forderte Cui Hao in einer Throneingabe, die Mönche aller Regionen bei lebendigem Leibe zu begraben und alle Buddhafiguren und –bildnisse zu verbrennen. Diese Maßnahmen erschienen jedoch wohl selbst dem Daoisten Kou Qianzhi als zu drastisch, so daß sie in diesen Ausmaßen nicht durchgeführt wurden.

Daß die Beschuldigung, Mönche seien in Rebellionen verwickelt, jedoch nicht ganz aus der Luft gegriffen sind, zeigt sich in der Wei-Zeit ganz deutlich. So rebellierte bereits im Jahre

---

[68] HURVITZ, 65, übersetzt die Anmerkung des *Weishu*, j. 4b, 99, als „Kai Wu, a barbarian from Lu-shui" (*Lushui hu Gai Wu*盧水胡蓋吳). Das DMCD, 1341 gibt zwei Orte mit Namen Lushui an, einen in Jiangxi 江西, einen in Yunnan 雲南. Die Zhonghua-shuju-Ausgabe des *Weishu* gibt Lushuihu jedoch als Ortsname an. Demnach wäre Gai Wu möglicherweise doch Han-Chinese. Im DMCD gibt es jedoch keinen Eintrag eines Ortes mit diesem Namen. Zu Gai Wu siehe: *Weishu*, j. 4b, 99f.

[69] *Weishu*, j. 114 (Shilaozhi), 3033f. Zur Übersetzung: HURVITZ, 64

402 – also gut 40 Jahre vor dem eben erwähnten Vorfall – der Mönch Zhang Qiao 張翹 und nannte sich „Höchster König“ (*wushang wang* 無上王) – ein deutlicher Affront gegen die Regierung, gleichzusetzen mit offener Rebellion.[70] In den folgenden Jahrzehnten wurden immer wieder Mönche als Anführer von Aufständen ausgemacht.[71]

Der für unseren Kontext wohl interessanteste Aufstand spielte sich im Jahre 515 in Jizhou 冀州, im südlichen Bereich des heutigen Hebei 河北 ab. In diesem Gebiet war gegen Ende des 2. nachchristlichen Jahrhunderts nicht nur der daoistische Sektenführer Zhang Jiao 張角 tätig, sondern es war auch das bevölkerungsreichste Gebiet dieser Zeit. Aufgrund seiner Relevanz sei er im Folgenden ausführlicher behandelt: Dem Mönch Faqing 法慶 war es gelungen, eine beträchtliche Anhängerschaft zu gewinnen, unter denen offenbar auch Angehörige der oberen Schichten zu finden waren. Unter ihnen befand sich ein gewisser Li Guibo李歸伯 – ein Angehöriger eines einflussreichen Klans aus Bohai 渤海 (an der Ostküste von Hebei, südlich des heutigen Tianjin 天津) – der Faqing mit seiner ganzen Familie und vielen Leuten aus seiner Region unterstützte. Dafür verlieh Faqing ihm mehrere Titel wie „Bodhisattva der zehnten Stufe“ (*shi zhu pusa* 十住菩薩), „General, der die Dämonen befriedet“ (*pingmo junsi* 平魔軍司) und „König, der die Han etabliert“ (*dinghan wang* 定漢王). Sich selbst bezeichnete er als „Großes Fahrzeug“ (*Dacheng* 大乘).[72] Der Fakt, daß es Faqing gelungen war, einflussreiche und wohlhabende Personen um sich zu scharen, spricht in gewisser Weise auch für seine gehobenere soziale Stellung. So erscheint es etwa kaum nachvollziehbar, warum sich ein Angehöriger eines wohlsituierten Klans mit einem „Volksmönch“ einlassen sollte.

Des weiteren lehrte Faqing, daß jemand, der einen Menschen tötet, zum Bodhisattva der ersten Stufe (*yi zhu pusa* 一住菩薩) und jemand, der 10 Menschen tötet, zum Bodhisattva der 10. Stufe (*shi zhu pusa*) wird. Er verabreichte seinen Anhängern wohl auch narkotische Drogen, die sie in ein tötungswilliges Delirium versetzten. Daraufhin ermordeten sie den Magistrat von Fucheng 阜城 (etwa 80 km nordöstlich von Jizhou). Eine von Xiao Baoyin 蕭寶夤, dem Regionalinspektor, und Cui Bolin 崔伯驎, dem Administrator, geleitete Strafexpedition schlug fehl. Dabei kam letzterer sogar ums Leben. Daraufhin verschlimmerte sich die Situation noch. Überall, wo sie wüteten, zerstörten sie Tempel und Klöster, töteten Mönche und Nonnen und verbrannten Schriften und Bildnisse. Ihr Slogan lautete: „Der neue

[70] *Weishu*, j. 2, 39f.
[71] Siehe dazu: SEIWERT (2002) und DERS. (2003), 108-116
[72] *Dacheng* (oder *dasheng*) ist die allgemein übliche Übersetzung des Sanskrit-Terminus „Mahāyāna“.

Buddha ist gekommen, um die alten Dämonen (*mo* 魔, skr. *māra*) zu vertreiben." Danach wurde Yuan Yao 元遙 mit speziellen Vollmachten versehen und ihm eine Truppe von 100 000 Mann gegeben, um den Aufstand niederzuschlagen. Im neunten Monat desselben Jahres wurden Faqing und seine Frau (sic!), die Nonne Huihui 慧暉, gefasst und geköpft. Zwei Jahre später versammelten sich die verbliebenen Anhänger erneut und griffen die Stadt Yingzhou 瀛洲 (etwa 110 km nördlich von Jizhou) an.[73]

Beeindruckend ist nicht nur das offensichtliche Gefährdungspotential für Staat und Gesellschaft, das aus der Anzahl der 50 000 „Anhänger" und der noch höheren Anzahl der Regierungstruppen abzulesen ist.[74] Das wohl imposanteste Moment dieser religiösen Bewegung wohnt jedoch ihrer offensichtlichen Gleichsetzung eines Mehr an Gewalt mit einem Mehr an religiösem Fortschritt inne, das in dieser Form im (orthodoxen) Buddhismus kein Pendant findet. Aus der orthodoxen Tradition heraus ist dieses Phänomen schlichtweg nicht erklärbar, wie schon der chinesische Historiker LÜ SIMIAN 呂思勉 (1884-1957) feststellte.[75] Demgegenüber ist jedoch eine offensichtliche Diskrepanz zwischen den „Mahāyāna-Banditen" (*dacheng zei* 大乘賊), wie sie in einigen Quellen genannt werden, und den Mitgliedern des offiziellen Buddhismus festzustellen. Schließlich wurde der Slogan „die alten Dämonen vertreiben" wohl explizit gegen Vertreter dieses offiziellen Buddhismus eingesetzt und es wurden gezielt Kleriker getötet und Klöster zerstört. Demnach könnte man auf eine Entladung von Spannungen zwischen dem vom Staat und den reichen Familien protegierten und ökonomisch sowie politisch einflussreichen Klerus, der jedoch lediglich eine Minderheit im buddhistischen *saṃgha* darstellte, und der unüberschaubaren Masse an „Volksmönchen", d.h. einfachen Mönchen und Nonnen, die auf dem Land in kleinen Tempeln lebten und enge Beziehungen zur einfachen Bevölkerung – und damit auch zu ihren Problemen – hatten, schließen.[76] Somit wäre diese Erhebung als Reflex auf bestehende Widersprüche innerhalb des buddhistischen Ordens bzw. zwischen Klerus und Volksmönchen sowie einfachen Praktizierenden, deutbar.

---

[73] *Weishu*, j. 9, 222 und 225; j. 19a, 445f.

[74] *Bei Qishu* 北齊書 *(Geschichte der Nördlichen Qi)*, verfasst von LI BOYAO 李白藥 (565-648), j. 21, p. 301. Es ist nahe liegend, daß nicht alle dieser 50 000 Personen (sofern die Zahl nicht sowieso übertrieben ist) direkte Anhänger Faqings waren. Es gestaltete sich vielmehr zumeist so, daß sich im Laufe einer Erhebung nach und nach immer mehr Menschen – oft Bauern, deren ökonomische Lage ihnen Rebellion sinnvoll erscheinen ließ – ihr anschlossen. Deshalb ist wohl davon auszugehen, daß nicht jeder einzelne dieser 50 000 ein „blutrünstiger Mörder" war, wie es die Quellen uns beschreiben.

[75] LÜ SIMIAN, Bd. 2, 977f.

[76] Zu dieser Einteilung des *saṃgha* in (1) offizielle (staatliche), (2) private (d.h. durch reiche Familien privat ordinierte und protegierte) und (3) (meist kaum gebildete) Volksmönche, wobei (3) die quantitativ bedeutendste Gruppe darstellte, (1) und (2) jedoch die Leitung der Mönchsgemeinde in ihrer Hand hatten und für die Errungenschaften buddhistischer Philosophie und Literatur verantwortlich zeichneten, siehe: CH'EN, 242ff.

Auch wenn bei diesem Aufstand wie bei allen anderen größeren (scheinbar) religiös motivierten Erhebungen auch derartige Motive eine gewichtige Rolle bei der Motivation der Mehrzahl der „religiös unmusikalischeren“ Anhänger gespielt haben mögen, so ist es doch naiv, soziale Tatsachen schlicht auf materialistische Reflexe zu reduzieren. Auch wäre damit noch nicht die außerordentlich tötungsfreundliche Haltung der Aufständischen erklärt.

Auffallend ist des weiteren nicht nur, daß explizit Verbote gebrochen wurden, deren Nichteinhaltung im Normalfall Exkommunion zur Folge hätte. So war der Mönch Faqing verheiratet und proklamierte Mord als Mittel religiöser Kultivierung. Des weiteren ist es sicherlich kein Zufall, daß Faqing sich selbst „Großes Fahrzeug“ (Mahāyāna) nannte. In diesem Zusammenhang ist es nicht unerwähnenswert, daß die Regeln, nach denen bis dato die Ordination gemeinhin vorgenommen und das klösterliche Leben organisiert wurde, den *vinayas* indischer Hinayāna-Schulen entstammte. Der Begriff „Hinayāna“ (chin. *xiaocheng* 小乘) – „Kleines Fahrzeug“ – steht dem des „Mahāyāna“ offensichtlich gegenüber. Denkt man dabei an die Gleichgültigkeit und Verachtung, die ein Teil der chinesischen Mönche den traditionellen und kulturell fremden *vinaya*-Regeln entgegenbrachte, könnte man diese Revolte auch als (Teil einer?) religiösen „Erneuerungsbewegung“ sehen, die sich dem mahāyānistischen Ideal des Bodhisattvas nähern und vom formalisierten und starren Hinayāna-Reglementarium lösen wollte. So denke man an die Kritik des zeitgenössischen Mönchs Huijiao 慧皎 (497?-554?), des Verfassers des *Gaoseng zhuan*, an einigen seiner Mit-Mönche, die meinten, „[...] die Hölle verbrenne den Weisen nicht, das Siedewasser [der Hölle] koche die höchste Weisheit [skr. *prajñā*] nicht.“ [77] Diese achselzuckende Gleichgültigkeit gegenüber den im *vinaya* angedrohten Strafen auf begangene Verstöße – Wiedergeburt in der Hölle und Exkommunion – bei gleichzeitiger Hypostasierung der Bodhisattvaweisheit läßt eine Einhaltung der Regeln nicht unbedingt plausibel erscheinen. Darüber hinaus bietet das um 420 übersetzte *Sūtra vom Großen Verlöschen* (skr. *Mahāparinirvāṇasūtra*) im Zusammenhang mit der Laienanhängern auferlegten Pflicht, das „wahre *dharma*“ (*zhengfa* 正法) notfalls auch mit Waffengewalt zu schützen, eine interessante Passage an:

> „Aus diesem Grund [des unermeßlichen Verdienstgewinns durch den Schutz des *dharma*] muß der Sohn aus guter Familie [d.h. Laie], wenn er das *dharma* sowie die frommen Laienanhänger [chin. *youposai* 優婆塞, skr. *upāsaka*] beschützen will, zu den Waffen greifen und dadurch die noblen Mönche schützen. Wenn es unter ihnen welche gibt, die die Ordination der fünf Hauptregeln [*pañcaśīla*] erhalten haben [d.h. sich an die Regeln halten und dadurch den Mahāyāna nicht

[77] *Gaoseng zhuan*, T. 50 #2059, 403c.12-13. Siehe auch TSO SZE-BONG, 111f.

> schützen], werden diese nicht „Männer des Großen Fahrzeugs“ [*dacheng ren* 大乘人] genannt. Diejenigen, die aber keine Ordination erhalten haben und das *dharma* beschützen, heißen „Großes Fahrzeug“ [*ming dacheng* 名大乘].“[78]

Demnach könnte Faqing sich und die seinen als Retter des wahren *dharma* begriffen haben. Betrachten wir jedoch den Inhalt der von Faqing propagierten Tötungspraxis als Weg zu religiöser Vervollkommnung, so scheint es unmöglich, in den orthodoxen Schriften legitimierende Belege dazu zu finden. Die „10 Stufen“ (*shizhu* 十住 oder *shidi* 十地) verweisen auf die 10 Stufen auf dem Wege zur Erkenntnis der höchsten (Bodhisattva-) Wahrheit (*prajñā*), die programmatisch im mehrfach übersetzten *Daśabhūmika-sūtra* (*Shizhu jing* 十住經), aber auch in diversen anderen Schriften behandelt werden.[79] Dort heißt es jedoch in krassem Kontrast zu Faqings Auslegung bereits zur Erlangung der zweiten Stufe:

> „Wer die zweite Stufe des Bodhisattvas erreichen will, muß alles Töten lassen, sowie Waffen und Krieg aufgeben. Er darf nicht hasserfüllten Blickes und Herzens sein, sondern voll Reue und Scham. Allen Lebewesen gegenüber soll er Mitleid und Barmherzigkeit empfinden und für ihren Wohlstand hoffen. Nicht einmal in Gedanken soll er den Lebewesen Übles wollen.“[80]

Eine mögliche Interpretation von Faqings gewalttätiger Auslegung des Zehn-Stufen-Konzeptes könnte die weiter oben in Kapitel 3.2. angeführte Idee der absoluten Leerheit allen Seins sein, in der der religiöse Adept aufgehen muß, will er die Stufe des Bodhisattvas erreichen. Er muß sich von den Illusionen der Existenz der Dinge lösen und erkennen, daß weder Subjekt, noch Objekt, noch Tat real sind. Eben dies ist es, was der Buddha seinem Schüler Subhūti im *Diamantsūtra* verständlich zu machen suchte:

> „Wenn die guten Männer und Frauen [d.h. die Laienanhänger] die höchste Weisheit erlangen wollen, müssen sie ein Herz wie folgt hervorbringen: Ich soll alle Wesen erlösen. Ich erlöse alle Wesen und das ist alles. Tatsächlich habe ich aber nicht mal eines erlöst.“ „Warum?“ [fragte Subhūti]. „Subhūti, wenn der Bodhisattva die Illusionen des Selbst noch hätte, wäre er kein Bodhisattva. [...] Wenn ich unendlich viele Lebewesen erlösen will, bin ich kein Bodhisattva.“[81]

---

[78] *Daban niepan jing*, T. 12 #374, 384a.22-25. Vgl. auch die Übersetzungen von KLEINE (2003), 255 und DEMIÉVILLE, 378.

[79] ZENRYŪ, 274 gibt vier Schriften an, die sich mit den zehn Stufen der Bodhisattva-Weisheit beschäftigen: Das *Pusa shizhu xingdao pin* 菩薩十住行道品 (T. 10 #283, übersetzt von Dharmarakṣa [etwa 266-308]), das *Jianbei yiqie zhide jing* 漸備一切智德經 (T. 10 #284, übersetzt von Dharmarakṣa), das *Pusa shizhu jing* 菩薩十住經 sowie das *Shizhu jing* 十住經 (T. 10 #286, übersetzt von Kumārajīva). Laut seiner Aussage waren die Übersetzungen von Dharmarakṣa und Kumārajīva die populärsten zur Zeit der Nördlichen Wei.

[80] *Shizhu jing*, übersetzt von Kumārajīva, T. 10 #286, 504b.22-26. In ähnlichem Wortlaut finden wir diese Passage auch im *Huayan jing*, T. 9 #278, 548c.21-24.

[81] *Jin'gang jing*, T. 8 #235, 751a.10-15 und 751b.06-07

Nun könnte weiter argumentiert werden, daß der gezielte Mord dem Adepten des Bodhisattvaweges eine Möglichkeit bietet, sich von der Anhaftung an die Illusion der Existenz allen Seins und damit auch von der Existenz seiner Mordopfer in ganz konkreter Weise zu lösen. Dies wäre die konsequent umgesetzte Praxis des weiter oben in Kapitel 3.2. angeführten Zitats des Chan-Meisters Yixuan. Da dieser jedoch erst etwa 300 Jahre später lebte, kann sein Ausspruch schlecht als theoretische Legitimation dienen. Schauen wir jedoch weiter, so stoßen wir auf einen daoistischen Text mit Namen *Schrift über Laozi, der das Eis schmilzt* (*Laozi xiaobing jing* 老子消冰經), der offenbar ganz ähnliche Züge trägt. Obwohl er ohne Zweifel nicht der buddhistischen Tradition zugerechnet werden kann, ist doch gemeinhin bekannt, daß sich der Daoismus teilweise exzessiv an buddhistischen Vorstellungen und Praktiken selbst bereicherte. Dies meint, daß es womöglich einen ähnlich gearteten buddhistischen (apokryphen) Text gegeben haben könnte, der jedoch verloren gegangen ist. Ebenso möglich ist eine gegenseitige „Befruchtung" beider Traditionen, die wohl v.a. auf der Stufe der einfachen Praktizierenden, die sich nicht fest der einen oder anderen Tradition zuwenden wollten, stattfand und zur Diffusion von Vorstellungen beigetragen haben könnte. Doch kommen wir nun zu der für uns relevanten Passage dieses Textes, der jedoch bedauerlicherweise nicht mehr komplett erhalten, sondern nur in der im Jahre 570 fertig gestellten Streitschrift *Über das Auslachen der Daoisten* (*Xiao Dao lun* 笑道論) – heute im *Guang Hongming ji* 廣弘明集 gesammelt – nachzulesen ist. Dort heißt es:

> „Laozi said to Yin Xi [尹喜[82]]: 'If you wish to study the Tao [*dao* 道], your must first give up the five attachments [*wuqing* 五情]. These are father and mother, wife and children, feelings and passions, wealth and material goods, and office and rank. If you give up these, you can come with me to the west.' Yin Xi took this to heart. He duly cut off the heads of all the seven members of his family and brought them before Laozi. Laozi laughed and said: 'I have examined your heart. You did not really do this. What you killed were not your kin but merely wild animals.' When Yin Xi bent down to look more closely, the seven heads werde indeed seven treasures, and the seven bodies were the corpses of seven wild birds. Troubled, he returned home. The seven members of his family were all still alive."[83]

[82] Yin Xi ist der Paßwärter, dem Laozi auf seiner legendären Reise nach Westen begegnete. Der Geschichte nach bat Yin Xi ihn, bevor er China verließe, seine Weisheit niederzuschreiben, woraufhin er das *Daode jing* verfasste. Vgl. *Shiji* 史記 (*Historische Aufzeichnungen*), von Sima Qian 司馬遷, Zhonghua shuju: Beijing 1999, j. 63, 2141

[83] *Guang Hongming ji* (*Weitere Sammlung zur Erweiterung und Erhellung [des Buddhismus]*), von Daoxuan 道宣 (596-667), T. 52 #2103, 149c.27-150a.03. Die Übersetzung stammt von: KOHN, LIVIA, *Laughing at the Tao – Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*, Princeton University Press: Princeton, N.J. 1995, 118f. Die Zusätze stammen jedoch von mir.

Diese Anekdote nimmt nicht nur Rekurs auf die im frühen sechsten Jahrhundert unter den Daoisten schon weit verbreitete Tendenz, den Buddhismus als eine (primitive) Spielart des Daoismus anzusehen, wobei Laozi nach Westen gegangen sei und dort als Buddha einen vereinfachten Daoismus gepredigt habe. Auch wenn Zhen Luan 甄鸞, der Autor des *Xiao Dao lun*, im Folgenden die Einfältigkeit Yin Xis der Lächerlichkeit preisgibt und derartige gewalttätige Handlungen kritisiert, so ist es doch illusionär anzunehmen, daß seine Meinung die des gesamten chinesischen *saṃgha* repräsentiert. Die Anekdote zeigt auch, wie mitunter die Idee der Loslösung von illusionären Existenzen, Leidenschaften und Gefühlen im wortwörtlichsten Sinne als Abschneiden der Bande zwischen dem nach Vervollkommnung strebenden Subjekt und den ihn daran hindernden Objekten, wie dies Eltern oder Ehefrau sein können, (miß-) verstanden werden kann. Ob in unserem Falle diese Lesart eine Rolle gespielt hat, ist in Ermangelung weiterer Quellen leider nicht eindeutig zu entscheiden.

Auch wenn die Gleichsetzung eines Mehr an Töten mit einem Mehr an religiöser Vervollkommnung, wie wir sie hier vor uns haben, keine Breitenwirkung in der chinesischen Religionsgeschichte entfalten konnte, so scheint sie dennoch in gewissen buddhistisch inspirierten, volksreligiösen Kreisen Verbreitung gefunden zu haben. So gab es Anfang der Zhezong-Ära 哲宗 (1086-1100) der Song-Dynastie 宋 (960-1279) eine als „vegetarische Dämonenanbeter" (*chicai shimo* 喫菜事魔) bezeichnete Sekte. Sie behaupteten:

> „[...] das Menschenleben bestehe nur aus Leiden. Es gewaltsam zu Ende zu bringen sei eine Erlösung vom Leiden. Diese Praxis nannten sie „Hinüberführung des Menschen" [*duren* 度人]. Diejenigen, die viele Menschen hinüberführen, können die Buddhaschaft erreichen. Wenn sie sich versammeln und zahlenmäßig mehr werden, nutzen sie das Chaos und revoltieren. Ihre Bereitschaft und Hingabe ans Töten sind das Gefährlichste an Ihnen. Sie hassen besonders die Buddhisten [*shishi* 釋氏] wegen ihres Tötungsverbotes."[84]

Die Ähnlichkeiten beider Gruppen bei der Betonung von Mord als Mittel zu religiösem Heil sind frappierend. Dennoch können wir zumindest diese Sekte schwerlich als (distinkt) buddhistisch einstufen, da besonders ihre Abneigung gegen die Buddhisten ob ihres Tötungsverbotes hervorgehoben wird. Für unser Vorhaben von Bedeutung ist des weiteren, daß zu dieser Zeit zumindest der orthodoxe *saṃgha* – dies impliziert jedenfalls die generalisierende Bezeichnung „*shishi* 釋氏" – am Tötungsverbot festhielt. Die Verwendung verschiedener buddhistischer Texte (z.B. das *Diamantsūtra*), Symbole (Buddhaschaft) und

[84] Zitat aus dem *Jilei bian* 雞肋編 (*Schrift über die Hühnerrippen oder die Ansammlung von Unwichtigem*) von Zhuang Jiyu 莊季裕 (ca. 1090 – ca. 1150), enthalten im: *Shuofu* 說郛, von Tao Zongyi 陶宗儀 (ca. 1316-ca.1402), Bd. 2, j. 6, 16b.8-11

Praktiken (vegetarische Lebensweise und Alkoholverbot) allein kann kein Beweis für die Zugehörigkeit zu „dem“ Buddhismus sein, wie es etwa VINCENT Y. C. SHIH versteht.[85] So spricht dies vielmehr für die Verdichtung diffuser religiöser Symbole im Rahmen eines konkreten Kontextes zu einem distinkten und vom orthodoxen Buddhismus geschiedenen Symbolsystem. Obwohl natürlich zu fragen ist, was „den“ distinkten Buddhismus von anderen religiösen Traditionen (etwa volksreligiösen Sekten, buddhistischen Laienbewegungen etc.) scheidet. Akzeptiert man die traditionelle buddhistische Definition des Buddhismus als „Buddha, *dharma* und *saṃgha*“ – unter besonderer Betonung der Vergesellschaftung der Mönche als (mehr oder weniger) autonome und vom (religiösen) Laientum geschiedene soziale Klasse – so kommt man nicht umhin, vegetarische Sekten dieser Art als nicht-buddhistisch im distinkten Sinne zu verstehen. Einige Dekaden später im Jahre 1130 lehrte ein gewisser Zhong Xiang 鍾相 aus Wuling 武陵 im Gebiet Dingzhou 鼎州 (im Norden der heutigen Provinz Hunan 湖南), der sich als „Großer Heiliger des Himmels“ (*Tian dasheng* 天大聖) bezeichnete, daß die Gesetze des Staates üble Gesetze, Töten die Ausführung des (wahren) *dharma* und Plündern ein Akt des Ausgleichs zwischen Arm und Reich seien. Als er und seine Gefolgschaft rebellierten, steckten sie u.a. Tempel und Klöster in Brand und ermordeten allerlei Gelehrte, Beamte, Buddhisten und Daoisten.[86] Ob zwischen beiden Phänomenen Zusammenhänge bestehen, ist nahe liegend, aber vorerst nicht nachweisbar.

Offensichtlich an Faqings Aufstand ist überdies noch der offen zu Tage tretende messianische Charakter des Aufstandes, der durchaus auch an der gewalttätigen Ausprägung von Faqings Lehre beteiligt gewesen sein kann. So verweißt der im oben angeführten Slogan erwähnte „neue Buddha“ mit Sicherheit auf Maitreya, den Buddha der Zukunft. Nur sind wir hier Zeuge einer offenbar apokalyptisch gefärbten Uminterpretation der orthodoxen Fernerwartung in eine unmittelbar bevorstehende oder sogar bereits eingetroffene Naherwartung. Trotzdem ist die imminente Ankunft des Buddha Maitreya in Aufständen des chinesischen Mittelalters ein oft anzutreffendes Motiv, also kein Unikum dieser Sekte, wenn auch Faqing selbst sich offenbar nicht als Inkarnation des Maitreya oder eines seiner Vorboten bezeichnete.[87] So könnte auch auf den Zusammenhang der erwarteten Ankunft des

[85] SHIH, VINCENT Y. C., 176

[86] *Sanchao beimeng huibian* 三朝北盟會編 (*Gesammelte Dokumente der Verträge mit dem Norden zur Zeit der Drei Regentschaften Kaiser Huizongs, Qinzongs und Gaozongs*), von Xu Mengxin 徐夢莘 (1126-1207), in: SKQS Bd. 351, j. 137, 263b.14-16. Vgl. auch: SHEK, RICHARD, „Sectarian Eschatology and Violence“ in: LIPMAN, JONOTHAN N.; HARRELL, STEVAN (Hrsg.), *Violence in China – Essays on Culture and Counterculture*, State University of New York Press: Albany 1990, 87-114, hier: 105

[87] SEIWERT (2003), 111-140, zu Maitreya: 127-140 sowie MA XISHA; HAN BINGFANG, 51f. (Überblickstabelle)

Erlösers, der die Dämonen unterwerfen wird, und der möglichen aktiven Teilnahme seiner Jünger an diesem Vorhaben hingewiesen werden. So stoßen wir 700 Jahre später auf einen ähnlichen Slogan, den eine während des Kriegs zwischen den Truppen der chinesischen Song-Dynastie 宋 (960-1279) und den militärisch überlegenen mongolischen Invasoren gebildete Einheit von Mönchssoldaten, die sich an der Verteidigung chinesischer Städte gegen die Mongolen beteiligte. Sie trugen dabei Flaggen mit dem Slogan „Niederschlagung der Dämonen" (*xiangmo* 降魔), wobei sich der Terminus der „Dämonen" offensichtlich auf Menschen – oder aus Sicht der Chinesen: auf „Barbaren", in diesem Falle die Mongolen – bezieht.[88] Die Vermutung, daß die Aussage, „Dämonen zu vernichten" – mit der gegebenen Offenheit der Definition dämonischer Existenzen – eine mögliche Legitimationsquelle gewalttätigen Handelns von Mönchen gewesen sein kann, gewinnt an Plausibilität, wenn man beispielsweise die Umstände der Etablierung von Mönchsarmeen in japanischen Klöstern betrachtet. So berichtet die gegen Ende des 14. Jhs. verfasste Kriegschronik *Taiheiki* 太平記 von der großen Mönchsversammlung des Tendai-Ordens 天台 auf dem Berg Hieizan 比叡山 (nordöstlich von Kyōto 京都), die im Jahre 1333 abgehalten wurde und auf den Abt Ryōgen 良原 (912-985), den mutmaßlichen Initiator mönchischer Armeen in Japan, Bezug nimmt. Dort heißt es:

> „Nachdem der Abt Jie 慈恵 [d.i. Ryōgen] die Leitung [des Klosters] übernommen hatte, legten wir Schwerter zur Bezwingung der Dämonen [jap. *mashō* 魔障, chin. *mozhang*, skr. *māra*] über unsere Roben der Duldsamkeit. Wenn seither üble Mächte (oder Personen) hervorkommen, dann erwecken wir die Macht des *dharma* und halten ihnen stand. [Wenn sie] grausam und brutal vorgehen und das Land in Unordnung stürzen, dann schlagen wir sie mit der unvorstellbaren göttlichen Kraft [der Buddhas] [jap. *shinriki* 神力, chin. *shenli*] zurück."[89]

Dabei dürfte unmissverständlich klar sein, wer genau mit dem Begriff „Dämonen" gemeint ist – die Feinde des Klosters, namentlich die „Klosterschule" (*jimon* 寺門), mit der die „Gebirgsschule" (*sanmon* 山門) des Hieizan auch militärisch konkurrierte. Diese ungleich explizitere Formulierung findet jedoch in den chinesischen Quellen scheinbar kein Äquivalent. Für ein diesbezüglich konkret auf Menschen bezogene Auslegung des Dämonenbegriffs im chinesischen Mittelalter spricht darüber hinaus eine Aussage, die Li

[88] *Songshi* 宋史, von Tuotuo 脫脫 (1314-1355), 1345 vollendet, j. 455, 13382. Siehe S. 64 dieser Arbeit.

[89] Auszug aus dem *Taiheiki*, zitiert in: TSUJI ZENNOSUKE 辻善之助, *Nihon bukkyōshi. Dai ikkan: Jōsei hen* 日本佛教史. 第一卷: 上世篇 (*Geschichte des japanischen Buddhismus. Band 1: Altertum*), Iwanami shoten: Tokyo 1969 (1944), 777. Siehe auch die Übersetzung von: KLEINE (2002), 161f.

Shimin 李世民 (600-649) – der Kaiser Taizong 太宗 der Tang-Dynastie – in einem Dankesbrief an die Mönche des Shaolin-Klosters 少林 richtet, die ihm im Jahre 621 militärischen Beistand gewehrt hatten (siehe dazu Kapitel 4.3.). In diesem Brief charakterisiert er die bürgerkriegsartigen Umstände des Übergangs von Sui zu Tang als Zeit des Untergangs des Buddhismus, in der China in Brand gesetzt ist und die streitenden Dämonen auftauchen.[90]

Auch scheint es zur Zeit der Nördlichen Wei eine gefälschte, aber leider verloren gegangene, buddhistische Schrift mit dem Titel *Sūtra über Maitreya, der zum Buddha wird und die Dämonen bezwingt* (*Mile chengfo fumo jing* 彌勒成佛伏魔經) gegeben zu haben.[91] Doch selbst im orthodoxen *Sūtra von Buddhas Rede über Maiteyas Hinabgeburt und Buddhaschaft* (*Fo shuo Mile xiasheng chengfo jing* 佛說彌勒下生成佛經) gibt es ein Passage, in der es heißt: „Zu dieser Zeit [der Herabkunft Maitreyas] sehen die *devas* [Gottheiten, chin. *tianren* 天人] und *rākṣasas* [üble Geister, chin. *luocha* 羅刹],[92] daß der Buddha die mächtigen Dämonen bezwingt.“[93] In diesem Zusammenhang ist auch auf die im chinesischen Mittelalter populäre Dekadenztheorie des allmählichen Niedergangs des buddhistischen *dharma* zu verweisen. Sie unterteilt Geschichte in drei absteigende Phasen, in denen Wahrheit und Reinheit von Buddhas Lehre immer weiter abnehmen. Nach verbreiteter Ansicht war bereits während der späteren Nanbeichao-Zeit, also etwa ab dem 6. Jahrhundert, die Endphase der Lehre (*mofa* 末法) angebrochen. Diese dritte Phase, die auf die Zeitalter der wahren (*zhenfa* 真法) und der imitierten Lehre (*xiangfa* 像法) folgte, wurde als Epoche des Verschwindens des *dharma* ausgelegt, die durch Korruption und Unreinheit des Mönchsordens eingeleitet wird. Dazu lässt uns der Buddha im *Sūtra von Buddhas Rede über die völlige Auslöschung des dharma* (*Fo shuo Fa miejin jing* 佛說法滅盡經) wissen:

> „Nachdem ich in das *Nirvāṇa* eingegangen bin und das *dharma* verschwinden wird, werden die fünf Erzsünden[94] die Welt verschmutzen und die Lehren der Dämonen [*māras*] werden prosperieren. Sie werden [getarnt] als Mönche meine Lehre in Unordnung bringen und zerstören. Sie werden teure und bunte Gewänder tragen; sie werden Wein trinken und Fleisch essen und am Töten

[90] *Quan Tang wen* 全唐文 (*Gesammelte Schriften der Tang-Zeit*), j. 10, 44b.26

[91] *Zhongjing mulu* 眾經目錄 (*Katalog aller Sūtras*), von Fajing 法經 (ca. Ende 6./Anfang 7. Jh.), T. 55 #2146, 126c.11

[92] Obwohl *rākṣasas* eigentlich zu den üblen Geistern zu zählen sind, die die Menschen fressen wollen, haben sie doch eine positive Umformung erfahren. So gelten sie gemeinhin als Schutzgötter des Buddhismus, die den *dharma* auch mit Gewalt gegen seine Feinde verteidigen.

[93] *Fo shuo Mile xiasheng chengfo jing*, übersetzt von Kumārajīva (344-413), T. 14 #454, 425b.15

[94] skr. *pañcānantarya*, chin. *wuni* 五逆: (1) Vatermord, (2) Muttermord, (3) Mord an einem Arhat, (4) das Blut eines Buddhas vergießen, (5) die Harmonie des *saṃgha* zerstören.

> Gefallen finden; sie werden ohne Güte, dafür aber von Haß und Eifersucht erfüllt sein. [...] Die Klöster werden dem Verfall überlassen und es werden Reichtümer angehäuft, ohne sie zu guten Zwecken zu spenden. [...] [Der Ablauf von] Regen und Dürre wird in Unordnung gebracht, so daß die fünf Getreidearten nicht gedeihen können. Pestilenzen werden kursieren und eine große Anzahl der Menschen dahinraffen. Das Volk wird schuften und von den Beamten unterdrückt werden. "[95]

Da sich, wie wir weiter oben festgestellt haben, die Gewalt in besonderem Maße gegen etablierte Klöster und ihre Mönche wandte, ist davon auszugehen, daß Gedanken der „Reinigung" des *saṃgha* durch Maitreya und seine treue Gefolgschaft bei der Motivation der Täter eine Rolle gespielt haben. Ebenso bestechend wirkt die Beschreibung der „Unterdrückung des Volkes durch die Beamten", was im Kontext der „barbarischen" Fremdherrschaft unter den Nördlichen Dynastien leicht als Zeitanalyse gelesen werden kann. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß entgegen aller „typisch" mahāyānistischen Konzeption der Erlösung aller (im „Großen Fahrzeug") die von Mönchen getragenen „Sekten" des chinesischen Mittelalters wohl eher nur die Erlösung eines Teils der Menschheit – der „Erwählten" – im Auge hatten. So heißt es im vermutlich in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts in China verfassten *Sūtra von Bodhisattva Samantabhadras Rede über die Vergegenwärtigung der Erleuchtung* (*Puxian pusa shuo zhengming jing* 普賢菩薩說證明經, kurz: *Zhengming jing*):

> „Wenn der Erhabene [Maitreya] in die Welt gekommen ist, wird er allen Schmutz und alles Übel beseitigen. [Er wird] die Menschen in fünf Klassen einteilen. Die „Gläubigen" [*youyuan* 有緣] werden östlich des Wassers stehen, die „Ungläubigen" [*wuyuan* 無緣] westlich. Diejenigen, die im Osten stehen, sind es wert, den erleuchteten *Dharma*-König [*mingfa wang* 明法王] zu erblicken."[96]

Der Terminus „Erleuchteter König" (*mingwang* 明王, skr. *vidyā-rāja*) verweist im orthodoxen Buddhismus auf die (zumeist) grimmig dargestellten und mit Schwertern bewaffneten fünf Begleiter des Buddha Vairocana, welche die Dämonen bekämpfen. In diesem Kontext jedoch scheint er eindeutig mit Maitreya identifiziert zu sein. Dies lässt einleuchtend erscheinen, warum er im Zentrum der apokalyptischen Erwartungen, die im eben erwähnten Sūtra geschürt werden, steht. Er ist der König, der die Dämonen vertreiben und das *dharma* erneut zum Leuchten bringen wird.[97] Des weiteren werden die letzten Atemzüge

[95] T. 12 #396, 1118c.17-1119a.21
[96] T. 85 #2879, 1365c.17-19
[97] Siehe dazu: SEIWERT (2003), 145f.

dieser verschmutzten Welt durch den Kampf der Mächte des wahren *dharma* gegen die üblen Mächte gezeichnet sein. So heißt es weiter: „Wenn der Erhabene in die Welt gekommen ist, werde ich [Samantabhadra] die Krieger des *rākṣasa*-Königs [*Luocha wang* 羅刹王, skr. *raksāsa-rāja*] entsenden, damit sie die üblen und verwerflichen Menschen (sic!) unterdrücken und ausmerzen.“[98] Wenig später erzählt Maitreya, daß sich die Dämonen und Häretiker (*zhongmo waidao* 眾魔外道) zum Zeitpunkt seiner Herabkunft unterwerfen. Wenn es darum geht, die üblen – also buddhismusfeindlichen – Kräfte zu bannen, scheint also doch eine gewisse gewalttätige Tendenz nicht zu verhehlen zu sein.[99]

Darüber hinaus sieht PAUL DEMIÉVILLE in Anlehnung an TSUKAMOTO ZENRYŪ 塚本善隆 die Aufstände während der Nördlichen Wei-Zeit als Teil eines andauernden Konfliktherdes zwischen den protomongolischen Tabgath-Herrschern und den han-chinesischen Untergebenden, die sich gegen die „barbarische Fremdherrschaft“, ökonomische und personelle Ausbeutung in Form von Steuern und Fronarbeit sowie die verschwenderischen Unternehmungen der herrschenden Familien wandten.[100] Für diese Interpretation spricht auch der Titel „König, der die Han etabliert“ (*dinghan wang*), den Li Guibo durch Faqing verliehen bekam.

Auch in apokryphen, d.h. in China fabrizierten buddhistischen Schriften blitzt an einigen Stellen die Möglichkeit einer „nationalistischen“ Interpretation bestimmter Passagen auf. Ob diese Lesungen tatsächlich so intendiert bzw. so verstanden wurden, ist aufgrund des begrenzten Wissens des Autors vorerst nicht entscheidbar. Zumindest sei auf diese Möglichkeit hingewiesen. So erfahren wir etwa im *Zhengming jing*, daß die zum Untergang Verdammten eben paradigmatisch im *Westen* stehen – eine Himmelsrichtung, die zwar auch mit positiven Aspekten wie etwa der Langlebigkeit verschaffenden Göttin „Ehrwürdige Mutter des Westens“ (Xiwangmu 西王母) oder dem daoistischen Wunderland des Kunlun-Gebirges 崑崙, sowie natürlich auch mit dem paradiesischen „Reinen Land“ des Buddha Amitābha (chin. Amituofo 阿彌陀佛) assoziiert wird, hier aber offensichtlich negativ besetzt ist. So verweist die Bezeichnung „westliche Gebiete“ (*xiyu* 西域) eben auch auf die Barbarenländer jenseits des chinesischen Kulturraums. Ebenso wird im *Zhengming jing* explizit die Regentschaft des Erleuchteten Königs in Verbund mit dem „Heiligen Herrscher“ (*shengzhu* 聖主) über den „Kontinent der Geister“ (*shenzhou* 神州, d.i. China) erwähnt.[101]

[98] *Zhengming jing*, T. 85 #2879, 1366b.27
[99] Vgl. auch: ZÜRCHER (1981), 53
[100] DEMIÉVILLE, 358
[101] *Zhengming jing*, 1366a.26-27

Ebenso heißt es in einer Passage des *Sūtra über den Mönch Shouluo* (*Shouluo biqiu jing* 首羅比丘經), daß es in den Reihen der Gefolgschaft des „Mondglanz-Jungen“ (*yueguang tongzi* 月光童子)[102] mehrere Heilige gäbe, die bereits in dieser Welt leben, jedoch nicht sichtbar sind solange „der alte Mond aufsteigt“ (*gu yue xingsheng* 古月興盛).[103] Nun ist die Versuchung, die Zeichenkombination „alter Mond“ (*gu yue* 古月) als absichtliche Zerlegung des Schriftzeichens *hu* 胡 – „Barbar“ – zu interpretieren, äußerst groß.[104] ZÜRCHER weißt zwar darauf hin, daß es keine Hinweise auf eine Verbindung der Figur des „Mondglanz-Jungen“ mit dem „Kampf gegen die Barbaren“ zu geben scheint. Dennoch stellt der Mönch Shouluo im eben erwähnten Text fest: “Wenn der Mondglanz [-Junge] in die Welt gekommen ist, wird der „Alte Mond“ nicht wieder erscheinen.“[105] Auch in dieser Passage ist die Versuchung groß, „antibarbarische“ Untertönte herauszulesen. In selbigem Sinne erwähnt die daoistische apokalyptische *Schrift über den Kreislauf von Himmel und Erde* (*Tiandi yundu jing* 天地運度經): „Der alte Mond ist in China eingedrungen“ (*gu yue qin shenzhou* 古月侵神洲) – ein Satz der genauso gut als „Die Barbaren sind in China eingefallen“ übersetzt werden könnte.[106] Denkt man dabei an die chinesischen Überlegenheitsgefühle, die im Laufe der Geschichte mit der Schmach einer Fremdbesatzung oft eine explosive Mischung einzugehen wussten, erscheinen diese vagen Andeutungen als *ein* Motivator für Rebellion durchaus plausibel.

Die in den „chinesischeren“ Süddynastien wütenden Erhebungen buddhistischer Mönche spiegeln noch in viel höherem Maße als die des „barbarischeren“ Nordens politische und ökonomische Motivationen wider. So rebellierte sogar während der Herrschaft des dem Buddhismus außergewöhnlich zugetanen Kaisers Wudi 武帝 (reg. 502-550) im Jahre 529 der Mönch Sengqiang 僧強in der Region Beiyan 北兗州 (etwa 170 km nördlich des heutigen Nanjing) und nannte sich selbst „Kaiser“. Ihm folgte der einflussreiche und wohlhabende Cai Bolong 蔡伯龍 (auch: Cai Bochong 蔡伯寵) mit seinen Soldaten. Sengqiang verstand sich

---

[102] Die messianische Figur des „Mondglanz-Jungen“ (skr. Candraprabha-kumāra) oder „*prince moonlight*“ (so ZÜRCHERs Übersetzung) spielt im orthodoxen Buddhismus nur eine untergeordnete Rolle als Bodhisattva, der nach dem Verschwinden der Lehre als ihr Erneuerer auftritt. Jedoch scheint sich um ihn im chinesischen Mittelalter ein gewisser Kult etabliert zu haben. So sind uns nicht nur die Titel von fünf apokryphen Texten über den „Mondglanz-Jungen“ erhalten, sondern auch Beweise von Aufständen, die in Verbindung mit ihm stehen. Vgl. SEIWERT (2003), 115f.

[103] *Shouluo biqiu jing*, T. 85 #2873, 1356c.17-18.

[104] So gibt auch das *Hanyu dacidian* 漢語大詞典, 790c mit Verweis auf das *Jinshu* 晉書 das Binom „*gu yue*“ als Kryptogramm von „*hu*“ an.

[105] *Shouluo biqiu jing*, 1356c.03-04

[106] *Taishang lingbao tiandi yundi ziran miao jing* 太上靈寶天地運度自然妙經, in: *Daozang* 道藏 (*Speicher des dao – der daoistische Kanon*), 36 Bde, Wenwu chubanshe/Tianjin guji chubanshe: Beijing/Tianjin 1988 (1992), hier: Bd. 5 #332, 866b.11 sowie ZÜRCHER (1981), 53 (Fußnote 25)

offenbar gut auf magische Künste, mit denen er etwa 30 000 Anhänger um sich zu scharen wußte. Er griff mit seiner Gefolgschaft die Region Beixuzhou 北徐州 (etwa 140 km nordwestlich des heutigen Nanjing) an und konnte sie einnehmen. Sein Angriff war offenbar so überragend, daß der Gouverneur von Jiyin 濟陰 (eine Kommandantur weiter nordwestlich, etwa 80 km südlich der heutigen Stadt Xuzhou 徐州) namens Yang Qiwen 楊起文 flüchten musste. Dan Xibao 單希寶, der Gouverneur von Zhongli 鍾離 (etwas südlich von Beixuzhou), kam sogar zu Tode. Chen Qingzhi 陳慶之, ein militärischer Kommandeur, erhielt den Befehl, den Aufstand niederzuschlagen. Er enthauptete beide Hauptakteure und beendete die Rebellion.[107]

Auch unter der buddhismusfreundlichen Sui-Dynastie 隋 (581-618) sind gewaltsame Erhebungen buddhistischer Kleriker zu verzeichnen. Wie Faqing zuvor bedienten auch sie sich messianischer Erwartungen bzw. hegten sie. So plante im 12. Monat des Jahres 613[108] ein Mönch namens Xiang Haiming 向海明 aus Fufeng 扶風 (im heutigen Shaanxi 陝西) eine Rebellion. Auch er sprach von der Herabkunft des Maitreya. Und auch hier waren offensichtlich Angehörige der oberen Klassen involviert, die Haiming als „Großartigen Heiligen“ (*dasheng* 大聖) priesen. Insgesamt haben wohl mehrere 10 000 seiner Anhänger zu den Waffen gegriffen und rebelliert. Im Gegensatz zu Faqings Aufstand hatten die Regierungstruppen wohl jedoch keine Schwierigkeiten mit der Niederschlagung der Revolte.[109]

Während der unruhigen Umstände zur Zeit des Kollaps der Sui-Dynastie kam es zu Beginn des Jahres 619[110] – als die Tang-Dynastie formal bereits begründet war – zum Aufstand des Mönchs Gao Tancheng高曇晟 aus Huairong懷戎 (etwa 125 km nordwestlich von Peking). Er umstellte mit einer Gefolgschaft von 5000 Mönchen eine vom Kreisvorsteher organisierte vegetarische Versammlung, an der sowohl Höherstehende als auch Leute aus dem Volk teilnahmen. Sie rebellierten und töteten dabei den Kreisvorsteher sowie den Garnisonskommandeur. Sich selbst proklamierte er zum „Kaiser des Großen Fahrzeugs“ (*dacheng huangdi* 大乘皇帝) und die Nonne Jingxuan 靜宣 zur Kaiserin Yaśodharā (Yeshu

[107] *Liangshu* 梁書 (*Geschichte der Liang-Dynastie*), von Yao Silian 姚思廉 (557-637), j. 32, 463 sowie *Zizhi tongjian*資治通鑑 (*Vollständiger Spiegel zur Unterstützung der Regierung*), verfasst von Sima Guang 司馬光 (1019-1086), j. 153, 4770 und *Nanshi* 南史 (*Geschichte der Südlichen Dynastien*), verfasst von Li Yanshou 李延壽 (?-ca. 678), j. 61, 1500. Zu weiteren von Mönchen getragenen Aufständen im Süden siehe: SEIWERT (2003), 110f.

[108] Aufgrund der Verschiebungen zwischen traditionellem chinesischen Mondkalender und dem modernen westlichen Sonnenkalender könnte der Aufstand auch in den ersten Monaten des Jahres 614 stattgefunden haben.

[109] *Suishu* 隋書 (*Geschichte der Sui-Dynastie*), von Wei Zheng 魏徵 (580-643), j. 23, 663

[110] Der 12. Monat des Jahres Wude 武德 1 fällt nach DEMIÉVILLE, 274 (Fußnote 4) auf Januar 619.

huanghou 邪輸皇后).[111] Die von ihm eingeführte neue Zeitära betitelte er „Rad des dharma“ (*falun* 法輪, skr. *dharmacakra*). Auch ernannte er einen gewissen Gao Kaidao 高開道, der eine Armee von 5000 Mann anführte, zum König von Qi. Nach einigen Monaten brachte Kaidao ihn um und übernahm seine Anhänger.[112]

Auch diese von Mönchen getragene Revolte bediente sich exzessiv an buddhistischem Symbol- und Vorstellungsgut. Für unseren Kontext entscheidend ist die explizite Erwähnung, daß sich 5000 Mönche aktiv an den gewalttätigen Ausschreitungen beteiligt haben. Nun ist zu fragen, welche Motive dahinter zu vermuten sind. Ziehen wir dazu zunächst die historischen Rahmenbedingungen zu Rate. Im Jahre 618 befand sich die schwächelnde Sui-Dynastie bereits im Endstadium ihres Niedergangs. Mehrere Parteien stritten um eine (macht-) politische Neuaufteilung, so auch Gao Kaidao – einer der Warlords dieser Zeit. Dies und die Selbstbezeichnung Tanchengs als „Kaiser“ deuten auf seine politischen Motivationen. Daß diese jedoch durchaus auch religiösen Charakters gewesen sein können, wird nicht nur durch die exzessive Verwendung buddhistischer Symbole bestätigt, als auch durch seine offensichtliche Abneigung der (bzw. einer) vorherrschenden Form des Buddhismus gegenüber. Im Lichte der weiter oben bereits erwähnten Dekadenztheorie, nach der die Endzeit des *dharma* mit all ihren Begleiterscheinungen bereits angebrochen habe, könnte auch die Verwendung des Äranamens „Dharmarad“ als millenaristisches Zeichen des erneuten „Drehen des Rades“ (chin. *zhuan Falun* 轉法輪, skr. *dharma-cakra-pravartana*) gewertet werden. Nicht umsonst ist die *erste* Rede des historischen Buddhas unter dem Titel *Lehrrede über das In-Bewegung-Setzen des Rades der Lehre* (skr. *Dharmacakrapravartana-sūtra*) in die buddhistische Historiographie eingegangen.[113] Das „Dharmarad“ verweist auch unweigerlich auf die Ambition, der buddhistische Weltherrscher – der Cakravartin (chin. [Zhuan] Falun wang [轉] 法輪王) – zu sein. Dieser verschrieb sich zuvor auch Yang Jian 楊堅 (541-604), besser bekannt als Kaiser Wendi der Sui-Dynastie 隋文帝 (reg. 581-601) und glühender Anhänger des Buddhismus. So erklärte er i. J. seiner Thronbesteigung:

---

[111] Im *Jiu Tangshu* 舊唐書 (*Alte Geschichte der Tang-Dynastie*), von Liu Xu 劉昫 (887-946), 945 vollendet, j. 55, 2256 wird ihr Name als Yeshu huanghou 耶輸皇后 wiedergegeben. Da das Schriftzeichen „*xie* 邪“ auch mit der Lesung „*ye*“ verwendet wird, ist davon auszugehen, daß es sich bei diesem Titel um die chinesische Transkription von Yaśodharā (chin. Yeshutuoluo 耶輸陀羅) handelt. Sie war Sakyamunis Frau und wurde fünf Jahre nach seiner Erleuchtung zur Nonne.

[112] *Zizhi tongjian*, j. 186, pp. 5833f.

[113] Als kurzer Exkurs sei auf das Hauptwerk des Begründers und Leiters der seit 1999 in der VR China verbotenen und verfolgten Falun-gong-Bewegung 法輪功 namens Li Hongzhi 李洪志 hingewiesen, der sich selbst in unmittelbarer Nähe zum historischen Buddha sieht. Es trägt in einer Zeit beispielloser Umbrüche, die zu nicht wenigen gesellschaftlichen Verwerfungen führen, aber auch in einer Zeit des (wieder-) erwachenden religiösen Lebens (Stichwort: „Religionsfieber“) den wohl ebenso programmatischen Titel „*Zhuan Falun*“.

> „With the armed might of a Cakravartin king, We spread the ideals of the ultimately enlightened one [d.i. der Buddha]. With a hundred victories in a hundred battles We promote the practice of the ten buddhist virtues [*shishan* 十善]. Therefore We regard the weapons of war as having become like the offerings of incence and flowers presented to the Buddha, and the fields of this world as becoming forever identical with the Buddhaland.“[114]

In der antiklerikalen Haltung Gao Tanchengs offenbaren sich darüber hinaus unüberschaubare Parallelen zu Faqings Aufstand. Somit erscheint die Annahme umso plausibler, daß es in der religiösen Landschaft des mittelalterlichen chinesischen Buddhismus (mindestens) zwei konträre Strömungen gab, deren Konflikte zeitweilig unter Anwendung von Gewalt ausgetragen wurden. Der staatlich bzw. durch Angehörige der Eliten geförderte und offiziell anerkannte Buddhismus hatte aufgrund der aus diesem Patronat resultierenden politischen und ökonomischen Vormachtstellung eindeutige Vorteile gegenüber den finanziell und politisch abseits stehenden „Buddhismen“ der einfachen Bevölkerung. So konnte er neben seiner ökonomischen und politischen Macht und diverser Privilegien auch auf die Unterstützung der „Staatsmacht“, d.h. der unter dem staatlichen Gewaltmonopol subsumierten militärischen Kräfte, zählen. Es war jedoch nicht nur so, daß sich gewalttätige Aufstände nur gegen die etablierte buddhistische Kirche richteten, als vielmehr auch gegen den Staat selbst.

Nun ist zu fragen, ob sich die Gewalt einiger buddhistischer Aufständischer explizit gegen andere Formen der buddhistischen Religion – wie etwa die etablierte Kirche – wandte, oder ob sie sie vielmehr als Repräsentant des Staates wahrnahmen und deshalb attackierten. Nach der in Kapitel 2 dargelegten Definition wäre also die Frage zu stellen, ob sie als „innerreligiöse“ oder „suprareligiöse“ Gewalt zu charakterisieren ist. Oder, um die Frage anders zu formulieren: Ob sich die Motivationen der Gewalttäter eher auf politischem oder eher religiösem Terrain bewegt haben. So ist auch die Begebenheit, daß der Aufstand auf einem vegetarischen – also offenkundig buddhistischen – Fest seinen Anfang nahm, durchaus nicht in dem Maße beweiskräftig für eine religiöse Stoßrichtung der Gewalt, wie man meinen könnte. Vielmehr liegt der Verdacht nahe, daß das Fest lediglich zwecks seiner Funktion als Zeitpunkt der Versammlung benutzt wurde. So nutzte der Aufständische Song Zixian 宋子賢 offenbar auch die Abhaltung des alle fünf Jahre stattfindenden *Pañcapariṣad*-Festes (*wuzhe fohui* 無遮佛會) lediglich als Ausgangspunkt, nicht jedoch als Ziel seiner Aktion.[115]

---

[114] *Lidai sanbao ji* 歷代三寶紀 (*Aufzeichnungen über die Drei Schätze in verschiedenen Dynastien*), von Fei Changfang 費長房 (i.J. 597 eingereicht), T. 49 #2034, 107c.06-08. Die Übersetzung stammt von: WRIGHT, ARTHUR F., *Buddhism in Chinese History*, Stanford University Press: Stanford, California 1959, 67, die Zusätze jedoch von mir.

[115] *Suishu*, j. 23, 662f.

Offenbar nahm an dieser Zeremonie auch der Kaiser teil, was ihm die Möglichkeit verschaffte, diesen direkt anzugreifen. Ebenso ist es jedoch auch denkbar, daß sich Song Zixian, wie auch Gao Tancheng, Unterstützung für ihre Sache bei den Teilnehmern der Feste erhofft hatten. Aufgrund der mangelnden Quellenbelege und dem begrenzten Wissen des Autors muß die Beantwortung dieser Frage jedoch vorerst verschoben werden. Und so müssen wir uns vorerst mit der mehr oder weniger unbefriedigenden Antwort begnügen, daß es sich hier um sowohl inner- als auch suprareligiöse Gewalt gehandelt hat. Eine weitere zu prüfende Frage sollte darüber hinaus die nach der sozialen Herkunft der Gewalttäter sein. Auch wenn das Gros der Anhänger gewaltbereiter Mönche bzw. diese Mönche selbst Angehörige der negativ privilegierten Schichten (um einen Begriff MAX WEBERS aufzugreifen) gewesen sein mögen, waren mitunter doch auch Angehörige einflußreicher Kreise involviert, wie etwa der Clan um Li Guibo in der Revolte des Mönchs Faqing und einige „Gelehrte" (*shi* 士) in die Aktionen des Mönchs Xiang Haiming. Dennoch dürften all diese zweifellos zu den „weniger Mächtigen" gerechnet werden.

Nun hatten sich die Erfahrungen und Überlieferungen mönchischen Rebellentums offenbar tief ins historische Bewußtsein der Herrschenden gegraben und zu nicht wenigen Ressentiments geführt. So reichte der konservative chinesische Hofastrologe Fu Yi 傅奕 (555-639) in den Jahren 621 bis 624 mehrere Throneingaben ein, in denen er den Buddhismus ob seiner barbarischen Herkunft harsch kritisierte und Kaiser Gaozu 高祖 (reg. 618-627) davon überzeugen wollte, daß es für das neu geformte Reich der Tang 唐 (618-907) besser sei, die Buddhisten allesamt des Landes zu verweisen. Aus seiner Sicht stellen sie nicht nur aufgrund ihres ökonomischen und politischen Einflusses, sondern auch ob ihres militärischen Potentials eine akute Gefährdung dar. So beschrieb er die Bedrohung wie folgt:

> „In den kleineren Klöstern leben 100 Mönche, in den größeren 200. Wenn man sie mit Waffen ausgestattet anführt, bilden bereits fünf Klöster ein Bataillon (*lü* 旅). Wenn man die Anzahl [der Mönche] aller Klöster zusammenrechnet, erhält man sechs bewaffnete Armeen (*jun* 軍). Wenn diese [uns] angreifen, wird das für Volk, Reich und Herrscherfamilie ein großes Desaster."[116]

Daß diese Befürchtungen neben aller Abneigung der „unchinesischen" Religion gegenüber trotzdem nicht ganz aus der Luft gegriffen waren, haben wir bereits feststellen können. Unter den unzähligen Kontrahenten, die in der „heißen Phase" des Übergangs der Sui- zur Tang-Dynastie um das politische Erbe der Forderen stritten, waren zweifellos auch Mönche, die sich in die machtpolitische Neuordnung einzumischen suchten. So war im Jahre 619 ein

[116] *Guang Hongming ji*, T 52 #2103, 134c.05-07

Mönch namens Daodeng 道澄 (oder Daocheng) dem Rebellen Liu Wuzhou 劉武周, der sich bereits 617 zum Kaiser in Nord-Shanxi 山西 proklamiert hatte, behilflich, über die Stadtmauern in Jiezhou 介州 (etwa 100 km südwestlich der heutigen Stadt Taiyuan 太原) zu gelangen, indem er ein buddhistisches Banner hinunterließ, an dem die Rebellen in die Stadt eindringen und sie in Besitz nehmen konnten.[117] Im Jahr 621 wurde ein „übler Mönch" (*yaoseng* 妖僧) namens Zhijue 志覺 verdächtigt, in ein Komplott verwickelt zu sein.[118] Obwohl aus Fu Yis Worten primär der persönlich und politisch motivierte Wille spricht, um jeden Preis die „fremdländische" Religion in Mißkredit zu bringen, so muß dem Argument des „militärischen Gefährdungspotentials" des buddhistischen Mönchsordens doch eine gewisse Überzeugungskraft innegewohnt haben. In diesem Zusammenhang führte Fu Yi auch das interessante Argument an, Buddhisten seien „von Natur aus" ungehorsamer gegenüber säkularen Autoritäten und deshalb häufiger in Rebellionen verwickelt, als Konfuzianer und Daoisten, denen die Achtung der Herrschergewalten quasi inhärent sei.[119] Dabei scheint Fu Yi auf den von Huiyuan 慧遠 (334-416) propagierten Slogan „Über die mönchische Nicht-Respektierung der Könige" (*Shamen bu jing wang lun* 沙門不敬王論) und den daraus resultierenden Streit, ob der *saṃgha* eine Körperschaft *sui generis* oder der weltlichen Autorität untergeordnet sei, anzuspielen.

Die Herrschaft der prosperierenden und expansiven Tang-Dynastie korreliert mit einem vorläufigen Rückgang mönchischer Aufstände. Erst im 9. Jahrhundert, als die große buddhistische Blüte Chinas ein Loch in die zunehmend leeren Staatskassen zu fressen begann, werden wir wieder fündig. Im siebten Monat des Jahres 815 wurde der über achtzigjährige Mönch Yuanjing 圓淨 (in einigen Quellen auch 圓靜) aus dem „Kloster des heiligen Südberges" (Songyue si 嵩岳寺) auf dem Songshan-Berg 嵩山 (etwa 50 km südöstlich von Luoyang 洛陽) als Kopf einer Banditenbande gefangen genommen. Er unterstützte offenbar den Gouverneur von Zizhou und Qingzhou 淄青 (etwa 70 km westlich von Jinan 濟南, der heutigen Provinzhauptstadt von Shandong 山東) namens Li Shidao 李師道 in seiner Sache. Beide sammelten einige tausend mutige Männer um sich und planten, in Luocheng 雒城 (Luoyang) zu plündern und zu brandschatzen. Als ihr Coup jedoch aufgedeckt wurde, flüchteten sie in das Songshan-Gebirge.[120] Yuanjing wird in den Quellen als außerordentlich

[117] *Zizhi tongjian*, j. 187, 5858
[118] *Zizhi tongjian*, j. 188, 5904
[119] *Guang Hongming ji*, op. cit, 134b.01-12
[120] *Jiu Tangshu*, j. 124, 3538f.; j. 145, 3949 sowie *Xin Tangshu* 新唐書 (*Neue Geschichte der Tang-Dynastie*), von Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) und Song Qi 宋祁 (998-1061), 1060 vollendet, j. 213, 5992

mutiger Mann dargestellt, der sogar als General im Dienste des Rebellenführers Shi Siming 史思明 (703-761), der nach dem Tod An Lushans 安祿山 (703-757) die Führung von dessen Heer übernahm, tätig war. Obwohl jene Revolte niedergeschlagen werden konnte, gelang es der Zentralregierung nicht, die politische Kontrolle wieder völlig an sich zu reißen, da die Ursachen der An-Lushan-Rebellion – die faktische Unabhängigkeit der kaiserlichen Kommissare, die die Militärbezirke kontrollierten (*jiedushi* 節度使) – nicht gebannt werden konnte.[121] Wie An Lushan, so gehörte auch Li Shidao zu diesen einflussreichen Kommissaren, deren natürlicher Trieb es war, ihre Macht zu sichern. Aus eben diesem Grund rebellierte er gegen die Zentrallisierungsmaßnahmen unter Kaiser Xianzong憲宗 (reg. 806-820). Offenbar kam ihm der erfahrende Mönch Yuanjing dabei ganz gelegen.

Nach seiner Verhaftung wurde er der Folter des Hämmerns unterzogen, die ihm offenbar jedoch nichts anzuhaben schien. So beschimpfte er seine Peiniger sogar mit den Worten: „Ihr Ratten! Ihr nennt euch „die Mutigen“ [*jian'er* 健兒], könnt aber nicht einmal ein Bein zerhacken!“ Daraufhin schlug er sich selbst ein Bein kaputt. Kurz vor seiner Hinrichtung ließ er seine Bewacher noch wissen: „Ich habe meinen Coup vermasselt. Jetzt kann ich nicht mehr erblicken, wie in Luoyang Blut fließt.“[122] Aus diesen Worten und Taten spricht nicht gerade die feingeistige Gutmütigkeit, wie man sie für gewöhnlich von buddhistischen Mönchen zu erwarten geneigt ist. Auch ist es in diesem Zusammenhange weniger überraschend, daß Yuanjing sich seine Dienste in gewissem Sinne „bezahlen“ ließ. Entgegen der Erwartungshaltung, daß er sich das Geld in die eigene Tasche stecken würde, ließ er mit Li Shidaos Hilfe jedoch das „Kloster des Buddhaglanzes“ (Foguang si 佛光寺) auf dem Songshan renovieren. Trotz allem der buddhistischen Lehre (vermeintlich) entgegengesetzten Verhalten schien ihm das Mönchsgewand nicht (nur) Vorwand, sondern tatsächlich Ausdruck religiöser Überzeugung zu sein.

In den Wirren der letzten Jahrzehnte der Tang-Dynastie kam es ausgelöst durch Hungersnöte im Jahre 874 in Nordchina zu Unruhen und Aufständen, die in den folgenden Jahren sogar in den Süden bis nach Kanton und Fuzhou 福州 vordrangen. Bald wurden sie angeführt von den beiden Salzschmugglern Wang Xianzhi 王仙芝, der 878 hingerichtet wurde, und Huang Chao 黃巢.[123] Als Letzterer die Hauptstadt Chang'an angriff, flüchtete Kaiser Xizong 僖宗 (reg. 874-888) nach Sichuan 四川. Kerang 克讓, der zweite jüngere Bruder des türkischen Li Keyong 李克用, dem Vorfahren der Späteren Tang-Dynastie (Hou Tang 後唐, 923-936),

[121] GERNET, JAQUES, *Die chinesische Welt*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1997, 224
[122] *Xin Tangshu*, 213, 5992
[123] Zu diesen Aufständen siehe: SHIH, VINCENT, 171ff.

verteidigte den Tongguan-Pass 潼關 (etwa 150 km östlich von Chang'an), doch wurde von den Aufständischen geschlagen. Die verbliebenen Truppenverbände versteckten sich daraufhin in einem buddhistischen Tempel auf dem Nanshan-Berg 南山佛寺.[124] In der Nacht wurden sie jedoch von den Mönchen dieses Bergs angegriffen und getötet. Im Jahr 882 konnte die kaiserliche Armee die Aufständischen endgültig vertreiben. Dabei wurden auch zehn Mönche gefasst, die am Mord von Kerang beteiligt waren oder gewesen sein sollen und letztlich hingerichtet.[125]

Auffallend an diesem sonst eher unspektakulären Ereignis ist zweierlei: Erstens ist es nicht unbedingt zu erwarten, daß buddhistische Mönche, die in der Abgeschiedenheit eines Berges leben, in Konflikte dieser Art eingreifen. Das jedoch bei weitem Erstaunlichere dabei ist, daß es Mönchen (die ja eigentlich unbewaffnet und vom Kriegführen unwissend sein sollen) gelingt, professionelle Truppen zu überwältigen. Wir wissen zwar weder, wie viele Restverbände der kaiserlichen Armee, noch wie viele Mönche beteiligt waren, dennoch ist davon auszugehen, daß die Mönche in Überzahl und womöglich mit Waffen (oder als Waffen entliehene Alltagsgegenstände) bestückt gewesen sein müssen.

Wohl etwa zur selben Zeit weilte der berühmte Tang-General Gao Pian 高駢 (?-887) auf einer Inspektionsreise in der Kommandantur Zizhong 資中 in Sichuan (etwa 50 km südöstlich von Chengdu 成都). Dort ließ er die Mönche des „Klosters der Eröffnung des Uranfangs" (*Kaiyuan fosi* 開元佛寺) allesamt verhaften und auspeitschen, obwohl diese des Nachts nur beteten und sangen. Er begründete seine Tat mit den Worten: „Daß die Mönche beten, ist sicherlich kein Verbrechen. Aber in 10 Jahren wird es hier von rebellischen „Kahlköpfen" [*tuding* 禿丁, eine Spottbezeichnung für Mönche] nur so wimmeln. Darum muß ich sie unterdrücken." Später traf es wie prophezeit ein: Die Bewohner dieser Gegend rasierten sich die Haare wie Mönche und griffen zu den Waffen. Das Kloster nutzten sie als Lager. Sich selbst bezeichneten sie als „große und kleine Kahlköpfe" (*da kun xiao kun* 大髡小髡).[126] Ob darin jedoch tatsächlich Mönche verwickelt waren, bleibt unklar. Zumindest weist die Angst des Generals vor kriegerischen Mönchen auf gewisse gesellschaftliche Erfahrungen hin.

---

[124] Die Lokalisierung dieses Berges ist noch unklar, da es mehrere Berge mit diesem Namen gab. Am wahrscheinlichsten ist die Lage eines Berges mit diesem Namen etwa 50 km südwestlich von Chang'an.

[125] *Jiu Wudai shi* 舊五代史 (*Alte Geschichte der Fünf Dynastien*), von Xue Juzheng 薛居正 (912-981), j. 50, 681f. sowie *Zizhi tongjian*, j. 255, 8283

[126] *Beimeng suoyan* 北夢瑣言 (*Verknüpfte Worte am nördlichen Yunmeng*), von Sun Guangxian 孫光憲 (?-968), in: SKQS Bd. 1036, j. 3, 14a.2-7. Die Bedeutung dieser Selbstbezeichnung ist mir leider unklar. „*Kun*" bezeichnete ursprünglich die Strafe des Kopfrasierens, wurde später (ab der Tang-Zeit) jedoch auch zur Bezeichnung von Mönchen verwendet. Vgl. *Hanyu dacidian*, 2368a.

Auch unter der auf die Zeit der kurzlebigen fünf Dynastien folgenden Song-Dynastie 宋 (960-1279) kam es zu Aufständen, an denen Mönche beteiligt waren. Meist wurden diese als „häretisch“ (*yao* 妖) denunziert. Die Verwendung dieses Terminus diente der Herabwürdigung nicht-orthodoxer Lehren, die zumeist in nicht-elitären Kreisen Verbreitung fanden, und deutet auf eine gewisse Nähe dieser Mönche zu volksreligiösen Milieus. So erfahren wir etwa von dem im Jahre 985 stattfindenden Aufstand des ketzerischen Mönchs (*yaoseng* 妖僧) Shaolun 紹倫, der jedoch niedergeschlagen wurde. Dabei kam er ums Leben, über 300 Mittäter wurden verhaftet und hingerichtet.[127]

Ebenso kam es vor, daß Mönche sich an Banditentum beteiligten und dabei brandschatzten und töteten. So ereignete sich im 6. Monat des Jahres 1003 ein Vorfall an der Grenze zwischen den nichtchinesischen Liao 遼 (907-1125) und den Song im Gebiet Ningbian junlu 寧邊軍路 (etwa 100 km südlich des heutigen Hohot, damals im Gebiet der Liao gelegen). Mehr als 100 „barbarische“ Grenzbewohner (*bianren* 邊人) haben unter Führung eines namentlich nicht genannten ausländischen Mönchs (*fanseng* 蕃僧) im Volk geplündert. Dieser konnte jedoch gefangen genommen und die Räuberei beendet werden.[128] Im 6. Monat des Jahres 1141 wurde der Plot des Mönchs Wang Faen 王法恩 aus dem Kreis Yin 鄞 (etwa 20 km südlich der heutigen Stadt Ningbo 寧波 im Osten Zhejiangs 浙江) aufgedeckt und er hingerichtet.[129] Neben diesen tatsächlich ausgeführten rebellischen Vorhaben gab es auch immer wieder letztlich nicht bestätigte Verdachtsfälle von Rebellion und Banditentum unter buddhistischen Mönchen.[130] Auch wenn bei Vorbehalten dieser Art persönliche Ressentiments eine Rolle gespielt haben können, so scheinen sie, wie wir gesehen haben, auch aus historischer Erfahrung heraus zu sprechen.

Auch unter der Herrschaft der Dschurdschen in der Jin-Dynastie 金 (1115-1234) waren von Mönchen geführte Aufstände Teil der Geschichte. So verführte der Mönch Fatong 法通 aus der Östlichen Hauptstadt 東京 (d.i. Liaoyang 遼陽, die heutige Provinzhauptstadt von Liaoning 遼寧) im Jahre 1163 die Massen mit heterodoxen Künsten (*yaoshu* 妖術). Seine Gruppe wurde jedoch durch den Kommandeur der gegen sie geführten Kampagne (*dutong* 都統) geschlagen.[131] Im 2. Monat des Jahres 1213 verkündete ein namentlich nicht genannter verrückter Mönch (*kuangseng* 狂僧) bei der Bekanntgabe der Ergebnisse der

[127] *Songshi* 宋史 (*Geschichte der Song-Dynastie*), j. 279, 9484 sowie j. 268, 9226
[128] *Songshi*, j. 279, 9482
[129] *Songshi*, j. 29, 549 und j. 406, 12271
[130] *Songshi*, j. j. 264, 9110 und j. 415, 12446
[131] *Jinshi* 金史 (*Geschichte der Jin-Dynastie*), j. 6, 130

Beamtenprüfungen öffentlich, man solle den Kaiser töten. Auch nach einigen Nachforschungen wurde man seiner jedoch nicht habhaft. Leider wird das vielversprechende Thema hier nicht weiter elaboriert.[132]

Auch die mongolische Herrschaft der Yuan-Dynastie 元 (1279-1368) bildet keine Ausnahme in unserem Reigen aufständischer Mönche. Im 3. Monat des Jahres 1282 wollte der üble Mönch (*yaoseng*) Gao Heshang 高和尙 in der Armee seine magischen Techniken vorführen. Als sein Vorhaben jedoch fehlschlug, tötete er seine Gefährten und stellte dies als seine Zauberkunst dar. Damit täuschte er die Massen. Dann verbündete er sich noch mit einem gewissen Wang Zhu 王著, der Ahmad (chin. Ahema 阿合馬), den Wirtschaftsminister Khubilai Khans (reg. 1260-1294), köpfen wollte.[133] Im Jahre 1320 gelang es dem Mönch Yuanming 圓明 aus dem Kreis Chouzhi盩厔 (etwa 70 km westlich des heutigen Xi'an 西安), mit dem Verbrennen von Räucherstäbchen und dem Abhalten von Initiationsriten die Massen zu täuschen und von Tag zu Tag seine Anhängerschaft zu vergrößern. Sich selbst bezeichnete er als Kaiser. Das Volk verehrte ihn und rief „10 000 Jahre soll er werden!" (*wansui* 萬歲). Im 5. Monat desselben Jahres etwa griffen die Aufständischen Fengyuanlu 奉元路 (in der unmittelbaren Nähe des heutigen Xi'an) an. Im 7. Monat wurde der Gegenangriff eingeleitet, woraufhin Yuanming flüchtete, letztlich jedoch gefasst und hingerichtet wurde.[134]

Gegen Ende der Yuan-Zeit rebellierte im Jahre 1338 der Mönch Peng Yingyu 彭瑩玉[135] aus der Präfektur Yuanzhou 袁州 (im Westen der heutigen Provinz Jiangxi 江西, etwa 200 km südwestlich von Nanchang 南昌 gelegen) zusammen mit Zou Pusheng 鄒普勝 aus Macheng 麻城 (in N-Hubei 湖北, etwa 120 km nördlich des heutigen Wuhan 武漢). Sie sammelten die Massen und rebellierten. Sie benutzten rote Kopftücher (*hongjin* 紅巾) als Erkennungszeichen, was auf ihre tatsächliche oder nur intendierte Identifizierung mit den Aufständischen der Roten Turbane (*Hongjin* 紅巾) hinweist.[136] Zou Pusheng proklamierte sich im gleichen Jahr zum Kaiser, wurde jedoch gefasst und hingerichtet. Peng Yingyu lebte in dem „Kloster der Transformation der Güte" (Cihua si 慈化寺) in Yuanzhou. Seine etwa 5000 Anhänger malten sich auf ihren Rücken alle das Schriftzeichen „Buddha" (*fo* 佛), um

[132] *Jinshi*, j. 23, 541

[133] *Yuanshi* 元史 (*Geschichte der Yuan-Dynastie*), j. 205, 4563 sowie *Xu Zizhi tongjian* 續資治通鑑 (*Fortsetzung des „Vollständigen Spiegels zur Unterstützung der Regierung"*), von Bi Yuan 畢沅 (1730-1797), j. 185, 5040.

[134] *Yuanshi*, j. 27, 613 sowie *Xu Zizhi tongjian*, j. 200, 5452. Die Jahresangaben zwischen beiden Werken divergieren zwischen 1320 und 1321.

[135] In einigen Quellen auch: Zhang Yingyu彰瑩玉

[136] *Mingshi* 明史 (*Geschichte der Ming-Dynastie*), von Zhang Tingyu 張廷玉 (1672-1755), j. 123, 3687

sich gegen die Einwirkung von Waffen unverwundbar zu machen. Als ihre Revolte jedoch aufflog, floh Yingyu über den Huai-Fluß 淮 nach Westen und versteckte sich bei einer Familie im Volk. Er wurde nicht gefasst.[137] Offensichtlich schien er über eine gewisse Popularität verfügt zu haben. So erfahren wir, daß noch im Jahre 1365 ein gewisser Lan Chouer 藍丑兒 aus Wuluotian 吳羅田[138] vorgab, Peng Yingyu zu sein. Auch er verführte die Massen mit seinen „verrückten Reden".[139] Dies deutet darauf hin, daß Peng Yingyu tatsächlich noch lange Zeit gelebt und gelehrt haben könnte.

Hintergrund dieser Erhebung waren die seit den 1330er Jahren anwachsenden Unruheherde und die gegen die mongolischen „Besatzer" gerichteten Revolten. Diese wurden v.a. von religiösen Bewegungen getragen, die sich als „Rote Turbane" (*hongjin* 紅巾) bezeichneten, jedoch offenbar nicht als homogene Gruppe zu verstehen sind. So unterscheidet man auch zwischen den südlichen Roten Turbanen und den nördlichen. Auch konkurrierten die Gruppen und ihre Führer untereinander um die Vorherrschaft. Letztlich gelang es dem Rebellenführer Zhu Yuanzhang 朱元璋, die Oberhand zu gewinnen und die Ming-Dynastie 明 auszurufen. Nachdem ein Großteil seiner Familie im Jahre 1344 ums Leben gekommen war, ging er als Novize in das „Kloster des höchsten Erwachens" (Huangjue si 皇覺寺) und wanderte etwa von 1345 und 1347 als Wandermönch in der Region des Huai-Flusses umher. Bis etwa 1352 lebte er wieder in besagtem Tempel und studierte einfache buddhistische Schriften.[140] Auch er als erfolgreicher Militärführer war also bis zu einem gewissen Grade buddhistisch sozialisiert, empfand es aber scheinbar nicht als Widerspruch, sich gegen die „barbarischen" Besatzer zu erheben und das „Reich zu schützen".

Erwartungsgemäß gibt es auch aus der Ming-Zeit (1368-1644) gewalttätige Erhebungen von Mönchen zu berichten. So gab im Jahre 1440 der Mönch Yang Xingxiang 楊行祥 aus Junzhou 鈞州in Yunnan 雲南, der nach Guangxi 廣西 gekommen war, vor, Kaiser Jianwen 建文皇帝 zu sein. Er wurde ins Gefängnis geworfen und hingerichtet. Auch wurden 12 weitere Mönche festgestellt, die in seinen Plot verwickelt waren.[141] Im Jahre 1473 ereignete sich ein Eklat in einem Kloster in der Subpräfektur Chongqing 崇慶州 (etwa 30 km westlich von Chengdu 成都) in Sichuan 四川, als dort ansässige Mönche des Nachts Menschen töteten, ihre Reichtümer aufteilten und sie anschließend in einem nahe gelegenen Teich

[137] *Xu zizhi tongjian*, j. 210, 5722
[138] Ich konnte nur einen Ort namens Luotian 羅田 ausfindig machen, der etwa 90 km nordöstlich von Wuhan liegt. Da er also zumindest in relativer Nähe (etwa 200 – 300 km) zu Yuanzhou, der Heimatprovinz von Peng Yingyu liegt, gehe ich davon aus, daß dieser Ort gemeint sein könnte.
[139] *Xu zizhi tongjian*, j. 218, 5952
[140] MOTE, 37-43
[141] *Mingshi*, j. 4, 66

versenkten.[142] Außerdem versteckten sie häufig Frauen in einer Höhle. Die Mönche wurden jedoch umstellt und letztlich hingerichtet. Ihr Kloster wurde abgebrannt.[143] Zwei Jahre später rebellierten häretische Mönche (*yaoseng* 妖僧) vom Zhongnan-Berg 終南山 (etwa 50 km südlich von Xi'an 西安) aus. Der Hof schlug vor, die Armee zur Niederschlagung einzusetzen, doch der Beamte Zhang Fuhua 張敷華 konnte die Mönche besänftigen und den Streit gewaltlos schlichten. Daraufhin wurde er ins Verteidigungsministerium nach Nanjing 南京 versetzt.[144] Beachtenswert an diesem Fall ist die gewaltlose Schlichtung des Konfliktes, die im Lichte des klassischen Militärstrategen Sunzi 孫子 als optimale Konfliktlösungsstrategie zu sehen ist, was letztlich auch zu seiner Beförderung führte. Im Jahre 1495 wurde An Ao 安鰲, der lokale Präfekt der Präfektur Mahu 馬湖 (etwa 200 km südlich von Chengdu 成都 in der heutigen Provinz Sichuan, etwa 100 km südlich des Emeishan 峨嵋山), hingerichtet. Der als grausam und korrupt beschriebene Beamte trieb nicht nur Unzucht mit allerlei Frauen, sondern bediente sich auch der üblen magischen Kräfte (*yanmei* 魘魅)[145] des Mönchs Baizu 百足 („100 Füße"), um Menschen zu töten.[146] Im 4. Monat des Jahres 1589 rebellierte der Mönch Li Yuanlang 李圓朗 aus der Stadt Shixing 始興 (im Norden des heutigen Guangzhou 廣州, im Grenzgebiet zu Guangxi 廣西) in der Präfektur Nanxiong 南雄. Sein Aufstand wurde ebenfalls niedergeschlagen.[147]

Der zumeist verlustreiche und erfolglose Ausgang der in diesem Abschnitt behandelten Revolten und Aufstände gibt Anlaß, über die militärischen Fähigkeiten der mönchischen Anführer und ihrer Gefolgschaft nachzudenken. Ebenfalls ist eine Abnahme von Aufständen, die von buddhistischen Mönchen getragen und angeführt wurden, seit dem Zenit zur Nördlichen Wei-Zeit zu erkennen. Zwar gab es auch und besonders gegen Ende der Yuan- und in großem Maße während der Qing-Zeit (1644-1911) zahllose volksreligiöse Aufstände, doch waren diese selten *maßgeblich* von Mönchen initiiert bzw. getragen. Auch kann davon ausgegangen werden, daß es in diesen Kontexten keine Tradition professionellen Kriegshandwerks gab. Die wenigen Aufstände, denen nachhaltiger Erfolg beschieden war, konnten auf begünstigende Begleitumstände wie Bürgerkrieg, Hungersnöte, allgemeine

[142] Aufgrund der sehr allgemeinen Formulierung und der Ambivalenz der vormodernen chinesischen Schriftsprache in Hinsicht auf die Bestimmung von Anzahl (Singular – Plural) und Zeitform ist es schwer zu bestimmten, ob es sich um einen oder mehrere Mönche gehandelt hat und ob dieser Vorfall ein Einzelfall oder häufige Praxis war.
[143] *Mingshi*, j. 185, 4897
[144] *Mingshi*, j. 186, 4918
[145] *Yanmei* bezeichnet magische Handlungen (oder die Verwendung medizinischer Substanzen), die Schaden oder den Verlust des Bewusstseins bei den Opfern hervorrufen sollen.
[146] *Mingshi*, j. 311, 8016
[147] *Mingshi*, j. 20, 273

Unzufriedenheit, Armut etc. zählen, die ihnen Zulauf brachten und damit zu menschlicher Stärke verhalfen – dem neben der aus innerer Berufung wachsenden „Begeisterung“ wohl einzigen Weg, den militärtechnisch überlegenen Staatstruppen die Stirn zu bieten. Da die Mehrzahl der aufständischen Mönche offenbar den „weniger Mächtigen“ oder sogar „Un-Mächtigen“ entstammten,[148] ist es kaum verwunderlich, warum sich keine militärische Tradition unter ihnen entwickeln konnte. Schließlich dürften sie kaum über die nötigen Ressourcen – Zeit, Wissen, Waffen – verfügt haben, um sich gezielt militärisch zu schulen. Darüber hinaus ist die Frage zu stellen, inwieweit die uns als Aufrührer präsentierten Mönche tatsächlich aus eigener Initiative heraus gewalttätig wurden. Es ist durchaus denkbar, daß sie erst durch die grundsätzlich abneigende bis offen feindselige Haltung des Staates in eine Lage gebracht wurden, in der gewaltsame Rebellion als einzige Möglichkeit der eigenen Existenzsicherung verblieb. Läßt man Faqings mordlüsternen Idealismus beiseite, so kann anhand der bis dato zusammengetragenen Quellen davon ausgegangen werden, daß sich rebellierende Mönche keiner außergewöhnlich tötungsfreundlichen Haltung befleissigten. *Jede* „Er-Hebung“ als Siedepunkt eines Konflikts zwischen „Mächtigen“ und „weniger Mächtigen“ birgt Gewalt in sich – die Gewalt der Herrschenden zur Unterdrückung der Aufständischen, sowie die Gewalt der Beherrschten zur Beseitigung eines „gefühlten“ oder realen Unterdrückungsverhältnisses. Somit ist der Mehrzahl der mönchischen Rebellen kaum mehr anzulasten, als das, was andere nicht auch zu verantworten hätten.

Lenken wir unseren Blick auf die in Kapitel 2 definierten Stoßrichtungen gewalttätigen Handelns religiöser Akteure ist erkennbar, daß vertikale Gewalt von unten nach oben vornehmlich zur Lösung suprareligiöser Konflikte – zwischen der religiösen Gruppe und „dem“ Staat – angewandt wurde. Einzig im chinesischen Mittelalter scheint es auch innerreligiöse Gewalt gegeben zu haben. Dabei fällt jedoch auf, daß der offen zutage tretende Konflikt zwischen der etablierten und protegierten buddhistischen „Kirche“ und volksnäheren buddhistischen Bewegungen nicht direkt zwischen beiden ausgetragen wurde, sondern der Staat als Protegé des offiziellen *saṃgha* in die Breche sprang. Anders als die großen japanischen Eliteklöster, die sich regelmäßig miteinander bekriegten, scheinen die orthodoxen Schulen selbst keine kriegerischen Ambitionen im Sinne rebellischer Aktivitäten gehegt zu haben. Diese lagen eher den Gruppen anheim, die aufgrund (vermeintlich) „heterodoxer Umtriebe“ ohnehin in höherer Spannung zu ihrer Umwelt und damit in erhöhter Konfliktgefahr standen.[149]

[148] Siehe dazu S. 7 dieser Arbeit (Fußnote 20).
[149] Vgl. STARK; BAINBRIDGE, 124ff.

Trotz einiger Ansätze gewalttätigen Verhaltens scheint es jedoch offenbar keine systematische Ausarbeitung erfahren zu haben. Da auch die Quellen zumeist nur in äußerst knapper Form über Rebellionen dieser Art berichten und nur in den seltensten Fällen Auskunft über Hintergründe geben, bleiben die Motive und Vorstellungen der meisten mönchischen Anführer im Dunkeln. So wissen wir selbst über Faqings Tötungspraktiken, welches als Paradebeispiel gewalttätiger Mönche gelten kann, nichts genaueres. Wenn sie ein offenbar zentraler Teil der religiösen Praxis waren, die zu religiöser Kultivierung und damit zum Heil führen sollten, mussten sie genauer ausgearbeitet gewesen sein. Möglicherweise wurden sie sogar in ritualisierter Form abgehalten. Auch könnte die Tötungsart eine Rolle gespielt haben. Doch leider ist darüber nichts bekannt.

4.2. Im Militärdienst tätige Mönche

Wie wir weiter oben in Kapitel 3.2. gesehen haben, war es buddhistischen Mönchen durch das *Sūtra von Brahmas Netz* (*Fanwang jing* 梵網經) untersagt, sich Armeen anzuschließen, Kriege zu provozieren und Waffen zu besitzen. Im Folgenden wollen wir uns nun Mönchen zuwenden, die eben diese Regeln bewußt gebrochen und sich in den staatlichen Militärdienst begeben oder militärische Posten innegehabt haben. Wie wir feststellen werden, fällt die Bewertung dieser Verbotsbrüche durch die herrschende Elite und die Verfasser der uns vorliegenden Quellen jedoch ungleich positiver aus, als wir dies bei rebellischen Mönchen erfahren haben. Diese Beobachtung differenzierter Bewertung von Verbotsbrüchen lässt sich leicht auf die unterschiedliche Motivierung *hinter* dem (eigentlich) zu tadelndem Verhalten zurückführen. So ist unschwer zu erkennen, daß aus Sicht des Staates Mönche, die *in seinem Dienst* Gewalt ausüben, Nutzen bringen, wohingegen Mönche, die dies *gegen ihn* tun, Kosten verursachen. Die mit dieser Kosten-Nutzen-Balance verbundene jeweilige positive bzw. negative Einstellung lässt den Schluß nahe liegen, daß es (aus Sicht des Staates) keine generelle Verurteilung der Gewaltausübung buddhistischer Mönche gab. Die positive Einschätzung militärisch aktiver Mönche im Dienste des Staates ging bisweilen sogar soweit, daß Mönche mitunter per Edikt in die Armee eingezogen oder „im nationalen Interesse“ (z.B. die Abwehr von Banditen, Rebellen oder Eindringlingen) begangene Verbotsbrüche mit Titeln, Ämtern oder finanziellen Vergütungen honoriert wurden. Es kann also behauptet werden, daß nicht etwa der Bruch des Tötungsverbotes selbst, sondern nur die *Intention dahinter* eine Rolle für die offizielle Bewertung gewalttätiger und kriegerischer Handlungen von Mönchen spielte.

Als einer der ersten im militärischen Bereich tätigen Mönche kann der mutmaßlich aus Kucha stammende Fotudeng 佛圖澄[150] (?-349) gezählt werden. Er kam um das Jahr 310 nach Luoyang 洛陽 in den Staat der Westlichen Jin 西晉 (265-316) und diente Shi Le 石勒 (ca. 280 – 332), einem aus dem Volk der Jie 羯[151] stammenden ehemals treu Ergebenen der Liu-Sippe 劉, der die 2. der 16 nördlichen Fremddynastien namens (Spätere) Zhao 趙 (328 – 352) begründete, und später auch dessen Neffen Shi Hu 石虎, der sich 333 an die Stelle von Shi Les Sohn geputscht hatte, als Berater. Mit seinen vielfältigen Tätigkeiten, die er unter der Schirmherrschaft der Familie Shi entfalten konnte, legte er den Grundstein für die missionarische Expansion der buddhistischen Religion im Nordchina des 4. Jahrhunderts.[152] KENNETH CH'EN charakterisiert seine Tätigkeiten wie folgt: „It was he who initiated the policy of monks' participating in the affairs of the state, for he felt that such connections would be beneficial to the religion."[153] Auch wenn er persönlich nicht an Kampfhandlungen teilnahm, so war er doch mit seinen prognostischen und magischen Fähigkeiten rege an der Kriegsführung Shi Les und später Shi Hus beteiligt. Neben ihm wurden auch sein Schüler Dao'an 道安 (312-385) und der ebenfalls aus Kucha stammende bekannte Missionar und Übersetzer Kumārajīva (344-413) als militärische Berater geschätzt. Fotudeng ist für unseren Kontext jedoch wesentlich interessanter, da von ihm ein Gespräch mit Shi Hu überliefert ist, in dem er das buddhistische Tötungsverbot relativiert. So wurde er befragt:

> „ « Buddha's teaching is against the taking of life. I am the head of the empire, and without capital punishment, there is no means of keeping the country quiet. I have already violated the vows in putting living beings to death. Even though I still worship the Buddha, how shall I obtain blessings? » Têng [Fotudeng, N.B.] said, [358b] « Worship of the Buddha on the part of emperors and kings lies in their being reverent in their persons and obedient in their hearts and in glorifying the Three Treasures [*triratna*, das sind Buddha, *dharma* und *saṃgha*, N.B.]. [It lies in] not making cruel oppressions and not killing the innocent. As to the rogues and irresponsibles whom the civilizing influence does not reform, when they are guilty of a crime, they must be put to death, and if they are guilty of an evil deed, the must be punished. You should execute only those whou should be executed and punish only those whou must be punished. If cruelly and wilfully,

[150] Sein eigentlicher Name konnte bis heute noch nicht eindeutig rekonstruiert werden. So gehen einige Forscher von „Buddhadāna" (Vgl. WRIGHT [1948], 332), andere von „Buddhacingha" bzw. „Buddhochinga" aus (Vgl. SOOTHIL/HODOUS, 226).
[151] Ein Unterstamm der zu dieser Zeit im Norden Chinas ansässigen „Hunnen" (*xiongnu* 匈奴).
[152] WRIGHT (1948), 322-325
[153] CH'EN, 79

you put the innocent to death, then, even if you should pour ot your wealth and devote yourself to the Dharma, there will be no escaping a bad end. »"[154]

Auch wenn er in dieser Passage durch das Preisen von Güte und Mitgefühl als die anzustrebenden Verhaltensweisen versucht, gläubige Laien an die „Moralleine" zu legen, so öffnet Fotudeng mit seiner Auslegung dennoch gewalttätigem Handeln gewissermaßen ein „Hintertürchen". Wie wir weiter oben bereits bei der Frage, wer oder was in konkreten Fällen als Dämon (*māra*) zu identifizieren sei, einen erheblichen Interpretationsspielraum festgestellt haben, so kann ebenso in diesem Falle schwerlich als objektiv gültig definiert gelten, wer denn jeweils Bestrafung und Tod „verdiene".

Die wohl als *locus classicus* zu bezeichnende Textstelle, in der persönlich an militärischen Handlungen einer Staatsarmee teilnehmende Mönche explizit erwähnt werden, finden wir in der *Geschichte der Nördlichen Dynastien* (*Beishi* 北史). Dort heißt es, daß im letzten Jahr des zwischen 524 bis 534 tobenden Bürgerkriegs im Staate der Nördlichen Wei ein als buddhistischer „Diakon" (*duweina* 度維那, skr. *karmadāna*) tätiger Mönch namens Huizhen 惠臻 im Gefolge des Kaisers Xiaowudi 孝武帝 (reg. 532-534) gewesen sei, der auf seinem Rücken das kaiserliche Siegel (*xi* 璽) und in seiner Hand das „Schwert der tausend Rinder" (*qianniudao*千牛刀) trug.[155] Ein „Diakon" bekleidete im Staat der Nördlichen Wei den dritthöchsten Posten in der Hierarchie des staatlichen Amts für die Klärung buddhistischer Angelegenheiten (*Zhaoxuan si* 昭玄寺).[156] Demnach muß Huizhen dem buddhistischen Establishment angehört haben. Das blumig umschriebene „Schwert der tausend Rinder" ist eine ursprünglich auf eine Geschichte des Zhanguo-zeitlichen 戰國 (475-221 v. Chr.) Philosophen Zhuangzi 莊子 zurückgehende übertragene Bezeichnung für ein sehr scharfes Messer. In dieser Anekdote rühmt ein gewisser Paoding 庖丁 sein Messer, welches selbst nach dem Schlachten tausender Rinder noch so scharf ist wie am ersten Tage.[157] Im Text des *Beishi* heißt es weiter, daß der Kaiser im siebten Monat des Jahres 534 mit insgesamt sechs Armeen und über 100 000 Soldaten unterwegs war. In seinem Gefolge befand sich eben auch jener Huizhen. Sie hatten 100 Rinder, die alle geschlachtet wurden, um die Verpflegung der Soldaten zu sichern.[158] Nun ist die klassische chinesische Schriftsprache in dieser Passage nicht ganz eindeutig betreffs des Subjekts der Tötungshandlung. Da aber explizit erwähnt wird, daß Huizhen das „Schwert der tausend Rinder" trug, ist davon auszugehen, daß er das

[154] *Gaoseng zhuan*, T. 50 #2059, 385a.27 – 385b.06. Die Übersetzung stammt von: WRIGHT (1948), 352
[155] *Beishi*, von Li Yanshou 李延壽 (?-ca. 678), j. 5, 173 sowie *Zizhi tongjian*, j. 156, 4851
[156] HUCKER, 545 #7327
[157] *Zhuangzi jinzhu jinyi* 莊子今注今譯 (*Das Buch Zhuangzi mit heutigen Anmerkungen und Übersetzung*), Bd. 1, 96
[158] *Beishi*, j. 5, 173

Schlachten sogar selbst übernommen haben könnte. Erinnern wir uns etwa an den passionierten Laien Feng Xi 馮熙 (siehe oben S. 20), der um die Mitte des fünften Jahrhunderts ebenfalls im Wei-Reich das wohl verbreitete Töten von Rindern (und Menschen) in Klöstern mit der laxen Bemerkung rechtfertigte, daß der religiös Vervollkommnete in allem nur Buddha – also die Leere – sieht und daß Töten somit kein Problem sei. Wir werden auf einen Fall ritueller Rindertötung noch einmal zurückzukommen haben. Hintergrund der breit angelegten militärischen Aktionen des Kaisers war der auf die „Rebellion der sechs Garnisonen" (*liuzhen* 六鎮) im Jahre 523 folgende zehnjährige Bürgerkrieg im Reich der Nördlichen Wei, der gemeinhin auf eine Entfremdung der sinisierten Aristokratie und dem nomadischen Volk sowie den daraus resultierenden Feindseligkeiten zurückgeführt wird.

Einen der ersten schriftlich belegten Fälle massenhafter Beteiligung buddhistischer Mönche an militärischen Handlungen liefert uns die *Geschichte der Nördlichen Zhou-Dynastie* (*Zhoushu* 周書, Zeit des Staates: 557-581). Um das Jahr 570 verschanzten sich Jie, der Prinz von Rencheng 任城王湝und Xiaoheng, der Prinz von Guangning 廣寧王孝珩 (beide aus dem Nachbarstaat der Nördlichen Qi 北齊, 550-577) u.a. mit über 10 000 Mann in Xindu 信都 (etwa 120 km südöstlich des heutigen Shijiazhuang 石家莊 in Hebei 河北, damals auf dem Gebiet der Qi-Dynastie). Kaiser Gaozu 高祖 (d.i. Wudi 武帝, reg. 561-578) beauftragte Xian, den Prinz von Qiyang 齊煬王憲 damit, diese Bedrohung beseitigen. Nachdem ein Beschwichtigungsversuch fehlgeschlagen war, rekrutierte Xian durch die großzügige Auszahlung von Gold und Seide mehrere tausend Mönche als Soldaten.[159]

Auch zu Beginn der Tang-Dynastie schienen einige Mönche in lokale militärische Aktivitäten eingebunden zu sein. So erfahren wir, daß sich die Mönche aus Mayi 馬邑 (etwa 130 km südöstlich des heutigen Datong 大同 in Nord-Shanxi 山西) im Jahre 622 im Zuge von Einfällen des nördlichen Volks der Xianyun 獫狁 lokalen Milizen anschlossen und insgesamt 2000 ausgewählte Mönche in zwei Garnisonen organisiert wurden.[160]

Nichtsdestotrotz gab es abseits der in den Quellen meist als mutig und entschlossen dargestellten Mönche, die sich militärisch engagierten, natürlich auch solche, deren Motive weniger „patriotisch" gewesen sein dürften, als es unsere Quellen zumeist implizieren. Als Paradebeispiel eines „Wolfs im Mönchspelz" kann der von MAX DEEG als „Pseudomönch" und „Erzbösewicht" bezeichnete Xue Huaiyi 薛懷義 (?-695) gelten,[161] der als Liebhaber der Kaiserin Wu Zetian 武則天 (624-705), der einzigen Frau in der chinesischen Geschichte, die

[159] *Zhoushu*, von Linghu Defen 令狐德棻 (583-666), j. 12, 193
[160] *Xu Gaoseng zhuan*, T 50 #2060, 583b.16-19
[161] DEEG, 122 und 127

selbst den Titel „Erhabener Kaiser“ (*huangdi* 皇帝) annahm und eine eigene Dynastie begründete (die Zhou-Dynastie 周, 690-705), in die Geschichte eingegangen ist. Da er einer der wenigen kriegerischen Mönche ist, dessen Biographie[162] uns in einiger Länge überliefert ist und darüber hinaus noch eine Fülle an Informationen über gewalttätiges Handeln liefert, soll er an dieser Stelle etwas ausführlicher behandelt werden.

So stammte der eigentlich Feng Xiaobao 馮小寶 heißende Xue Huaiyi aus dem Kreis Hu 鄠 (etwa 25 km südwestlich der Hauptstadt Xijing 西京, des heutigen Xi’an 西安). Er verdiente sich mit dem Handel von Tischen oder Tabletts seinen Lebensunterhalt.[163] Er wird uns als von starker Natur und kräftig gebaut beschrieben. Als er nach Luoyang洛陽 ging, kam er über die Bekanntschaft mit einer Sklavin der Prinzessin Qianjin 千今公主 (eine Frau von Kaiser Gaozong 高宗, reg. 650-683) in den Palast. Im Laufe der Zeit wurde er immer mehr in das Palastleben integriert und traf sich häufig mit der ehemaligen Konkubine und jetzigen ersten Frau des Kaisers, Wu Zhao 武照, der späteren Kaiserin Wu Zetian. Um als nicht kastrierter Eunuch einfacher im Palast ein- und ausgehen zu können, veranlasste sie, ihn als Mönch initiieren zu lassen und ändert seinen Familiennamen zu Xue (Name eines Adelsgeschlechts). Dies lässt ob der offensichtlich engen Bande zwischen Politik und Klerus aufhorchen. Im Palast rezitierte er mit anderen noblen Mönchen Sūtren. Um das Jahr 685 ließ Wu Zhao im Westen des von ihr zur neuen Hauptstadt ernannten Luoyang das legendäre „Kloster zum weißen Pferd“ (*Baima si* 白馬寺) renovieren. Nach der Fertigstellung wurde Huaiyi zum Abt dieses Klosters ernannt. Obwohl er ein hohes Amt im *saṃgha* bekleidete, waren er und seine wohl größtenteils aus ungebildeten Burschen bestehende Gefolgschaft berühmt-berüchtigt ob ihres rüpelhaften Verhaltens. Wenn sie ihnen auf der Straße begegneten, wichen die Leute schnellstmöglich aus. Auch kam es vor, daß jemand, dem dies nicht gelang, blutig geschlagen und dann einfach liegen gelassen wurde. Wenn sie einen Daoisten trafen, schlugen sie auch mit heller Begeisterung auf ihn ein, schnitten seine Haare ab und überließen sie sich selbst.[164] Dennoch traute sich niemand, den Beamten davon zu berichten. Der Zensor des rechten Tribunals[165] namens Fengsi Xu 馮思勗[166] verurteilte sie

[162] Soweit nicht anders gekennzeichnet, stammen alle Informationen über Xue Huaiyi aus seiner Biographie im *Jiu Tangshu*, j. 183, p. 4741-4743

[163] Im *Zizhi tongjian*, j. 203, p. 6436 heißt es, er hätte in Luoyang Medizin verkauft.

[164] *Zizhi tongjian*, j. 203, 6436f.

[165] HUCKER, 587: Zwischen 684 bis 712 (Regierungszeit Wu Zetians) war das Zensorat (*Yushitai* 御史台) aufgespalten in ein rechtes und ein linkes Tribunal. Das rechte war zuständig für die Überwachung der Einhaltung der Regeln in den Gebieten, wohingegen das linke sich mit der Zentrale und dem Militär befasste.

mehrmals. Dies erzürnte Huaiyi jedoch, so daß er seine Gefolgschaft bei einer zufälligen Begegnung mit ihm anwies, ihn zu verprügeln, woraufhin er beinahe starb.

Trotz allem ihm angelasteten üblen Verhalten ließ er verschiedene Tempel und Hallen bauen. Einen nannte er „Tempel der Prophezeiung des Buddha“ (*Fo shouji si* 佛授記寺).[167] Im Jahre 688 war er an der Planung und Durchführung des Baus der „Halle des Lichtes“ (*Mingtang* 明堂) und einer „Himmelshalle“ (*Tiantang* 天堂) beteiligt. Die Institution der *Mingtang* geht bis auf die Zhou-Zeit 周 (11. Jh. – 221 v. Chr.) zurück und galt Kaiserin Wu als Zeichen ihres Herrschaftsanspruches. MAX DEEG schreibt zu ihrer Funktion: „Das *mingtang* war schon im Altertum eines der zentralen Opferplätze für den kaiserlichen Kult und repräsentierte in seiner Anlage – zweistöckig, oben rund, unten viereckig, mit acht Fenstern und vier Türen – und seiner Funktion den Kosmos.“[168] Als der Stern der kaiserlichen Gunst im Jahre 695 jedoch zu sinken schient, legte er des Nachts heimlich Feuer und ließ beide Hallen niederbrennen. Er und der Mönch Faming 法明verfassten (laut den Quellen) das *Sūtra der Großen Wolken* (*Dayun jing* 大雲經, skr. *Mahāmegha-sūtra*)[169] und behaupteten, Wu Zetian sei eine Inkarnation Maitreyas.

Aufgrund seiner Verdienste wurde Huaiyi zum obersten General einer der Hauptstadttruppen ernannt[170] und als Herzog von Liang 梁國公 belehnt. Im neunten Monat des Jahres 689 wurde er zum Chefkommandeur der Armee in Xinpingdao 新平道 (etwa 70 km nordwestlich des heutigen Xi’an) ernannt und ihm 200 000 Soldaten unterstellt, um den turkstämmigen

---

[166] Normalerweise würde man Feng als Familien- und Sixu als Vornamen verstehen, da aber im nächsten Teilsatz entsprechend der Gepflogenheiten der vormodernen chinesischen Schriftsprache als Vorname lediglich Xu genannt wird, muß Fengsi sein Familienname sein.

[167] Der Terminus „*shouji* 授記“ (skr. *vyākaraṇa*) bezieht sich auf Prophezeiungen und Voraussagen über die glorreiche Zukunft einzelner Mönche und Laien. Im Zusammenhang mit den Anstrengungen diverser Mönche, die Kaiserin als Reinkarnation Maitreyas zu etablieren, ist anzunehmen, daß die im Tempelnamen angesprochene Prophezeiung auf die Rede des Buddha Śākyamuni über die Herabkunft des zukünftigen Buddha Maitreya Bezug nimmt.

[168] DEEG, 125

[169] Im *Jiu Tangshu*, j. 6, 121 wird berichtet, daß im siebten Monat des ersten Jahres Yongchang 永昌 (689) 10 Mönche diese Schrift gefälscht hätten. CH’EN, 220 vertritt die Ansicht, daß diese Anklage falsch sei. In dem Text geht es u.a. um eine weibliche Gottheit namens „Himmlische Frau des reinen Glanzes“ (Jingguang tiannü 淨光天女), die den Thron besteigen wird, was auf Wu Zetian bezogen wurde (Vgl. NAKAMURA, Bd. 1, 212). Die Mönche sagten darüber hinaus, daß der „Göttliche Kaiser“ (*Shenhuang* 神皇, gemeint ist Wu Zetian) den Auftrag erhalten hätte, in allen Gebieten des Landes „Klöster der Großen Wolke“ (*Dayun si* 大雲寺) zu errichten und in ihnen 1000 Mönche zu initiieren.

[170] HUCKER listet die in den Quellen aufgeführte Bezeichnung (*zuowei wei dajiangjun* 左威衛大將軍) nicht auf. Er erwähnt lediglich „Left Guard“ (*zuowei* 左衛, a military unit in the dynastic capital) sowie den „General-in-chief“ (*dajiangjun* 大將軍), der eine ganze Armee leitete. Im *Zizhi tongjian*, j. 204, p. 6463 heißt es jedoch, er wäre zum *You wei dajiangjun* 右衛大將軍 ernannt wurden. Auf jeden Fall stand ihm eine der 16 Armeen, die für die Verteidigung der Hauptstadt zuständig sind, unter.

Eindringling Gudulu 骨篤錄 zu bezwingen.[171] Als im Jahr darauf erneut turkstämmige Eindringlinge an den Grenzen standen, wurde er dorthin befördert und führte die Armee, die sie angriff. Nach dem Sieg wurde er zum „Großen Bollwerk-General des Reichs“ (*fuguo dajiangjun* 輔國大將軍) ernannt. Als sich selbiges Szenario in den darauf folgenden Jahren 692 und 694 wiederholte, wurde ihm zwar anfangs die Zuständigkeit zugewiesen, dennoch mußte er diese Aufgabe einem anderen überlassen. Im Streit mit einem General kam es wohl sogar zu Handgreiflichkeiten zwischen beiden.[172] Der Grund der Aufkündigung seiner militärischen Verantwortung ist möglicherweise im zunehmenden Verlust der Gunst Wu Zetians zu suchen.

Eine der obskursten und mit unserem Vorverständnis eines sanftmütigen Buddhismus wohl am wenigsten zu vereinbarenden Begebenheiten aus dem Leben des Mönchs Xue Huaiyi ist die Tatsache, daß in der „Halle des Lichtes“ blutige Rituale durchgeführt wurden. So erfahren wir, daß bei einem *Pañcapariṣad*-Fest (*wuzhe hui* 無遮會) Rinder getötet und mit ihrem Blut Bildnisse gemalt wurden. Dabei stach Huaiyi auch sein eigenes Knie auf und malte mit diesem Blut ein Bildnis.[173] Ob dieses Ritual in Verbindung mit der im fünften Jahrhundert durch den Laien Feng Xi 馮熙 gerechtfertigten Tötung von Rindern (und Menschen) steht, erscheint plausibel, ist aber vorerst nicht nachweisbar. Die Praxis des „Schreibens mit Blut“ (*xueshu* 血書)[174] scheint dabei nicht (nur) auf den Einfluß traditioneller volksreligiöser Vorstellungen zurückführbar, nach denen Blut – und damit auch der Farbe Rot – apotropäische Kräfte beigemessen werden, derweil es als Symbol des Lebens dem Gespenst (*gui* 鬼) als Abkömmling des Todes diametral entgegensteht. Es ist möglich, daß man die ohnehin vorhandene „magische“ Kraft buddhistischer Texte und Spruchformeln durch die Verwendung von Blut zu potenzieren suchte. Ebenso plausibel erscheint ein Rekurs auf innerbuddhistische Diskurse, die in Indien frühestens um die Zeitenwende nachweisbar sind, dort wohl aber nicht zu einer wörtlichen Auslegung im Sinne der tatsächlichen Durchführung des Schreibens mit Blut geführt haben. So berichtet der Bodhisattva Samantabhadra (chin. Puxian 普賢) im *Sūtra der Blumengirlande* (*Huayan jing* 華嚴經):

> „[Buddha Vairocana was] willing to give even his life. He peeled off his skin for paper, broke off a bone for a pen, and drew his blood for ink. The scriptures he

[171] *Zizhi tongjian*, j. 204, 6460
[172] Ebd., j. 205, 6493f.
[173] Ebd., 6498. Im *Chaoye qianzai*朝野佥載 (*Das vollkommen Niedergeschriebene vom Hofe und aus der Provinz*) von Zhang Zhuo 張鷟 (8. Jh.), in: SKQS Bd. 1035, j. 5, 269b.4 wird allerdings bezweifelt, daß er sein eigenes Blut zum Malen benutzt habe.
[174] Zu einer ausführlicheren Diskussion siehe den Aufsatz von KIESCHNICK.

> copied in this manner stacked up as high as Mount Sumeru. All of this he did out of respect for the Law."[175]

Auch war die tatsächliche Anwendung derartiger Praktiken unter Xue Huaiyi kein Novum. So benutzte der Mönch Zengren 增忍 im Jahre 872 ebenfalls (sein eigenes?) Blut, um damit ein aus 283 (!) Kapiteln bestehendes Sūtra niederzuschreiben, welches für den Bau einer Pagode bestimmt war.[176] Die Praxis des Kopierens buddhistischer Texte mit seinem eigenen Blut, die offenbar sowohl als Mittel zur Erlangung von Verdiensten, als auch als Ausdruck asketischen Lebenswandels galt, blieb wohl sogar bis ins 20. Jahrhundert hinein populär.[177] Trotzdem bleibt weiterhin verwunderlich, warum gerade das Blut von Rindern Verwendung fand. Schließlich galt dem Rind im (orthodoxen) Buddhismus höchste Anerkennung.[178] Ebenso wurde das Schlachten von Tieren allgemein als unreine Tätigkeit angesehen, wie es ein Edikt des Jahres 517 der Nördlichen Wei nahelegt, wonach dies in der Nähe buddhistischer Tempel verboten werden sollte, da ein Verlust der „magischen Kraft" (*ling* 靈) befürchtet wurde.[179]

Während seiner Zeit als Abt sammelte Huaiyi insgesamt wohl 1000 einfache und kräftige Männer um sich und initiierte sie als Mönche. In anderen Quellen heißt es, er habe sie regelrecht rekrutiert.[180] Der Zensor Zhou Ju 周矩 vermutete daraufhin, Huaiyi wolle möglicherweise rebellieren. Schon allein diese Vermutung zeigt uns, wie gescholten das öffentliche Bild (eines Teils) des buddhistischen Klerus zu dieser Zeit war. Letztlich ließ Kaiserin Wu ihn im Jahre 695 töten und seine Leiche im kaiserlichen Wagen fahrend ins Kloster *Baima si* bringen. Beachtlich an diesem Falle sind nicht nur die vielfachen Regelüberschreitungen an sich, sondern der Fakt, daß sich dies alles im Herzen des buddhistischen *saṃgha* – im legendären und staatlich geförderten Kloster *Baima si* – abspielte. Anders als bei den in Kapitel 4.1. behandelten Aufständen, deren mönchische Anführer wohl eher zum Milieu der Volksmönche zu zählen zu sind, wurde hier eines der Klöster der höfischen Elite zum Ort sowohl religiöser als auch weltlicher Regelverletzungen.

---

[175] T. 10 #293, 845c.7-8. Die Übersetzung stammt von: KIESCHNICK, 179. Sumeru (chin. *xumishan* 須彌山) gilt als höchster Berg und Zentrum des Kosmos. Zu weiteren Belegen des „Schreibens mit Blut" in buddhistischen Sūtren siehe auch: CHŌ SHŌGON 張聖嚴 [ZHANG SHENGYAN], *Minmatsu Chūgoku bukkyō no kenkyū – Toku ni Chigyoku o chūshin toshite*, 明末中国仏教の研究 – 特に智旭を中心として (*Studien zum chinesischen Buddhismus am Ende der Ming-Zeit – Unter besonderer Berücksichtigung des Mönchs Zhixu [1599-1655]*), Sankibō Busshorin: Tokyo 1975, 234ff.

[176] *Da Song Gaoseng zhuan* 大宋高僧傳 (*Unter der Großen Song-Dynastie zusammengestellte Biographien herausragender Mönche*), verfasst von Zanning 贊寧 (919-1001?, 988 vollendet), T. 50 #2061, 877b.15-16. Zu weiteren Belegen dieser Praxis siehe: KIESCHNICK, 177f. et pass.

[177] WELCH, HOLMES, *The Practice of Chinese Buddhism: 1900-1950*, Harvard University Press: Cambridge 1973 (1967), 323.

[178] Vgl. *Fojiao de dongwu* 佛教的動物 (*Die Tiere des Buddhismus*), Bd. 27 der Reihe Fojiao xiao baike 佛教小百科 (Kleine Enzyklopädie des Buddhismus), Zhongguo shehui kexue chubanshe: Beijing 2003, 28

[179] *Weishu*, j. 114, 3046

[180] *Xin Tangshu*, j. 76, 3483

Interessant an der durch die Verfasser unserer Quellen vorgenommenen Wertung ist, daß Huaiyis rebellische Attitüde, das Auftreten seiner Gefolgschaft sowie finanzielle Ausschweifungen explizit verurteilt wurden, daß an dem Fakt, daß der Mönch Xue Huaiyi als General an mehreren Kampfhandlungen aktiv teilgenommen hat, offenbar jedoch niemand Anstoß nahm.

Als im Laufe des Winters des Jahres 755/756 infolge der Rebellion des Generals An Lushan 安祿山 (703-757) seine Truppen auch in der Gegend um die Hauptstadt Xijing (heute Xi'an) Einzug hielten, brachten die Anwohner der Gegend um den Posthalteplatz Mawei 馬嵬驛 (etwa 80 km westlich der Hauptstadt) den lokalen Beamten die Bitte vor, Truppen zum Schutz gegen die Aufständischen einzusetzen. Für dieses Vorhaben setzte sich auch der Mönch Daoping 道平 aus der benachbarten Stadt Jincheng 金城 energisch ein. Daraufhin wurde er zum „Großen General der kaiserlichen Insignien" (*Jinwu dajiangjun* 金吾大將軍) – ein Titel, der gemeinhin zur Bezeichnung der kaiserlichen Leibwächter dient – ernannt und führte eine Armee gegen die Rebellen zu Felde, mit der er sie vernichtend schlug. Nach Beendigung der Kampfhandlungen legte er sein militärisches Amt jedoch nieder. Der eben inthronisierte Kaiser Suzong 肅宗 (reg. 756-761) erließ daraufhin den Befehl, Daoping in den beiden Klöstern „Tempel der durchdrungenen Glückseligkeit" (*Chongfu si* 崇福寺) und „Tempel des gedeihenden Glücks" (*Xingqing si* 興慶寺) residieren zu lassen und überreichte ihm sogar die lila Robe sowie Gold und Seide als Zeichen seiner Hochachtung – ein Ehre, die sonst nur äußerst gelehrten Mönchen zuteil wurde.[181] Aus dem Jahr des Beginns der Revolte (755) erfahren wir, daß in vielen Klöstern Reiten und Bogenschießen in umfangreichem Maße geübt wurde, was Kaiser Xuanzong 玄宗 (reg. 712-756) offenbar missfiel.[182] Möglicherweise sah er konkrete Beziehungen zu aktuellen Revolten, wie der An Lushans oder er fürchtete die Gefahr von Aufständen, wie sie von buddhistisch inspirierten Sekten der früheren Jahrhunderte ausging.

Als das Ende des kurzlebigen und kleinen Reichs der Südlichen Tang 南唐 (937-975),[183] welches auch das Ende der Teilung Chinas im 10. Jahrhundert einleitete, in Form der Truppen der neu gegründeten Song-Dynastie 宋 (960-1279) nahte, ergriffen die Mönche des „Klosters der universellen Durchdringung" (*Yuantong si* 圓通寺) Partei für die schwächelnde Dynastie:

[181] *Fozu tongji* 佛祖統紀 (*Durchgehende Geschichte Buddhas und der Patriarchen*), i. J. 1269 verfaßt von Zhipan 志磐 (ca. 13. Jh.), T. 49 #2035, 375c.20-25 sowie *Sengshilüe* 僧史略 (*Eine kurze Geschichte des saṃgha*), verfasst von Zanning 贊寧, T. 54 #2126, 248c.22-27.

[182] *Da Song gaoseng zhuan*, T. 50 #2061, 806a.18-19

[183] Das Reich befand sich im Südosten der heutigen VR China und erstreckte sich von Jiangsu 江蘇 angefangen über Anhui 安徽, West-Hunan 湖南 bis in Teile von Fujian 福建 und Jiangxi 江西.

> „Das auf den Lu-Bergen 廬山 befindliche «Kloster der universellen Durchdringung» liegt am Fuße des Gipfels des „Pferdeohrs“ 馬耳 und nördlich des Yangzi-Flusses. Es ist ein sehr berühmtes buddhistisches Kloster. Zur Zeit der Südlichen Tang wurde es vom Kaiser mit 1000 *qing* 頃 [etwa 6667 Hektar] Land beschenkt, so daß sich die Lebensgrundlage für die mehreren hundert Schüler äußerst reichlich und üppig gestaltete. Als die kaiserliche Armee [der Song] den Fluß überquerte, bildeten die Mönche eine Vorhut und versuchten, sie aufzuhalten. Als aber bald darauf die Stadt Jinling 金陵 [die Hauptstadt der Südlichen Tang, das heutige Nanjing 南京] fiel, zogen sich die Mönche zurück. Wenn Li Yu 李煜 [der letzte Herrscher der Südlichen Tang] sein Volk so geliebt hätte wie die Mönche, hätte es auch gewusst, wie es das Land retten kann.“[184]

Offenbar fühlten sich die Mönche des Klosters aufgrund der großzügigen Spenden und des hier beschriebenen eifrigen Patronats Li Yus verpflichtet, „ihrer“ Dynastie zur Seite zu stehen. Sie waren nicht nur daran interessiert, eine Art „Gegenleistung“ für die Schenkungen zu erbringen, sondern wohl auch „die Hand die sie füttert“ am Leben zu halten. Ökonomisch-politisches Kalkül ist demnach nicht auszuschließen. Nun wäre es interessant zu erfahren, wie es den Mönchen nach dem Fall der Südlichen Tang ergangen ist. Schließlich waren sie aktiv und freiwillig am Kampf gegen die Truppen der Song beteiligt. Doch leider kann dies nicht im Rahmen dieser Arbeit geschehen und muß auf spätere Vorhaben verschoben werden.

Auch aus der Song-Zeit sind uns einige Fälle dieser Art überliefert, die sich zumeist vor dem Hintergrund des Kriegs zwischen dem Jin-Reich 金 (1115-1234) der Dschurdschen und den chinesischen Truppen abspielten. Nachdem die Dschurdschen im Jahre 1122 zusammen mit den Song gegen die Liao 遼 (907-1125) zu Felde zogen und sie besiegten, begingen sie 1125 Vertragsbruch und griffen die Song an. Im Folgejahr 1126 fiel die Hauptstadt Kaifeng 開封 (in Henan 河南), wodurch die Song weit nach Süden gedrängt wurden und die Kerngebiete des chinesischen Kulturraumes aufgeben mussten. Der Beginn der Süd-Song (1127-1279) mit der Hauptstadt Hangzhou 杭州 (in Nord-Zhejiang 浙江) wurde eingeleitet.

Die relative militärische Schwäche der Song – deren Ursachen hier nicht im Detail dargelegt werden können – resultierten sowohl aus äußeren, als auch aus inneren Faktoren. So fehlten ihnen „barbarische“ Hilfstruppen, die noch zur Tang-Zeit zur militärischen Stärke des Reichs beigetragen hatten und v.a. Pferde (die die damals schnellstmögliche Überbrückung weiter Entfernungen garantierten), da die ehemaligen großen Weide- und Zuchtgebiete der Tang (Shaanxi 陝西, Gansu 甘肅, Qinghai 青海) an aufstrebende, nach dem chinesischen

[184] *Duxing zazhi* 獨醒雜志 (*Vermischte Aufzeichnungen, die allein erwachen*), von Zeng Minxing 曾敏行 (1118-1175), in: SKQS Bd. 1039, j. 1, 529b.12-15. Vgl. auch DE GROOT (1891), 128f.

Vorbild errichtete, Staaten an der Peripherie Chinas verloren gegangen waren. Diese Erfahrung langfristig kohäsiver und auch militärisch starker Staaten bahnte sich bereits im Laufe der Tang-Zeit an, als das Reich der Tibeter stetig wuchs, war aber in diesen Ausmaßen eine neue Erfahrung, die die Expansion der Song erheblich behinderte. Die Reiche der Liao und später der Dschurdschen im Norden, der Xixia 西夏 (1032/38-1227) im Nordwesten, der Tibeter im Westen und das Reich Dali 大理 im Südwesten hielten die Song von nahezu allen Seiten in einer „Zange", aus der sie nicht auszubrechen vermochten. Durch den Verlust der Gebiete um Peking fehlte dem Reich auch der natürliche Schutz der in der nordchinesischen Tiefebene befindlichen Berge sowie der rudimentären Verteidigungswälle, die später zur Großen Mauer verlängert wurden. Dadurch waren Einfällen der nun erstarkten und organisierten Nordvölker Tür und Tor geöffnet.[185]

Vor dem Hintergrund der militärischen Konfrontation zwischen den Dschurdschen und den Song erging im 10. Monat des Jahres 1126 ein Erlaß durch das Sekretariat für militärische Angelegenheiten (*Shumiyuan* 樞密院), in dem es heißt: „[...] wenn es angemessen ist, sollen neben den *baojia* 保甲 und der regulären Armee auch Bogenschützen, [Leute aus dem] Volk, Mönche und Militärangehörige, die ein Verbrechen begangen haben, dem Einberufungsbefehl Folge leisten."[186] Hier ist es also nicht (nur) der buddhistische Klerus, der seine eigenen Normen verletzt, sondern auch der Staat selbst, der sowohl religiöse Normen, als auch seine eigenen Gesetze des Umgangs mit Buddhisten wissentlich bricht. So erfahren wir aus den *Klassifizierten Rechtsparagraphen der Qingyuan-Ära* [1195-1200] (*Qingyuan tiaofa shilei* 慶元條法事類) zur allgemein üblichen Rechtspraxis dieser Zeit: „Wenn buddhistische Mönche und deren Anhänger sich ungehörigerweise in militärischen Fertigkeiten üben und (verlogene) Prophezeiungen abgeben, um dadurch die Volksmasse zu beunruhigen, erhalten sie 2 Jahre Strafdienst und Verschickung über 500 Li [etwa 250 km, N. B.]."[187]

So wollen wir nun zu den Mönchen kommen die – freiwillig oder erzwungen? – im Zuge dieses Erlasses an militärischen Aktionen gegen die Dschurdschen teilgenommen haben. Aufgrund relativ zahlreicher Belege ist von einer verhältnismäßig breiten Front innerhalb des *saṃgha* im Kampf gegen die nach Süden strebenden Eindringlinge auszugehen.

---

[185] Diese Argumente verdanke ich in ihrer Fülle einer von Herrn PD Dr. Kai Filipiak im Sommer 2006 an der Universität Leipzig gehaltenen Probevorlesung im Rahmen seines Habilitationsverfahrens zum Thema „Kontinuität und Wandel in der chinesischen Außenpolitik an den Beispielen der Dynastien Han, Tang und Song". Vgl. aber auch: FAIRBANK, JOHN KING, *China – A New History*, Belknap Press: Cambridge 1992, 110.

[186] *Songshi*, j. 193, 4810. Zu den *baojia* („Community Self-defense System") vgl. HUCKER, 367

[187] EICHHORN, 70

Erster im Bunde ist der Mönch Zhao Zongyin 趙宗印, der es liebte, über militärische Angelegenheiten (*bing* 兵) zu sprechen. Im Zuge des Krieges wurde er zum Kommandierenden der Infanterie und Kavallerie (*jiezhi junma* 節制軍馬)[188] ernannt. Zongyin eilte mit der „Marine" (*zhoushi* 舟師) nach Luoyang. Er rief darüber hinaus noch eine Mönchskompanie ins Leben, die er „Armee des Sieges und der Ehrwürdigkeit" (*zunshengdui* 尊勝隊) nannte. Außerdem gründete er eine Einheit von Novizen[189], die „Armee des Sieges und der Reinheit" (*jingshengdui* 淨勝隊)[190] hieß. Dabei übernahm er sogar die Leitung der Operation, weil der reguläre Kommandeur, ein gewisser Fan Zhixu 范致虛, „mutig, jedoch ohne Plan" sei, so die Quellen. Seine Anhänger (*tu* 徒) – also die Mönche? – gaben jedoch zu, nichts über das Militärische und Waffen zu wissen. Die Dschurdschen schienen sich jedoch bereits in ihrer Siegesgewißheit zu sonnen, da sie lediglich 3000 ihrer Leute gegen die (quantitative) Übermacht der Song schickten, die aus 200 000 Fuß- und Reitsoldaten, sowie 10 000 Volkssoldaten (*minbing* 民兵) bestand. Auch meinten sie: „Zhixu ist ein Konfuzianer und versteht nichts vom Krieg. Wir schicken 3000 Scouts, das reicht, um sie zu töten". Beim ersten Aufeinandertreffen wurden die Jin-Truppen jedoch offenbar kampflos überrannt und zwei ihrer Anführer getötet. Zongyin war daraufhin noch bis 1128 als Kommandeur und als militärischer Berater tätig.[191] Über den weiteren Verlauf seines Lebens schweigen sich unsere Quellen jedoch aus.

Doch kommen wir nochmals auf den Namen der von ihm gegründeten Mönchseinheit zu sprechen. Auch wenn er einer wörtlichen Übertragung zuliebe als „Armee des Sieges und der Ehrwürdigkeit" übersetzt wurde, plädiere ich gegen die Übersetzungen von FILIPIAK („Armee, die den Sieg verehrt") und DE GROOT („Squadron of victorious Reverends"),[192] da „*zunsheng*" die chinesische Übertragung der Götternamen Vijaya („der Siegreiche") und Vikīrṇoṣṇīṣa (Zunsheng foding 尊勝佛頂) ist. Letzterer zählt zu den fünf tantrischen Buddhas (*foding* 佛頂) und soll alle Übel vertreiben. Eine weitere Interpretationsmöglichkeit besteht in der Verwendung der Gebetsformel *zunsheng tuoluoni* 尊勝陀羅尼 (skr. *usnīsa-*

[188] Dieser Titel ist bei HUCKER nicht enthalten. Meine Übersetzung folgt DE GROOT (1891), 129

[189] In diesem Kontext gehe ich davon aus, daß mit dem chinesischen Wort „*tongzi* 童子" (eigentlich: „Kinder") junge Novizen gemeint sind, da es im buddhistischen Kontext als Übersetzung des Sanskritterminus *kumāra* verwendet wird, welches junge Novizen bezeichnet, die zwischen acht und 20 Jahren alt und noch ohne Tonsur und Kopfrasur sind. Vgl. FGDCD, 5186b-c

[190] *Jingsheng* könnte möglicherweise auf die erste Stufe der Kultivierung der 10 Stufen (*di* 地) des Bodhisattvaweges verweisen, welche u.a. auch *jingsheng yile di* 淨勝意樂地 genannt wird. Vgl. FGDCD, 4694b. Wäre es demnach möglich, daß das militärische Engagement die Novizen dem Wege des Bodhisattvas näher bringt?

[191] *Songshi* j. 362, 11328 und *Xu zizhi tongjian*, j. 97, 2558f.

[192] FILIPIAK (2001), 45 und DE GROOT (1891), 129

vijaya-dhāranī). Diese soll alle Übel abwenden, alles Leiden zerstreuen und sämtliches schlechtes *karma* tilgen. Auf militärische Aktionen gemünzt ist seine Zielsetzung offensichtlich: Sie soll das Leben der Mönche schützen und ihnen übernatürlichen Schutz gewähren. Möglicherweise soll sie die Mönche auch vor der Anhäufung schlechten *karmas* bewahren, welches (theoretisch) unmittelbar durch das Töten entstünde.[193]

Eine herausragende Bedeutung im Kampf gegen die Dschurdschen nahmen die Mönche des Wutai-Gebirges 五臺山 (etwa 120 km südlich der heutigen Stadt Datong 大同 in Shanxi 山西) ein. Die nachweisliche Beteiligung mehrerer Mönche an militärischen Operationen der regulären Armee gegen die Dschurdschen hat einige chinesische Autoren dazu verleitet, die Existenz einer eigenen Kampfkunsttradition auf diesem Berg zu postulieren.[194] Dabei bleibt zumindest fraglich, ob mutmaßlich temporärer Eingriff in militärische Konflikte mit nachhaltigem Training von „Kampfkunst" im engeren Sinne[195] gleichzusetzen ist. Dennoch kann davon ausgegangen werden, daß es auf dem Wutai-Gebirge eine eigene Tradition militärischen Drills gab, deren Existenz zu dieser Zeit weitaus besser belegt ist, als die der heutzutage viel bekannteren Shaolin-Schule. Doch wollen wir zunächst auf die militärische Präsenz der Wutai-Mönche in diesem Konflikt zu sprechen kommen und die Behandlung der „Wutai-Schule" auf Kapitel 4.3. vertagen.

So erfahren wir als erstes vom Wutai-Abt Zhenbao 真寶[196] aus Daizhou 代州, was unmittelbar an der Nordgrenze der Nördlichen Song in der Gegend des Wutai-Gebirges lag, der mit seinen Schülern militärische Techniken (*wushi* 武事) in den nahe gelegenen Bergen übte. Der Umstand der direkten Nachbarschaft zur verfeindeten Kriegspartei, als auch die Wirren des Krieges selbst lassen Motive der Verteidigung des nackten Daseins schlüssig erscheinen. Zhenbao wurde sogar von Kaiser Qinzong 欽宗 (reg. nur 1126) eingeladen und zu den Umständen an der Grenze in Shanxi befragt, woraufhin Zhenbao ihn beruhigte. Als er auf den Berg zurückkehrte, sammelte er Soldaten (Mönche?), um bei der Vertreibung der Dschurdschen behilflich zu sein. Seine Einheit kämpfte Tag und Nacht, doch sie konnten der Übermacht letztlich nicht standhalten. Die Gebäude des Klosters wurden restlos niedergebrannt und Zhenbao gefangen genommen. Der feindliche General tötete ihn jedoch nicht, weil er von seinem Mut so beeindruckt war. So versuchte er, Zhenbao mit allen

[193] Vgl. *Foding zunsheng tuoluoni jing* 佛頂尊勝陀羅尼經, übersetzt von Buddhapāla (7./8. Jh.), T. 19 #769, 350b.7-8 et pass. sowie BKDJT, Bd. 4, 3169a – 3171b

[194] Siehe beispielsweise MA MINGDA und CHENG DALI (1999).

[195] So verstehe ich unter Kampfkunst: Das kontinuierliche Training systematisierter Nahkampf- und Selbstverteidigungstechniken, die auf Körperbeherrschung sowie Kraft und Schnelligkeit beruhen und nur durch nachhaltiges und hartes Training erst nach langer Zeit gemeistert werden können. Vielmehr könnte es sich um essentielle Techniken des Waffengebrauchs und der waffenlosen Selbstverteidigung gehandelt haben.

[196] Im *Xu zizhi tongjian*, j. 126, 3334f. wird sein Name als Baozhen 寶真 wiedergegeben.

möglichen Mitteln für sich zu gewinnen, doch es gelang ihm nicht. Da entgegnete Zhenbao ihm: „In meiner Lehre [*dharma*] gibt es das Vergehen der vier üblen Sprechweisen (*kousi zhi zui* 口四之罪).[197] Ich habe dem Kaiser der Song gelobt, für ihn zu sterben. Wie könnte ich jetzt lügen?“ Daraufhin lies er sich hinrichten und war vollkommen zufrieden dabei.[198]

Als gegen Ende des Jahres 1126 die Belagerung der Stadt Taiyuan 太原 durch die Truppen der Dschurdschen einsetzte und bis zum endgültigen Fall der Stadt im 8. Monat des Folgejahres zum Hungertod von ca. 80 % der Stadtbevölkerung führte, wurden ebenfalls Mönche des Wutai-Berges angeworben, um sich an der Befreiung der Stadt zu beteiligen. So folgten der Abt des Klosters sowie einige Freiwillige dem kommandierenden General (*tongzhi* 統制) Wu Hanying武漢英 in die Schlacht nach Daizhou. Bereits unlängst des Klosters trafen sie auf feindliche Truppen und wurden geschlagen.[199] Bald darauf warb General Yang Kefa 楊可發 neben zahlreichen anderen Leuten aus dem Volk u.a. die Wutai-Mönche Li Shannuo 李善諾 und Du Taishi 杜太師 an, die als „Vorhut-Generäle“ (*Xianfeng jiang* 先鋒將) in seiner Truppe tätig waren.[200] Möglicherweise ist ihre gehobene Position als Hinweis auf ihr tatsächliches militärisches Können zu verstehen. Allerdings gilt es zu bedenken, daß unter den Ausnahmebedingungen von Kriegen mit all ihren Auswirkungen auf Leben und Überleben der Menschen in betreffenden Gebieten womöglich *jeder*, der sich intellektuell über die (damals mehrheitlich) ungebildeten Massen hinwegzusetzen wußte und neben den Fertigkeiten des Lesens und Schreibens und einer literarischen und philosophischen (Aus-) Bildung womöglich auch noch über einiges organisatorisches Talent und Führungseigenschaften verfügte, am Kopf einer temporären „Behilfstruppe“ stehen könnte. In diesem Sinne ist zu erwarten, daß v.a. Äbte, wie auch in geringerem Maße Mönche allgemein, diese Vorraussetzungen zu erfüllen wußten. MA MINGDA weißt darauf hin, daß die Äbte (*sengzheng* 僧正) des Wutaishan seit der mit dem Sieg über die Nördlichen Han 北漢 (951-979) verbundenen Wiederherstellung der vollständigen Reichseinheit im Jahre 979 bis zum Beginn der Südlichen Song 南宋 im Jahre 1127 immer offiziell durch den Kaiser ernannt wurden. Dabei liegt es nahe, daß der Hof besonders genehme und „staatstreue“ Männer dieses Amt bekleiden ließ, wie etwa den Abt Shengqi 省奇, der zuvor Student der konfuzianischen Hanlin-Akademie 翰林 unter dem

[197] In älteren Ausgaben des *Songshi* stand wohl „*kouhui* 口回“ („das Gesagte widerrufen“), was jedoch durch die Herausgeber der Zhonghua-shuju-Ausgabe zu „*kousi* 口四“ abgeändert wurde, was vier üble Sprechweisen, derer sich ein buddhistischer Mönch nicht befleißigen sollte, meint: doppelzüngiges Reden, Fluchen, Lügen und unsittliches Gerede. Vgl. *Sishier zhang jing* 四十二章經 (*Sūtra in 42 Abschnitten*), T. 17 #784, 722b.7-8.
[198] *Songshi*, j. 455, 13382
[199] *Sanchao beimeng huibian*, in: SKQS Bd. 350, j. 48, 381a.15-b.02.
[200] Ebd., j. 51, 407a.10-15.

berühmten Gelehrten Su Shi 蘇軾 (Su Dongpo 蘇東坡, 1037-1101) gewesen war.[201] Diese sowohl ideelle als auch institutionelle Nähe zum Staat lassen das „freiwillige" Engagement im Krieg plausibel erscheinen.

Wenig später, zur Zeit der Thronbesteigung Kaiser Gaozongs 高宗 (reg. 1127 bis 1130), beschützte der Mönch Liu Wenshun 劉文舜 aus Jinan 濟南, der heutigen Hauptstadt der Provinz Shandong 山東, mit seiner Gefolgschaft von über 10 000 die Touzishan-Berge 投子山 in Shuzhou 舒州 (etwa 280 km östlich des heutigen Wuhan 武漢) vor Plünderern. Offenbar wurde er sogar von höchster Stelle entsendet, um Banditenbanden zu zerschlagen.[202]

In der Folgezeit engagierten sich auch Mönche, die auf dem Berg Dahong大洪山 in Suizhou 隨州 in Hubei 湖北 lebten, am militärischen Widerstand gegen die Dschurdschen. Dabei wird von tausenden bewaffneten Mönchen gesprochen.[203]

Um das Jahr 1160 war der Mönch Yiduan 義端, der es liebte, über militärische Angelegenheiten zu sprechen, in einen chinesischen Aufstand gegen die Dschurdschen involviert und führte eine Gruppe von über 1000 Leuten an. Der Hauptanführer dieses Aufstandes war ein gewisser Geng Jing 耿京. Eines Nachts jedoch stahl er das Siegel der Aufständischen und flüchtete. Daraufhin erzürnte Geng Jing und wollte Xin Qiji 辛棄疾, der Yiduan überhaupt erst in die Armee gebracht hatte, töten. Da sagte Qiji: „Gebt mir 3 Tage Zeit. Wenn ich ihn bis dahin nicht gefangen habe, werde ich sterben." Qiji vermutete, daß Yiduan zu den Dschurdschen gegangen sei, um von der Situation der Aufständischen zu berichten. Als er ihn einholte antwortete Yiduan: „Ich weiß, daß Ihr wahrhaftig seid, also ein grünes Nashorn (*qingsi* 青兕). [Es] hat die Kraft zu töten, doch ich hoffe, daß es mich nicht tötet." Qiji schlug ihm jedoch den Kopf ab und kehrte heim.[204]

Als auch die Jin-Dynastie der Dschurdschen nach und nach unter äußeren Angriffen litt, stellten sich einige Mönche den Angreifern entgegen. So etwa im Sommer des Jahres 1223, als die „Westlichen Xia" (Xixia 西夏), deren Reich sich über Teile des heutigen Ningxia 寧夏, Gansu 甘肅, Qinghai 青海 und der Inneren Mongolei erstreckte, die Grenzregion Jishizhou 積石州 angriffen und mehrere Klöster umstellten und ihre Anwohner in eine Falle

[201] MA MINGDA, 30b
[202] *Songshi*, j. 378, 11669
[203] *Yunlu manchao* 雲麓漫抄(*Das am Fuß des nebelverhangenen Berges zufällig Kopierte*), i. J. 1206 verfaßt von Zhao Yanheng 趙彥衡, in: SKQS Bd. 864, j. 12, 385a.09-b.01.
[204] *Songshi*, j. 401, 12161. Die Bedeutung der Metapher „grünes Nashorn" ist mir jedoch unklar.

trieben. Nur einige Mönche leisteten Widerstand und wurden dafür von höchster Stelle mit Ämtern und finanziellen Obolussen geehrt.[205]

Nach der Zerschlagung der Jin im Jahre 1234 folgte in den Jahren 1273 bis 1279 die vollständige Eroberung des chinesischen Reichs durch die im 13. Jahrhundert erstarkten Mongolen. Bereits 1275 wurden sämtliche Städte des Yangzi-Tales von Hanyang 漢陽 (das heutige Wuhan 武漢) bis Nanjing eingenommen. Als die mongolischen Invasoren auch nach Yixing 宜興 in der Präfektur Changzhou 常州 (etwa 120 km südöstlich von Nanjing 南京, in Süd-Jiangsu 江蘇 gelegen) nahten, verbündete der ansässige Mönch Mo Qianzhi 莫謙之 rechtschaffene Männer, um sein Dorf zu schützen. Da er offenbar erfolgreich damit war, wurde ihm der militärische Titel des Kommandanten (*wei* 尉) von Liyang 溧陽 (etwa 30 km westlich von Yixing) verliehen.[206] Im Winter desselben Jahres fiel er jedoch im Kampf, wurde aber posthum als "Großmeister des militärischen Verdienstes" (*Wugong dafu* 武功大夫) ausgezeichnet. Als die Mongolen immer weiter nach Süden vordrangen, erhoben auch die Mönche aus Wan'an 萬安 (heute Provinz Jiangxi 江西, etwa 300 km südlich der heutigen Stadt Nanchang 南昌) die Waffen. Sie trugen dabei Flaggen mit dem Slogan „Niederschlagung der Dämonen" (*xiangmo* 降魔). Sie sagten auch: „Wenn die Zeiten unsicher und gefährlich sind, werden wir zeitweilig zu Generälen. Wenn die Sache getan ist, werden wir wieder Mönche." Doch sie fielen alle im Kampf.[207] Wie unschwer zu erkennen, bezeichnen die in dem Slogan erwähnten „Dämonen" fraglos Menschen – die Mongolen nämlich. Vor diesem Hintergrund ist es lohnenswert, über eine ähnliche Konnotation im Slogan von Faqings Revolte Anfang des 6. Jahrhunderts nachzudenken (obwohl der Verwendung gleicher sprachlicher Symbole natürlich keine inhaltliche Identität folgen *muß*).

Unter der Herrschaft der mongolischen Yuan-Dynastie 元 (1279-1368), die dem in Tibet praktizierten Lamaismus nahe stand und ihn im Jahre 1260 sogar zur Staatsreligion erhob, erfuhr dieser eine ungleich ausgeprägtere Förderung als die chinesischen buddhistischen Schulen. Die tibetischen Buddhisten schienen das ihnen zugekommene Patronat durchaus als willkommenes Geschenk ihrer politischen und ökonomischen Einflußsteigerung zu begreifen, die sich auch in einer Militarisierung äußerte. So charakterisiert KENNETH CH'EN den Lamaismus der Mongolenzeit wie folgt: „The different schools which came into being in the eleventh century began to construct huge monasteries which where in reality impregnable

[205] *Jinshi*, j. 16, 366

[206] Der Titel "Kommandant" verweist laut HUCKER, 564 eindeutig auf einen militärischen Aufgabenbereich. „Throughout history a common military title, sometimes honorific, sometimes with administrative responsibilities, not often suggesting active field command."

[207] Zu beiden Fällen: *Songshi*, j. 455, 13382

fortresses commanding control over certain areas, inhabited by monks who were ready to take up arms and fight if necessary."[208] Obwohl es nicht Aufgabe und Ziel dieser Arbeit ist, die etwaige Ausprägung militärischer Strukturen im tibetischen Buddhismus zu untersuchen, sei doch ein Hinweis erlaubt. So wurde im Schaltmonat des Jahres 1276 ein Erlaß ausgegeben, in dem tibetischen Mönchen das Tragen von Waffen strickt untersagt wird.[209] Daraus ist jedoch nicht nur zu folgern, daß kriegerisches Gebärden unter tibetischen Mönchen das wohl gesellschaftlich erträgliche Maß überschritten hatte. Die explizite Nicht-Erwähnung chinesischer Mönche lässt darüber hinaus schließen, daß der (han-) chinesische *saṃgha* keine Tendenzen in diesen Ausmaßen zeigte.

Trotzdem gibt es auch einige Fälle militärisch aktiver Mönche unter der Herrschaft der Mongolen zu berichten. So erhob der Mönch Lin Decheng 林德誠 die Waffen gegen Räuberbanden, die in der Gegend der Präfektur Funingzhou 福寧州 (an der Ostküste der heutigen Provinz Fujian 福建, etwa 100 km nordöstlich von Fuzhou 福州 gelegen) ihr Unwesen trieben. Dabei rief er ins Leere hinein: „Wang Zhouyin 王州尹, Wang Zhouyin! Es ist Zeit, daß du deine Geisterarmee (*yinbing* 陰兵)[210] leitest und mir dabei hilfst, die Banditen zu töten." Dann sahen die Banditen eine rotgekleidete Armee (*hongyijun* 紅衣軍)[211] kommen, die sie für ihre Unterstützung hielten. Als sie sie jedoch begrüßen gingen, waren sie nicht mehr da. Von allen Seiten kamen nur noch die grüngekleideten Regierungstruppen und schlugen sie vernichtend. Danach herrschte wieder Frieden in Funing.[212] Mit Wang Zhouyin – wörtlich: „Präfekturgouverneur Wang" – ist ein gewisser Wang Boyan 王伯顏[213] gemeint, der als General in diesem Gebiet tätig und wohl äußerst beliebt war. Als er ein Jahr zuvor von Banditen umgebracht wurde, verwünschte er sie und entgegnete ihrem Anführer: „Wenn ich sterbe, wird mein Geist (*shen* 神) dich töten." Offenbar ist es dieser Fluch, auf den Lin Decheng Bezug nahm. Festzuhalten wäre demnach nicht nur der von Lin Decheng explizit geäußerte Wunsch, die Banditen zu töten, sondern auch die Suche nach übernatürlicher Hilfe, die jedoch nicht auf Buddhas oder Bodhisattvas gerichtet ist, sondern ihr Ziel im chinesischen Geisterglauben findet. Nach weit verbreiteter und spätestens im *Zuozhuan*-Kommentar左傳 (vermutlich im 4. Jh. v. Chr. verfaßt) zu den *Analen der Frühlings- und Herbstperiode*

[208] CH'EN, 417. Siehe auch Ders., 420 et pass.
[209] *Yuanshi*, j. 9, 181
[210] *Yinbing* kann zwar auch „Frauenarmee" bedeuten, jedoch erscheint es in diesem Kontext sinnvoller, von einer Geisterarmee (*shenbing* 神兵 bzw. *guibing* 鬼兵) zu sprechen.
[211] Möglicherweise könnte dies ein Verweis auf die Truppen der Roten Turbane sein, die mitunter auch als „Rote Armee" (*hongjun* 紅軍) bezeichnet wurden. Vgl. *Mingshi*, j. 122, 3682
[212] *Yuanshi*, j. 195, 4421: i. J. 1353 sowie *Xu zizhi tongjian*, j. 211, 5764f.
[213] Im *Xu zizhi tongjian*, j. 211, 5764 heißt er Wang Bayan 王巴延.

(*Chunqiu* 春秋) nachweisbaren Vorstellung agierten die Geister unnatürlich zu Tode Gekommener nicht selten als „moralische Agenten“ im Auftrag des Himmels oder ihrer selbst, um das an ihnen begangene Unrecht zu sühnen, indem sie dem Verursacher des Verbrechens Übel zufügen. Wie bei den vielen zuvor genannten Fällen auch, haben wir hier lediglich eine freiwillige und zeitlich begrenzte militärische Aktivität eines Mönchs vor uns, die auf ungenügende Präsenz und Stärke der Staatsmacht zurückzuführen ist. So war Wang Boyan auf mehrere hundert Jungen angewiesen, um die Stadt gegen die einfallenden Banditen zu verteidigen.

Offenbar schienen die mongolischen Heerführer gewissen magischen Praktiken eine Relevanz für die Armee beizumessen. Wie wir weiter oben gesehen haben (S. 44), versuchte der Mönch Gao Heshang 高和尙, mit seinen vorgeblichen magischen Techniken in die Armee zu gelangen. Dabei handelte es sich offenbar um die Fähigkeit, sich die Geister (*gui* 鬼) als Armee nützlich zu machen.[214] Nun ist die Vorstellung derartiger Magie weder buddhistischen Ursprungs, noch historisch neu.[215] Dennoch weist uns diese Begebenheit auf das gegenseitige Interesse von militärischer Führung und buddhistischen Mönchen hin.[216] Allerdings bleibt zu bedenken, daß mönchische Annäherungsversuche dieser Art vielleicht nur unter der Herrschaft der Mongolen ob ihrer kaum konfuzianisierten Einstellung möglich waren. Schließlich war die orthodoxe Abscheu vor allem Übernatürlich-Außermenschlichen indigen konfuzianisch und bis auf den Meister selbst zurückverfolgbar.[217] War wie während der darauffolgenden Ming- und Qing-Zeit der Einfluß konfuzianischer Doktrinen groß, kann von einer Abneigung derlei Praktiken gegenüber ausgegangen werden.

Der relative Mangel militärisch aktiver Mönche in der Yuan-Zeit kann auf den Umstand des verbreiteten „Barbarenhasses“ zurückgeführt werden. So scheint sich ihr Engagement eher auf die militärische Befriedung lokalen Banditentums beschränkt zu haben. Wie wir weiter oben gesehen haben, waren v.a. gegen Ende der Yuan-Zeit Mönche vielmehr in bewaffnete Aufstände zum Sturz der Mongolendynastie verwickelt.

Dem ersten schriftlich dokumentierten Fall eines in militärische Angelegenheiten verwickelten Mönchs in der Ming-Dynastie (1368-1644) begegnen wir in der Rebellion des Prinzen von Yan 燕王 (d.i. Zhu Di 朱棣, der spätere Yongle-Kaiser 永樂, reg. 1403-1425)

---

[214] *Xu zhizhi tongjian*, j. 185, 5040

[215] So versuchte ein gewisser Wang Ningzhi 王凝之 Ende des 4. Jahrhunderts, sich eine Geisterarmee zunutze zu machen. Allerdings wurde er aufgrund von Ungehorsam von seinem Befehlshaber, dem Rebellen Sun En 孫恩 (? – 402 n. Chr.) getötet. Vgl. *Jinshu*, j. 80, 2103. Zu Sun Ens Aufstand siehe: SEIWERT (2003), 78ff. et pass.

[216] Siehe auch S. 73 dieser Arbeit.

[217] So berichtet das *Lunyu* 論語in Kapitel 7:21: „Worüber der Meister nicht sprechen wollte, das waren das Übernatürliche [*guai* 怪], Körperkraft, Aufruhr und Geister.“ und in Kapitel 6:22: „Die (Ahnen-) Geister ehren, sich aber fern von ihnen halten. Das kann man Weisheit nennen.“ Vgl. *Lunyu yizhu*, 72 und 61

gegen den rechtmäßigen Herrscher, Kaiser Huidi 惠帝 (reg. 1399-1402) in den Jahren 1399 bis 1402. Der Mönch Daoyan 道衍 (1335-1418), auch unter dem Namen Yao Guangxiao 姚廣孝 bekannt, nahm darin offenbar eine zentrale Rolle ein und ist deshalb von enormer historischer Bedeutung, weshalb sein Fall hier etwas ausführlicher behandelt werden soll.[218]
Daoyan entstammte einer Medizinerfamilie aus dem Kreis Changzhou 長洲 (in unmittelbarer Nähe der heutigen Stadt Suzhou 蘇州 im Süden von Jiangsu 江蘇). Im Alter von 14 Jahren wurde er Novize. Er lernte jedoch nicht nur unter buddhistischen Lehrern, sondern auch bei einem Daoisten namens Xi Yingzhen 席應真 (1301-1381), der ihn in der Lehre von Yin und Yang und weiteren magischen Künsten unterrichtete. Zu Beginn der Hongwu-Ära 洪武 (1368-1399) studierte er auch auf dem Songshan in dem gleichnamigen Kloster Songshan si 嵩山寺. Dort traf er einen gewissen Yuan Gong 袁珙 (1335-1410),[219] der zu ihm sagte: „Sie sind ein außergewöhnlicher Mönch! Ihre Augen haben Ecken und Kanten, ihre Erscheinung wirkt wie die eines kranken Tigers, charakterlich scheinen sie unweigerlich dem Töten anzuhängen und sie gehören zum Schlage eines Liu Bingzhong 劉秉忠.“[220] Nach dem Tod der Kaiserin wählte Kaiser Taizu 太祖 (der Dynastiegründer Zhu Yuanzhang) herausragende Mönche als Diener für die Prinzen aus, auf daß sie Schriften rezitieren und für Glück beten sollten. So wurde Daoyan zum „Angestellten“ des Prinzen von Yan und Abt des Klosters Qingshou si 慶壽寺in Beiping 北平 (Peking). In der Folgezeit erwuchs Daoyan zu einem der engsten Vertrauten des Prinzen und beriet ihn in militärischen und politischen Fragen. Er schien den Prinzen sogar erst dazu gebracht zu haben, an seine Bestimmung als Kaiser zu glauben. Auf die Frage nach dem Willen des Volkes antwortete Daoyan in recht unverblümt totalitärer Weise: „Ich kenne die Wege des Himmels, wieso sollten wir noch den Willen des Volkes diskutieren?“ Als auch der Prinz seine „Berufung“ verinnerlicht hatte, scharte er heimlich Generäle und außergewöhnlich talentierte und mutige Männer um sich, die Daoyan in den hinteren (abgelegenen) Gärten des Palastes (dem alten Palast der Yuan-Kaiser in Peking) persönlich trainierte. In geheim angelegten unterirdischen Gängen hinter hohen Zäunen wurde Tag und Nacht an der Produktion von Kriegsgeräten gearbeitet. Um den Lärm der Schmiede zu übertönen, wurden Gänse und Enten herangebracht.

[218] Die folgenden Informationen entstammen, soweit nicht anders angegeben, allesamt seiner Biographie im *Mingshi*, j. 145, 4079-4082. Vgl. darüber hinaus: NAKAMURA, Bd. 1, 463-475.
[219] Ein berühmter Physiognomist. Zur Biographie siehe: DoMB, Bd. 2, 1638b-1641a
[220] Liu Bingzhong (1216-1274) – ein buddhistischer Priester – war ein Berater und Vertrauter Khubilai Khans. Vgl. NAKAMURA, Bd. 1, 452f. Nun sind mir die physiognomischen Beschreibungen seines Antlitzes kaum deutbar. DAVID CHAN, 91 schließt schlicht auf seine Häßlichkeit.

Als Taizu starb und sein Enkel auf den Thron folgte, verstärkten sich die absolutistischen Tendenzen weiter. So wurde die Entmachtung der Prinzen und kaiserlichen Verwandten angestrebt. Nachdem die ersten entmachtet waren, sah Zhu Di im Jahre 1399 seine Chance gekommen und rebellierte.[221] Die von Daoyan trainierten Soldaten sollen 800 an der Zahl gewesen sein. Diese „Eliteeinheit" gut ausgebildeter Soldaten in Verbindung mit einer sorgfältig ausgearbeiteten Strategie ermöglichte es dem Prinzen letztlich, trotz der großen Ansammlung kaiserlicher Truppen die Stadt Beiping rasch und ohne größeren Einsatz unter seine Kontrolle zu bringen.[222] Die erfolgreiche Schulung dieser Elitetruppe spricht für Daoyans militärstrategisches Geschick und seine profunden Kenntnisse auf dem Gebiet der Kriegsführung. Seine außergewöhnliche Rolle zeigte sich auch darin, daß *nur* er Entscheidungen über die Militärstrategie treffen durfte. Diese Privilegien wurden nicht einmal den fähigsten Generälen zugestanden. Während der Prinz Beiping verlassen hatte, um an Schlachten mit den kaiserlichen Armeen teilzunehmen, hatte Daoyan die völlige Autorität über militärische Entscheidungen in seiner Hand vereint. Dennoch nahm er nie persönlich an Kampfhandlungen teil. Als sich alle Vorbereitungen auszahlten und der Prinz im Jahre 1402 den Kaiserthron bestieg, ernannte er Daoyan zum linken (d.h. ersten?) buddhistischen Patriarchen des zentralen Registrierungsbüros für Mönche (*senglusi zuoshanshi* 僧錄司左善世), demnach also zum einflußreichsten Mönch des Reichs.[223]

Der für unser Vorhaben wohl überraschendste und allen Klischees „verweltlichter" Mönche zuwiderlaufende Fakt ist Daoyans beharrliches Festhalten an seinem Dasein als Mönch. So lehnte er die Annäherungsversuche des Kaisers stets ab, ihn durch die Schenkung von Häusern und Frauen zum Austritt aus dem buddhistischen Orden zu bewegen. Auch weiterhin lebte er im Kloster und legte seine Mönchsrobe nur bei offiziellen Audienzen ab. Demnach sah er selbst also keinen Widerspruch zwischen seiner politischen und militärischen Funktion auf der einen Seite und seiner religiösen auf der anderen, deren Verquickung (in den normativen Schriften) eigentlich strikt untersagt ist. Daß er Wohlstand und weibliche Genüsse ablehnte, spricht für seine religiöse Grundeinstellung.

---

[221] Zu den Hintergründen der Entmachtungspolitik Kaiser Huidis sowie dem Verlauf der Prinzenrebellion siehe: CHAN, HOK-LAM, „The Chien-wen, Yung-lo, and Hsüan-te reigns, 1399-1435", in: MOTE, FREDERICK; TWITCHETT, DENIS (Hrsg.), *The Cambridge History of China – Volume 7: The Ming-Dynasty, 1368-1644, Part I*, op. cit., 182-304, hier: 191-202.

[222] CHAN, 90

[223] Die Übersetzung folgt: HUCKER, 405b #4960. So schien Daoyan nicht nur *pro forma* das Amt des höchsten buddhistischen Würdenträgers inne zu haben, sondern auch tatsächlich im religiösen Alltagsleben über eine gewisse Reputation zu verfügen. So wurde er häufig von Pilgermönchen aus Japan gebeten, für sie Vorworte oder Nachschriften zu verfassen. Andererseits wandten sich einige seiner früheren Freunde wie der Einsiedler Wang Bin 王賓 von ihm ab mit den Worten „Du hast einen Fehler begangen!" (Vgl. *Mingshi*, j. 145, 4081).

Seine frühe Beziehung zum Chan-Buddhismus, wie auch sein Aufenthalt auf dem Songshan-Berg 嵩山 öffnen gewissen Spekulationen Tür und Tor. So ist das „Kloster des jungen Waldes“ (Shaolin si 少林寺), welches auf dieser Bergkette liegt, nicht nur bekannt als vermeintliche Geburtsstätte des Chan-Buddhismus. Viel gerühmt ist es eben auch für die Etablierung einer indigenen Kampfkunsttradition sowie seine seit der Ming-Zeit nachweisliche Funktion als Trainings- und Rekrutierungsstätte mönchischer Krieger. Über etwaige Kontakte Daoyans nach Shaolin ist jedoch leider nichts bekannt.

Die Quellen urteilen über ihn als einen pflichtbewußten Mann, der sich nur um das Schicksal des Prinzen und späteren Kaisers sorgte. DAVID B. CHAN legt jedoch nahe, daß es sich bei Daoyan nicht nur um einen militärstrategisch versierten Mönch gehandelt, sondern daß er auch als Repräsentant bedeutender sozialer Gruppen – der Buddhisten und Daoisten – agiert habe, deren Wohlstand und Einfluß unter der Politik des 2. Kaisers Huidi 惠帝 zu leiden hatte. Prinz Yan wiederum habe nach einer Möglichkeit gesucht, seinen Herrschaftsanspruch zu legitimieren, die ihm der Konfuzianismus nicht, wohl aber der Buddhismus, geben konnte.[224]

Als gegen Ende der Ming-Zeit die sich bereits im 15. und 16. Jahrhundert abzeichnende militärische Schwäche der Dynastie gänzlich zutage trat und die Region um Peking zuerst durch den Rebellen Li Zicheng 李自成 (1606-1645) und bald darauf durch die Truppen der vereinten Mandschuren von Norden her angegriffen wurde, kamen erneut buddhistische Mönche zum Einsatz in der Landesverteidigung. So schlug der Kreisvorsteher Shen Xun 沈迅 vor, daß alle Mönche und selbst Nonnen in das lokale Selbstkontrollierungssystem (*lijia* 里甲) eingeordnet werden sollen. Von drei erwachsenen Männern sollte jeweils einer ausgesucht werden. So könnten Truppen mit einer Stärke von über 100 000 Mann entstehen. Das Verteidigungsministerium befand seinen Vorschlag als nützlich.[225] Hier erkennen wir ein Muster staatlicher Notpolitik, wie wir es schon während zur Song-Zeit während des Krieges gegen die Dschurdschen kennengelernt haben. Auch zu jener Zeit wurde ein Gesetz erlassen, nach dem Mönche dem Einzugsbefehl Folge zu leisten hätten.[226] Neben diesem staatlich geforderten Militärdienst für Mönche gab es dennoch auch freiwillige Teilnehmer, wie etwa der Mönch Shen Fu 申甫, der es liebte, über militärische Angelegenheiten zu reden. Er stellte sogar persönlich Streitwagen und Feuerwaffen her. Der Beamte Jin Sheng 金聲 empfahl ihn

[224] CHAN, 83f.
[225] *Mingshi*, j. 267, 6881
[226] Die Nutzbarmachung „ziviler Reserven“ im Angesicht der drohenden Niederlage war und ist auch in modernen Kriegen beobachtbar. So denke man etwa nur an den sogenannten „Volkssturm“ der letzten Monate des 2. Weltkriegs, in dem ältere Menschen und Kinder gleichermaßen in ein sinn- und aussichtsloses Unternehmen geschickt wurden.

dem Kaiser als talentierten General. Fu rekrutierte daraufhin eine Armee von mehreren tausend arbeitslosen und unbeschäftigten Männern der Stadt. Weil die Qing-Armee bereits im Umland wütete, war keine Zeit mehr, die nötige Ausrüstung herbeizuschaffen. So gelang es dieser Truppe zwar beinahe, den Qing-Kommandeur Liu Lin 柳林, dessen Soldaten unter der Bevölkerung Plünderungen vornahmen, festzunehmen. Letztlich wurde die kaiserliche Armee der Ming jedoch umstellt und Shen Fu fiel im Kampf.[227]

Doch auch zuvor wurden sogenannte „Mönchssoldaten" (*sengbing* 僧兵) zur Befriedung lokaler Konflikte und Erhebungen eingesetzt. Sie beteiligten sich beispielsweise an der Niederschlagung eines Volksaufstandes in der Präfektur Guide 歸德府 (im Osten von Henan 河南) im Jahre 1511. Dabei führte der Kommandeur (*zhihui* 指揮) Shi Jian 石堅 eine Armee von 1000 Mann an, unter denen auch 300 Mönchssoldaten waren. Ihre Unternehmung blieb jedoch erfolglos. Letztlich wurden über 70 Mönche getötet.[228] Aus welchen Klöstern diese Mönche stammten und aus welchen Gründen sie sich freiwillig militärischen Unternehmungen anschlossen, bleibt jedoch weitestgehend unklar. Einzig zwei auf 1581 und 1595 datierte Steleninschriften des Shaolin-Klosters 少林 in Henan 河南 deuten auf die Beteiligung der Mönche dieses Klosters an diesem und anderen Feldzügen hin.[229]

Während die meisten der in diesem Kapitel behandelten Fälle als Reaktion auf das staatliche Unvermögen zur „Befriedung" äußerer und innerer Konflikte gedeutet werden können, die jedoch bis auf wenige Einzelfälle immer auf den Zeitraum der jeweiligen militärischen Aktion beschränkt blieben und kaum als Anzeichen einer nachhaltigen militärischen Tradition gelten können, wollen wir nun auf das wohl bekannteste Phänomen kriegerischer Mönche in China zu sprechen kommen. Anders als bei der Mehrzahl der bis dato angeführten Beispiele scheint es im China des 16. Jahrhundert nachweislich eine Tradition kampferprobter und kontinuierlich aktiver Kriegermönche gegeben zu haben, die aufgrund ihrer Erfahrung und ihres Könnens sogar gezielt zu militärischen Zwecken rekrutiert wurden. Wie bereits vereinzelt angesprochen, wurden diese in den Quellen als „Mönchskrieger" oder „Mönchssoldaten" (*sengbing* 僧兵) bezeichnet. So erfahren wir aus einem Eintrag über lokale Milizen (*xiangbing* 鄉兵) in der *Geschichte der Ming-Dynastie*: „[...] Zu den Mönchskriegern: Es gibt die Shaolins 少林, Funius 伏牛 und Wutais 五臺. Während der Piratenunruhen [im 16. Jahrhundert] wurden über 40 der Shaolin-Mönche angeworben. Im

[227] *Mingshi*, j. 277, 7090
[228] *Mingshi jishi benmo* 明史紀事本末 (*Chronik der Ming-Geschichte von Anfang bis Ende*), von Gu Yingtai 谷應泰 (? – ca. 1689), in: SKQS Bd. 364, j. 45, 567b.12-14.
[229] Zitiert bei: CENG WEIHUA; YAN YAOZHONG, 75f.

Kampf waren sie meist erfolgreich."[230] Da die nun zu behandelnden Kampfmönche anders als die meisten ihrer Ordensbrüder in enger Beziehung zu dem Komplex systematisch geformter und tradierter Nahkampf- und Selbstverteidigungstechniken stehen, der gemeinhin als „Kampfkunst" (*wushu* 武術) bezeichnet wird, sollen sie trotz ihrer Tätigkeiten im Dienste des Staates in einem gesonderten Kapitel Beachtung finden.

4.3. Buddhismus und Kampfkunst: Kampfmönche

Vorab sei das nun folgende Vorhaben mit Blick auf die Quellen kurz erläutert. Die ursprüngliche Intention dieser Arbeit, das Phänomen der Mönchskrieger auch abseits der bereits mehr oder weniger ausgetretenen Pfade der Erforschung der Kampftradition des Shaolin-Klosters näher ins Rampenlicht zu rücken, musste mit Blick auf die äußerst dünne Quellenlage als illusorisch verworfen und vorerst aufgegeben werden. So werde ich mich im folgenden hauptsächlich auf die Kampfkunstschule Shaolins und unter Vorbehalt auch auf die militärische Tradition Wutais beschränken und nur an einigen Stellen versuchen, die spärlichen Informationen zu anderen buddhistischen Kampfkunstschulen aufzugreifen.

Als unbestreitbar kann festgehalten werden, daß trotz der Existenz von Mönchskriegern in anderen Klöstern diejenigen Shaolins die meiste Beachtung fanden und militärisch am erfolgreichsten waren. So charakterisiert Zheng Ruozeng 鄭若曾 (1508-1580), Militärstratege und direkter Augenzeuge des Einsatzes von Shaolin-Mönchen in der Landesverteidigung, die Beziehung zwischen den drei eben erwähnten Klöstern wie folgt:

> „Von allen gegenwärtigen Kampfkünsten im Reich gebührt Shaolin der Vorrang. Als nächstes kommt Funiu. Weil sich die Mönche Funius gegen die Minenarbeiter [*kuangtu* 礦徒] zur Wehr setzen wollten, lernten sie in Shaolin. Danach kommt Wutai. Die Ursprünge der Lehre Wutais gehen auf die Speerkunst der Yang [楊]-Familie zurück, die über Generationen im Yang-Klan weitergegeben wurde."[231]

Für unser Vorhaben von Bedeutung ist nicht nur die Erwähnung konkreter Austauschbeziehungen, über die sich Kampfkunst zwischen einzelnen Zentren verbreitet hat und weitergegeben wurde. Dabei ist ein Austausch zwischen „religiösen" und „profanen" Zentren erkennbar, der die chinesische Kampfkunst in ihrer Gesamtheit entscheidend geprägt hat. Darüber hinaus wird ein konkreter Zweck des Erlernens von Kampfkunst verdeutlicht, der fernab jeglicher romantisierender Klischees gänzlich friedfertiger und immerzu lächelnder

[230] *Mingshi*, j. 91, 2252

[231] *Jiangnan jinglüe* 江南經略 (*Kurze Darstellung der Gebiete südlich des Yangzi*), in: SKQS Bd. 728, 463a.9-12. Die Übersetzung stammt von FILIPIAK (2001), 87

Mönche liegt: Die notfalls gewalttätige Sicherung der eigenen Existenz gegen akute Gefährdung von außen – Banditen, Plünderer etc. Schließlich waren die Sicherung des eigenen Lebens und der Erhalt sozialen Friedens keine Selbstverständlichkeiten in vormodernen Zeiten und sind es selbst heute nicht überall.

Interessant ist darüber hinaus die Einstufung der Wutai-Schule als schlechteste dieser drei. Obwohl – wie wir weiter unten sehen werden – Shaolins militärische Tradition weitaus älter zu sein scheint als die Wutais, ist letztere doch zumindest was die Zeit vor der Ming-Dynastie angeht, besser belegt. So gehen MA MINGDA und CHENG DALI etwa davon aus, daß Wutais Kampfkunstschule zur Song- und Yuan-Zeit weitaus bekannter war als die Shaolins und erst in der Folgezeit seine Führungsposition einbüßte.[232] Den Hauptgrund ihrer Entstehung sehen beide Autoren in der aus der unmittelbaren Nähe zu den mehr oder minder nomadischen und bisweilen kriegerischen Nordvölkern resultierenden Notwendigkeit der Verteidigung von Leib und Leben in Verbund mit Gebräuchen lokalen Kampfkunsttrainings. Obwohl diesem Argument beizupflichten ist, stellt sich die Frage, warum sich nicht auch in anderen Klöstern, die an der stets gefährdeten Nordperipherie des Reiches lagen, ebensolche Traditionen entwickelt haben. Doch wollen wir nun den historischen Fakten das Wort überlassen: Den Einsatz von Wutai-Mönchen im Kampf gegen die Dschurdschen in den Jahren 1126 bis 1127 haben wir bereits weiter oben kennengelernt. Des weiteren gibt es Hinweise, die für militärisches Engagement zur Tang-Zeit (618-907) sprechen – dieses jedoch nicht im Dienste des Staates, sondern gegen ihn. So erfahren wir in einer Anekdote des vermutlich im 13. Jh. verfassten japanischen Epos *Heike monogatari* 平家物語 (*Die Geschichte der Taira-Sippe* 平氏, deren endgültiges Ende die Kamakura-Zeit 鎌倉 [1185-1333] einläutete) von einem Angriff auf das Kloster Onjōji 園城寺 (östlich von Kyōto 京都) durch Verbände der Taira. Dabei entsandten sie einen Brief an die Mönche des Klosters Kōfukuji 興福寺 in Nara 奈良, in dem sie unter Herstellung eines historischen Bezugs um Hilfe baten:

> „Damals, als der Kaiser der Huichang-Ära 會昌 [841-846] der Tang-Dynastie den Truppen befahl, die buddhistische Lehre völlig auszurotten, kämpften die Mönche des Qingliang-Berges 清涼山 mit ihnen und wehrten sie ab.“[233]

[232] Vgl. MA MINGDA, 29b und CHENG DALI (1999), 14

[233] YOSHIZAWA YOSHINORI 吉澤義則 (Hrsg.), *Ōei-shosha Enkei-bon Heike monogatari* 応永書写延慶本平家物語 (*Das in der Ōei-Ära [1394-1428] niedergeschriebene Heike monogatari des Textes aus der Enkei-Zeit [1308-1311]*), Hakuteisha: Tokyo 1961, Kap. 4, 292. Die in dieser Version vorkommenden Zeichenkombinationen 恵性 und青霊山 wurden in Übereinstimmung mit modernen japanischen Editionen zu 会昌 und 清涼山 umgeschrieben. Erstere wurden offenbar gewählt, weil die eigentliche Schreibweise beider Wörter nicht bekannt (oder verboten?) war. Also nutzte man Schriftzeichen, die im Japanischen homonym sind: So werden恵性 und 会昌 „*eshō*“, 青霊山 und 清涼山 „*seiryōzan*“ gelesen.

Unverkennbar wird hier auf die großen Buddhistenverfolgungen der Jahre 842 bis 845 mit ihrer (gänzlich möglicherweise nicht durchgeführten) Forderung der Zwangslaiisierung von 260 500 Mönchen und Nonnen sowie der Zerstörung von 4600 größeren Klöstern und über 40 000 kleineren Tempeln und Heiligtümern angespielt, der sich offenbar nicht jeder Mönch widerstandslos beugen wollte. Der Name „Qingliangshan“ ist eine durchaus geläufige Bezeichnung für Wutai, die von dem Namen des auf dem Berg befindlichen Klosters Qingliang si 清涼寺 abgeleitet ist. Allerdings gibt es dabei zweierlei zu bedenken: Erstens ist das *Heike monogatari* keine „historische“ Schrift im engeren Sinne, sondern ist als „*faction*“ – d.h. eine Mischung aus „*fact*“ und „*fiction*“ – einzustufen. Zweitens finden sich in historischen Quellen keine direkten Belege dieser Auseinandersetzung. Allerdings berichtet das *Zizhi tongjian* 資治通鑑 von einem amtlichen Schreiben des Kanzlers Li Deyu 李德裕, in dem er dem kaiserlichen Kommissar (*jiedushi* 節度使) Zhang Zhongwu 張仲武 mit Blick auf die nach Youzhou 幽州 (das Gebiet um das heutige Peking) flüchtenden Wutai-Mönche versichert: „Wenn die Wutai-Mönche sich wie Generäle verhalten, sind sie doch nicht mit den Generälen aus Youzhou zu vergleichen. Wenn sie sich wie Soldaten verhalten, sind sie denen Youzhous ebenfalls nicht ebenbürtig.“ Daraufhin lies Zhang Zhongwu einen Pass von Soldaten bewachen und befahl ihnen: „Wenn umherwandernde Mönche versuchen, einzudringen, tötet sie.“ [234] Obwohl uns keine Beschreibungen tatsächlicher Kampfhandlungen geboten werden, so deutet doch alles auf die drohende Gefahr eines gewalttätigen Aufstands der Mönche gegen die lokalen Truppen hin. Dennoch reichen Belege dieser Art nicht aus, um die Existenz etwaiger militärischer Traditionen in Wutai zu sichern. Ebenso implizieren die Gründe dieses Aufstands eher den aus Unmut und Angst gepaarten temporären Willen zur Verteidigung der eigenen Existenz. Dennoch impliziert die im *Heike monogatari* geäußerte Anspielung zweifellos eine gewisse Popularität der „Kampfmönche“ Wutais, die sogar Ländergrenzen zu überschreiten wußte.

Auch nach der Niederlage der Song und der Inbesitznahme der nordchinesischen Tiefebene durch die Dschurdschen scheint sich eine gewisse kampfkunstähnliche Tradition fortgesetzt zu haben. So erlangte der Wutai-Mönch Fachong 法沖 im Jahre 1163 Berühmtheit, als er auf kaiserlichen Befehl hin an einem Ringwettstreit (*jueli* 角力)[235] mit einem daoistischen Herausforderer namens Xiao Shouzhen 蕭守真 teilnahm. Nach einem Trinkwettbewerb (sic!) und des Einsatzes von *mantra*-Formeln entgegnete Fachong seinem daoistischen Widerpart,

[234] *Zizhi tongjian*, j. 248, 8018f.

[235] Dieser Begriff beinhaltet verschiedene Arten des waffenlosen Zweikampfes, die in ihrer Ausprägung wohl lokalen Besonderheiten unterlagen. Vgl. LIN BOYUAN, 144f.

nachdem der Kaiser ihm Einhalt geboten hatte: „Wenn [wir] jetzt nicht vor dem Kaiser stünden, würde ich dich mit einem Diamant-Hammer (*jin'gang chui* 金剛鎚) schlagen, so daß du zu Staub zerfällst."[236] Wie wir weiter unten bei der Behandlung der Frühgeschichte der Shaolin-Tradition sehen werden, ist „Ringen" allein jedoch nicht unmittelbar mit der Existenz von Kampfkunst gleichzusetzen. Außerdem ist die Anwendung derartiger waffenloser Kampftechniken, die auf engsten Körperkontakt angelegt sind, im militärischen Bereich, in dem die Beteiligten für gewöhnlich bewaffnet (und gepanzert waren) und Reiter, Streitwagen und Bogenschützen engen Körperkontakt zu verunmöglichen suchten, eher ausgeschlossen.

Unter der Herrschaft Khubilai Khans (reg. 1260-1294) machten erneut Mönche aus Wutai und anderswo von sich und ihren kämpferischen Künsten reden. So empfahl ein Beamter sie dem Kaiser, der sich auf seinem Westfeldzug befand: „Es gibt welche, die sich auf Mantra-Kunst [*zhoushu* 咒術] und militärische Strategien [*wulüe* 武略] verstehen. Außerdem gibt es unter ihnen außergewöhnliche „Kraftprotze". [Man sollte sie] einem Armeekontingent zuweisen und sie Militärdienst leisten lassen."[237] Offensichtlich gab es in Wutai zu dieser Zeit eine gewisse militärische Tradition, die sich die Herrschenden für ihre Kriegspläne zunutze machen wollten.

Alsbald verliert sich die Spur kriegerischer Wutai-Mönche wieder im Dunkel geschichtlicher Vergessenheit und taucht erst bei der angeführten Einschätzung der drei Kampfkunst-Klöster Shaolin, Funiu und Wutai durch Zheng Ruoceng wieder auf. Dennoch gibt es in der chinesischen Literaturgeschichte einige Hinweise auf eine mögliche Kampfkunst-Tradition in Wutai.[238] Stellvertretend sei der Ming-zeitliche, in seiner „Rohform" jedoch bis auf die spätere Song-Zeit zurückgehende, Roman *Die Räuber vom Liangshan-Moor* (*Shuihu zhuan* 水滸傳) genannt, in dem ein gewisser Lu Zhishen 魯智深 vorkommt. Der mit einem Stock (*gunbang* 棍棒) bewaffnete Mönch erhielt seine Initiation auf dem Wutai-Berg, musste das Kloster wegen Verstoßes gegen die Mönchsregeln jedoch bald verlassen. Auch wenn es keinerlei direkte Bezüge zu einer Wutai-Tradition gibt, so ist die durch den Autor (bzw. die „Autoren") getroffene Wahl des Wutai-Klosters zum Ordinationspunkt des „Mönchskriegers" Lu Zhishen wohl kein Zufall – wie etwa MA MINGDA meint – sondern spielt auf die Existenz dieser Tradition zur Song-Zeit an. Es ist also möglich, daß die Figur des Lu Zhishen realen Mönchen zur Entstehungszeit des Romanstoffs nachgebildet ist. Des

[236] *Qingliang shan xinzhi* 清涼山新志 (*Neue Aufzeichnungen zum Qingliang-Berg*), Vorwort von 1704, j. 7, 9a.07-b.08. Fachongs verbale Drohgebärde steht auf: 9b.07-08.
[237] Ebd., j. 5, 15a.03-05. Vgl. MA MINGDA, 30c.
[238] Vgl. MA MINGDA, 30f.

weiteren legt seine Bewaffnung mit einem hölzernen Stock eine gewisse „Verwandtschaft“ mit den Shaolin-Mönchskriegern nahe, deren bevorzugte und viel gerühmte Waffe zur Ming-Zeit der Stock war. Doch dazu weiter unten mehr.

Die Anfänge der Praxis von Kampfkunst im Shaolin-Kloster selbst liegen jedoch weitestgehend im Dunkeln, auch wenn es die meisten chinesischen Autoren mittlerweile als gesichert ansehen, daß der Ursprung bei Meister Chou 稠禪師, der etwa in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts gelebt hat, zu suchen ist.[239] So liegen den historischen Befunden zwar durchaus gewisse Verlockungen anheim, dennoch scheinen sie mir nicht ausreichend, um von einer Shaolin-*Schule* in dieser Zeit sprechen zu können. Gesichert scheint, daß Meister Chou seine Lehrjahre in einem Kloster in Ye 鄴 (im Gebiet des heutigen Anyang 安陽 in Nord-Henan 河南 an der Grenze zu Hebei 河北) verbracht und dort die älteren Mönche in ihrer Freizeit beim „Ringen“ (*jueli* 角力) beobachtet hat. Nach seiner sogleich zu beschreibenden übernatürlichen Transformation war er als zweiter Abt des im Jahre 496 unter der Herrschaft der Nördlichen Wei (386-534) gegründeten Shaolin-Klosters tätig.[240] Da er als Kind jedoch eher von schwacher Natur war, schwor er vor der Schutzgottheit des Tempels, innerhalb von sieben Tagen kräftig werden zu wollen. Am sechsten Tage hatte er eine übernatürliche Erscheinung, die ihm in einer Bettelschale befindliche Sehnen anbot. Würde er diese verspeisen, so würde er die gewünschte Stärke erringen. Als er diesem Rat nach einigem Zögern dann doch Folge leistete, erwachte er am siebten Tag mit übermenschlich gestärkten Muskeln und Knochen. Daraufhin schlug er den älteren Mönchen einen Wettkampf vor:

> „’Ich werde gegen euch im Wettkampf antreten.’ Sagte [Seng] chou. Zu diesem Zweck ging er in den Tempel und lief waagerecht an der Tempelwand entlang von West nach Ost insgesamt einhundert Schritte. Dann sprang er viermal hintereinander so hoch, daß er mit seinem Kopf den Balken [des Tempeldaches] erreichte. Außerdem stemmte er ein Gewicht von vielen *jun* [ein *jun* 鈞 entspricht einem Gewicht von 15 kg] in die Höhe. Mit den Fäusten war er so flink und behende, daß alle ihm gehorchten und alle sich unterwarfen.“[241]

Auch wenn uns dieser Fall scheinbar über die Anfänge buddhistischer Kampfkunst in Kenntnis setzt, so mahnen uns seine unübersehbaren hagiographischen Züge dennoch zur Vorsicht. Ebenso erwecken die Erwähnungen „zum Vergnügen ringender Mönche“ nicht

---

[239] Siehe z.B. MA AIMIN (2002) und WANG YUDIAN.

[240] Zur genauen Datierung der Klostergründung siehe: *Weishu*, j. 114 (Shilaozhi), 3040. FILIPIAK, 34, gibt als Gründungsdatum das Jahr 495 an, ohne jedoch seine Quelle zu nennen.

[241] *Shensengzhuan* 神僧傳 (*Biographien heiliger Mönche*), von Kaiser Chengzu 成祖 der Ming-Dynastie (reg. 1402-1424) zusammengestellt, Vorwort datiert auf 1417, T. 50 #2064, 966c.11-13. Die Übersetzung stammt von FILIPIAK, 34, auch wenn dieser irrtümlicherweise das *Xu Gaosengzhuan* als Quelle angibt. Der nahezu identische Text findet sich bereits im Tang-zeitlichen *Chaoye qianzai* 朝野佥載, SKQS Bd. 1035, j. 2, 233a.06 – 234a.07.

gerade den Eindruck systematischen und erfolgsorientierten Trainings, wie es die Praxis von Kampfkunst impliziert. Darüber hinaus war Ringen als Freizeitbeschäftigung möglicherweise auch kein Novum der Mönche dieses Klosters allein, doch hatte es nirgendwo anders zur Ausprägung einer Kampfkunstschule geführt. So berichtet der im Jahre 547 n. Chr. vollendete *Bericht über die buddhistischen Klöster in Luoyang* (*Luoyang qielan ji* 洛陽伽藍記) über das „Kloster der Meditation über die Leerheit" (Chanxu si 禪虛寺), welches im Norden Luoyangs in der Nähe eines militärischen Trainingsplatzes lag, wo sich Soldaten von Zeit zu Zeit Wettkämpfe im Ringen lieferten.[242] Auch wenn es nicht explizit erwähnt ist, kann davon ausgegangen werden, daß die Mönche des Klosters sich das Spektakel zumindest ansahen, wenn nicht sogar daran teilnahmen.

Betreffs hagiographischer Züge dieses Textes verdient die Gestalt des göttlichen Transformators etwas genauere Beachtung. In der eben erwähnten Textstelle wird gesagt, daß er seinen Schwur vor einem Diamant-Fuß (*jin'gang zu* 金剛足) geleistet hätte. Das göttliche Wesen, welches ihm das Wundermittel verabreichte, wird ebenfalls als Diamant-gestaltig beschrieben. Somit bleibt zu folgern, daß mit diesen Umschreibungen die „Diamant-Götter" (*jin'gang shen* 金剛神), die sich als Wächterfiguren am Eingang jedes buddhistischen Klosters befinden, gemeint sein müssen. Im speziellen scheint es denkbar, daß sich der Text auf die buddhistische Gottheit Nārāyaṇa (Naluoyan 那羅延) bezieht, die gemeinhin als furchteinflößender Krieger dargestellt wird und in ihrer Hand die „Donnerkeule" (*jin'gang chu* 金剛杵, skr. *vajra*) trägt.[243] Des weiteren kann sie von denen, die nach mehr (körperlicher) Kraft streben, um Unterstützung angerufen werden.[244] So erzählt unser Text, daß die göttliche Gestalt Meister Chou zunächst mit seiner Keule (*chu* 杵) bedrohen muß, bevor dieser sein vegetarisches Gelübde bricht und die kräfteverheißenden Sehnen verspeist.

Bemerkenswert an dieser Passage ist nicht nur (oder gerade nicht) die Zurückführung der übermenschlichen Kräfte Meister Chous auf göttliches Zutun, sondern daß die zur Ming-Zeit nachweisbare Verwandtschaft der Shaolin-Stockkampfkunst und Nārāyaṇa möglicherweise bereits hier präsent ist. So berichtet eine auf das Jahr 1517 datierte Steleninschrift des Shaolin-Abts Wenzai 文載 (1454-1524) unter dem Titel „Inschrift über Gott Nārāyaṇa, der

---

[242] *Luoyang qielan ji*, von Yang Xuanzhi 楊衒之, T. 51 #2092, 1018a.29-b.4. Siehe auch die Übersetzung dieser Passage bei: WANG YI-T'UNG (Übers.), *A Record of Buddhist Monasteries in Lo-yang*, Princeton University Press: Princeton, N. J. 1984, 211.

[243] Vgl. auch: A DE, 24. Ebenso ist zu bedenken, daß die „Donnerkeule" selbst eine aus ihrem ursprünglichen Kontext gerissene und „zweckentfremdete" *Waffe* des alten Indien ist. Im Kontext der buddhistischen Lehre symbolisiert sie die höchste Bodhisattvaweisheit, die mit ihrer „Schärfe" (eines Diamanten) sämtliche Lügen, Unwissenheit und alle Dämonen vertreiben kann. Vgl. *Fojiao de faqi*, 172-175

[244] Vgl. BKDJT, Bd. 4, 4012.a – 4013.b sowie SHAHAR (2001), 394

das *dharma* beschützt und seine Göttlichkeit zeigt“ (*Naluoyan shen hufa shiji bei* 那羅延神護法示跡碑) von einer legendären Geschichte, die alsbald zum Postulat einer göttlichen Herkunft der Shaolin-Stockkampfkunst dienen sollte. So wird berichtet, daß sich dem Angriff der Roten Turbane (*Hongjin* 紅巾) auf das Shaolin-Kloster im Jahre 1351 nur ein einziger Mann entgegenstellte, der jedoch kein Mönch, sondern lediglich Küchengehilfe war. Mit einem brennenden Stock (*huogun* 火棍) in der Hand platzierte er sich auf einem Hügel in der Umgebung und flößte den Rebellen derartigen Schrecken ein, daß diese das Weite suchten und das Kloster verschonten. Nachdem die Not vorüber war, verschwand jedoch auch der Küchengehilfe und ward nie mehr gesehen. Dann erst erkannten die Mönche, daß es sich bei dem unscheinbaren Retter um einen Bodhisattva gehandelt haben muß. Fortan galt er als Shaolins „Beschützer der Lehre“ (*hufa* 護法) und wurde als Schutzgottheit (*qielan shen* 伽藍神) des Klosters angenommen.[245] Obwohl die „Realität“ womöglich ungleich unschöner aussah – der Angriff der Roten Turbane (oder von den Unruhen profitierender Banditen) ereignete sich womöglich erst im Jahre 1356 und brachte zumindest eine teilweise Zerstörung des Klosters mit sich – fand die Geschichte Anklang bei den Mönchen Shaolins.[246]

In Quellen des ausgehenden 16. Jahrhunderts und späterer Zeiten wurde Nārāyaṇa jedoch durch die Gestalt des Kiṃnara (Jinnaluo 緊那羅) ersetzt – womöglich durch eine Verwechslung aufgrund der Ähnlichkeit ihrer chinesischen Namen, wie SHAHAR spekuliert.[247] Die Kiṃnaras, die ursprünglich Gottheiten des Gesangs und der Musik waren und in China zum göttlichen Gefolge des Buddha (*Tianlong babu* 天龍八部) gezählt wurden, erfuhren erst und nur in Shaolin ihre Bewaffnung mit einem Stock (*gun* 棍). So heißt es etwa in der Eingangspassage des von Cheng Zongyou 程宗猷 (1561-?), eines versierten Kampfkünstlers und Schülers der Shaolin-Stockkampfkunst, verfassten Werkes *Shaolin gunfa chanzong* 少林棍法闡宗 (*Erläuterungen zur Stockkampfkunst Shaolins*) von 1610:

> „Während der Ära Zhizheng 至正 (1341-1368) der Yuan-Dynastie, als die ’Rote Armee’ (*hongjun* 紅軍) ihr Unwesen trieb und der [buddhistischen] Lehre Not brachte, kam einer der Ofenjungen und sprach tröstend: ’Bleibt ihr alle ruhig, ich werde sie allein zurückschlagen.’ Daraufhin erhob er seinen göttlichen Stock

[245] *Naluoyan shen hufa shiji bei*, zitiert bei: A DE, 25.a-b. Eine Übersetzung bietet: SHAHAR (2001), 392f. Der Terminus „Beschützer der Lehre“ (auch: *hufa shen* 護法神) wird meist auf die vier Lokapālas (*Si tianwang* 四天王) angewandt, die an den Eingangstoren jedes Klosters zu finden sind, und als Beschützer der Welt und der buddhistischen Lehre fungieren. Jedes Kloster verfügt darüber hinaus noch über Schutzgottheiten (*qielan shen*), von denen es insgesamt 18 verschiedene gibt. Vgl.: BKDJT, Bd. 1, 480c – 481a.
[246] Dies und das folgende: SHAHAR (2001), 393
[247] SHAHAR (2001), 394.

> (*shengun* 神棍) und sprang in die Flammen des Ofens. Als er wieder herausgeschnellt kam, stellte er sich auf die Verteidigungspalisaden des Songshan-Berges. Die Rote Armee zog sich daraufhin zurück. Die Tempelbewohner wunderten sich darüber, da sprach ein Mönch zur versammelten Bewohnerschaft: 'Wenn es jemanden gibt, der weiß, wie man die Rote Armee zum Rückzug zwingt, dann ist das der Verwandlungskörper (skr. *nirmāṇa-kāya*, chin. *huashen* 化身) des Mahasattva Avalokiteśvara (Guanyin dashi 觀音大士), nämlich König Kiṃnara (chin. Jinnaluo wang 緊那羅王).' Daraufhin flochten [die Mönche] eine Statue [von ihm] und übten seine Technik ohne Unterlaß."[248]

Mit der Anerkennung dieser Geschichte war den Shaolin-Mönchen eine Möglichkeit gegeben, die Entstehung ihrer Stockkampfkunst auf göttliche Fügung zurückzuführen und sie somit auch gegen das (idealistische) Verbot des Besitzes von Waffen und kämpferischen Gebärdens zu legitimieren. Auch Kampfmönche anderer Klöster, wie etwa der Mönch Pu'en 普恩 (starb um 1600) des Emei-Berges 峨嵋山, der neben den Bergen Wutaishan 五臺山, dem Jiuhuashan 九華山 in Anhui 安徽 und dem Putuoshan 普陀山 im Nordosten Zhejiangs 浙江 zu den vier heiligen Bergen des chinesischen Buddhismus zählt, führte seine Speerkampfkunst auf göttliche Überlieferung zurück.[249] Doch auch dieser sakrophile Zug ist wiederum kein Novum buddhistischer Kampfkunst. So führt eine andere Richtung der chinesischen Kampfkunst, die unter dem Namen „Innere Schule" (*neijia* 內家) bekannt ist und zu der auch das heutzutage enorm populäre, aber zu (scheinbar) reiner Gesundheitsgymnastik verkommene *Taijiquan* 太極拳 zählen, ihre Kampfkunst auf den sagenumwobenen Daoisten Zhang Sanfeng 張三豐 (auch: 張三丰) zurück, der zur Song-Zeit auf dem daoistischen Berg Wudangshan 武當山 im Nordosten der Provinz Hubei 湖北 gelebt haben soll. Obwohl er zwar kein rein göttliches Wesen war, so trägt er doch in seinen

---

[248] zitiert in: *Shaolin si ziliao ji*, 37f. Kiṃnaras Assoziation mit Avalokiteśvara entstammt vermutlich dem *Lotossūtra der wundervollen Lehre* (*Miaofa lianhua jing* 妙法蓮花經, skr. *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*), übersetzt von Kumārajīva , T. 9 #262, 57b. Zu anderen Belegen dieser Geschichte im 16. und frühen 17. Jahrhundert siehe SHAHAR (2001), 392. In der 1735 vollendeten *Gesamtmonographie der Provinz Henan* (*Henan tongzhi* 河南通志, überarbeitete Version von 1695) wird Kiṃnara als „Bodhisattva aus den westlichen Gebieten" (*Xitian pusa* 西天菩薩) vorgestellt. Möglicherweise zielt diese Zuschreibung auf eine Analogie zu Bodhidharma, dem legendären Urheber der Shaolin-Kampfkunst, der im 6. Jahrhundert nach China kam und auch als Begründer der chinesischen Chan-Schule 禪 gilt. Andererseits kann „*xitian*" auch als „westliches Paradies" des Amitābha (*Sukhāvatī*) verstanden werden. Vgl. *Henan tongzhi*, in: SKQS Bd. 538, j. 70, 344b.12-15.

[249] *Shoubilu*手臂錄 (*Aufzeichnungen über Hände und Arme*), von Wu Shu 吳殳 (1611-1695), zitiert bei: WEI YIXIONG, a-b. Siehe auch SHAHAR (2001), 378

hagiographischen Beschreibungen die Züge eines daoistischen Unsterblichen, der allmählich den Gesetzen der Menschenwelt entrückt und als ihr Meister erscheint.[250]

Die besondere Erwähnung der Stockkampfkunst Shaolins, für dessen Meisterung die Mönche in zeitgenössischen Quellen der ausgehenden Ming-Zeit nahezu einstimmig gelobt wurden, scheint darauf zurückzuführen zu sein, daß der Stock (skr. *khakhara*, chin. *xizhang* 錫杖) zu den alltäglichen Besitztümern eines jeden Mönchs zählte und auch (deswegen) in seiner Verwendung als Waffe unauffällig mit sich geführt werden konnte.[251] FILIPIAK weist darauf hin, daß wahrscheinlich auch offizielle Waffenverbote, die den Beherrschten von Zeit zu Zeit auferlegt wurden und den Kampf mit metallenen Gegenständen und Klingenwaffen verboten (wie etwa unter Khubilai Khan [reg. 1260-1294] während der mongolischen Fremdherrschaft), einen Einfluß auf die Wahl des einfachen Holzstocks als herausragender Waffe in Shaolin gehabt haben.[252] In großangelegten militärischen Kampagnen wie etwa gegen die ausufernde Piraterie an den Küsten Chinas im 16. Jh. waren Shaolins Kriegermönche jedoch dafür bekannt, eiserne Stöcke zu verwenden. Trotz aller Hypostasierung des Stocks wurde in Shaolin gegen Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts nachweislich auch der Kampf mit anderen Waffen, wie dem Schwert (*jian* 劍), der Peitsche (*bian* 鞭) oder der Hellebarde (*ji* 戟), sowie der waffenlose Faustkampf geübt.[253]

Der Stock als herausragende Waffe Shaolins wurde darüber hinaus mit buddhistischem Symbolgut belegt. So berichtet Cheng Zongyou: „Der Stock Shaolins heißt „Dämon“ (chin. *yecha* 夜叉, skr. *yakṣa*). Er stammt aus der heiligen Überlieferung König Kiṃnaras (Jinnaluo Wang). Heutzutage heißt er „Höchste Erleuchtung“ (*wushang puti* 無上菩提).“[254] An anderer Stelle zählt er verschiedene Stockkampftechniken auf: So gibt es u.a. einen großen und einen kleinen Dämon (*da yecha* 大夜叉, *xiao yecha* 小夜叉), die versteckten Hände (*yinshou* 陰手

[250] Eine ausführliche Studie zu Zhang Sanfeng bietet: HUANG ZHAOHAN 黃兆漢, *Mingdai daoshi Zhang Sanfeng kao* 明代道士張三丰考 (*Eine Untersuchung zum Ming-zeitlichen Daoisten Zhang Sanfeng*), Taiwan xuesheng: Taibei 1988. In den frühesten erhaltenen Biographien ist jedoch nichts zu finden, was ihn in Verbindung zur Kampfkunst bringen könnte. Der mutmaßlich früheste „Beweis“ wird in der Biographie eines Kampfkünstlers namens Zhang Songxi張鬆溪, der im 16. Jh. in Ningbo 寧波 gelebt hat, angetreten, in der dessen Technik auf Zhang Sanfeng zurückgeführt wird. Vgl. LANDMANN, RAINER, *Taijiquan – Konzepte und Prinzipien einer Bewegungskunst*, Institut für Bewegungswissenschaftliche Anthropologie: Hamburg 2002, 38-43. Zur Unterscheidung von „Innerer“ (*neijia*) und „Äußerer“ (*waijia* 外家) Schule in der chinesischen Kampfkunst und den damit verbundenen Problemen siehe: FILIPIAK (2001)., 22-28 et pass.

[251] Siehe SHAHAR (2001), 408 sowie *Fojiao de faqi*, 127-132

[252] Vgl. FILIPIAK (2001), 57

[253] *Song gao you ji* 嵩高游記, von Wen Xiangfeng 文翔鳳. Zitiert bei: LIN BOYUAN, 307

[254] *Shaolin gunfa chanzong*, zitiert im *Wubeizhi* 武備志 (*Aufzeichnungen über das Militär*), von Mao Yuanyi 茅元儀 (1549 – ca. 1641), Vorwort von 1621, j. 90, 11a.2-3.

), den stoßenden Stock (*paigun* 排棍) sowie den pendelnden [Stock] (*chuansuo* 穿梭).[255] Die bewusste Identifikation des Stocks mit einer Gestalt der buddhistischen Mythologie scheint im Zusammenhang mit kämpferischen Aktionen durchaus plausibel. Schließlich zählen *yakṣas* zu den weiter oben bereits erwähnten acht göttlichen Beschützern des *dharma* (*tianlong babu* 天龍八部).

Diese Beobachtungen rufen darüber hinaus eine weitere „außermenschliche" Gestalt ins Gedächtnis, die mithilfe eines magischen Stocks unzählige dämonische Kreaturen besiegt. Gemeint ist der Affe Sun Wukong 孫悟空 aus dem noch heute überaus populären Ming-zeitlichen Roman *Die Reise nach Westen* (*Xiyou ji* 西遊記). Der Wu Cheng'en 吳丞恩 (ca. 1506 – ca. 1582) zugeschriebene, wohl aber in seiner heutigen Form etwas jüngere, Roman, dessen Geschichte auf die tatsächliche Indienreise des Mönchs Xuanzang 玄奘 (596-664) zurückgeht und in seiner komisch-phantastischen Art vor allem von den Bewährungen des Affenkönigs Sun Wukong berichtet, zählt zwar nicht zum buddhistischen Textgut im engeren Sinne, ist aber dennoch zutiefst beeinflusst von buddhistischen Symbolen und Ideen.[256] SHAHAR schlußfolgert, daß die Figur des Sun Wukong die Mythenbildung im Shaolin-Kloster beeinflußt haben könnte. Des weiteren sei auf den bereits oben erwähnten Mönch Lu Zhishen aus dem *Shuihu zhuan* sowie Huiming 慧明 aus dem Singspiel *Das Westzimmer* (*Xixiang ji* 西廂記, Kap. 1) von Wang Shifu 王實甫 (ca. 1280-1280) hingewiesen.[257]

Damit kommen wir nun zum eigentlichen Schwerpunkt dieses Kapitels: Dem bereitwilligen Einsatz Kampfkunst betreibender Mönche in gewalttätigen Konflikten. Auch wenn die Praxis von Kampfkunst an sich bereits den im *Fanwang jing* gepredigten Geboten entgegensteht, so erlangt sie doch für unser Thema erst an Bedeutung, wenn sie in tatsächlichen militärischen Auseinandersetzungen von Mönchen angewendet wird und Menschen zu Tode kommen. Die militärisch fruchtbarste Phase Shaolin war – zumindest nach dem derzeitigen Stand der Forschung – die späte Phase der Ming-Dynastie, also etwa das 15. und frühe 16. Jahrhundert. Dennoch gibt es auch Belege, die eine weitaus frühere Beteiligung an kriegerischen Konflikten nahe legen. Als *locus classicus* militärischer Handlungen der Shaolin-Mönche gilt gemeinhin eine in Shaolin befindliche Steleninschrift, die im Jahre 728 errichtet wurde und

[255] *Shaolin gunfa chanzong*, zitiert im *Wubeizhi*, j. 88, 2b.6 – 3a.3. Vgl. auch SHAHAR (2001), 369

[256] Zum *Xiyou ji* siehe: SCHMIDT-GLINTZER, HELWIG, *Geschichte der chinesischen Literatur*, Scherz: München u.a. 1990, 333ff. Er charakterisiert die Moral des gesamten Romans wie folgt: „Man muß genau zwischen Recht und Unrecht, Wahrheit und Lüge unterscheiden, man darf mit Gespenstern kein Mitleid haben, sondern muß sie entschieden *vernichten*." Vgl. DERS., 433 (Die Hervorhebung stammt von mir). Zum Stand von Gewalt im *Xiyou ji* siehe: BRANDAUER, FREDERICK P., „Violence and Buddhist Idealism in the *Xiyou* Novels", in: LIPMAN, JONOTHAN N.; HARRELL, STEVAN (Hrsg.), *Violence in China – Essays on Culture and Counterculture*, State University of New York Press: Albany 1990, 115-148

[257] SHAHAR (2001), 400f.

insgesamt sieben verschiedene Texte aus den Jahren 621 bis 728 beinhaltet. Der bedeutendste dieser Texte ist die auf das Jahr 728 datierte Inschrift des Personalministers (*libu shangshu* 吏部尚書) Pei Cui 裴漼 (ca. 670-736). Darin berichtet er, daß gegen Ende der Daye-Ära 大業 (605-616) der Sui-Dynastie 隋 (581-618) das Kloster von Banditen heimgesucht wurde, die die Mönche jedoch abwehrten. Als die Räuber aber Feuer legten, brannte nahezu das gesamte Kloster nieder. Nur eine „numinose Stūpa" (*lingta* 靈塔) überstand die Hitze, was auf den Einfluß göttlicher Wesen zurückgeführt wurde.[258] Obwohl es den Mönchen zwar gelang, eine Plünderung des Klosteranwesens zu verhindern, ist davon auszugehen, daß sie nur über begrenzte und in keinem Maße außergewöhnliche Kampftechniken verfügten. Schließlich waren sie offensichtlich außerstande, den Brandanschlag abzuwenden und den Banditen vollends das Handwerk zu legen.

Eine weitaus erfolgreichere und nachhaltigere Anekdote des militärischen Eingreifens der Shaolin-Mönche folgt nur wenige Zeilen später: So wird lobend hervorgehoben, daß die Shaolin-Mönche Zhicao 志操, Huiyang 慧瑒, Tanzong 曇宗 und andere einen Pulk von Leuten anführten, um eine feindliche Armee zu vertreiben.[259] Bezugspunkt dieser Ausführungen ist eine in den Jahren 620-621 geführte militärische Kampagne Li Shimins 李世民 (600-649), des zweiten Sohnes des Gründers der in ihren Anfangsjahren eher nur formal bestehenden Tang-Dynastie 唐 (618-907), der zu dieser Zeit noch Prinz von Qin (Qinwang 秦王) war. Ziel der Kampagne war der Sieg über den ehemaligen Sui-General Wang Shichong 王世充 (? - 621), der sich bereits 619 als Kaiser einer eigenen Dynastie namens Zheng 鄭 proklamierte und nahezu ganz Henan unter seiner Kontrolle hielt.[260] Im Rahmen dieses Krieges besetzten Truppenkontingente Wang Shichongs ein Gebiet im Nordwesten Shaolins, welches unter dem Namen „Gut des Zypressen-Tales" (*Baigu zhuang* 柏谷莊) bekannt und nicht nur ein strategisch wichtiger Punkt, sondern auch Besitz des Shaolin-Klosters war, den sie als ein Geschenk des ersten Sui-Kaisers Wendi 文帝 (reg. 581-605) erhalten hatten.[261] Den Mönchen gelang es, die Eindringlinge zu vertreiben und sogar den kommandierenden Befehlshaber und Neffen Wang Shichongs, einen gewissen Wang Renze 王仁則, gefangen zu nehmen und ihn den Tang-Truppen zu übergeben.[262] Der Mönch

[258] „Shaolin si bei 少林寺碑 (Inschrift des Shaolin-Klosters)", von Pei Cui, in: *Quan Tang wen*, Bd. 2, j. 279, 1252c.15-18. Eine Übersetzung dieser Passage findet sich bei: SHAHAR (2000), 19.
[259] „Shaolin si bei", 1252c.23-25
[260] Zu ausführlicheren Hintergründen siehe: SHAHAR (2000), 17ff.
[261] „Shaolin si bei", 1252c.14-15
[262] Ebd., 1252c.25

Tanzong wurde obendrein sogar zum leitenden General (*Da jiangjun* 大將軍) ernannt.[263] Durch ihr Eingreifen zugunsten des zukünftigen Kaisers Li Shimin und ihrer somit dargebotenen Loyalität versicherten sie sich der Unterstützung der Dynastie. So wurde ihnen nicht nur das im Zuge des anfänglichen Bürgerkrieges konfiszierte „Zypressen-Tal" im Jahre 625 erneut geschenkt,[264] sondern sie wurden auch persönlich mit Dankesbriefen und Urkunden bedacht, die das Kloster selbst durch die harten Zeiten verschiedener Buddhistenverfolgungen und Klosterenteignungen weitestgehend unbeschadet kommen ließ.[265]

Abbildung 1 – Shaolins Mönche im Kampf gegen die Truppen Wang Shichongs (Bildnis in der „Halle der weißen Kleidung [der Laien]" [白衣殿] des Shaolin-Klosters)

In einem Brief aus dem Jahre 621 dankt Li Shimin den Shaolin-Mönchen für ihr Eingreifen. Er interpretiert es als ihre „Verpflichtung" zum Schutz des wahren *dharma* gegen den Verbrecher Wang Shichong, der sich illegitimerweise und entgegen der himmlischen Prinzipien (*tianchang* 天常) des „*dharma*-Bereichs" (*fajing* 法境, gemeint ist das Baigu-Gut) bemächtigt habe. Mit ihrer Tat hätten sie das „Reine Land" (*jingtu* 淨土) gesäubert. Da er auch die Tang-Dynastie als Bewahrer der wahren buddhistischen Prinzipien (*zhengdi* 正諦) inszeniert, gelingt es ihm, die Tat der Mönche nicht nur als Akt des Schutzes der buddhistischen Lehre, sondern auch als Schutz seiner Führsprecher – in diesem Fall eben der

[263] Siehe den siebten und letzten Text der Steleninschrift, der mir im Original leider nicht zugänglich war. Vgl. SHAHAR (2000), 31.
[264] Ebd., 25f.
[265] Der erste Rückschlag für den klösterlichen Buddhismus erfolgte bereits im Jahr des Sieges der Shaolin-Mönche. So beschloß Li Shimin nach seiner Einnahme Luoyangs die Zerstörung unzähliger Tempel und Klöster sowie die Zwangslaisierung nahezu aller Mönche und Nonnen in Luoyang. Es sollten nur jeweils 30 herausragende Mönche und Nonnen übrig bleiben. Siehe: *Zizhi tongjian*, j. 189, 5918.

Tang-Dynastie – darzustellen.[266] Damit, sowie mit der 4 Jahre später erfolgten Landschenkung, erreichte er eine wechselseitige Loyalität, die beiden Seiten zum Nutzen gereichte: So konnte sich das Shaolin-Kloster in weitestgehender Sicherheit vor Enteignungen und anderen antibuddhistischen Maßnahmen wägen, während das Herrscherhaus der Tang sich des Respekts und der Loyalität der Shaolin-Mönche sicher sein konnte. Vor diesem Hintergrund erscheint es plausibel, die Tat der Mönche zumindest teilweise als politisch-ökonomisches Kalkül zu werten – schließlich wurde Klosterbesitz durch Wang Shichong in Beschlag genommen.

Während ältere Forschungsarbeiten die eben behandelte Anekdote als Beweis mönchischer *wushu*-Praxis werten,[267] ist seit einiger Zeit Skepsis aufgekommen. Auch wenn Shaolin-Mönche in diesen militärischen Konflikt aktiv eingegriffen haben, scheinen diese 13 Mönche, die in der Inschrift explizit hervorgehoben und gewürdigt werden, nur eine Führungsposition in der Streitmacht gehabt zu haben. So berichtet Pei Cui weiter, daß die Mönche „die Masse anführten, um die üble Armee abzuwehren" (*shuaizhong yi ju weishi* 率眾以拒僞師).[268] Nun ist leider nicht eindeutig herauszulesen, wer mit der undifferenzierten Bezeichnung „Masse" gemeint ist – dies könnten durchaus alles Mönche, als auch nur eine heterogene Ansammlung Freiwilliger aus den umliegenden Gebieten sein.[269] Der Dank des Kaisers *in spe*, der speziell den 13 Mönchen gewidmet ist, spricht zumindest für ihre herausragende Leistung.[270]

In den nachfolgenden Jahrhunderten gewährt es uns die Quellenlage leider kaum, Aussagen über die Praxis von Kampfkunst in Shaolin zu machen. Erst das 16. Jahrhundert mit seinem sprunghaften Zuwachs an Quellen über mönchische Kampfkunstpraxis versorgt uns mit soliden Hinweisen über reguläres und systematisches Training kriegerischer Techniken in diesem Kloster. Dabei bleibt hervorzuheben, daß die Kampfkunst Shaolins nicht etwa nur als eine unter vielen, sondern als hochwertigste Ausformulierung, ja geradezu als „Ursprung aller

---

[266] „Gao Baigu wu Shaolin si shangzuo shu 告柏谷塢少林寺上座書 (Brief an die ehrwürdigen Mönche des Shaolin-Klosters am Zypressental-Damm)", von Kaiser Taizong 太宗 (Li Shimin), in: *Quan Tang wen*, Bd. 1, j. 10, 44b-c. Eine Übersetzung dieses Briefs findet sich bei: SHAHAR (2000), 22-25

[267] Allen voran die vermutlich erste Auseinandersetzung mit den historischen Vorläufern der Ming-zeitlichen Mönchskrieger von Gu Yanwu顧炎武 (1613-1682) unter dem Titel „Shaolin sengbing 少林僧兵 (Die Mönchskrieger Shaolins)", enthalten in seinem *Rizhilu* 日知錄 (*Tagesaufzeichnungen*, 1695 erstmals in seiner heutigen Form gedruckt), in: SKQS Bd. 858, j. 29, 1042a.6-12.

[268] „Shaolin si bei", 1252c.24

[269] Andererseits sind Formulierungen wie „die Menge anführen" durchaus auch als stereotypische oder textgattungsspezifische Floskeln zu verstehen, so daß dem aus ihnen herauszulesenden Sinn nicht unbedingt ein zwingender Charakter innewohnen muß.

[270] SHAHAR (2000), 31, gibt zu bedenken, daß das Erstellungsdatum der Liste der 13 heroischen Mönche unklar ist. Da es der letzte Text auf der Steintafel ist, könnte es auch gut möglich sein, daß es sogar noch um einiges später als zum Erstellungsjahr der Inschrift (728) verfaßt wurde. Bedenkt man, daß sich um dieses Ereignis Volkslegenden gebildet haben, die gemeinhin unter dem Titel „Dreizehn Stockmönche retten den Herrscher der Tang" (*Shisan gunseng jiu Tang wang* 十三棍僧救唐王) bekannt sind, ist nicht auszuschließen, daß man die Historizität der Mönche mittels der Eingravierung ihrer Namen in Stein zu manifestieren suchte. Zu den Volkslegenden siehe FILIPIAK (2001), 37f.

Kampfkünste“, galt. Weiterhin ist es nicht unerheblich, daß in höchstem Lob verzückte Urteile dieser Art sogar von fachkundigem Publikum gefällt wurden. So finden wir in gängigen militärischen Handbüchern der späten Ming- und frühen Qing-Zeit, die von hochgeschätzten Militärexperten wie Zheng Ruoceng 鄭若曾 (1505-1580), Mao Yuanyi 茅元儀 (1549 – ca. 1641), Cheng Zongyou程宗猷 (1561-?), Qi Jiguang 戚繼光 (1528-1588) und anderen verfasst worden, nahezu einhelliges Lob für den Stand der Shaolin-Kampfkunst.[271] Wie weiter oben bereits angedeutet, war der Stock die bevorzugte Waffe der Shaolin-Mönche und kann als ihr „Markensiegel“ bezeichnet werden. Das erfolgreiche Vorantreiben systematischen und zielgerichteten Erforschens und Weiterentwickelns der Stockkampfkunst brachte Shaolin und seinen Mönchen einen Ruf ein, der abseits religiöser Belange im engeren Sinne entstand. Der somit eintretende Status Shaolins als Dreh- und Angelpunkt der Kampfkunst führte dazu, daß auch zahlreiche kampfkunstinteressierte Laien und Militärs das Kloster aufsuchten, um dort Kampfkunst zu lernen. Einige Mönche knüpften auch auf ihren Reisen durchs Land Kontakte zu anderen Kampfkünstlern. Nicht zuletzt sind auch die (allerdings nicht alle aus Shaolin stammenden) Mönche zu nennen, die in die militärischen Kampagnen gegen Piraten und andere Aufständische, und damit in reale Auseinandersetzungen um Leben und Tod involviert waren. Somit entstanden Austauschbeziehungen, die auch auf die Entwicklung des *wushu* in Shaolin einen nachhaltigen Einfluß ausübten.

Abbildung 2 - Kampfkunsttraining der Shaolin-Mönche (Ausschnitt eines Bildnisses in der „Halle der weißen Kleidung [der Laien]“ im Shaolin-Kloster)

[271] So z.B. Mao Yuanyi in seinem *Wubeizhi*, j. 88, 1a: „Alle Kampfkünste [*yi* 藝, N. B.] haben ihren Ursprung im Stock. Die Stockkampfkunst hat ihren Ursprung in Shaolin.“ (Übersetzung: FILIPIAK [2001], 52). Vgl. auch die weiter oben auf S. 70 angeführte Klassifikation von Zheng Ruoceng. Eine Ausnahme bildet Yu Dayou俞大猷 (1503-1579), der maßgeblichen Anteil an der Niederschlagung der Piratenunruhen im 16. Jahrhundert hatte.

Dabei ist die Frage, warum gerade in Shaolin begonnen wurde, Kampfkunst systematisch zu betreiben, aus meiner Sicht bis heute ungeklärt. Shaolins Mönche und selbst zahlreiche Wissenschaftler führten bis in jüngste Zeit hinein den Ursprung der Kampfkunst auf den legendären Mönch Bodhidharma (chin. Putidamo 菩提達摩) zurück, der vermutlich aus Persien stammte und im Jahre 520 nach China gekommen sei. Nach einer erfolglosen Begegnung mit Kaiser Wu der Liang-Dynastie 梁武帝 (reg. 502-549) begab er sich nach Shaolin, wo er neun Jahre vor einer Felswand meditiert und damit die indigen chinesische „Meditationsschule" (chin. Chan 禪, jap. Zen 禅) begründet haben soll.[272] Auch wenn es in den verschiedenen Biographien offenbar keinerlei Hinweise gibt, die ihn in Verbindung mit der Shaolin-Kampfkunst bringen, wurde er zumindest ab der Ming-Zeit als ihr Begründer angesehen. FILIPIAK sieht darin den Ausdruck eines „[...] in der chinesischen Mentalität tief verwurzelte[n] Zwang[s], etwas Gegenwärtiges [...] über die Vergangenheit legitimieren zu müssen"[273] – so wie es etwa die Konfuzianer mit Verweis auf die Weisen des Altertums taten. Eben selbiges Phänomen scheint im Falle Bodhidharmas und auch des weiter oben erwähnten Daoisten Zhang Sanfeng gewirkt zu haben.

Das für unser Vorhaben wichtigste Ereignis war der gezielte Einsatz von Mönchskriegern in der Niederschlagung der Piratenunruhen, die vornehmlich während der Jiajing-Ära 嘉靖 (1522-1567) die südwestlichen Küstenregionen Chinas bedrohten. Der Grund für ihren Einsatz ist jedoch nicht allein in ihrer außerordentlichen Kampftechnik zu suchen. Vielmehr waren es die Umstände, die die lokalen Gebietskommandeure dazu zwangen, außerreguläre Truppen aufzustellen. So schenkte man offenbar bei Hofe dem Piratenproblem nicht genügend Beachtung. Der Einsatz regulärer Staatstruppen war an langwierige bürokratische Akte geknüpft, die einem raschen Eingreifen im Weg standen. Außerdem hatte es in den Krisengebieten seit etwa 40 Jahren keine Kriege oder Aufstände gegeben, so daß sich Herrschende und Beherrschte gleichermaßen nur allzu gut an den Frieden gewöhnt hatten.[274] Das bereits Anfang der Ming-Zeit konzipierte und gut ausgebaute System küstennaher Wachposten (*weisuo* 衛所) war verkommen und viele Soldaten, die dort Dienst tun sollten, verdienten sich als Bootsführer, Arbeiter oder Boten ihren Lebensunterhalt. Die lokalen Gebietskommandeure mussten sich nach eigenen Wegen zur Lösung des Piratenproblems

[272] In seiner wohl ältesten Biographie in Daoxuans 645 verfaßtem *Xu Gaoseng zhuan*, T. 50 #2060, 551b-c, finden sich keine Hinweise auf einen etwaigen Aufenthalt in Shaolin. Auch im *Luoyang qielan ji*, in dem er erwähnt wird (T. 51 #2092, 1000b), wird nichts Derartiges gesagt, nur im früh-Mingzeitlichen *Shenseng zhuan*, T. 50 #2064, 971c. Zur Darstellung der „Geburtsstunden" des Chan-Buddhismus unter Bodhidharma, siehe: CH'EN, 351ff. Eine kritische Analyse der frühesten Bodhidharma betreffenden Quellen bietet: FAURE, BERNARD, „Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm", in: *History of Religions 25*, Heft 3, 1986, 187-198.

[273] FILIPIAK (2001), 36

[274] WANG JUNQI, 81

umsehen und fanden sie zumeist in der Aushebung von Volksmilizen (*minbing* 民兵), die jedoch selten den militärischen Ansprüchen genügten, die der Erfolg forderte. Darüber hinaus waren die Piratentrupps aufgrund ihrer überraschend erfolgenden Blitzangriffe taktisch im Vorteil, so daß ihnen mit konventionellen Heeren kaum beizukommen war.

Die schiere Anzahl der Pirateneinfälle in den Krisenjahren 1553 bis 1555 verdeutlicht das Ausmaß der Bedrohung. So wurden in den Jahren 1553 und 1554 allein in der Provinz Zhejiang 浙江 – die dann auch zum Schauplatz mönchischer Soldaten werden sollte – 32 bzw. 33 Einfälle gezählt.[275] Im Jahre 1554 wurde sogar die Stadt Songjiang 松江 (südwestlich von Shanghai) von ihnen eingenommen und der Magistrat ermordet.[276] Die Piraten, die in der zeitgenössischen Literatur als „Japanische Piraten" (*wokou* 倭寇) bezeichnet wurden, waren jedoch eine weitaus heterogenere Zusammenrottung, als es ihre Bezeichnung nahe legt. So bestanden sie neben Japanern und anderen Ausländern vielmehr größtenteils aus Chinesen, die illegalen Handel auf den Meeren und Piraterie an den Küsten Chinas und Koreas betrieben. Gu Yanwu – der sich auch mit den Shaolin-Kriegern und ihren historischen Vorfahren auseinandergesetzt hat – beschreibt sie als unkultivierte Brutalos: „Die Anführer der Piraten rasieren sich den Kopf und laufen barfuß umher. Sie mißachten das Leben und lieben das Töten. Sie sind hinterlistig und lieben das Banditentum."[277] Die Ordnung in den bedrohten Gebieten konnte letztlich erst in den 60er Jahren des 16. Jahrhunderts durch das Engagement der Generäle Yu Dayou und Qi Jiguang wiederhergestellt werden.

Im Jahre 1553 wurden auf dem Höhepunkt der Pirateneinfälle erstmals nachweislich Mönche aus Shaolin und anderen Klöstern von offizieller Seite angeworben, um sich an militärischen Operationen zur Niederschlagung des Piratentums zu beteiligen. Dabei ist zweierlei von immenser Bedeutung: Erstens beteiligten sich Mönche aus Klöstern, die nicht im unmittelbaren Gefahrenbereich lagen, an den Kämpfen. In nahezu allen bisher kennengelernten Fällen militärisch aktiver Mönche im Dienste des Staates bzw. seiner Repräsentanten reagierten sie auf akute Bedrohungen in *ihrer* Umgebung, d.h. Gefährdungen *ihres* Lebens und *ihrer* konkreten Lebenswelt. Zweitens taten sie dies nicht (nur) aus dem Bewußtsein einer höheren Ethik heraus, sondern ließen sich zumindest teilweise ihren Dienst in harter Währung vergelten. So hörte Cai Gong 蔡公, der Lehnsherr von Taicang 太倉 (etwa

[275] Siehe: CHEN MAOHENG 陳懋恆, *Mingdai wokou kaolüe* 明代倭寇考略 (*Überblickshafte Untersuchungen zu den Japanischen Piraten in der Ming-Zeit*), Renmin chubanshe: Beijing 1957, 88-94

[276] SHAHAR (2001), 381

[277] *Tianxia junguo libing shu* 天下郡國利病書 (*Chinas Regierungsbezirke und ihre Stärken und Schwächen*), von Gu Yanwu, revidierte Ausgabe von 1823, Vorwort des Autors von 1662, Tonghua shuwu: Shunan 1879, j. 84 (Zhejiang 2, Abschnitt „Ronghai pian 戎海篇"), 35b.7.

40 km nordwestlich von Shanghai, siehe Abbildung 3 auf S. 87), der in Suzhou stationiert war (Shanghai gehörte zur Präfektur Suzhou) vom Ruhm der Mönche, den sie durch ihren ersten Sieg auf dem Berg Zhashan 鮓山erlangt hatten und ließ sie mit einer Goldspende von 1000 Familien anwerben.[278] Die Mehrzahl der chinesischen Autoren liest den freiwilligen militärischen Einsatz der Mönchskrieger in Gebieten fernab ihrer Heimat und ihrer konkreten Lebenskontexte als Indiz ihrer „patriotischen Gesinnung".[279] Diesem Befund widerspricht zwar die Tatsache der finanziellen Vergütung ihres Einsatzes, die nicht gerade hehre Absichten bei der Ausübung dieses „Jobs" impliziert. Trotzdem kann die erwähnte Bezahlung auch im Sinne einer Spende interpretiert werden. Finanzielle Zugeständnisse an den *saṃgha* durch Laien waren ein durchaus alltägliches Phänomen, mehrten sie doch den Verdienst des Spenders und sicherten *ipso facto* sein Heil (im weitesten Sinne). Sie waren zwar nicht zwingend an mönchische Gegenleistungen gebunden, dennoch war es Gang und Gebe, daß Mönche für das Abhalten von Ritualen oder Festen „bezahlt" wurden. Demnach ist es zu vorschnell, den finanziellen Obolus nur als „Bezahlung" im Sinne einer „profanen Anstellung" zu deuten, wie es v.a. westliche Beobachter zu tun geneigt sind. Die Grenze zwischen „Bezahlung" und „Spende" scheint mir zu unklar, als daß ich hier ein gültiges Urteil abgeben könnte. Folglich ist es vorerst (für mich) unmöglich, sie als Argument für oder gegen eine mutmaßlich „patriotische Gesinnung" zu verwenden.

Der erste Einsatz mönchischer Truppen ist nach einhelliger Ansicht auf den Frühsommer des Jahres 1553 zu datieren. Im vierten Monat desselben Jahres fielen die Piraten im Kreis Qiantang 錢塘 (unmittelbar im Westen Hangzhous) und kurz darauf auf dem Berg Zheshan 赭山 ein. Es wurden mehrere hundert Volkssoldaten aktiviert, um den Berg zu verteidigen. Aber erst nach einigen hundert Tagen zogen sich die Piraten zurück. Daraufhin führte der Kommandeur (*zhihui* 指揮) Wu Mao 吳懋 eine Gruppe Mönchssoldaten an, um die Piratenhöhle ausfindig zu machen. Dabei wurden einige hundert Piraten verletzt und getötet.[280] Leider gibt diese kurze Erwähnung keine Anhaltspunkte über Umfang, Herkunft und genauen Einsatz der Mönchskrieger preis. Um diese zu erhalten, wollen wir nun im Folgenden den Ausführungen Zheng Ruocengs 鄭若曾 (1505-1580) lauschen, die ob ihrer

[278] *Jiangnan jinglüe*, in: SKQS Bd. 728, j. 8b, 460b.6-7. Ein Berg dieses Namens ist in üblichen Nachschlagewerken nicht auffindbar. Nach Vergleichen mit einer Parallelstelle in einer zeitgenössischen Lokalmonographie ist davon auszugehen, daß der Berg Zheshan赭山 gemeint sein muß. Dieser liegt im Norden der Hangzhouer Bucht im Kreis Haining 海寧 (siehe Abbildung 3). Vgl. *Hangzhou fuzhi* 杭州府志 (*Lokalmonographie der Präfektur Hangzhou*), von Chen Shan 陳善, 1579 gedruckt (1843/44 restauriert), j. 36, 19b.9ff. sowie j. 7, 13b.2. Diese offenbar nicht nachgedruckte Lokalmonographie ist unter der Signatur „Sinica 388" in der Sondersammlung der Universitätsbibliothek Leipzig zugänglich.

[279] Siehe z.B. LIN BOYUAN, 310 und ZHOU WEILIANG, 69c.

[280] *Hangzhou fuzhi*, j. 7, 13a.7 – 13b.5

zeitlichen Nähe zu den Ereignissen und der Ausführlichkeit des Beschriebenen zurecht als wichtigste Quelle über den Einsatz der Mönchskrieger zur Ming-Zeit gelten.

Abbildung 3 - Einsatzgebiet der Mönchskrieger im Kampf gegen die Piraten

So findet sich in seinem Werk *Kurze Darstellung der Gebiete südlich des Yangzi* (*Jiangnan jinglüe* 江南經略), dessen Vorwort auf das Jahr 1568 datiert ist, ein Abschnitt mit dem Titel „Aufzeichnungen über den ersten Sieg der Mönchskrieger“ (Sengbing shou jie ji 僧兵首捷記, SKQS Bd. 728, j. 8b, 460a-463b). In diesem gut sieben Seiten langen Aufsatz beschreibt Zheng Ruoceng vergleichsweise detailliert das Training der Mönchskrieger in Klöstern in Hangzhou 杭州 und Suzhou 蘇州, sowie ihren Einsatz in der Umgebung von Hangzhou (Frühsommer 1553), in Wengjiagang 翁家港 (12. Tag des 6. Monats 1553) und auf dem Berg Jinshan 金山 (etwa 60 km südlich von Songjiang, direkt an der Küste) am 15. Tag des 6. Monats und an diversen Küstenstreifen. Andere Quellen wie die *Aufzeichnungen über die Piratenunruhen in den Jahren 1554 und 1555 im Gebiet um den Fluß Wusong* (*Wusong jiayi wobian zhi*吳淞甲乙倭變志) von Zhang Nai 張鼐 (erlangte 1604 den *jinshi*-Grad) erwähnen weitere Gefechte der Mönchskrieger in Nanhui 南匯 (etwa 40 km südöstlich von Shanghai) im Jahre 1553, in Yexiezhen 葉謝鎮 und Majiabin 馬家濱 (letztgenannte liegen beide im Delta des Huangpu-Flusses 黃浦, der durch Shanghai fließt) im 2. Monat des Jahres 1554 sowie in Taozhai 陶宅 (im Südosten der Präfektur Songjiang) im 10. Monat des Jahres 1555.[281] So markiert das Jahr 1555 auch das Ende der mönchischen Anti-Piratenkämpfe. So

[281] *Wusong jiayi wobian zhi*, enthalten in der *Sammlung historischer Anekdoten über Shanghai* (*Shanghai zhanggu congshu* 上海掌故叢書). Ich verwende jedoch die für uns relevanten Auszüge, die in der Sammlung *Shaolin si ziliao ji*, 102f. gesammelt sind. Eine Liste der Kampfeinsätze bieten: CHEN DALI; HE WEIQI, 20f.

war offenbar endlich auch bei Hofe ein Bewußtsein der Schwere der Piratenkrise herangereift. In der zweiten Jahreshälfte wurden Zhang Jing 張經 (?-1555), der bereits in den 40er Jahren militärische Kampagnen in Südchina (Annam) leitete und nach 1544 Kriegsminister wurde, und Zhao Wenhua 趙文華 (?-1557) zu den Höchsten Kommandeuren (*zongdu dachen* 總督大臣) ernannt. Auch wenn zwischen beiden eine Rivalität ausbrach, die den Tod Zhang Jings zur Folge hatte, erreichten sie es dennoch, die notwendige Aufgabe in die Hände fähiger Generäle wie Qi Jiguang und Yu Dayou zu überführen. Diese schufen eine neue „echte" Armee, die unter großem (personellen) Einsatz die Piraten besiegen sollte.[282]

Somit steht also fest, daß die Mönchskrieger mitnichten als „Retter des Landes" angesehen werden können. Sie haben zwar erste ernstzunehmende Erfolge erzielt, dennoch gelang die endgültige Lösung des Piratenproblems erst in späteren Jahren. Zweitens war die Zahl der Mönchstruppen zu gering, als daß sie Schlachten gegen hunderte Piraten im Alleinzug hätten gewinnen können. Daher fanden sie aufgrund ihrer herausragenden Kampftechniken zumeist als Vorhut Anwendung. So nahmen an den Kämpfen auf dem Berg Zheshan lediglich 40 Mönche teil (*Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 460b.3-4). Die Mönchstruppe, die in verschiedenen Schlachten in der Präfektur Songjiang im Sommer des Jahres 1553 teilnahm, zählte 120 Mann (Ebd., 461a.13), die jedoch in zwei Kompanien eingeteilt wurden und den zwei Mönchen Tianyuan 天員 und Yuekong 月空 unterstanden. Sie nahmen in unterschiedlicher Anzahl an verschiedenen Gefechten teil. An anderer Stelle berichtet Zheng Ruoceng, daß sich 80 Mönche neben 300 Volkssoldaten an einer Schlacht im Gebiet des Wusong-Flusses 吳淞江 beteiligt hätten (*Jiangnan jinglüe*, j. 4b, 301b.3). Dabei seien 21 Mönche zu Tode gekommen. Andere Quellen nennen eine Zahl von 88 Mönchen.[283] Das Werk *Yunjian zazhi* 云間雜誌 berichtet, daß Herzog Cai 蔡公, dessen Name bereits in Zusammenhang mit der Bezahlung der Mönchskrieger fiel, sogar mehrere hundert von ihnen rekrutiert hat.[284] Dementgegen dokumentiert Zheng Ruoceng lediglich die Verlagerung von 18 Mönchen aus Hangzhou unter der Leitung von Yuekong (*Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 460b.8) in den Herrschaftsbereich des Herzogs. Noch spätere Quellen wie das *Mingshi* 明史 oder das *Zuiweilu* 罪惟錄 (1675 vollendet) berichten von insgesamt 40, das *Rizhilu* 日知錄 (1676 vollendet) von 30 zum Einsatz gekommenen Mönchen.[285]

---

[282] Ebd., 21. Zu Zhang Jing und Zhao Wenhua siehe: DoMB, Bd. 1, 46-49 sowie 132-136.
[283] *Shanghai zhanggu congshu* – Kapitel „Wokou 倭寇", zitiert in: *Shaolin si ziliao ji*, 103
[284] Zitiert in: *Shaolin si ziliao ji*, 99
[285] *Mingshi*, j. 91, 2252; *Zuiweilu*, von Cha Jizuo 查繼佐 (1601-1676), Bd. 2, 893.1-2; *Rizhilu* (SKQS Bd. 858), j. 29, 1042b.5-6.

Wie WANG JUNQI anmerkt, sind die abweichenden Zahlen größtenteils auf unzureichende Quellen der Verfasser und auf die zeitliche Distanz zu den Ereignissen zurückzuführen.[286] Auffallend an der Anzahl der von Herzog Cai angeforderten Mönche ist der nahe liegende Bezug zu buddhistischer Zahlenmystik. Denn es kann wohl kaum als Zufall angesehen werden, daß im Falle akuter Gefahr *nur* und *genau* 18 Mönche als Verstärkung angefordert wurden. Wie sollte es einer so geringen Anzahl von Mönchen gelingen, einen Kampf zu gewinnen, der bis dato nur zu Ungunsten der lokalen Behörden ausging? So verweist die Zahl „18" nämlich nicht nur auf die 18 Gelübde Amitābhas und die 18 Schutzgötter eines Klosters (*qielan shen*伽藍神), sondern auch auf die 18 Arhats (*luohan* 羅漢), die bisweilen auch mit Stöcken bestückt durch die Lande ziehen.

Als gewiß kann darüber hinaus betrachtet werden, daß nicht alle der in diesen Kampagnen zum Einsatz gekommenen Mönche aus Shaolin stammten. So sammelte und wählte Yuekong im Vorfeld der Kämpfe in Songjiang insgesamt 84 Mönche aus verschiedenen Gegenden in Suzhou aus und schulte sie für den Kampfeinsatz. Yuekong sollte dabei die Führung der 18 Hangzhouer Mönche übernehmen.[287] Einige hatten möglicherweise für einige Zeit in Shaolin gelebt und Kampfkunst erlernt, dennoch machte es sie offenbar nicht automatisch zu Shaolin-Mönchen. Darauf legte etwa auch der von Zheng Ruoceng ob seiner kämpferischen Fertigkeiten hochgeschätzte Mönch Tianyuan wert, der Yuekong im Streit um die Führung der Mönchseinheit entgegnete: „Ich bin ein echter Shaolin [-Mönch]" und damit zugleich dessen Status in Frage stellte.[288] Dabei hob er auch hervor, daß er als gebürtiger Anwohner dieser Gegend ein quasi natürliches Recht darauf habe, die Führung für sich zu beanspruchen. Daraufhin forderte er acht der Hangzhouer Mönche zum Kampf heraus, denen es jedoch nicht einmal ansatzweise gelang, Tianyuan in Verlegenheit zu bringen. Letztlich kapitulierten sie und akzeptierten ihn als Anführer.[289] Auch Tianchi 天池, der zusammen mit Tianyuan in Hangzhou kämpfte, soll aus Shaolin stammen (*Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 460b.4). Diese gesonderte Hervorhebung der Zugehörigkeit zu Shaolin impliziert, daß das Gros der Mönchskrieger nicht aus Shaolin stammte bzw. versuchte, durch das „Schmücken mit fremden Federn" Respekt und Anerkennung zu erhaschen. Dies wiederum lässt den Schluß zu, daß „Shaolin" bereits zu dieser Zeit ob seiner herausragenden Kampfkunst zu einer Art „Markenname" geworden war, in dessen Glanz man sich gern zu sonnen suchte. Andere

[286] WANG JUNQI, 81
[287] *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 460b.15 sowie 461a.09-10
[288] Ebd., 461a.01. Vgl. auch WANG JUNQI, 82
[289] *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 460a.2-6. Eine Übersetzung dieser eindrucksvollen Kampfbeschreibung bieten: FILIPIAK (2001), 47f. und SHAHAR (2001), 384.

Quellen deuten an, daß alle Mönchskrieger dieser Zeit als „Shaolin-Mönche“ bezeichnet wurden bzw. sich selbst als diese bezeichneten.[290]

Auch scheint es so, daß bei weitem nicht alle der an Kampfhandlungen beteiligten Mönche über persönliche Erfahrungen in echten militärischen Auseinandersetzungen verfügten. So berichtet das *Wusong jiayi wobian zhi*吳淞甲乙倭變志 (vermutlich erste Hälfte des 17. Jhs.) über eine Schlacht im Jahre 1553, in der Yuekong die Mönchstruppe leitete. Als die Piratenbande mit ihren hochgewachsenen und schwertschwingenden Männern näherkam, schaute sich Yuekong um und musste erkennen, daß alle Mönche bis auf einen völlig bleich geworden waren.[291] Selbstverständlich ist Angst einer der natürlichsten Begleiter des Krieges, der im Angesicht des nahenden Todes selbst altgediente Veteranen heimsuchen kann. Dennoch spricht sie zumeist eben nicht für langjährige Kriegserfahrung, die zu einer gewissen „Abstumpfung“ der Gefühlswelt führen kann. Die Praxis von Kampfkunst in Shaolin oder anderen Klöstern scheint möglicherweise diesen Aspekt des Krieges – den unbedingten Kampf um Leben und Tod und damit auch die persönliche Bereitwilligkeit, zu töten – nicht unbedingt enthalten zu haben. Andererseits haben einige andere durchaus über langjährige Kampferfahrungen verfügt. So sollen die 40 angeworbenen Mönche – unter denen auch Yuekong und Tianchi aufgelistet sind – schon seit ihrer Kindheit den Umgang mit Waffen geübt haben (Ibid.).

Im Vorfeld der Kampfeinsätze sammelten sich die Mönche für einige Tage in Trainingslagern. Diese wurden in zwei buddhistischen Klöstern eingerichtet. So erfahren wir, daß Wan Biao 萬表 (1498-1556), der im Krisenjahr 1553 Hauptkommissar (*dudu* 都督) in der staatlichen Militärkommission (*dudufu* 都督府) und als Sprössling der Gegend um Ningbo 寧波 auch persönlich von den Pirateneinfällen betroffen war, Familienbesitz verwendete, um 200 Mönche im „Kloster des klaren Segens“ (Zhaoqing si昭慶寺) westlich von Hangzhou zu Soldaten auszubilden.[292] Später wurden die Mönche unter der Führung von Tianyuan und Yuekong im „Kloster des glückverheißenden Glanzes“ (Ruiguang si瑞光寺) in Suzhou 蘇州 untergebracht.[293] Tianyuan zog daraufhin am 21. Tag des 5. Monats mit 84 ihm untergebenen Mönchen los und erreichte wenig später das „Kloster des umfassenden Scheins“

[290] *Wusong jiayi wobian zhi*, zitiert in: *Shaolin si ziliao ji*, 102
[291] Ibid.
[292] *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 460a.10. In dieser Passage wird Wan Biao bei seinem anderen Namen (*hao* 號) Wan Luyuan萬鹿園 genannt. Zu seiner Person siehe: DoMB, Bd. 2, 1337-1339.
[293] *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 460b.14-15. Das Kloster lag offenbar im Inneren der Stadt. Vgl. *Jiangnan tongzhi* 江南通志 (*Vollständige Lokalmonographie des Gebiets südlich des Yangzi*), von Huang Zhijuan 黃之雋 et al. (1736 vollendet), in: SKQS Bd. 508, j. 44 (Kapitel: Klöster und Tempel), 390a.5-13.

(Puzhao si 普照寺) im Westen des Präfektursitzes Songjiang, wo das finale Trainingslager für 120 Mönche eingerichtet wurde:[294]

> „Er [Tianyuan] engagierte Gerber zur Herstellung von Lederpanzern und Bambushandwerker zur Herstellung von Maozhu-Bambuspanzern [*maozhujia* 毛竹甲]. Die Lederpanzer wurden innen, die Bambuspanzer nach außen getragen. Schmiede stellten 24 stählerne Dreizacke [*gangcha* 鋼叉], 24 Hakenspeere [*gouqiang* 鉤鎗] und 12 eiserne Stöcke her...dann wurde das Klostertor geschlossen und fest verriegelt. Es wurden 10 Truppenlager eingeteilt, die einzelnen Waffengruppen festgelegt und das Training begonnen."[295]

Wie wir diesen Beschreibungen unschwer entnehmen können, unterzogen sich die Mönche ausgefeiltem militärischen Drill und wurden strategisch geschult. Einzelne Gruppen innerhalb der Kompanie spezialisierten sich auf bestimmte Waffentypen. Wie in jeder professionellen Armee auch, sollte nicht jeder Soldat den Umgang mit allen Waffen meistern, sondern nur seine Waffe möglichst perfekt beherrschen. Auch die Auswahl der Waffentypen folgte strategischen Erwägungen. So wurden festgelegte Gefechtsformationen einstudiert und im Kampfeinsatz angewendet. Man strebte eine Mischung aus langen und kurzen Waffen an, was gängigen Kampfformationen der ausgehenden Ming-Zeit entsprach.[296] So versuchten die Langspeerträger, die Piraten, deren bevorzugte Waffel der Säbel war, in gewisser Entfernung zu halten. Die Hakenspeerträger waren indes bestrebt, die Füße der Piraten wegzureißen, um sie zu Fall zu bringen. Des weiteren kamen auch Bogenschützen und sogar Feuerwaffen sowie berittene Truppen zum Einsatz.[297] In der Schlacht in Wengjiagang griffen die Mönche die Piraten sogar mit Feuer an und drängten sie damit in einen Hinterhalt, in dem Fallgruben aufgestellt waren. Dort warteten Speerträger auf die hinunterstürzenden Piraten, um sie zu töten.[298] Durch diese Kombination von individuellem Können und strategischem Teamwork, was auf ein hohes militärisches Niveau hinweist, wollte man die unberechenbaren und gefährlichen Piraten in die Knie zwingen. Deshalb kann wohl ohne Vorbehalte von einer „Eliteeinheit" der Mönchskrieger gesprochen werden. Nicht umsonst wurden sie in den

---

[294] *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 461a.13. Zur Geschichte des Klosters siehe: *Jiangnan tongzhi*, op. cit., j. 45, 415b.6-16.

[295] *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 461a.13-461b.1. Die Übersetzung stammt von FILIPIAK (2001), 48f., die Zusätze jedoch von mir. *Maozhu* ist eine spezielle und besonders harte Art des Bambus, die v.a. im Einzuggebiet des Yangzi wächst. Nähere Informationen zu den Waffentypen bietet: FILIPIAK (2001), 179f. sowie Abbildung 9b (für den Hakenspeer) und 190f. (für die Gabeltypen der Ming-Zeit). Ich habe entsprechend seiner Beschreibungen, daß die Gabel (*cha* 叉) in der Ming-Zeit durch eine Verlängerung des Schafts zu einer dritten Spitze in einen Dreizack umgewandelt wurde, seine Übersetzung von „Stahlgabeln" zu „stählerne Dreizacke" geändert. Vgl. DERS., 190.

[296] CHENG DALI; HE WEIQI, 22.

[297] Eine Beschreibung dieser wohlorganisierten Gefechtsordnung findet sich im: *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 462a.4-7 und 462b.1-2. Vgl. die Übersetzung bei: FILIPIAK (2001), 49

[298] *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 462b.8-9.

meisten Gefechten als Vorhut eingesetzt, die teilweise lange vor Eintreffen der Kerntruppen kämpften. Da individuelles Können und strategisches Know-How dieser Art nicht in Tagen erlern- und unter realen Kampfbedingungen anwendbar ist, muß davon ausgegangen werden, daß die Mönche, die sich bekanntlich freiwillig für diese Einsätze meldeten, zumindest über gewisse militärische Vorkenntnisse verfügt haben müssen.

Aus der Tatsache der Einrichtung militärischer Trainingscamps in buddhistischen Klöstern können mehrere Rückschlüsse gezogen werden. Der für unser Thema verlockenste wäre das Postulat militärischer Strukturen in diesen Klöstern, die es überhaupt erst ermöglichten, Mönche in soldatischem Können zu schulen. Dieser Schluß muß aufgrund mangelnder Beweise jedoch als übertrieben abgewunken werden. Als weitere Konklusion könnten religiöse Gründe für die Einquartierung der Mönche in Klöstern herangezogen werden. Als (korrekt initiierte) Mönche hatten sie (idealerweise) geschworen, sich von der „profanen" und vergänglichen Welt auch und v.a. im räumlichen Sinne zu distanzieren und „in die Hauslosigkeit zu ziehen" (*chujia* 出家, skr. *pravrajita*) und sich durch die Annahme der „Drei Zuflüchte" (chin. *sangui* 三歸, skr. *triśaraṇa*) in die Obhut des buddhistischen Mönchsordens zu geben. Vor diesem Hintergrund gebotener räumlicher Trennung (im DURKHEIMschen Sinne von *sacré* – profan bzw. Mönch – Laie)[299] erscheint die Wahl von Klöstern als Ort des militärischen Akutdrills plausibel, ohne daß damit gleichzeitig einer klösterlichen Militärtradition das Wort geredet werden würde. Weiterhin könnten pragmatische Gründe des Platzmangels an „öffentlichen Räumen" zur Unterbringung der Mönche und strategische Erwägungen hinter der Wahl der Klöster stehen. Schließlich war Hangzhou zu dieser Zeit Ziel piraterischer Angriffe. Das Kloster Zhaoqing si lag im Westen Hangzhous, also auf der der Küste abgewandten und somit weniger gefährdeten Seite.

Als durchaus skurril anmutend muß die Tatsache begriffen werden, daß gerade das Kloster Zhaoqing si – dessen kompletter Name „Großes *vinaya*-Kloster des strahlenden Segens" (Da zhaoqing lü si大昭慶律寺) lautete – zum Ausbildungsort auserkoren wurde, da es als eine der wichtigen Ordinationsplattformen des chinesischen Buddhismus und Zentrum des *vinaya*-Studiums bekannt und geschätzt war. Demnach wurden an einem Ort, an dem man sich (idealerweise) dem buddhistischen Regelwerk und damit auch dem Tötungsverbot und aller ihm verwandten Verbote wie Waffenbesitz, militärischem Drill etc. in besonderem Maße

[299] Zu seiner Theorie der für jede Religion essentiellen Scheidung der Welt in die zwei diametral entgegengesetzten Bereiche des „Profanen" und des „Heiligen" (*sacré*) siehe: DURKHEIM, EMILE, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1994 (Original von 1912), 62-68 et pass. sowie speziell 66: „Da man der einen [Sphäre] nur ganz angehören kann, wenn man die andere ganz verlassen hat, ermutigt man den Menschen, das Profane ganz zu verlassen, um ein rein religiöses Leben zu führen. Daher das Mönchstum, das neben und außerhalb der natürlichen Umwelt, in der der gemeine Mensch das Leben seiner Zeit lebt, künstlich ein anderes von jenem abgetrenntes organisiert, und das beinahe dessen Gegensatz ist."

verbunden sah, Mönche zu Soldaten ausgebildet. Das Kloster wurde im Zuge der Piratenunruhen der Jiajing-Ära zerstört. Leider berichten unsere Quellen nichts genaueres über die Umstände der Zerstörung.[300]

Darüber hinaus bedienten sich die Mönche auch weiteren militärstrategischen Methoden. So erfahren wir, daß sie sich ihre Gesichter mit indigo-blauer Farbe bemalten und ihre Köpfe mit roten Tüchern verhüllten. Zweck dieser Praxis war nach Ausführungen von Zheng Ruoceng, den Banditen vorzugaukeln, es handele sich um eine „göttliche Armee" (*shenbing* 神兵).[301] Der erhoffte Effekt der Einschüchterung ist sicher nicht allein auf den Bezug zu übernatürlichen Sphären zurückzuführen, als auch auf die in modernen Armeen und Söldnerheeren durchaus gängige Praxis der Gesichtsbemalung, die nicht nur der Tarnung, sondern auch der Einschüchterung zuträglich ist. Interessanterweise ist auch bekannt, daß die Mönchskrieger der japanischen Klöster mit (allerdings weißen) Tüchern ihre Gesichter verhüllten. Die in beiden Fällen eintretende Anonymisierung der Täter verstärkte unweigerlich das Drohpotential der Angreifer.

Weitere religiöse Bezüge sind in den Beschreibungen der Einsätze der Mönchstruppe jedoch rar. Einzig wird erwähnt, daß Tianyuan, der zum General und damit zum Anführer des „SEK Mönch" ernannt wurde, während der Unterbringung im Kloster Ruiguang si das *Śūraṅgama-sūtra* (*Lengyan jing* 楞嚴經, T. 19 #945) rezitierte.[302] Diese zur Tang-Zeit übersetzte Schrift beinhaltet eine „Gebetsformel" (skr. *dhāraṇī*). In der Tradition der Chan-Schule wurde darüber hinaus auch eine Versammlung unter dem Namen *Lengyan hui* 楞嚴會 abgehalten, bei dem man dieses Sūtra rezitierte, um für Glück zu beten und Dämonen zu vertreiben.[303] In diesem Zusammenhang scheint die Rezitation dieses Textes mit dem Ziel der erfolgreichen und verlustarmen Beendigung der Kämpfe verbunden zu sein.

Bevor der militärische Einsatz von Mönchen jedoch auch von offizieller Seite abgesegnet werden konnte, mussten zuallererst die Beamten der Drei Provinzämter (*sansi* 三司) überzeugt werden, die sich anfangs eher ablehnend über den Einsatz von Mönchen im Krieg äußerten und Wan Biao fragten: „Wie können Mönche [dies leisten]? Warum schätzen Sie sie

[300] Zur Geschichte des Klosters siehe: *Hangzhou fuzhi*, j. 99, 2a.5-2b.2 sowie BKDJT, Bd. 3, 2587b-c. Letzteres berichtet, daß das Kloster auf Befehl von Beamten hin niedergebrannt wurde (Ebd., 2587c).
[301] *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 462b.4
[302] Ebd., j. 8b, 460b.9-10
[303] Zu dem „Fest" siehe: BKDJT, Bd. 5, 5013b-5014a. Zum Text vgl. BKDJT, Bd. 4, 3387b-3389c. Eine Übersetzung des Textes bietet: LUK, CHARLES, *The Śūraṅgama-Sūtra (Leng Yen Ching)*, Rider & Company: London 1966.

nur?“[304] Diese vor dem Hintergrund des buddhistischen Tötungsverbotes wohl angebrachte Skepsis deutet darauf hin, daß das Phänomen kämpfender Mönche durchaus nicht den gesellschaftlichen Stellenwert einnahm, wie man aus den Bemerkungen dieser Arbeiten schließen könnte. Vielmehr wird der Anschein erweckt, daß Shaolins Kriegermönche trotz des nahezu ungeteilten Lobs, den sie in zahlreichen Ming-zeitlichen Quellen erfuhren, möglicherweise nur Insidern bekannt und mitnichten gesamtgesellschaftliches Wissensgut gewesen sind. Um die Skepsis der Offiziellen zu zerstreuen arrangierte Wan Biao einen Kampf, in dem acht mit Stöcken bewaffnete militärische Ausbilder (*jiaoshi* 教師) den von diesem Arrangement nicht in Kenntnis gesetzten und unbewaffneten Mönch Guzhou 孤舟 angriffen. Dieser nutzte einen Ärmel seiner Mönchsrobe, um sich einer der Stöcke zu bemächtigen, mit dem er dann die acht Angreifer spielend besiegte und den zuschauenden Beamten tosenden Applaus entlockte.[305]

Wie dieser Fall unmißverständlich klarmacht, gehörten die im Zuge der Anti-Piraten-Kampagnen angeworbenen Mönche nicht zu den „gewöhnlichen“ Vertretern ihres Fachs. So verdeutlicht auch Wan Biao die Ambivalenz ihres mönchischen Daseins, indem er sie als „Mönche der Kultur und des Militärischen“ (*wenshi wubei seng* 文事武備僧) bezeichnet.[306] Auch Cheng Zongyou betont, daß Shaolin „zwischen den beiden Gipfeln der Kultur (*wen* 文) und des Militärischen (*wu* 武) läge und fortdauernd die Methode des Stockkampfes und die Lehren der Chan-Schule weitergegeben“ hätte.[307] Dieses kultivierte Kriegertum sowie Mut und Engagement, was den Mönchskriegern von nahezu allen Autoren stets attestiert wurde, entwirft ein Bild der klerikalen Kämpfer, welches von dem regulärer Truppen im vormodernen China zu scheiden ist. Motivation zum Kampfe wurde bei der Masse der Staatstruppen nicht durch Glaube oder Willenskraft, sondern durch die Androhung von Strafen erzeugt.[308] Dementgegen präsentieren sich uns die Mönchskrieger immer als schneidige Elitetruppe, denen es an Begeisterung für ihr Tun nicht mangelte. So stellt auch Zheng Ruoceng die regulären Truppen, die sich den Piraten nicht entgegenzustellen wagten, da sie diese wie die Geister des Donners und der Blitze (*leidian guishen* 雷電鬼神)

[304] *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 460a.10-11. Diese Ämter befassten sich mit Verwaltung, Militär und Überwachung. Vgl. HUCKER, 401f. #4912
[305] *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 460a.13-460b.1. Eine Übersetzung dieser Passage bietet: SHAHAR (2001), 391.
[306] *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 460a.11-12. Diese Charakterisierung spielt auf die *Schulgespräche des Konfuzius* (*Kongzi jiayu* 孔子家語) von Wang Su 王肅 (Kommentar) an, in denen Konfuzius sagte: „Ich habe gehört, daß wenn es das Zivil-Kulturelle [*wenshi* 文事] gibt, muß es auch das Militärische [*wubei* 武備] geben. Und wenn es das Militärische gibt, muß es auch das Zivil-Kulturelle geben.“ Vgl. *Kongzi jiayu*, Sibu congkan Bd. 71, Shanghai Shangwu yinshuguan: Shanghai 1936, j. 1, 3b:2-3
[307] Auszug aus: *Shaolin gunfa chanzong*, zitiert in: *Shaolin si ziliao ji*, 38
[308] CHENG DALI; HE WEIQI, 22

fürchteten, den Mönchskriegern gegenüber, denen ihr „chinesischer Geist“ (*Zhongguo zhi shenqi* 中國之神氣) zu Mut und Kampfeswillen verhalf.[309]

Ohne den Verlauf einzelner Schlachten im Detail nachzuzeichnen, wollen wir im Folgenden einige Beispiele des Verhaltens der Kriegermönche unter realen Kampfesbedingungen besprechen. Diese geben nicht nur Aufschluß über das individuelle Können einzelner Mönche, sondern sie zeigen auch, daß Angehörige des buddhistischen Ordens bisweilen mit brutaler Härte, immer jedoch mit unverhohlenem Willen zum Töten in die Gefechte gingen. So erfahren wir, daß die Mönche beim Sturm auf feindliche Truppen wie aus einem Munde „Töten! Töten!“ schrieen.[310] Piraten, die sich in einem Haus versteckt hielten, riefen einige Mönche entgegen: „Kommt schnell heraus und blickt eurem Tod ins Auge!“[311] Manche Quellen unterstellen einigen Mönchen sogar, daß sie es regelrecht aufs Töten abgesehen hatten, um die „Zahl der Enthauptungen“ (*ji* 級) zu erhöhen.[312] In einiger berichterstatterlicher Kühle berichtet Zheng Ruoceng, daß ein Mönch mit einer eisernen Stange in der Hand auf die flüchtende und offenbar unbewaffnete Frau eines Piratenanführers losging und sie ohne eine Regung von Mitgefühl erschlug.[313] Über Tianyuan, dem Zheng Ruoceng die Fähigkeiten eines altehrwürdigen Generals bescheinigt, weiß er darüber hinaus zu berichten: „Tianyuan kämpfte in Wengjiagang und Baishatan gegen über 250 Piraten. Er mähte sie nieder [*zhanyi* 斬刈], so daß keiner übrig blieb.“[314] Der *Abriß über die Piratenunruhen* (*Wobian shilüe* 倭變事略), der den Ereignissen zeitlich sogar noch näher steht (Vorwort von 1558), berichtet von namentlich nicht genannten Mönchen aus Shaoling 少陵 (d.i. Shaolin), die erst zwei Piratenführer mit ihren Eisenstangen erschlugen und dann mehrere Piraten „restlos auslöschten“ (*jin mie* 盡滅), „ohne auch nur einen am Leben zu lassen“.[315] Von Yuekong, der v.a. in Quellen jüngeren Datums Beachtung fand, erfahren wir:

> „Als ihn ein Bandit während eines Gefechts mit einem Doppelsäbel [*shuangdao* 雙刀] angriff, blieb er [zuerst] unbewegt sitzen. Als der Bandit näher kam, sprang Yuekong plötzlich auf und über ihn hinweg. Dabei nahm er seinen

[309] *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 465b.07-12

[310] Ebd., j. 8b, 462a.15-16. Das im Text stehende „*qielan* 伽藍“ (skr. *saṃgha-ārāma*, wörtlich: „Kloster“) wurde in diesem Zusammenhang mit „Mönche“ übersetzt. A DE, 25c, geht davon aus, daß dies ein Verweis auf die bereits oben erwähnte Schutzgottheit (*qielan shen* 伽藍神) Nārāyaṇa gemeint ist.

[311] *Wusong jiayi wobian zhi*, zitiert in: *Shaolin si ziliao ji*, 103

[312] Ebd., 102f. *Ji* bezeichnete während der Qin-Dynastie 秦 (221-207 v. Chr.) einen Adelsrang, der für das Enthaupten eines Feindes während einer Schlacht verliehen wurde. Später galt es gemeinhin als „Anzahl der abgeschlagenen Köpfe“. Vgl. *Hanyu dacidian*, op. cit., 1379b

[313] *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 462b.10-11

[314] Ebd., j. 8b, 465b.09-10

[315] *Wobian shilüe*, von Zhu Jiude 朱九德, 76.11

> Eisenstab und zertrümmerte den Schädel des Räubers. Dies verunsicherte die Banditen und sie verließ der Mut.“[316]

Der Mönch Zhinang 智囊, ein Weggefährte Yuekongs, war offenbar ebenso behände im Kampf. Während allen anderen die Angst ins Gesicht geschrieben stand, zeigte er kein Anzeichen emotionaler Bewegtheit. Als der Kampf begann, sprang Zhinang mit einem Eisenstab in der Hand auf die linke Seite des Angreifers und schlug ihm eines seiner beiden Schwerter aus der Hand. Dann sprang er auf seine rechte Seite und schlug ihm auch sein zweites Schwert aus der Hand. Danach „starb der Pirat zwangsläufig“, so die lakonische Umschreibung des Autors.[317]

Die von den Mönchen in Wort und Tat veräußerte Gewalt und Brutalität ohne das geringste Anzeichen moralischer Zweifel oder Reue zeichnet ein Bild der buddhistischer Kleriker, daß so gar nicht in das uns wohlbekannte *Image* des mitfühlenden und immerzu lächelnden Buddhisten passen mag. Überhaupt erweckt die militärische Operation der Niederschlagung der Piratenunruhen mithilfe der Mönchskrieger in seiner Ganzheit den Eindruck einer gnadenlosen „Search-and-Destroy“-Aktion, in der es nicht darum ging, Gefangene zu machen und ethische Normen – wie den Schutz von Zivilisten oder Kindern und Frauen – zu befolgen, sondern das „Übel“ ein für allemal zu tilgen. Der sich dabei zwangsläufig in uns bildende Unmut über mögliche „Kriegsverbrechen“ sollte jedoch nicht vorbehaltlos ins 16. Jahrhundert, und schon gar nicht auf (das vormoderne) China übertragen werden. So sind unsere moralischen Gefühle, die den Krieg und damit auch die in ihm handelnden Akteure bestimmten (ethischen) Regeln unterwerfen, unbestreitbar moderner „westlicher“ Provenienz und erst vor dem Hintergrund zweier in ihrer Grausamkeit zweifellos beispielloser Weltkriege verstehbar und deshalb wohl kaum anwendbar auf die Verhältnisse eines Landes fernab dieser konkreten historischen Erfahrungen. Folglich kann es nur als voreilig abgewiesen werden, den Mönchskriegern außergewöhnlich brutales Vorgehen zu unterstellen und sie als (moralisch) schlechte Menschen zu brandmarken. Ihr Verhalten muß dem regulärer Soldaten im vormodernen China gegenübergestellt und mit ihm verglichen werden, um ein gültiges Urteil abzugeben, was hier verständlicherweise nicht geleistet werden kann. Folgt man der Idee, daß ein Soldat, der sich an die kulturell gewachsenen Regeln und Normen des Soldatentums hält, aus Sicht der Gesellschaft ein „guter Soldat im militärischen Sinne und *ipso facto* auch ein guter Soldat im moralischen Sinne“ sei,[318] muß davon ausgegangen werden, daß das in

[316] *Yunjian zazhi*, zitiert in: *Shaolin si ziliao ji*, 99
[317] *Wusong jiayi wobian zhi*, zitiert in: *Shaolin si zhi*, 102
[318] Diese Idee ist beeinflusst von dem Ansatz des Philosophen HILLIARD ARONOVITCH, der behauptet: „[...] in crucial respects, effective soldiers are ethical soldiers, [...] good soldiers in the military sense are good soldiers in the moral sense“, da sie seinen Ausführungen zufolge geschult würden, zu töten, nicht aber brutal zu sein etc. Da er seine Überlegungen jedoch vor dem Hintergrund moderner Kriegsführung sowie konkreter abendländischer

unseren Augen mitunter brutale Vorgehen einzelner Mönchskrieger in der Ming-Gesellschaft (oder unter denen, die uns schriftliche Zeugnisse hinterlassen haben) jedoch durchaus akzeptiert war. Das weitestgehende Ausbleiben moralischer Kritik durch weltliche und religiöse Instanzen, denen beiden das buddhistische Tötungsverbot bewußt war, spricht im Verbund mit dem Lob für gelungene militärische Operationen dafür, daß die Mönchskrieger zu ihrer Zeit sowohl militärisch, als auch moralisch als „gute Soldaten" galten.

Neben den auf den letzten Seiten beschriebenen Einsätzen an den Küsten im Südwesten des Landes wurden Shaolins Kriegermönche jedoch auch zur Befriedung innerer Konflikte eingesetzt. So berichtet ein Augenzeuge:

> „Wie ich in den Kreisen Yongning (永寧) und Lushi (盧氏) [beide in der Präfektur Henanfu 河南府, etwa 120 bzw. 250 km südwestlich von Luoyang] von Henan erfuhr, griffen ungefähr zwei- bis dreitausend Maohulu-Soldaten [毛葫蘆] und Mönchssoldaten aus Shaolin Räuber an und töteten sie."[319]

Anfang der 30er Jahre des 17. Jahrhunderts warb Shi Jiyan 史記言, seines Zeichens Kreisvorsteher von Shanzhou 陝州 (nahe der heutigen Stadt Sanmenxia 三門峽 im äußersten Nordwesten von Henan 河南, etwa 170 km westlich des Shaolin-Klosters), aus eigenen Mitteln Mönche des Shaoshi-Berges 少室 an, um eine lokale Miliz zu trainieren. Shaoshi ist der westliche Gipfel des Songshan 嵩山, auf dem auch das Shaolin-Kloster steht. Als i. J. 1635 Banditen ihr Unwesen trieben, trat Shi Jiyan ihnen mit seiner Miliz entgegen, wobei mehrere Dutzend der Räuber enthauptet und mehr als 20 gefangen genommen worden. Dies erzürnte ihren Anführer Lao Huihui 老回回 – einer der engsten Verbündeten des Rebellenführers Li Zicheng 李自成 (ca. 1605-1645) – der daraufhin mit mehreren 10 000 Mann die militärisch völlig überforderte Stadt mühelos einnahm. In den Wirren der Schlacht wollte Shi Jiyan sich selbst im Feuer richten. Zwei der von ihm angeworbenen Mönche überzeugten ihn jedoch von der Sinnlosigkeit seines Vorhabens und dem Vorzug der Flucht, doch sie wurden gefasst und hingerichtet.[320] Wie bereits in der Anti-Piraten-Kampagne zuvor, wurden auch hier Mönche dafür bezahlt, militärische Dienste zu leisten.

Diskurse anstellt, erscheint es mir wenig hilfreich, sie *a priori* auf „das" China des 16. Jahrhunderts anzuwenden. Deshalb spreche ich etwas allgemeiner von „kulturell gewachsenen Regeln und Normen des Soldatentums", die jedoch nicht im Einzelnen besprochen werden können und müssen. Vgl. seinen Artikel: „Good Soldiers, A Traditional Approach", in: *Journal of Applied Philosophy 18*, Heft 1, 2001, 13-23.

[319] *Chouhua* 籌畫 (*Pläne*), zitiert in: *Shaolin si ziliao ji*, 99. Die Übersetzung stammt von FILIPIAK (2001), 50, die Zusätze jedoch von mir. Die "Maohulu-Soldaten" waren eine seit der Yuan-Zeit existierende Volksmiliz, deren scherzhafter Name („beharrter Flaschenkürbis") auf ihren aus Fellen hergestellten Pfeilköchern beruhte. Vgl. dazu den Abschnitt „Maohulu bing 毛葫蘆兵" im *Rizhilu*, SKQS Bd. 858, j. 29, 1042b-1043a

[320] *Mingshi*, j. 292, 7489f. Vgl. auch SHAHAR (2001), 385

Wie bereits weiter oben auf S. 69 angedeutet wurde, waren Kriegermönche (*wuseng* 武僧) Shaolins jedoch schon einige Zeit vor den Ereignissen der Anti-Piraten-Kampagnen an militärischen Unternehmungen zur Niederschlagung lokaler Rebellionen und Erhebungen beteiligt. So sei in diesem Zusammenhang nicht nur auf den Feldzug von 1511 verwiesen. Des weiteren kämpften Mönche aus Shaolin auch gegen den Rebellen Wang Tang 王堂 zu Beginn der Jiajing-Ära (etwa Mitte der 20er Jahre des 16. Jhs.) und besiegten den Henaner Banditen Shi Shangzhao 師尙詔 im Jahre 1552.[321] Eine weitere Shaolin-Stele aus dem Jahr 1575 (Wanli 3/2) verweist darüber hinaus auf die Beteiligung von 50 Shaolin-Mönchen unter der Führung des Mönchs Cangong Zhufang參公竺方 (1516-1574) an letzterem Feldzug.[322] Die 1595 errichtete Stele mit einer Inschrift des Vizekommissars der Verwaltung (*Zuocan zhengfang* 左參政房)[323] lobt die Shaolin-Mönche ob ihres militärischen Engagements:

> „Als [während der Jiajing-Ära] die Liu-Banditen [*Liu zei* 劉賊], Wang Tang, die japanischen Piraten und Shi Shangzhao Aufstände anführten, wurden die Kampfmönche [*wuseng* 武僧] dieses Klosters wiederholt ausgesandt. Sie töteten mutig und mit viel Eifer zahlreiche Räuber. Obwohl viele von ihnen starben, errangen sie Verdienste. Dies kommt daher, daß sie sich sowohl des Zivilen [*wen* 文], als auch des Militärischen [*wu* 武] bedienten und [damit] das Land schützten und das Militär stärkten.“[324]

Das aus Sicht des Stelenverfassers (absichtlich?) betont freiwillige Engagement unter dem Scheffel eines rechtschaffenen Nationalgefühls brachte im gleichen Atemzug den kaiserlich verordneten Schutz des Klosters mit sich sowie die Befreiung von Geld- und Getreideabgaben [325] – aus Sicht der Mönche natürlich ein unvergleichlich wertvoller Akt der Protektion. Selbiges ergab sich für Shaolin auch nach ihrem Engagement für den zukünftigen Kaiser Li Shimin zu Beginn der Tang-Zeit. Daraus nun jedoch schließen zu wollen, die Mönche hätten aus purer „Profitgier“ die ihrigen in den Kampf geschickt, um das Wohlwollen der Oberen zu erlangen, ist – wenn auch möglich – dennoch unwahrscheinlich und übertrieben. Es ist jedoch davon auszugehen, daß den Mönchen die Möglichkeit eines für sie negativen Politik- oder sogar Dynastiewechsels stets vor Augen stand und sie deshalb versuchten, ihre Taten im Lichte von Loyalität und Rechtschaffenheit zu präsentieren und sie der Ewigkeit des Steins zu

[321] Ihre Beteiligung an diesen militärischen Kampagnen ist auf verschiedenen Steleninschriften des Shaolin-Klosters verbürgt, so etwa in zwei Inschriften von 1581 (Wanli 萬曆 9/7/27) und 1595 (Wanli 23). Die für uns wichtigen Ausschnitte sind zitiert bei: CENG WEIHUA; YAN YAOZHONG, 75f.
[322] Ebd., 76 sowie SHAHAR (2001), 385, der den Namen des leitenden Mönchs jedoch als Zhufang Cangong 竺方參公 wiedergibt.
[323] Vgl. HUCKER, 517 #6868: [*canzheng* 參政]: Administration Vice Commissioner, [...] normally detached from the Commission headquarters to head a function-specific or region-specific Branch Office (*fensi* 分司).
[324] Zitiert nach: CENG WEIHUA; YAN YAOZHONG, 76.
[325] Ebd., 77

übergeben, um möglicherweise weniger wohlwollenden Herrschern zumindest ein *laissez-faire* zu entlocken.

Letztlich kann davon ausgegangen werden, daß es trotz des vergleichsweise raschen Endes des „SEK Mönch“ zur Ming-Zeit einen regen Austausch zwischen Militärs und buddhistischen Kampfkünstlern gegeben hat. Davon legen auch die Berichte Cheng Zongyous und Yu Dayous Zeugnis ab, auch wenn beide zu unterschiedlichen Urteilen über den Stand der Shaolin-Kampfkunst kommen, was jedoch durchaus auch historischen Realitäten entsprechen mag, da beide zu unterschiedlichen Zeiten nach Shaolin kamen. Erstaunlich ist nur, daß Yu Dayou, der im Jahre 1561 nach Shaolin gereist war, eine seinen Worten nach ihrer wahren Form beraubte und mangelhafte Stockkampfkunst antraf.[326] Diese nur wenige Jahre nach dem phänomenalen Einsatz der Mönchskrieger gegen die Piraten gemachte Einschätzung wirft einige Zweifel am hervorragenden Stand der Shaolin-Kampfkunst auf. Selbst wenn alle erfahrenen Meister im Kampf gefallen waren, ist es doch wahrscheinlich, daß sie ihr Wissen an jüngere Mönche und Novizen weitergegeben hatten, die im Kloster blieben. Dennoch sollte nicht vergessen werden, daß bei weitem nicht alle der an den Anti-Piraten-Kampagnen beteiligten Mönche aus Shaolin stammten.

Des weiteren sollte auch das von Wan Biao versprühte Lob „kultivierter Mönche“ mit einiger Skepsis beäugt werden. So kritisierte Wang Shixing王士性 (1547-1598) in seinem um 1595 vollendeten *Bericht aus Henan* (*Yu zhi* 豫志) die Mönche des Shaolin-Klosters heftig:

> „As to Shaolin, only the itinerant monks, who travel from afar, keep there the Buddhist regulations, as befitting a monastery. Its known monks drink wine, eat meat, and practice martial arts (*xiwu jiaoyi* 習武較藝). They are familiar with hand-combat (*quan* 拳) and staff-fighting (*gun* [棍, N.B.]) only, and know nothing of [Chan] beating (*bang* 棒) and shouting (*he* 喝).“[327]

Auch ein „Das Shaolin-Kloster“ (*Shaolin si* 少林寺) betiteltes Gedicht von Gu Yanwu (1613-1682) impliziert, daß sich die Mönche des Kloster weitaus besser auf Kampfkunst (*wuyi* 武藝), als auf buddhistische Schriften verstünden.[328] Über namentlich nicht genannte Mönche aus Shaoling 少陵 (Shaolin), die bereits auf S. 95 ob ihrer gnadenlosen Vorgehensweise Erwähnung fanden, erfahren wir, daß sie seit ihrer Kindheit als „umherziehende Vagabunden“

---

[326] *Zhengqitang ji* 正氣堂集 (*Sammlung aus der Halle der Sittlichkeit*), von Yu Dayou 俞大猷 (1503-1579), zitiert in: *Shaolin si ziliao ji*, 105 und 106. Teilübersetzungen beider Passagen bieten: FILIPIAK (2001), 55 und SHAHAR (2001), 375f.

[327] Da mir das Original nicht zugänglich war, bin ich auf die englische Übersetzung von SHAHAR (2001), 387 angewiesen.

[328] zitiert in: *Shaolin si ziliao ji*, 421 (Zeile 5 des Gedichtes)

(*jianghu* 江湖) lebten und sich vortrefflich auf die Kampfkunst verstanden.[329] Weiterhin berichtet Wang Shixing, daß sich in Shaolin insgesamt 400, an anderer Stelle sogar 800, Mönche mit dem Training von Kampfkunst beschäftigen.[330] Die Höhe dieser Zahlen lässt es plausibel erscheinen, warum die Herrscher der Qing-Dynastie, die im 17. Jahrhundert die Macht in China übernahmen, sich der Praxis klösterlicher Kampfkunst im speziellen, wie auch der Praxis von Kampfkunst außerhalb des Militärs im Allgemeinen, skeptisch gegenüber verhielten und Waffenverbote für Han-Chinesen erließen. Dies führte zwar nicht zum Versiegen der Kampfkunsttradition Shaolins, dennoch blieb die Niederschlagung von Revolten, Banditentum etc. Sache des regulären Heers.

Neben den auf den letzten Seiten behandelten Klöstern Shaolin und Wutai entwickelte sich auch auf dem Berg Emei 峨嵋山 (etwa 100 km südlich von Chengdu 成都, der Provinzhauptstadt von Sichuan 四川) eine eigenständige Kampfkunstschule, die jedoch möglicherweise auch durch Shaolins Tradition beeinflusst wurde. So berichtet Cheng Zongyou程宗猷 (1561-?) – selbst jahrelang Schüler in Shaolin – von einem Mönch namens Biandun 匾囤, der die Stockkampfkunst in dritter Generation nach ihrem göttlichen Begründer Kiṃnara von dessen Schüler Hama哈嘛 erlernt und damit den Minoritäten der Miao 苗 und Yi 夷 geholfen haben soll, woraufhin sie ihn nicht nur verehrten, sondern sogar vergöttlichten.[331] Biandun weilte jedoch nur während der Jiajing-Ära 嘉靖 (1522-1566) in Shaolin. Zuvor lebte er in einem Kloster auf dem Emeishan. Im Jahre 1563 kehrte er dorthin zurück.[332] Eine Weitergabe des Erlernten an seine Ordensbrüder in Emei ist also mehr als wahrscheinlich. Darüberhinaus ist bekannt, daß in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts der Gelehrte Cheng Zhenru 程真如 (?-ca.1620) in Emei die Speerkunst bei einem Mönch namens Pu'en 普恩 studierte und dies in einem Werk namens *Die Speertechnik Emeis* (*Emei*

[329] *Wobian shilüe*, 76.7-8. Als „Flüsse und Seen" – so die wörtliche Übersetzung von *jianghu* – wurden all jene bezeichnet, die ohne festen Wohnsitz umherstreiften und sich ihren Lebensunterhalt mit künstlerischen Darbietungen, dem Verkauf von Arzneimitteln, Wahrsagerei o.ä. verdienten. Vgl. *Hanyu dacidian*, 1016a. In unserem Falle ist davon auszugehen, daß sich besagte Mönche durch kampfkünstlerische Darbietungen oder Schaukämpfe durchschlugen. SHAHAR (2001), 379 (Fußnote 44) geht davon aus, daß in dem Text nur von einem Mönch die Rede ist. Auch wenn der Text leider keine eindeutigen Aussagen dazu macht und uns nur das Schriftzeichen „Mönch" (*seng* 僧) nennt, ist es naheliegend, von mehreren auszugehen, denn: Erstens ist der Numerus in der vormodernen chinesischen Schriftsprache nicht *a priori* in einem Schriftzeichen festgelegt. So kann es sowohl in der Einzahl, als auch in der Mehrzahl verstanden werden. Zweitens ist die hier beschriebene Episode offenbar Teil der unter Wan Biao geleiteten Großoffensiven gegen die Piraten, an denen nachweislich mehrere Mönche beteiligt waren.

[330] FILIPIAK (2001), 41

[331] *Shaolin gunfa chanzong*, zitiert in: *Shaolin si ziliao ji*, 38

[332] *Emeishan zhi* 峨眉山志 (*Aufzeichnungen über den Berg Emei*), kompiliert von Jiang Chao 蔣超, 1672 vollendet, 1934 redigiert von Shi Yinguang 釋印光, 216

qiangfa 峨嵋槍法) der Nachwelt hinterließ.[333] Außerdem ist ein reger Austausch mit hoher menschlicher Mobilität zwischen verschiedenen Kampfkunst-Klöstern zu erkennen. So war etwa der Mönch Guikong 歸空, der aus Funiu 伏牛 stammte und im dortigen „Maitreya-Kloster" (Cishi si 慈氏寺) studiert hatte, bekannt für seine asketischen Fähigkeiten des 17-tätigen Fastens. Auch spürte er keinen Schmerz, wenn er sich Wunden zugefügt hatte. Im Alter von 30 Jahren zog er nach Wutai um.[334] Dazhi 大知, einer der Äbte des Emeishan, bekleidete dieses Amt auch in Wutai und Funiu.[335] Auch wenn nicht jeder religiöse Asket zugleich Kampfkünstler und nicht jeder Abt militärisch versiert ist, hat sich Wissen um die Existenz und Art bestimmter Systeme zweifellos rasch verbreitet.

Bereits die ersten Jahre nach der offiziellen Machtübernahme der Mandschus im Jahre 1644 stellten jedoch einen Bruch in der Tradition militärischen Einsatzes mönchischer Krieger dar. Dies ist nicht nur auf die den Han-Chinesen auferlegten Waffenverbote zurückzuführen, die bereits unter dem Shunzhi-Kaiser 順治 (reg. 1644-1661) erlassen wurden. Im Jahre 1727 wurden sogar das Boxen und die Ausübung der Stockkampfkunst verboten.[336] Restriktionen dieser Art können – wenn sie auch faktisch aus rein logistischen Gründen kaum durchführbar waren – dazu geführt haben, daß klösterliche Kampfkunst in den halbschattenen Bereich des Verborgenen und kaum öffentlich Praktizierten gedrängt wurde. Zweitens machte die starke Armee der Qing, unter deren Herrschaft China seine flächenmäßig wohl größte Ausdehnung erfuhr, eine Beteiligung quasi-ziviler Kräfte im Militär obsolet. Als im Laufe der sich im 19. Jh. anbahnenden imperialistischen Politik der militärisch weit überlegenen Westmächte die reguläre Armee die Unterstützung außermilitärischer Kräfte nötig gehabt hätte, war die technische Entwicklung der gegnerischen Armeen so weit fortgeschritten, daß die Unterstützung stock- oder schwertschwingender Mönche im Kugelhagel genauso verhallt wäre, wie etwa der „Boxeraufstand" der Jahre 1900/01. Auch wäre noch zu klären, ob die Mönche sich überhaupt für die „barbarischen" Mandschuren eingesetzt hätten.

Obwohl es auf lokaler Ebene scheinbar Versuche gab, Shaolin-Mönche etwa als militärische Instrukteure zu verwenden, war es wohl v.a. die ablehnende Haltung der Herrschenden, die langfristige Militäreinsätze verunmöglichte. Diese ist wohl nicht zuletzt auf den Generalverdacht allen religiösen Lebens abseits (staatlich verordneter) orthodoxer Bahnen zurückzuführen. So echauffierte sich etwa der Qianlong-Kaiser 乾隆 (reg. 1736-1795) im Jahre 1775 darüber, daß Xu Ji 徐績, seiner Zeit Gouverneur von Henan, eigenmächtig einige

[333] SHAHAR (2001), 378
[334] *Emeishan zhi*, 223.03-04
[335] Ebd., 219.07
[336] FILIPIAK (2001), 60

Shaolin-Mönche als Lehrmeister für die lokalen Truppen angeworben hatte. Während in früheren Dynastien militärische Eigeninitiative lokaler Beamter gelobt und bisweilen hoch honoriert wurde, ist hier ein Bruch zu erkennen, der sich am besten in den eigenen Worten des Kaisers widerspiegelt: „Mönche verlassen normalerweise ihr Zuhause [*chujia* 出家, d.h. Mönch werden]. Sie sollten strikt die Klosterregeln [*qinggui* 清規] befolgen sowie Weichheit und Scham den Vortritt lassen. Wie kann man es erlauben, daß sie mit Schwertern kämpfen und ihren Mut zur Schau stellen?“[337] Die hier dargebotene Regeltreue erweckt im Spiegel der im Laufe dieser Arbeit gesammelten Erkenntnisse fast den Eindruck einfältigen Spießertums. Wie ZHOU WEILIANG bemerkt, muß der Zorn des Kaisers jedoch v.a. als Reaktion auf den Aufstand des Wang Lun 王倫 in Shandong 山東 im Jahre 1774 interpretiert werden, der nicht nur ein volksreligiöser Führer, sondern selbst auch ein bedeutender Kampfkunstmeister war.[338] Doch schon zuvor waren Shaolin-Mönche den Behörden offenbar verdächtig, nichts als Gauner zu sein und heterodoxen Lehren (*xiejiao* 邪教) anzuhängen, wie wir aus einer Throneingabe des Jahres 1739 erfahren.[339] So wurden Beamte auch angehalten, Untersuchungen im Shaolin-Kloster durchzuführen. Dabei konnte mitunter „bestätigt“ werden, daß „unliebsame Personen“ teilweise in Shaolin gelebt hatten.

5. Resümee

Wie schon mehrfach festgehalten wurde, ist eine deutlich ausdifferenzierte Haltung des Staates bzw. der Gesellschaft zu buddhistischen Verbotsbrechern zu beobachten. Die grundlegende Trennungslinie verläuft dabei entlang der Antwort auf die Frage, ob mönchische Gewalt – wie wahrscheinlich jegliche Art von Gewalt – *für* oder *gegen* den Staat und seine Interessen gerichtet war (siehe S. 48 dieser Arbeit). Dabei stellt jedoch die Qing-Dynastie eine Zäsur dar, die alle Formen buddhistischer Gewalt negativ sanktionierte. Auch wenn diese Einstellung mit all ihren Folgen wie Überwachung, Verfolgung und Bestrafung weder zum völligen Versiegen klösterlicher Kampfkunsttraditionen, noch zum Ende buddhistischer Gewalt und Gewaltbefürwortung geführt hat, hat sie doch einen nachhaltigen Einfluß auf die militärische Präsenz kriegsbereiter Mönche ausgeübt.

---

[337] Kaiserlicher Erlaß (Qianlong 40/5/18), zu finden in: *Qianlong chao shangyu dang* 乾隆朝上諭檔 (*Archiv der Erlasse des Qianglong-Kaisers*), 18 Bde, Dang’an chubanshe: Beijing 1991, hier: Bd. 7, 878b (# 2462)
[338] ZHOU WEILIANG, 73b (Fußnote 17). Zu Wang Luns Kampfkunst siehe: FILIPIAK (2001), 107
[339] Throneingabe (Qianlong 4/10/19), zitiert bei: ZHOU WEILIANG, 70c.

Weiterhin fällt auf, daß Gewalt in *innerreligiösen* Konflikten offenbar nur von Mönchen begangen oder initiiert wurde, die sich im halbschattenen Bereich „volksreligiöser" Bewegungen, auf jeden Fall abseits des orthodoxen und staatlich gebundenen *saṃgha*, aufhielten. Darin zeigt sich einer der wichtigsten Unterschiede zu den Mönchskriegern der mächtigen Eliteklöster Japans, die ihre Armeen vornehmlich zur Lösung innerreligiöser Konflikte einsetzten. Suprareligiöse Konflikte mit dem Hof wurden dort zwar teilweise mithilfe militärischer Drohgebärden, jedoch offenbar meist ohne den tatsächlichen Einsatz direkter Gewalt, gelöst. Die nötige Überzeugungskraft resultierte eher aus ihrem „spiritual pressure". [340] Bald jedoch wurde ihr Gewaltpotential derart mächtig, daß sie der Wiedervereinigung Japans im 16. und frühen 17. Jahrhundert, die auf die Bürgerkriegszeit des 15. und 16. Jahrhunderts folgte, im Wege standen. Die durch die Feldherren Oda Nobunaga 織田信長 (1534-1584) und Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1536-1598) in den Jahren 1571 bis 1598 geführten Schlachten brachten nicht nur zehntausenden Mönchen den Tod und die Zerstörung namhafter Klöster mit sich, sondern auch das Ende der jahrhundertelangen militärischen und ökonomischen Dominanz der großen Eliteklöster.[341]

In den einflussreichen und etablierten Klöstern Chinas ist ein Äquivalent dazu jedoch offenbar nicht zu beobachten. Dies resultiert möglicherweise aus der bereits seit dem 5. Jh. stetig vorangetriebenen Kontrolle und Einflussnahme des Staates in die Belange des *saṃgha*, sowie zeitweise erfolgter Unterdrückungs- und Enteignungskampagnen, die die absolute Oberhoheit über den buddhistischen Orden stets klar zu stellen versuchten. Die Möglichkeit, Konflikte innerhalb des *saṃgha* vermittels der Anwendung von Gewalt zu lösen, wurde somit viel weiter in die Sphäre des Unmöglichen gedrängt, als dies in Japan zumindest bis ins 16. Jh. der Fall war. Doch selbst an den Ausläufern des orthodoxen *saṃgha*, die weit weniger der staatlichen Kontrolle unterworfen waren, war innerreligiöse Gewalt offenbar nur ein marginales Phänomen. Einzig im chinesischen Mittelalter richtete sich kriegerische Gewalt einiger Mönche explizit gegen Mitglieder des *saṃgha*, so wie etwa Faqings 法慶 blutiger Aufstand von 515 oder Gao Tanchengs 高曇晟 Revolte i. J. 619. Die überwiegende Mehrzahl kriegerischer Buddhisten aus diesem Milieu befleißigte sich weitaus mehr an suprareligiöser

[340] Vgl. ADOLPHSON, MIKAEL S., *The Gates of Power – Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*, University of Hawai'i Press: Honolulu 2000, 277-280 et pass. Die Macht des "spiritual pressure" basierte auf der weit verbreiteten Vorstellung der "Interdependenz von kaiserlichem Gesetz und buddhistischem *dharma*" (jap. *ōbō-buppō-sōi* 王法仏法相依), d.h. der „schicksalhaften Verbundenheit" der Geschicke beider.

[341] Vgl. KLEINE (2002), 172 sowie NOSCO, PETER, „Keeping the Faith – Bakuhan Policies Towards Religions in Seventeenth-Century Japan", in: KORNICKI, PETER FRANCIS; MCMULLEN, IAN JAMES (Hrsg.), *Religion in Japan – Arrows to Heaven and Earth*, Cambridge University Press: Cambridge 1996, 135-155, bes. 136 et pass.

Gewalt, d.h. Gewalt, die gegen die (nichtreligiöse) Umwelt, v.a. den Staat, gerichtet war. Aus der Beobachtung quantitativ geringer innerreligiöser Gewalt in nahezu allen Schichten und Milieus des chinesischen Buddhismus zu beinahe allen Zeiten ließe sich durchaus schlußfolgern, daß es bestimmte innereligiöse Konflikte, die überhaupt erst zur Entstehung innerreligiöser Gewalt führen konnten, nicht gegeben hat oder daß diese zumeist „friedlich" gelöst wurden bzw. gelöst werden *mußten*. Solange in allen gesellschaftlichen Institutionen unterschiedliche Menschen mit unterschiedlichen Absichten und Wünschen vergesellschaftet sind, ist jedoch davon auszugehen, daß es Konfliktpotential immer und überall gab und gibt. Demnach bleibt vorerst nur zu folgern, daß innerreligiöse Konflikte im chinesischen Buddhismus offenbar dem Zwang unterlagen, mehr oder weniger friedlich, auf jeden Fall ohne Anwendung *direkter Gewalt*, gelöst zu werden, was der Autorität und Machtposition des Staates und seiner Instrumentarien geschuldet sein könnte.[342]

Unter der hypothetischen Vorgabe möglichst gewaltloser Lösung *innerreligiöser* Konflikte gestaltete es sich möglicherweise so, daß auch die Chancen der „Machtsteigerung" (im Sinne STARKS und BAINBRIDGES als Verbesserung des eigenen Tauschverhältnisses)[343] eines Individuums oder einer Gruppe innerhalb des *saṃgha* verhältnismäßig fest an diese Vorgabe gebunden waren, sprich: daß zusätzlicher Machterwerb nur unter Akzeptanz der Prämisse gewaltlosen Vorgehens möglich war. Machtsteigerung, oder einfacher: Erwerb von Nutzen und Vermeiden von Kosten ist (zumindest aus Sicht der Rational-Choice-Theorie) jedoch das Ziel jedes Menschen. Wenn dieser Vorgabe strikte Geltung verschafft und Machtgewinn an ihre Akzeptanz gekoppelt wurde – und das gilt es noch zu prüfen – erklärt dies möglicherweise, warum innerreligiöse Konflikte im chinesischen Buddhismus nur selten in innerreligiöse Gewalt umschlugen: Weil sich das Individuum bzw. die Gruppe andernfalls hohe Kosten aufgeladen hätte, wie wir es bei volksreligiösen Sekten häufig beobachten können. Taten sie es doch und blieben dabei „ungestraft", ist von einer Lockerung dieser Vorgabe oder des Unvermögens des Staates, diese durchzusetzen, auszugehen. Vor dem „globalen" Hintergrund der Geschichte des chinesischen Buddhismus und des staatlichen Drucks zur möglichst friedlichen Lösung innerreligiöser Konflikte erscheint innerreligiöse

[342] Dabei bleibt natürlich zu beachten, daß es zweifellos auch auf lokaler Ebene des Öfteren Konflikte zwischen verschiedenen lokalen Gemeinden und Bewegungen gegeben hat, die auch ins Gewalttätige ausuferten, jedoch stets nur von lokaler Bedeutung blieben. Nur können wir darüber kaum Angaben machen, da unsere Quellen und ihre Verfasser derartige Konflikte der Nachwelt nur übermittelten, wenn sie eine gewisse Relevanz darin vermuteten. Die in ihren Augen fehlende Relevanz eines sozialen Phänomens schließt natürlich ihre „tatsächliche" Bedeutung nicht aus.

[343] Siehe S. 7 dieser Arbeit bzw.: STARK; BAINBRIDGE, 32ff.

Gewalt somit als „nicht adaptiv“, um mit den Worten einer kulturellen Evolutionstheorie zu sprechen.[344]

Wenden wir unseren Blick jedoch auf *suprareligiöse* Gewalt, zeichnen die empirischen Befunde ein durchaus überraschendes Bild. So war sie, insofern sie von „Sekten“ und Aufständischen ausging und gegen den Staat gerichtet war, zwar prinzipiell negativ sanktioniert, wie wahrscheinlich alles, was aus diesen Milieus kam. Unvergleichlich wohlwollender verhielt sich der Staat jedoch der Art suprareligiöser Gewalt gegenüber, die in seinem Sinne ausgeübt wurde, d.h. gegen seine Feinde gerichtet war. So haben wir in Kapitel 4.2. und 4.3. zahllose Beispiele kennengelernt, in denen buddhistische Mönche teils freiwillig, teils auf Befehl, an der gewaltsamen „Befriedung“ kleinerer und größerer Konflikte teilnahmen. Da derartiges Verhalten dem Staat kaum Kosten verursachte, sondern im Gegenteil zumeist viel Nutzen mit sich brachte, zeigte er des Öfteren seine Gunst anhand der Ausschüttung ökonomischer Ressourcen. Wir haben unzählige Fälle kennengelernt, in denen Mönche oder ganze Klöster mit Titeln oder Ämtern bedacht, finanziell entlohnt, mit Ländereien und „Immobilien“ beschenkt oder von gesellschaftlichen Pflichten und Zwängen befreit wurden. In dieser positiven Sanktionierung *suprareligiöser Gewalt zum Nutzen des Staates* liegt meiner Ansicht nach auch der Schlüssel zur relativen Verbreitung derartigen Verhaltens. Da es zu „Machtgewinn“ führen konnte, stellte es sich als adaptiv im Sinne kultureller Evolution heraus. Demnach sind die Gründe für „Militarisierungstendenzen“ innerhalb des chinesischen *saṃgha*, die bis zur Etablierung klösterlicher Kampfkunsttraditionen führten, nicht allein bei ihm, sondern v.a. auch beim Staat zu suchen, der gewisse für ihn vorteilhafte Auswirkungen dieser Tendenzen wenn nicht forderte, so doch honorierte.[345] Dies schließt jedoch nicht aus, daß gerade die Entstehung militärischer Strukturen bis hin zu institutionalisierter Gewalt in Form verschiedener Kampfkunstschulen (Shaolin, Wutai, Funiu und Emei) eine kulturelle Eigendynamik entwickeln konnte, die bisweilen dem Wohlwollen des Staates entglitt.

---

[344] An dieser Stelle sei noch einmal deutlich hervorgehoben, daß es mir nicht darum geht, einem nach Macht gierenden und nur auf (ökonomischen, politischen) Nutzen fixierten *saṃgha* das Wort zu reden. Vielmehr dürfte es ein Ziel des Ordens gewesen sein, ein (für ihn) gutes „Tauschverhältnis“ mit dem Staat und seinen Institutionen zu erlangen, was jedoch nicht mit „Machthunger“ verwechselt werden sollte. Da die Vermeidung von Kosten schon an sich Nutzen ist (und *vice versa*), bringt also bereits die Enthaltsamkeit von Verhalten, welches Kosten verursachen würde, Nutzen sowie ein stabiles Tauschverhältnis und damit eine gewisse „Macht“ mit sich.

[345] Mitunter wurden buddhistische Mönche auch per Gesetz gezwungen, militärische Aufgaben zu erfüllen. So etwa die Mönche des Wutai-Berges zu Beginn der Jiajing-Ära 嘉靖 (1522-1567) der Ming-Dynastie, denen vorgeworfen wurde, ihren Pflichten gegenüber dem Staat nicht nachzukommen und stattdessen nur von ihren Privilegien zu profitieren. Siehe: *Qingliang shan xinzhi*, j. 5, 18a.3-4

Weiterhin konnten wir in mehreren Fällen feststellen, daß die Feinde kampfeswilliger buddhistischer Mönche und damit auch die Opfer ihrer Gewalt mehr oder weniger explizit als „Dämonen“ (chin. *mo* 魔, skr. *māra*) bezeichnet und damit „entmenschlicht“ und „entwertet“ wurden. Dies korreliert mit der gängigen Beobachtung, daß kollektive Gewalt einer sozialen Gruppe gegen eine andere in menschlichen Gesellschaften nicht selten mit der Abwertung dieser einhergeht.[346] Die damit entstehende Subjekt (die eigene Gruppe) – Objekt (die andere Gruppe) – Spaltung dient nicht nur der sozialen und individuellen Identitätsbildung, sondern ermöglicht auch eine Überbrückung des moralischen Gewissens – welches sich offenbar primär auf die eigene soziale Gruppe bezieht – so daß Gewalt gegen „out-groups“ tendenziell eine leichtere Übung ist, als wenn „vollwertige“ Mitglieder der „in-group“ zu töten wären.[347] Dabei bleibt allerdings die Frage bestehen, ob Gewalt an Angehörigen einer anderen sozialen Gruppe verübt wird, weil sie als „entwertet“ (und damit als „schlecht“) angesehen werden, oder ob die „Entwertung“ der anderen lediglich ein moralisch notwendiges Unterfangen ist, um eigene Skrupel bei der Gewaltanwendung auszuschalten.

Nichtsdestotrotz muß festgehalten werden, daß wir im Falle des chinesischen Buddhismus keine systematische Abwertung von Angehörigen anderer sozialer Gruppen mit dem expliziten Ziel ihrer physischen Vernichtung konstatieren können. Die Entmenschlichung aller Nicht-Chinesen als „Barbaren“ oder eben „Dämonen“ ist zwar stellenweise auch bei Mönchen zu erkennen, dennoch stellt sie kein Spezifikum buddhistischer Kreise dar, sondern dürfte als gesamtgesellschaftliches Gut im vormodernen China gelten.[348] Auch gibt es bis auf einige Sekten des 6. und frühen 7. Jhs. keine Hinweise, die auf so etwas wie einen „Glaubenskrieg“ hindeuten. Ebenso darf sich die Mehrzahl jener Mönche, die für den Staat kämpften, vom Vorwurf bewußt gesteuerten Schürens von Konflikten, mit dem Ziel, Angriffskriege zu führen oder zu legitimieren, freisprechen lassen. Pro-staatliche Mönche verhielten sich zumeist erst kriegerisch, wenn bereits existente Konflikte als nur noch vermittels Gewalt lösbar erschienen. An den Expansionskriegen verschiedener Dynastien schienen sie jedoch (mehrheitlich) nicht beteiligt gewesen zu sein. Demnach ging direkte Gewalt zumeist nur in Form volksreligiöser Erhebungen ursächlich von Mönchen aus. Diese

[346] Vgl. BUMBACHER, 161 et pass.

[347] Natürlich können auch innerhalb einer sozialen Gruppe Phänomene *struktureller Gewalt* auftreten, die meist der Aufrechterhaltung der Kohärenz dieser Gruppe gegen deviante Bestrebungen dienlich sind, und die bei zu starker Devianz in *direkte Gewalt* umschlagen können. Üben soziale Strukturen einer Gruppe oder Gesellschaft einen Zwang gegen den Willen (einiger) ihrer Mitglieder aus, dessen Effektivität sich aus der Drohung und Möglichkeit direkter Gewalt speißt, spricht man gemeinhin von *struktureller Gewalt*. Vgl. GRAF, 9596

[348] Man denke etwa auch an die im 19. und frühen 20. Jh. verbreitete Anfeindung westlicher Ausländer als „Teufel von Übersee“ (*yangguizi* 洋鬼子) oder der Japaner als „Japanische Teufel“ (*Riben guizi* 日本鬼子).

war und ist jedoch kein Unikum buddhistisch inspirierter oder getragener Aufstände, sondern ein Charakteristikum jedes Aufstands der „weniger Mächtigen" gegen die „Mächtigen".
In den bewaffneten Kämpfen gegen Aufständische, Banditen und v.a. aggressive Fremdvölker spielten offenbar kulturell definierte Überlegenheitsgefühle eine Rolle: So waren „die" Chinesen bis zur demütigenden Begegnung mit den militärisch und ökonomisch überlegenen Westmächten im Laufe des 19. Jahrhunderts immer davon überzeugt, sie seien die einzig wahre „Kulturnation" der Welt, ja der Nabel des gesamten Kosmos. Nicht umsonst kannte das traditionelle China keine nationale Selbstbezeichnung, China war „Alles unter dem Himmel" (*tianxia* 天下) – also die ganze Welt. Die Völker, die am Rande dieses Gravitationsfeldes lagen, waren zwangsläufig nur Barbaren, denen jegliche Kulturleistung aberkannt wurde. Aus eben diesem Grunde stellte es für die Chinesen auch eine Erschütterung ihres sakrosankten Selbstverständnisses dar, wenn nun diese einzigartige *„grande nation"* von (eigentlich) „minderwertigen" Barbaren beherrscht wurde. Deren Identifizierung mit „Dämonen", den übelwollenden und –bringenden Kreaturen buddhistischer Mythologie, sorgte zweifellos dafür, den ohnehin vorhandenen Groll zu potenzieren und derart legitimierte Gewalt mit Nachdruck zu plausibilisieren. Das Diktum des „Landesschutzes" (*huguo* 護國) – also des Schutzes von Reich und Herrscherhaus – wurde nicht nur durch religiöse Unterstützung wie Rezitation von Sūtren oder Abhaltung bestimmter Rituale gewährt,[349] sondern auch ganz konkret im Sinne der Ausübung (verteidigender) Gewalt verstanden. Trotzdem bleibt aus meiner Sicht die Frage nach den „tatsächlichen" Motiven verteidigender Gewalt unter buddhistischen Mönchen zunächst schwammig, wenn nicht sogar unbeantwortet. Lag es ihnen „wirklich" am Herzen, eine bis ins Abstrakte gesteigerte Gemeinschaft, einen „Staat", zu schützen und sich für ihn zu opfern – schließlich war die Durchdringungs- und Indoktrinationskraft staatlicher Institutionen und Ideologeme in vormoderner Zeit weitaus geringer als in modernen Gesellschaften? Oder zielten sie eher auf den Schutz *ihres* Lebens, die Erhaltung *ihrer* „Welt", d.h. ihres konkreten lebensweltlichen Kontextes ab, den sie durch kriegerisches Eindringen von außen *persönlich* gefährdet sahen? Bei der Beantwortung dieser Frage sollte jedoch behutsam vorgegangen werden, da wir sonst nur allzu leicht der Versuchung anheim fallen könnten, die möglicherweise präskriptiven Aussagen Dritter (d.h. derer, die uns in schriftlichen Quellen über kriegerische Mönche unterrichten) aus zumeist orthodoxen und damit auch staatsnahen Kreisen über die „patriotische" Gesinnung der Mönchskrieger kritiklos als deskriptive Aussagen zu werten.

[349] Man denke etwa auch an die unzähligen buddhistischen Tempel in China, die „das Land schützende Kloster" (*Huguo si* 護國寺) heißen und diesem Ziel auch dienlich sein sollen.

Ebenso sollte die tatsächliche militärische Schlagkraft kampfbereiter Mönche nicht überschätzt werden. So wurden mit Ausnahme der vielgerühmten Mönchskrieger Shaolins Mönche nur höchst selten gezielt rekrutiert, sondern sie bildeten zumeist freiwillige Kontingente, die im zeitlich begrenzten Rahmen eines konkreten Konflikts ihren Einsatz fanden. Außerdem nahmen sie immer nur einen kleinen Teil der militärisch nutzbar gemachten zivilen Reserven ein. So gab es immer auch weitere außermilitärische Kräfte, wie etwa lokale Milizen (*minbing* 民兵). Zu keinem Zeitpunkt gelang es ihnen (sofern sie es überhaupt anstrebten), das Gewaltmonopol des Staates in Frage zu stellen oder eine alternative militärische Macht zu etablieren. So sind uns Fälle des militärischen Einsatzes buddhistischer Mönche fast ausnahmslos zu Zeiten militärisch „schwacher" Dynastien oder Herrscher verbürgt.[350] Das zentralstaatliche Unvermögen, gewaltverheißende Konflikte im Inneren des Landes (Banditentum, Revolten etc.) und an seiner Peripherie (Einfälle fremder Völker) zu beseitigen, überließ gewissermaßen auch die buddhistischen Klöster sich selbst und wirkte zweifellos plausibilitätssteigernd, um (egoistisch motivierte?) Eigeninitiative zur „Befriedung" akuter Konflikte zu entfalten.

Nun erweckt die relative Häufigkeit kampfaktiver Mönche im Dienste des Staates seit dem 12. Jh. den Eindruck einer zunehmenden Militarisierung buddhistischer Klöster, die sogar zum Entstehen nachhaltiger militärischer Institutionen in Form von Kampfkunstschulen führte. Das grundlegende Problem bei Einschätzungen dieser Art sind unsere Quellen, die – wie womöglich alles von Menschen Gedachte und Geschriebene – natürlich nicht die „objektive Realität" einer bestimmten Zeit gleichsam abbilden. Vielmehr folgten sowohl Auswahl, als auch Darstellung und Interpretation bestimmter Ereignisse individuellen und sozialisierten normativen Entscheidungen und mussten sich verschiedenen Tabus, Verboten, schriftgattungsspezifischen Regeln und anderen Begrenzungsmechanismen in unterschiedlichem Maße beugen.[351] Auch die Absicht der Verfasser, bestimmte Adressaten mit bestimmten Zielen erreichen zu wollen, grenzt das „Sagenzukönnende" zum letztlich „Sagbaren" ein. Kurz gesagt: Es kommt darauf an, was die Verfasser unserer Quellen als „wertvoll, überliefert zu werden" empfanden. Dies soll selbstverständlich nicht unterstellen, daß die klassische chinesische Geschichtsschreibung *bewußt* Geschichtsfälschung im großen Stil betrieben hätte, sondern nur darauf hinweisen, daß das in ihnen Geschriebene nicht unbedingt der „objektiven Realität" zu entsprechen hat. Dies ist beispielsweise ein Grund,

[350] Auch wenn Dynastien wie die Song gemeinhin als „militärisch schwach" gewertet werden – was sie objektiv betrachtet auch waren – sollte jedoch nicht übersehen werden, daß ihre tatsächliche Schwäche nicht (nur) aus inneren Gründen herrührte, sondern auch als Relativierung der eigenen Stärke angesichts erstarkter Staaten an der Peripherie Chinas zu begreifen ist.

[351] Vgl. FOUCAULT, MICHEL, *Die Ordnung des Diskurses*, 9. Auflage, Fischer: Frankfurt a.M. 2003, bes. 9-30

warum etwa im buddhistischen Schriftgut kaum etwas über kriegerische Mönche berichtet wird, selbst wenn ihre Taten Nutzen erbrachten. Diese Literatur waren nicht dazu gedacht, „objektive" Geschichte wiederzugeben, sondern das deskriptiv Geschriebene war immer auch präskriptiv gemeint und sollte auf die „Gläubigen" wirken und ihr Denken und Handeln nachhaltig formen. Demnach konnte darin kaum der Platz sein, um Verbotsbrecher in ein gutes Licht zu rücken.[352] Aus dieser weitestgehenden Ausgrenzung gewaltaffirmierender Mönche aus dem buddhistischen Schriftgut ist demnach zu folgern, daß der chinesische *saṃgha* (zumindest in den normativen Schriften) mehrheitlich stets am buddhistischen Tötungsverbot festhielt. Auf der Ebene der Praxis stellte es sich jedoch offenbar ganz anders dar: Dort ist zu beobachten, daß es sowohl für die beteiligten Mönche selbst, wie auch für die Verfasser unserer Quellen kein Problem darstellte, wenn Mönche dieses Verbot wissentlich brachen.

Trotzdem sollte man sich nicht einfach von der oberflächlich erkennbaren und möglicherweise „realitätsfernen" Quantitätssteigerung militanter Mönche zur Postulierung historischer Tendenzen und Prozesse verleiten lassen, da es auch immer noch möglich ist, unter anderer Prämisse – wie beispielsweise der Frage nach den pazifizierenden Einflüssen des Buddhismus auf die chinesische Gesellschaft sowie der Abnahme solche Einflüsse – weiterzufragen.[353] Ebenso erscheinen historische Phänomene in einer rückwärtsgerichteten und normativ-selektiven Betrachtung nur allzu leicht als zwangsläufige Erfüllungen vermeintlicher Tendenzen, die wir aus der mehr oder minder zufälligen Aneinanderreihung historischer Begebenheiten „[...] aus der Perspektive des um den Ausgang Wissenden" deduzieren.[354] Diese Begebenheiten waren in ihren konkreten Kontexten jedoch zumeist gar nicht so eindeutig, wie wir sie heute interpretieren. Der Diskurs, der sich um bestimmte Probleme rankte, war stets weitaus vielgesichtiger, als heute nachvollziehbar. So erfuhren wir beispielsweise weiter oben in Kapitel 4.3. vom Vorschlag eines Beamten zur Zeit Khubilai Khans, Wutai-Mönche, die sich in Mantra-Kunst und militärischen Strategien übten, im Militär einzusetzen (siehe oben S. 73). Diesem Unterfangen folgte jedoch unverzüglich die Kritik des damaligen Kanzlers (*chengxiang* 丞相) und engagierten Buddhisten, Chucai 楚才

[352] Vgl. SHAHAR (2000), 34

[353] Dieses Argument gegen vorschnelle Erkenntnis, die als *a priori* Eingang in weitere Forschung findet, entstammt zwar einem anderen Kontext, greift meiner Meinung nach aber auch hier. Vgl. BLUMENBERG, HANS, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1988, 37f.

[354] Diese Argumentation ist angelehnt an JEAN-PAUL SARTRES Konzeption des „existentiellen Gefühls" eines Individuums, d.h. der Erkenntnis des Lebens in einer Welt der Zufälligkeit, in der alles wahllos Aneinandergereihte erst in der retrospektiven Perspektive des „um den Ausgang Wissenden" Sinn erhält und das Gelebte sich als vermeintliches Schicksal entpuppt. Vgl. MÖBUß, SUSANNE, *Sartre*, Herder: Freiburg 2000, 20 (ebd. auch das Zitat).

(1190-1244,), der dem Volk der Yila 移剌 entstammte:

> „Diejenigen Buddhisten (*shishi* 釋氏), die nach den höchsten moralischen Prinzipien handeln, müssen unbedingt die Güte schätzen und duldsam das Tötungsverbot befolgen. Geraten sie in eine gefährliche Situation, verraten sie nicht die „Gans und die Perle“ (*ezhu* 鵝珠), [sondern] bleiben standhaft bis in den Tod. Sie reißen auch keine lebenden Pflanzen aus der Erde heraus. Auf der einen Seite handeln sie den weltlichen Gesetzen zuwider. Auf der anderen missachten sie den Willen Buddhas. Wie könnten sie also dem Herrscher loyal sein? Darum dürfen sie der kaiserlichen Armee nicht folgen.“[1]

Oder erinnern wir uns noch einmal an den weiter oben in Kapitel 4.3. (S. 74f.) erwähnten Meister Chou 稠禪師, der von der Mehrzahl der chinesischen Autoren mittlerweile als Begründer klösterlicher Kampfkunst in Shaolin angesehen wird. Aus dieser Prämisse heraus wäre es nur folgerichtig, Meister Chou einen „militarisierenden“ Einfluß zuzuschreiben. Eine andere Quelle berichtet allerdings eher von seinen pazifizierenden Einflüssen auf Kaiser Gaozu 高祖 (d.i. Wenxuandi 文宣帝, reg. 550-560) der Nördlichen Qi-Dynastie 北齊. Ihr zufolge gelang es Meister Chou, den Kaiser von seiner Tötungswut abzubringen, indem er ihm klarmachte, daß er sich so in größte Gefahr begebe, da er andernfalls aufgrund der durch das Töten entstehenden karmischen Früchte als *Rākṣasa* (chin. *Luocha* 羅剎) wiedergeboren werden würde. Daraufhin änderte der Kaiser sein Verhalten von Grund auf: Er gab sein brutales Verhalten auf, ließ Tempel errichten und verbot das Schlachten (von Tieren) und den Verzehr von Fleisch.[2]

In diesem Sinne wurden auch seit der Zeit des enthusiastischen Kaisers Wu der Liang-Dynastie 梁武帝 (reg. 502-550) Versuche der „Befreiung des Lebens“ (*fangsheng* 放生) unternommen, deren Ziel es war, das Leben von Tieren zu retten. So wurden auch zu späteren

---

[1] *Qingliang shan xinzhi*, j. 5, 15a.05-08. Zur Person Chucais siehe NAKAMURA, Bd. 1, 448ff. Die unverständliche Formulierung „Gans und Perle” verweist auf eine Geschichte des *Sūtrālaṃkāra-śāstra* (chin. *Da zhuangyan jinglun* 大莊嚴經論), i. J. 405 übersetzt von Kumārajīva, T. 4 #201, 319a.20-221a.18. Sie handelt von einem Mönch, der bei einem wohlhabenden Mann Halt macht, um Nahrung zu erbetteln. Dieser Mann trägt eine Perle. Als er dem Mönch eine Speise darbringt, legt er diese jedoch ab. Unbemerkt kommt eine Gans und verschlingt das Edelstück. Als der Mann den Verlust bemerkt, hält er den Mönch für den Übeltäter. Daraufhin fesselt und foltert er ihn. Doch der Mönch – nur besorgt um das Wohlergehen des Tieres – sagt nichts und erträgt die Schmerzen. Erst als der Mann aus lauter Wut und Verzweiflung die Gans tötet, klärt der Mönch die Sache auf, woraufhin der Mann in Tränen ausbricht und seine Tat bereut. Chucais Anspielung auf diese Anekdote soll also klarstellen, daß ein Mönch nicht versuchen soll, sein Leben auf Kosten anderer zu retten.

[2] *Tansou* 談藪 (*Sammlung des Gesprochenen*), zitiert in: *Taiping yulan* 太平御覽 (*Vom Kaiser durchgesehenes [Werk] aus der Taiping-Ära [976-983]*), Bd. 3, j. 655, 2926a.10-12. Die im chinesischen Originaltext vorkommende Wendung „*yingyao* 鷹鷂“, die eigentlich alle Arten wilder Vögel bezeichnet, ist wohl metaphorisch zu verstehen und wurde hier mit „brutalem Verhalten“ übersetzt.

Zeiten immer wieder feierliche Rituale der „Befreiung“ abgehalten.[357] Daß jedoch auch diese Unternehmungen wiederum nur einen Teil der Realität ausmachten, klingt beispielsweise in den Klosterbeschreibungen eines deutschen Besuchers an, der im Winter der Jahre 1901/1902 im Kloster Jin’e si 金峨寺 im Südwesten Zhejiangs 浙江 weilte: „Auffälliger Weise bereitet den Mönchen dagegen das Töten von Thieren durchaus keine Skrupeln; sie besitzen sogar Gewehre und Munition, und ich habe sie mit Erfolg nach Eichhörnchen, Eulen, Tauben und dergleichen schiessen sehen. Sie machen auch gar keinen Hehl daraus.“[358]

Ebenso müßte nach etwaigen Änderungen der Haltung zu Gewalt in der chinesischen Gesellschaft bzw. in einzelnen Milieus gefragt werden. Es wäre schließlich ein grobes Mißverständnis, China immer noch als den einheitlichen und unveränderlichen Monolith darzustellen, wie es in vergangener Zeit gern getan wurde. Ebenso muß auch immer beachtet werden, daß „der“ Buddhismus – wie jede andere Religion auch – kein *nur* eigenen Gesetzmäßigkeiten folgendes und gänzlich autonomes Gebilde außerhalb des Einflusses von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft ist und war, und somit auch deren Veränderungen nicht teilnahmslos gegenübersteht.[359] Ohne diesen und weiteren Fragen und ihren Implikationen nachzugehen – was im Rahmen dieser Arbeit nicht geschehen kann – ist es schlicht unmöglich, eine fundierte Antwort auf die Frage nach einer möglicherweise zunehmenden signifikanten und nachhaltigen Militarisierung des buddhistischen Ordens in China zu finden. Trotz alledem kann die Frage nach der Existenz gewaltbereiter und kriegerischer buddhistischer Mönche in der chinesischen Geschichte getrost bejaht werden. Dennoch sollte jeder Versuch kritisch beäugt werden, „dem“ Buddhismus nun ein „kriegerisches Wesen“ anzudichten. Aufgrund der im Laufe dieser Arbeit vorgetragenen empirischen Beweise nun zu schließen, „der“ Buddhismus sei ja doch eine kriegerische Glaubensform, ist genauso grundverkehrt, wie bei völliger Unkenntnis dessen zu behaupten, er sei die friedlichste aller Religionen.

---

[357] CHEN HUAIYU, 92-94. Auch im *Fanwang jing* 梵網經, der seit dem 6. Jahrhundert maßgeblichen Grundlage der Ordinationspraxis in Ostasien, wird die Praxis der Befreiung von Lebewesen als Zeichen der Güte angemahnt. Vgl. *Fanwang jing*, T. 24 #1484, 1006b.09-16. Zur Bedeutung dieser Praktiken in der Ming- und Qing-Zeit siehe: HANDLING SMITH, JOANNA F., „Liberating Animals in Ming-Qing China: Buddhist Inspiration and Elite Imagination“, in: *Journal of Asian Studies 58*, Heft 1, 1999, 51-84

[358] HACKMANN, LIC. H., „Buddhistisches Klosterleben in China“, in: *Der Ferne Osten – Illustrierte Zeitschrift zur Verbreitung der Kenntnis ostasiatischer Kultur und Verhältnisse*, Bd. 1, 1902, Deutsche Druckerei und Verlagsanstalt: Shanghai, 235-256, hier: 254f.

[359] Vgl. FITZGERALD, TIM, „Religious Studies as Cultural Studies: A Philosophical and Anthropological Critique of the Concept of Religion“, in: *Diskus 3*, Heft 1, 1995, 33-47 bzw. http://www.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/fitzgerald.html. Dies soll selbstverständlich nicht zu einem neuen alten Fehlschluß verleiten, Religionen in ihrer konkreten Ausformung seien nichts anderes als „materialistische Reflexe“.

Obwohl sich diese Arbeit auf die Untersuchung des vormodernen China bis zum Beginn der mandschurischen Qing-Dynastie 清 (1644-1911) beschränkt hat, ist das Phänomen kampfeswilliger Mönche im Dienste des Staates, oder vielleicht: im Dienste „gesellschaftlicher Harmonie" (so der traditionelle konfuzianische und neuerdings auch „kommunistische" Idealzustand der *hexie shehui* 和諧社會), auch im modernen China zu beobachten. So sind etwa aus der Zeit der japanischen Teilbesetzung Chinas (1931-1944), Bemühungen chinesischer Mönche bekannt, den bewaffneten Kampf gegen die japanischen Aggressoren im Sinne des Landesschutzes anhand buddhistischer Texte zu legitimieren und gutzuheißen.[360] Auch auf lokaler Ebene schienen organisierte Milizen, die sich zu Zeiten innerer oder äußerer militärischer Bedrohung bei gleichzeitiger Schwäche der Zentralmacht temporär bildeten, bis weit in die Republik-Zeit (1911-1949) hinein Teil der gesellschaftlichen Realität zu sein. So berichtet eine neuere Lokalmonographie des Kreises Emei 峨嵋縣, in dem sich auch der berühmte buddhistische Berg Emeishan 峨嵋山 befindet, davon, daß i. J. 1935 der Abt des „Klosters der höchsten Freude" (*Jile si* 極樂寺) beschloß, eine „Mönchspolizei" (*Sengjing* 僧警) zu formieren, um die Ordnung im betreffenden Gebiet zu wahren. So wurden insgesamt 40 junge Mönche aus verschiedenen Klöstern zusammengeholt und mit Feuerwaffen bestückt, die ein Laie gespendet hatte. Sie wurden im „Kloster des langen Lebens" (*Wannian si* 萬年寺) untergebracht, blieben wohl aber einsatzlos.[361] Beide Beispiele ereigneten sich zu Zeiten, in denen das staatliche Unvermögen zur Beseitigung gewisser Konflikte augenfällig wurde.

Und selbst in den frühen Jahren der kommunistischen Herrschaft in China begegnen wir buddhistischen Mönchen, die für diesen Staat und seine Utopie bereitwillig zu den Waffen greifen wollten. So sprach ein gewisser Xindao am 11. März 1951 zu 187 Mönchen folgende Worte:

> „We know that the People's Government absolutely guarantees the freedom of religious belief. We Buddhists must unite as quickly as possible and, with the followers of other religions, completely support the Chinese Volunteer Army [im Korea-Krieg, N.B.] and the Korean People's Army. The best thing is to be able to join the army directly and to learn the spirit in which Sakyamuni, as the embodiment of compassion and our guide to buddhahood, killed robbers to save

[360] Vgl. LI SHAOBING 李少兵, „Kang Ri zhanzheng shiqi Zhongguo fojiao jie kangdi sixiang yanjiu 抗日戰爭時期中國佛教界抗敵思想研究 (Thoughts of Chinese Buddhist About Fighting Against Japanese During the Anti-Japanese War), in: *Shixue yuekan* 史學月刊, 2000, Heft 4, 66-72

[361] *Emei xian zhi* 峨嵋縣志 (*Lokalmonographie des Kreises Emei*), Sichuan renmin chubanshe: Chengdu 1991, 625. Hintergrund dieser Aktion sind zweifellos die unbeständigen Zeiten des beginnenden Bürgerkriegs zwischen Kommunisten und Nationalisten, sowie die seit Ende des Ersten Weltkrieges gärende Phase rivalisierender Militärgouverneure, die gemeinhin als Herrschaft der „Warlords" bezeichnet wird.

> the people and suffered hardship on behalf of all living creatures. To wipe out the American imperialist demons who are breaking world peace is, according to Buddhist doctrine, not only blameless but actually gives rise to merit."[362]

Der eingangs erwähnten These HANNAH ARENDTs über die „Banalität des Bösen" bleibt aus meiner Sicht nur die mutige These hinzuzufügen, daß es möglicherweise auch eine „Banalität der Regelbrüche" gibt: So ist es zwar für unsere Weltsicht und unser Gewissen möglicherweise komfortabler, wenn wir annehmen, Verletzungen religiöser Regeln und Normen würden nur von schlechten Menschen mit bösen Absichten begangen, denen eigentlich gar nichts an ihrer Religion läge und die somit zur Korrumpierung einer „eigentlich guten" Religion beiträgen. Daß religiöse Regelverletzer trotz zu tadelnder Normverstöße jedoch durchaus nicht (alle) jenen „Scharlatanen" und „Erzbösewichten" zu entsprechen haben, die in diffuser Weise in unseren Gehirnen herumspuken, sondern weitestgehend „Jedermanns" mit all ihren kleineren und größeren „Makeln" und durchaus religiös versiert waren, müssen jedoch zukünftige Forschungen zeigen.

[362] WELCH, 277. Mehr über kriegerische Mönche der frühen Volksrepublikzeit bietet: Ders., 272-288. Die Ansprache wurde abgedruckt in *Xiandai foxue* 現代佛學 4/51, war mir jedoch leider nicht zugänglich. Die Anspielung Xindaos auf eine Tat Buddhas, einen Räuber zu töten um das Leben anderer zu retten stammt aus dem *Da fangbian Fo baoen jing* 大方便佛報恩經, Autor und Übersetzer unbekannt, T. 3 #156, 161a-162b.

6. Literaturverzeichnis

6.1. Primärquellen:

Beimeng suoyan 北夢瑣言 (*Verknüpfte Worte am nördlichen Yunmeng*), von Sun Guangxian 孫光憲 (?-968), in: SKQS Bd. 1036

Bei Qishu 北齊書 *(Geschichte der Nördlichen Qi)*, verfasst von Li Boyao 李白藥 (565-648), 2 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1983

Beishi 北史 (*Geschichte der Nördlichen Dynastien*), von Li Yanshou 李延壽 (?-ca. 678), 10 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1974

Boruo boluomiduo xin jing 般若波羅蜜多心經 (*Herzsūtra*, skr. *Prajñāpāramitāhṛdayas-sūtra*), übersetzt von Xuanzang 玄奘 (596-664), T. 8 #251

Cefu yuangui 冊府元龜 (*Grundlegender Wegweiser zu den Dokumenten des Schatzhauses*), zwischen 1005 und 1013 kompiliert von Wang Qinruo 王欽若 (962-1025), in: SKQS Bd. 902-919

Chaoye qianzai 朝野佥載 (*Das vollkommen Niedergeschriebene vom Hofe und aus der Provinz*), zwischen 713 und 740 verfasst von Zhang Zhuo 張鷟, in: SKQS Bd. 1035

Chenshu 陳書 (*Geschichte der Chen-Dynastie*), von Yao Silian 姚思廉 (557-637), 2 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1992 (1972)

Daban niepan jing 大般涅盤經 (*Sūtra vom Großen Verlöschen*), übersetzt von Dharmarakṣa (385-433), T. 12, #374

Da Song Gaoseng zhuan 大宋高僧傳 (*Unter der Großen Song-Dynastie zusammengestellte Biographien herausragender Mönche*), verfasst von Zanning 贊寧 (919-1001?), 988 vollendet, T. 50 #2061

Dazhidulun 大智度論, (*Abhandlung über die Große Vollkommenheit der Einsicht*, skr. *Mahāprajñāpāramitaśastra*), Nāgārjuna zugeschrieben (etwa 2. Jh. n. Chr.), übersetzt von Kumārajīva (344-413), T. 25 #1509

Duxing zazhi 獨醒雜志 (*Vermischte Aufzeichnungen, die allein erwachen*), von Zeng Minxing 曾敏行 (1118-1175), in: SKQS Bd. 1039

Emeishan zhi 峨眉山志 (*Aufzeichnungen über den Berg Emei*), kompiliert von Jiang Chao 蔣超, 1672 vollendet, 1934 redigiert von Shi Yinguang 釋印光. Bd. 45 der Reihe *Zhongguo fosi shizhi huikan* 中國佛寺史志彙刊, Mingwen shuju: Taibei 1980

Fanwang jing 梵網經 (*Sūtra von Brahmas Netz*), Autor unbekannt, vermutlich 5. Jh., T. 24 #1484

Foding zunsheng tuoluoni jing 佛頂尊勝陀羅尼經, übersetzt von Buddhapāla (7./8. Jh.), T. 19 #769

Fo shuo fa miejin jing 佛說法滅盡經 (*Sūtra von Buddhas Rede über die völlige Auslöschung des dharma*, skr. *Dharmavināśā-sūtra*), T. 12 #396

Fo shuo Mile xiasheng chengfo jing 佛說彌勒下生成佛經 (*Sūtra von Buddhas Rede über Maitreya, der zum Buddha wird und die Dämonen bezwingt*), übersetzt von Kumārajīva (344-413), T. 14 #454

Fozu tongji 佛祖統紀 (*Durchgehende Geschichte Buddhas und der Patriarchen*), i. J. 1269 vollendet von Zhipan 志磐 (etwa 13. Jh.), T. 49 #2035

Gaoseng zhuan 高僧傳 (*Biographien herausragender Mönche*), verfasst von Huijiao 慧皎 (497-554), in: T 50, #2059

Guang Hongming ji 廣弘明集 (*Weitere Sammlung zur Erweiterung und Erhellung [des Buddhismus]*), von Daoxuan 道宣 (596-667), T. 52 #2103

Hangzhou fuzhi 杭州府志 (*Lokalmonographie der Präfektur Hangzhou*), von Chen Shan 陳善, 1579 gedruckt (1843/44 restauriert)

Henan tongzhi 河南通志 (*Gesamtmonographie der Provinz Henan*), in: SKQS Bd. 538

Hou Hanshu 後漢書 (*Geschichte der Späteren Han-Dynastie*), von Fan Ye 藩曄 (398─445), 12 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1991

Huayan jing 華嚴經 (*Sūtra der Blumengirlande*, skr. *Avataṃsakasūtra*), älteste Übersetzung von Buddhabhadra (Anfang 5. Jh.), T. 9 #278

Jiangnan jinglue 江南經略 (*Kurze Darstellung der Gebiete südlich des Yangzi*), von Zheng Ruozeng 鄭若曾 (1508-1580), in: SKQS Bd. 728

Jiangnan tongzhi 江南通志 (*Vollständige Lokalmonographie des Gebiets südlich des Yangzi*), von Huang Zhijuan 黃之雋 et al. (1736 vollendet), in: SKQS Bd. 508

Jin'gang jing 金剛經 (*Diamantsūtra*, skr. *Vajracchedikāsūtra*), übersetzt von Kumārajīva (344-413), T. 8 #235

Jinshu 晉書 (*Geschichte der Jin-Dynastie*), von Fang Xuanling 房玄齡 (578-648), 10 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1993 (1974)

Jinshi 金史 (*Geschichte der Jin-Dynastie*), von Tuotuo 脫脫 (1314-1355) et al., Zhonghua shuju: Beijing

Jiu Tangshu 舊唐書 (*Alte Geschichte der Tang-Dynastie*), von Liu Xu 劉昫 (887-946), 945 vollendet, 16 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1975

Jiu Wudai shi 舊五代史 (*Alte Geschichte der Fünf Dynastien*), von Xue Juzheng 薛居正 (912-981), 6 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1987 (1976)

Liangshu 梁書 (*Geschichte der Liang-Dynastie*), von Yao Silian 姚思廉 (557-637), Zhonghua shuju: Beijing

Lidai sanbao ji 歷代三寶紀 (*Aufzeichnungen über die Drei Schätze in verschiedenen Dynastien*), von Fei Changfang 費長房 (i.J. 597 eingereicht), T. 49 #2034

Lunyu yizhu 論語譯注 (*Die „Gespräche des Konfuzius" mit Anmerkungen und Übersetzung*), bearbeitet von Yang Bojun 楊伯峻, Zhonghua shuju: Beijing 2004

Luoyang qielan ji 洛陽伽藍記 (*Bericht über die buddhistischen Klöster in Luoyang*), von Yang Xuanzhi 楊衒之 (547 vollendet), T. 51 #2092

Miaofa lianhua jing 妙法蓮花經 (*Lotossūtra der wundervollen Lehre,* skr. *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*), übersetzt von Kumārajīva (344-413), T. 9 #262

Mingshi 明史 (*Geschichte der Ming-Dynastie*), von Zhang Tingyu 張廷玉 (1672-1755), 28 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1991 (1974)

Mingshi jishi benmo 明史紀事本末 (*Chronik der Ming-Geschichte von Anfang bis Ende*), von Gu Yingtai 谷應泰 (? – ca. 1689), in: SKQS Bd. 364

Nanshi 南史 *(Geschichte der Südlichen Dynastien)*, von Li Yanshou 李延壽 (?-ca. 678), 6 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1992

Puxian pusa shuo zhengming jing 普賢菩薩說證明經 (*Sūtra von Bodhisattva Samantabhadras Rede über die Vergegenwärtigung der Erleuchtung*), T. 85 #2879

Qianlong chao shangyu dang 乾隆朝上諭檔 (*Archiv der Erlasse des Qianglong-Kaisers*), 18 Bde, Dang'an chubanshe: Beijing 1991

Qingliang shan xinzhi 清涼山新志 (*Neuer Bericht über den Qingliang-Berg*), von Laozang danba 老藏丹巴, Vorwort von 1702

Quan Tang wen 全唐文 (*Sämtliche Schriften der Tang-Zeit*), zusammengestellt von Dong Gao 董誥 (1740-1818), 1814 vollendet, Shanghai guji chubanshe: Shanghai 1993, Bd. 2, 1252b-1253c

Rizhilu 日知錄 (*Tagesaufzeichnungen*), von Gu Yanwu 顧炎武 (1613-1682), 1676 vollendet, in: SKQS Bd. 858

Sanchao beimeng huibian 三朝北盟會編 (*Gesammelte Dokumente der Verträge mit dem Norden zur Zeit der Drei Regentschaften Kaiser Huizongs, Qinzongs und Gaozongs*), von Xu Mengxin 徐夢莘 (1126-1207), in: SKQS Bde 350-352

Sengshilüe 僧史略 (*Eine kurze Geschichte des saṃgha*), verfasst von Zanning 贊寧 (919-1001?), T. 54 #2126

Shaolin si ziliao ji 少林寺資料集 (*Sammlung historischer Quellen zum Shaolin-Kloster*), kompiliert von Wu Gu 無谷 und Liu Zhixue 劉志學, Shumu wenxian chubanshe: Beijing 1982

Shensengzhuan 神僧傳 (*Biographien heiliger Mönche*), von Kaiser Chengzu 成祖 der Ming-Dynastie (reg. 1402-1424) zusammengestellt, Vorwort datiert auf 1417, T. 50 #2064

Shizhu jing 十住經 (*Sūtra der 10 Stufen [der Bodhisattvaweisheit]*, skr. *Daśabhūmika-sūtra*), übersetzt von Kumārajīva (344-413), T. 10 #286

Shouluo biqiu jing 首羅比丘經 (*Sūtra über den Mönch Shouluo*), T. 85 #2873

Shuofu 說郛 (*Umfeld für Erzählungen*), zusammengestellt von Tao Zongyi 陶宗儀 (ca. 1316-ca.1402), 20 Bde, Beijing shi Zhongguo shudian: Beijing 1986

Sifenlü 四分律 (*Der vierteilige vinaya der Dharmaguptaka-Schule*), i. d. J. 410-412 übersetzt von Buddhayaśas 佛陀耶舍 und Zhu Fonian 竺佛念, T. 22 #1428

Sishier zhang jing 四十二章經 (*Sūtra in 42 Abschnitten*), T. 17 #784

SKQS: *Siku quanshu* 四庫全書 *(Sämtliche Schriften der Vier Abteilungen)*, 1782 vollendet, 1500 Bde, Shanghai guji chubanshe: Shanghai 1987

Songshi 宋史 (*Geschichte der Song-Dynastie*), von Tuotuo 脫脫 (1314-1355), 1345 vollendet, 40 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1977

Songshu 宋書 (*Geschichte der [Südlichen] Song-Dynastie*), von Shen Yue 沈約 (441-513), 8 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1993 (1974)

Suishu 隋書 (*Geschichte der Sui-Dynastie*), von Wei Zheng 魏徵 (580-643), 6 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1982 (1973)

T: TAKAKUSU JUNJIRŌ 高楠順次朗; WATANABE KAIKYOKU 渡邊海旭(Hrsg.), *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏経 *(Der in der Taishō-Ära neu kompilierte Tripitaka)*, 100 Bde, Issaikyō kankōkai: Tokyo 1924-1931 (Nachdruck Xinwenfeng: Taibei 1982)

Taiping yulan 太平御覽 (*Vom Kaiser durchgesehenes [Werk] aus der Taiping-Ära [976-983]*), 981 vollendet, 4 Bände, Zhonghua shuju: Beijing 1963 (1960)

Taishang lingbao tiandi yundi ziran miao jing 太上靈寶天地運度自然妙經, in: *Daozang* 道藏 (*Speicher des dao – der daoistische Kanon*), 36 Bde, Wenwu chubanshe/Tianjin guji chubanshe: Beijing/Tianjin 1988 (1992), hier: Bd. 5 #332

Tianxia junguo libing shu 天下郡國利病書 (*Chinas Regierungsbezirke und ihre Stärken und Schwächen*), von Gu Yanwu 顧炎武 (1613-1682), revidierte Ausgabe von 1823, Vorwort des Autors von 1662, Tonghua shuwu: Shunan 1879

Weishu 魏書 (*Geschichte der Wei-Dynastie*), von Wei Shou 魏收 ([505-572] zwischen 551 und 554), 8 Bde, Zhonghua shuju: Beijing

Wobian shilüe 倭變事略 (*Abriß der Piratenunruhen*), von Zhu Jiude 朱九德 (Vorwort von 1558), in: Zhongguo lishi yanjiushe 中國歷史研究社 (Hrsg.), *Wobian shilüe* 倭變事略, Shanghai shudian: Shanghai 1982, 69-117

Wubeizhi 武備志 (*Aufzeichnungen über das Militär*), von Mao Yuanyi 茅元儀 (1549 – ca. 1641), Qing-zeitliche Ausgabe, Vorwort datiert von 1621

Xin Tangshu 新唐書 (*Neue Geschichte der Tang-Dynastie*), von Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) und Song Qi 宋祁 (998-1061), 1060 vollendet, 20 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1973

Xu Gaoseng zhuan 續高僧傳 (*Fortsetzung der Biographien herausragender Mönche*), von Daoxuan 道宣 (596-667), T 50 #2060

Xu zizhi tongjian 續資治通鑑 (*Fortsetzung des „Vollständigen Spiegels zur Unterstützung der Regierung“*), von Bi Yuan 畢沅 (1730-1797), 6 Bde, Guji chubanshe: Beijing 1957

Yuanshi 元史 (*Geschichte der Yuan-Dynastie*), von Song Lian 宋濂 (1310-1381), 15 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1976

Yunlu manchao 雲麓漫抄 (*Das am Fuß des nebelverhangenen Berges zufällig Kopierte*), i. J. 1206 verfaßt von Zhao Yanwei 趙彥衛, in: SKQS Bd. 864

Zhenzhou Linji Huizhao chanshi yulu 鎮州臨濟慧照禪師語錄, T. 47 #1985

Zhongjing mulu 眾經目錄 (*Katalog aller Sūtras*), von Fajing 法經 (ca. Ende 6./Anfang 7. Jh.), T. 55 #2146

Zhoushu 周書 (*Geschichte der [Nördlichen] Zhou-Dynastie*), von Linghu Defen 令狐德棻 (583-666), Zhonghua shuju: Beijing

Zhuangzi jinzhu jinyi 莊子今注今譯 (*Das Buch Zhuangzi mit heutigen Anmerkungen und Übersetzung*), 3 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 2001 (1983)

Zizhi tongjian 資治通鑑 (*Vollständiger Spiegel zur Unterstützung der Regierung*), verfasst von Sima Guang 司馬光 (1019-1086), 20 Bde, Zhonghua shuju: Beijing 1976 (1956)

Zuiweilu 罪惟錄, von Cha Jizuo 查繼佐 (1601-1676), 4 Bde, Zhejiang guji chubanshe: Hangzhou 1986

6.2. Spezielle Lexika und Nachschlagewerke:

BKDJT: MOCHIZUKI SHINKŌ 望月信享 (Hrsg.), *Bukkyō daijiten* 佛教大辞典 (*Das Große Wörterbuch des Buddhismus*), 8 Bde, Sekai seiten kankō kyōkai: Kyoto 1954

HUCKER, CHARLES O., *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford University Press: Stanford 1985

DMCD: ZANG LIHE 臧勵龢 (Hrsg.), *Zhongguo gujin diming dacidian* 中國古今地名大辭典 (*Das große Wörterbuch alter und neuer geographischer Bezeichnungen in China*), Shangwu yinshuguan: Shanghai 1931

DoMB: GOODRICH, L. CARRINGTON; FANG CHAOYING (Hrsg.), *Dictionary of Ming Biography – 1368-1644*, 2 Bde, Columbia University Press: New York/London 1976

FGDCD: *Foguang dacidian* 佛光大辭典 (*Das große Wörterbuch des Buddhaglanz [-Tempels in Taiwan]*), 8 Bde (mit Index), Foguang chubanshe: Taibei 1988

Fojiao de faqi 佛教的法器 (*Die Kultgeräte des Buddhismus*), Bd. 22 der Reihe: *Fojiao xiao baike* 佛教小百科 (*Kleine Enzyklopädie des Buddhismus*), Zhongguo shehui kexue chubanshe: Beijing 2003

Hanyu dacidian – pujiben 漢語大辭典 – 普及本, Hanyu dacidian chubanshe: Shanghai 2000

KLEINE, CHRISTOPH; LI XUETAO; PYE, MICHAEL, *A Multilingual Dictionary of Chinese Buddhism – Mehrsprachiges Wörterbuch des chinesischen Buddhismus*, Buddhist Studies 3/99, Iudicum-Verlag: München 1999

SOOTHILL, EDWARD WILLIAM; HODOUS, LEWIS, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Nachdruck Curzon Press: Surrey 1995 (1937)

Internetausgabe unter: www.hm.tyg.jp/~acmuller/soothill/soothill-hodous.html

6.3. Sekundärliteratur

A DE 阿德, „Jinnaluo wang kao 緊那羅王考 (Untersuchung zu Kiṃnara)“, in: ZHWS, 2003, 9, 24-25

BUMBACHER, STEPHAN PETER, “Gewalt und Religion - Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu den anthropologischen Ursachen und kulturellen Überformungen der Gewaltanwendung unter Menschen“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 58*, Heft 2, 2006, 155-174

CENG WEIHUA 曾維華; YAN YAOZHONG 嚴耀中, „Cong Shaolin si de jifang beita mingwen kan Mingdai sengbing 從少林寺的幾方碑塔銘文看明代僧兵 (Betrachtung der Ming-zeitlichen Mönchskrieger anhand verschiedener Epitaphe des Shaolin-Klosters)“, in: *Shanghai shifan daxue xuebao (Zhexue shehui kexue ban)* 上海師範大學學報 (哲學社會科學版), 1984, Heft 2, 75-77

CHAN, DAVID B., “The Role of the Monk Tao-Yen in the Usurpation of the Pince of Yen (1398-1402)”, in: *Sinologica 6*, Heft 2, 1959, 83-100

CH’EN, KENNETH K. S., *Buddhism in China – A Historical Survey*, Princeton University Press: Princeton, N.J. 1972 (1964)

CHEN, HUAIYU, *The Revival of Buddhist Monasticism in Medieval China*, Dissertation an der Universität Princeton, Department of Religion, UMI Dissertation Service: Ann Arbor 2006

CHENG DALI 程大力, „Wutaishan seng zai Tangdai ji yi wu wenming 五臺山僧在唐代即以武聞名 (Die Mönche des Wutai-Berges, die bereits zur Tang-Zeit für ihre Kampfkunst bekannt waren)“, in: *Tiyu wenhua daokan* 體育文化導刊, 1999, Heft 4, 14

CHENG DALI 程大力; HE WEIQI 何偉琪, „Shaolin sengbing kangwo shiji kao 少林僧兵抗倭事蹟考 (Untersuchung zur heldenhaften Tat der Bekämpfung der Piraten durch die Mönchskrieger Shaolins)“, in: ZHWS, 2003, Heft 9, 20-22

CONZE, EDWARD, *Eine kurze Geschichte des Buddhismus*, Suhrkamp Taschenbuch: Frankfurt a. M. 1986

DE GROOT, JAN JACOB MARIA, „Militiant Spirit in the Buddhist Clergy in China“, in: *T’oung Pao 2*, 1891, 127-39

DERS., *Le Code du Mahâyâna en Chine – Son Influence sur la Vie Monacal et sur le Monde Laïque*, Johannes Müller: Amsterdam 1893

DEEG, MAX, „Der religiöse ’Synkretismus’ der chinesischen Kaiserin Wu Zetian – Versuch einer Staatsreligion?“, in: SCHALK, PETER et al. (Hrsg.), *Zwischen Säkularismus und*

Hierokratie. Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien, Acta Universitatis Upsaliensis: Uppsala 2001, 119-142

DEMIEVILLE, PAUL, „Le Bouddhisme et la Guerre: Post-Scriptum à l' « Histoire des Moines Guerriers du Japon » de G. Renondeau", Originalpublikation von 1957, jetzt in: *Choix d'études buddhiques*, Brill: Leiden 1973, 261-299

EICHHORN, WERNER, *Beitrag zur rechtlichen Stellung des Buddhismus und Taoismus im Sung-Staat – Übersetzung der Sektion „Taoismus und Buddhismus" aus dem Ch'ing-yüan T'iao-fa Shih-lei (Ch. 50 und 51)*. Mit Originaltext in Faksimile, Monographies du T'oung Pao VII, Brill: Leiden 1968

FEIFEL, EUGEN; CHAN, HOK-LAM, „YAO Kuang-hsiao", in: DoMB, Bd. 2, 1561a – 1565a

FILIPIAK, KAI, „Das Shaolin-Kloster und seine Kampftradition aus historischer Sicht", in: *Zeitschrift für Qigong Yangsheng*, 2000, 41-53

DERS., *Die chinesische Kampfkunst – Spiegel und Element traditioneller chinesischer Kultur*, Leipziger Universitätsverlag: Leipzig 2001

GRAF, FRITZ, „Violence", in: JONES, LINDSAY (Hrsg.), *Encyclopedia of Religion – Second Edition*, Bd. 14, Thomson Gale: Detroit et al. 2005, 9595-9600

GUISSO, RICHARD W. L., *Wu Tse-T'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China*, Center for East Asian Studies: Western Washington University 1978

DERS., "The Reigns of the Empress Wu, Chung-tsung and Jui-tsung (684-712)", in: FAIRBANK, JOHN K.; TWITCHETT, DENIS (Hrsg.), *The Cambridge History of China. Volume 3: Sui and T'ang China, 589-906, Part 1*, Cambridge University Press: Cambridge u.a. 1979, 290-332

HAN XUE 韓雪; JIN LONG 金龍, „Shaolin wushu de wenhua chengyin 少林武術的文化成因 (On the Cultural Causes of Shao-lin Wushu Formation)", in: *Boji – Wushu kexue* 搏擊 – 武術科學, 2006, Heft 6, 1-3

HARRELL, STEVAN, "Introduction", in: LIPMAN, JONOTHAN N.; HARRELL, STEVAN (Hrsg.), *Violence in China – Essays on Culture and Counterculture*, State University of New York Press: Albany 1990, 1-27

HIRAKAWA AKIRA 平川彰, *Nihyakugojū-kai no kenkyū* 二百五十戒の研究 (*Studien zu den 250 Prātimokṣa-Regeln*), Bd. 1, Bd. 14 der Serie *Hirakawa Akira chosakushū* 平川彰著作集, Shunjūsha: Tokyo 1993

HURVITZ, LEON, *Wei Shou – Treatise one Buddhism and Taoism. An English Translation of the Original Chinese Text of Wei-Shu CXIV and the Japanese Annotation of Tsukamoto Zenryū*, Jimbunkagaku Kenkyusho: Kyoto 1956

KIESCHNICK, JOHN, „Blood Writing in Chinese Buddhism“, in: *Journal of the International Association of Buddhist Studies 23*, Heft 2, 2000, 177-194

KLEINE, CHRISTOPH, „Buddhismus ohne Buddhisten, oder: Die wahre Religion Gautamas als orientalisches Phantasieprodukt“, in: *Spirita – Zeitschrift für Religionswissenschaft 12*, Heft 1, 1998, 12-14

DERS., „Waffengewalt als ‚Weisheit in Anwendung’: Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus“, in: PROHL, INKEN; ZINSER, HARTMUT (Hrsg.), *Zen, Reiki, Karate – Japanische Religiosität in Europa*, Lit-Verlag: Münster 2002, 155-186

DERS., „Üble Mönche oder wohltätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus“, in: *ZfR 11*, Heft 2, 2003, 235-258

LIN BOYUAN 林柏原, *Zhongguo wushu shi* 中國武術史 (*Geschichte der chinesischen Kampfkunst*), Beijing tiyu daxue chubanshe: Beijing 1994

LÖHR, GEBHARD, „Militanter Islam – friedfertiger Buddhismus? Befürwortung und Ablehnung von Gewalt in den Religionen“, in: *Saeculum 53*, Heft 2, 2002, 340-367

LÜ SIMIAN 呂思勉, *Lü Simian du shi zhaji* 呂思勉讀史札記 (*Lesenotizen über Geschichte von Lü Simian [1884-1957]*), 2 Bde, Shanghai guji chubanshe: Shanghai 1982

MA AIMIN 馬愛民, „Cong Chou chanshi ji Yexia dingjin chanyuan kaocha kan Shaolin wushu faduan 從稠禪師及鄴下定晉禪院考察看少林武術發端 (On the Origin of Shaolin Wushu from Chou Monk and Yexia dingjin Temple)“, in: *Tiyu xuekan 9* 體育學刊 (*Journal of Physical Education*), Heft 5, 2002, 62-64

DERS., „Woguo lishi shang de siyuan shangwu huodong xintan 我國歷史上的寺院尚武活動新探 (Exploration on Wushu Activities Held in Temples in Chinese History)“, in: *Beijing tiyu daxue xuebao 27* 北京體育大學學報, Heft 6, 2004, 758-760

MA MINGDA 馬明達, „Wutaishan de sengbing yu wuyi 五臺山的僧兵與武藝 (Die Mönchskrieger des Wutai-Berges und ihre Kampfkunst)“, in: *Tiyu wenshi* 體育文史, 1999, Heft 2, 29-31

MA XISHA 馬西沙; HAN BINGFANG 韓秉方, *Zhongguo minjian zongjiao shi* 中國民間宗教史 *(Geschichte der chinesischen Volksreligionen)*, 2 Bde, unveränderte Neuauflage, Zhongguo shehui kexue chubanshe: Beijing 2004 (Originalpublikation: Shanghai 1992)

MOTE, FREDERICK W., „The Rise of the Ming Dynasty, 1330 – 1367“, in: MOTE, FREDERICK W.; TWITCHETT, DENIS (Hrsg.), *The Cambridge History of China. Volume 7: The Ming Dynasty, 1368 – 1644, Part I*, Cambridge University Press: Cambridge 1988, 11-57

MYLIUS, KLAUS (Hrsg. und Übers.), *Die Vier Edlen Wahrheiten – Texte des ursprünglichen Buddhismus*, Philipp Reclam jun.: Leipzig 1985

NAKAMURA HAJIME 中村元(1911-1999), *Zhongguo fojiao fazhan shi* 中國佛教發展史 *(Entwicklungsgeschichte des chinesischen Buddhismus)*, übersetzt von: Yu Wanju 余萬居, 3 Bde, Tianhua: Taibei 1984

RUI CHUANMING 芮傳明, „Gudai « duren » xinyang zhi yuanyuan tantao 古代 «度人» 信仰之淵源探討 (A Probe into the Origins of the Belief of “Salvation by Killing” in Ancient Time)“, in: *Shehui kexue* 社會科學, 2003, Heft 9, 89-98

SCHMITHAUSEN, LAMBERT, „Buddhismus und Glaubenskriege“, in: HERRMANN, PETER (Hrsg.), *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1996, 63-92

SEIWERT, HUBERT, „Militante buddhistische Mönche und Maitreya-Glaube im chinesischen Mittelalter“, in: GANTKE, WOLFGANG; HOHEISEL, KARL; KLEIN, WASSILOS (Hrsg.), *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien. – Studien zum Gedenken an Hans-Joachim Klimkeit*, Harrassowitz: Wiesbaden 2002, 200-208

DERS., *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Brill: Leiden 2003

DERS., “Kodifizierte Normen, soziale Normen und Praxis – am Beispiel des chinesischen Buddhismus”, in: SCHALK, PETER et al. (Hrsg.), *Im Dickicht der Gebote – Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens*, Uppsala Universitet: Uppsala 2005, 15-38

SHAHAR, MEIR, “Epigraphy, Buddhist Historiography, and Fighting Monks – The Case of the Shaolin Monastery”, in: *Asia Major 13*, 2000, Heft 2, 15-36

DERS., “Ming-Period Evidence of Shaolin Martial Practice”, in: *HJAS 61*, Heft 2, 2001, 359-413

DERS. (XIA WEIMING 夏維明), „Mingdai Shaolin wushu kao 明代少林武術考 (Untersuchung zur Shaolin-Kampfkunst in der Ming-Zeit)“, in: ZHWS, 2003, 9, 16-19

SHIH, VINCENT Y. C., “Some Chinese Rebel Ideologies”, in: *T’oung Pao 44*, Heft 1, 1956, 150-226

STARK, RODNEY; BAINBRIDGE, WILLIAM SIMS, *A Theory of Religion*, Rutgers University Press: New Brunswick, N. J. 1996 (1987)

TATSUGEN SATŌ, "Dao-xuan and His Religious Precepts", in: FU, CHARLES WEI-HSUN; WAWRYTKO, SANDRA A. (Hrsg.), *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World: An International Symposium*, Westport, Conn./London 1992, 67-73

TER HAAR, BAREND, "Rethinking « Violence » in Chinese Culture", in: AIJMER, GÖRAN; ABBINK, JOS (Hrsg.), *Meanings of Violence: a Cross Cultural Perspective*, Berg: Oxford 2000, 123-140

TSO SZE-BONG, "The Decline of Buddhist *Vinaya* in China from a Historical and Cultural Perspective", in: FU, CHARLES WEI-HSUN; WAWRYTKO, SANDRA A. (Hrsg.), op. cit., 111-122

TSUKAMOTO ZENRYŪ 塚本善隆, *Shina bukkyōshi kenkyū: Hokugi hen* 支那佛教史研究: 北魏篇 (*Studien zur Geschichte des chinesischen Buddhismus: Nördliche Wei*), Tokyo 1942

VICTORIA, BRIAN A., *Zen, Nationalismus und Krieg – eine unheimliche Allianz*, Theseus-Verlag: Berlin 1999 (Originalpublikation: *Zen at War*, Weatherhill: New York 1997)

WANG JUNQI 王俊奇, „Guanyu Mingchao jiajing « sengbing kangwo » wenti de shangque 關于明朝嘉靖 «僧兵抗倭» 問題的商榷 (Discussion on „the Buddhist Monk Soldiers against the Pirates" in the Jiajing of Ming Dynasty)", in: *Chengdu tiyu xueyuan xuebao 22* 成都體育學院學報 (*Journal of Chengdu Physical Education Institute*), Heft 1, 1996, 80-83

WANG YUDIAN 王玉滇, „Poyi Shaolin wushu qiyuan zhi mi 破譯少林武術起源之謎 (Decoding the Puzzling Origin of Shaolin Wushu)", in: *Boji – Wushu kexue* 搏擊 – 武術科學, 2006, Heft 7, 14-16

WEBER, MAX, *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. revidierte Auflage, Studienausgabe, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen 1980

WEI YIXIONG 魏奕雄, „Emeipai wushu yuanliu 峨嵋派武術源流 (Entstehung und Entwicklung der Kampfkunst der Emei-Schule)", in: *Wenshi zazhi 67* 文史雜誌, Heft 5, 1999, o. S.

WELCH, HOLMES, *Buddhism under Mao*, Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts 1972

WRIGHT, ARTHUR FREDERICK, "Fo-t'u-teng, a Biography", in: *HJAS 11*, 1948, 321-371

DERS., "Fu I and the Rejection of Buddhism", in: *Journal of the History of Ideas 12*, Heft 1, 1951, 33-47

ZHOU WEILIANG 周衛良, „Ming Qing shiqi Shaolin wushu huodong de lishi liubian 明清時期少林武術活動的歷史流變 (Die historischen Wandlungen der Kampfkunstunternehmungen Shaolins zur Ming- und Qing-Zeit)", in: *Tiyu wenhua daokan* 體育文化導刊, 2004, 1, 69-73

ZÜRCHER, ERIK, *The Buddhist Conquest of China*, 2 Bde, Brill: Leiden 1959

DERS., "Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism", in: IDEMA, W. L. (Hrsg.), *Leyden Studies in Sinology*, Brill: Leiden 1981, 34-65

DERS., „Buddhismus in China: Die Grenzen der Innovation", in: EISENSTADT, SHMUEL N. (Hrsg.), *Kulturen der Achsenzeit II – Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik. Teil 1: China, Japan*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1992, 199-232

7. Abbildungsnachweis

Titelbild	zeigt Acalanātha (chin. Budong mingwang 不動明王), der als Verwandlungskörper (skr. *nirmāṇakāya*) von Vairocana (chin. Dari rulai 大日如來) gilt und mit seiner grimmigen Art alle Dämonen vertreibt. Das Bild stammt aus: *Fo Pusa de tuxiang jieshuo, er* 佛菩薩的圖像解說二 (*Erklärungen zu den Abbildungen von Buddhas und Bodhisattvas, Teil 2*), Bd. 2 der Reihe: *Fojiao xiao baike* 佛教小百科 (*Kleine Enzyklopädie des Buddhismus*), Zhongguo shehui kexue chubanshe: Beijing 2003, 200
Abbildung 1 (S. 81)	Shaolins Mönche im Kampf gegen den Rebellen Wang Shichong (Bildnis in der „Halle der weißen Kleidung [der Laien]“ [白衣殿] des Shaolin-Kloster, Foto des Autors, 31.01.2005)
Abbildung 2 (S. 84)	Kampfkunsttraining der Shaolin-Mönche (Ausschnitt eines Bildnisses in der „Halle der weißen Kleidung [der Laien]“ im Shaolin-Kloster, Foto des Autors, 31.01.2005)
Abbildung 3 (S. 87)	Einsatzgebiet der Mönchskrieger im Kampf gegen die Piraten (selbsterstellte Graphik)

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich, daß ich die vorliegende Magisterarbeit ohne Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt und die den benutzten Quellen wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe. Diese Arbeit hat in gleicher oder ähnlicher Form oder auszugsweise noch keiner Prüfungsbehörde vorgelegen.

Leipzig, den 08.11.2006

Nikolas Broy

Hiermit erkläre ich mein Einverständnis damit, daß diese Magisterarbeit der Institutsöffentlichkeit über die Institutsbibliothek zugänglich gemacht wird.

Leipzig, den 08.11.2006

Nikolas Broy