

ANALYSEN

Staatsreligion in den buddhistischen Ländern

HEINZ BECHERT

I. Vorbemerkungen und historische Grundlagen

Bei der Betrachtung der traditionellen Grundlagen der Gesellschaftsordnung in den buddhistischen Ländern Asiens drängt sich die Frage auf, wie das Verhältnis von politischer Gewalt und religiösen Institutionen in diesem Kulturgebiet verstanden wird. Es liegt auf der Hand, daß es wesentlich von den jeweils historisch gewordenen Regelungen dieses Verhältnisses abhing, in welcher Weise die religiösen Institutionen die moderne politische und soziale Entwicklung beeinflußt haben. Der vorliegende Beitrag soll eine gedrängte Übersicht darüber geben, welche Formen des Verhältnisses von Buddhismus und Staat wir in Ceylon, Südostasien, China und Zentralasien beobachten können.

Zunächst stellt sich freilich die grundsätzliche Frage, inwiefern im Bereich des Buddhismus überhaupt dem Staatskirchentum vergleichbare Erscheinungen entstehen konnten, die die Entstehung einer traditionellen politischen Ideologie buddhistischer Prägung ermöglichten und bis in unsere Zeit wirksam sind.

Während bei den anderen Weltreligionen niemand die politische Relevanz des religiösen Lehrgebäudes in Frage stellen wird, lag beim Buddhismus für die meisten Betrachter das Gegenteil auf der Hand: Der Buddha wollte nichts anderes, als den Menschen den Weg zur Erlösung, also zum Nirvana, zeigen. Die damit zusammenhängende unpolitische Grundeinstellung bedingte, daß die frühe buddhistische Gemeinschaft eine sich von der Welt abschließende Asketengemeinde war. Edward Conze schloß daraus, daß der Buddhismus, weil er „anarchisch und einer anderen Welt zugewandt“ sei, der politischen Gewalt ein willkommenes Mittel zur Festigung ihrer Herrschaft geboten hätte¹; Max Weber sprach sogar davon, daß die weltliche Gewalt die buddhistischen Mönche als „Domestikationsmittel der Massen“ gebraucht hätte². Dabei wies man auf die im Laufe der späteren Geschichte des Buddhismus entstandene enge Verflechtung von Religion und Staatsgewalt hin.

Genauere Betrachtung allerdings lehrt, daß diese Betrachtungsweise sehr einseitig ist und an wichtigen Zusammenhängen vorbeigeht. Zwar redete der Buddha nicht einer revolutionären Veränderung der Gesellschaftsordnung das Wort, und es lag ihm auch gänzlich fern, dem Mönchsorden irgendeine politische Funktion – und

¹ Edward Conze, *Der Buddhismus, Wesen und Entwicklung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1953 (Urban-Bücher 5), S. 68.

² Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 2, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921, S. 265. Max Webers Thesen über den Buddhismus habe ich in dem Beitrag „Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des südasiatischen Buddhismus“ (in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 4 [1968], S. 251–295) besprochen.

sei es auch nur in indirekter Weise — aufzugeben, doch darf man nicht übersehen, daß die Lehren des Buddha erhebliche Konsequenzen für Staat und Gesellschaft haben mußten, wenn sie irgendwo folgerichtig angewandt wurden. Dies gilt sowohl für die allgemeinen Lehren der buddhistischen Ethik mit dem Verbot, lebende Wesen zu töten, wie auch für das Problem des Verhältnisses von Staat und Sangha, d. h. Mönchs- und Nonnenorden. Hier wird durch die ausdrückliche Anweisung des Buddha sowohl eine tolerante Haltung gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften wie auch eine großzügige Förderung der asketischen Gemeinschaften vorgeschrieben. Da der buddhistische Mönchsorden zunächst jedoch eine asketische Gemeinschaft neben anderen war und sich sein Verhältnis zur Gesellschaft nach den Grundsätzen regelte, die man für die vorbuddhistischen brahmanischen Einsiedler und Mönche entwickelt hatte, war die Frage der Konsequenzen einer Übernahme der buddhistischen Religion durch ein ganzes Volk in der älteren Periode des indischen Buddhismus noch gegenstandslos.

Dies wurde anders, als König Asoka (268—233 v. Chr.), Herrscher über den größten Teil des Subkontinents, sich zum Buddhismus bekannte. Er entwickelte die uns aus seinen Inschriften bekannte allgemeine Sitten- und Wohlfahrtsstaatslehre. In Indien hatten seine Neuerungen freilich keinen Bestand. Doch war er gleichzeitig durch seine buddhistischen Auslandsmissionen der geistige Vater des südostasiatischen Buddhismus. In Ceylon und später in großen Teilen Südostasiens, wo es keine fest etablierte und vielgestaltige indische Kulturtradition gab, wurde der Buddhismus zur einzigen Hochreligion, und der Mönchsorden erhielt die Funktion des wichtigsten Trägers kultureller Überlieferung und zivilisatorischen Fortschritts.

Gerade die von vielen Historikern vertretene Auffassung, daß das Maurya-Reich an der Religionspolitik des Königs Asoka zugrunde gegangen sei, zeigt, wie verwickelt das Problem der Verwirklichung buddhistischer Vorstellungen im staatlichen Bereich von Anfang an gewesen ist. Überlieferungen, deren historischer Wert freilich zweifelhaft ist, berichten davon, daß der König durch übermäßige Spenden an den Mönchsorden die Staatsfinanzen zu ruinieren drohte, daß er von seinem Enkel praktisch entmündigt worden sei und schließlich bei seinem Tode die Herrschaft feierlich der Mönchsgemeinde vermacht habe³.

Weder das Ideal der Gewaltlosigkeit noch das der unbeschränkten Freigiebigkeit konnte ein Staat, ohne sich selbst aufzugeben, in allen Konsequenzen bejahen. So mußte die Regelung des Verhältnisses von Staat und buddhistischer Religionsgemeinschaft auch aus buddhistischer Sicht Ergebnis einer Anpassung an die sich aus den objektiven Gegebenheiten ergebenden Forderungen darstellen. Der Sangha konnte nur gedeihen, wenn geordnete politische Verhältnisse und allgemeiner Wohlstand die Grundlage für seine materielle Existenz bildeten, und der Staat mußte sicherstellen, daß nicht unter dem Deckmantel des geistlichen Gewandes subversive Aktivitäten politischer Art betrieben wurden.

Zu einer verbindlichen Regelung des Verhältnisses von Staat und Sangha im Sinne dieser Notwendigkeiten kam es zuerst in Ceylon. Hier wurde auf die Überlieferung von der Sangha-Reform zurückgegriffen, die Asoka durchgeführt hatte, und daraus ein Interventionsrecht des Staats in die inneren Angelegenheiten des Sangha ab-

³ Asokavadana, in: Divyavadana, ed. E. B. Cowell and R. A. Neil, Cambridge University Press, 1886, S. 429—434.

geleitet, falls der Sangha Verfallserscheinungen zeigte. Man ging davon aus, daß im Interesse der Religion unwürdigen Mönchsgruppen die Möglichkeit genommen werden mußte, widerrechtlich die mit dem geistlichen Gewand verbundenen Privilegien in Anspruch zu nehmen, und daß der Staat nicht nur die Aufgabe habe, die materielle Versorgung des Sangha sicherzustellen, sondern auch für die rechtmäßige Benützung des Sangha-Eigentums verantwortlich sei. Der Staat übernahm damit die Aufgabe des „Laientreuhänders“ für die Besitztümer des Sangha im Sinne der Vorschriften des geistlichen Rechts, da ja den Mönchen selbst der Umgang mit Geld durch ihre Ordensregel verboten war.

Entscheidend ist jedoch festzuhalten, daß diese Entwicklung keineswegs eine absolute Herrschaft des Staates über den Sangha zur Folge hatte. Da an den überlieferten Rechtssätzen des Vinaya, d. h. des im Kanon enthaltenen buddhistischen geistlichen Rechts, nichts geändert werden durfte, waren die staatlichen Eingriffsrechte streng begrenzt. Der Staat hatte, wenigstens der Theorie nach, lediglich Hilfestellung bei der Durchführung des geistlichen Rechts zu leisten. Man nennt derartige Maßnahmen des Staates „Sasana-Reform“.

Im Zusammenhang mit dieser Verflechtung von Staat und Religion wurde eine politische Ideologie der buddhistischen Staaten entwickelt, über die an anderer Stelle gehandelt wurde⁴. Man kann mit vollem Recht davon sprechen, daß der Buddhismus durch diese Entwicklungen die Staatsreligion in den südostasiatischen buddhistischen Königreichen geworden sei.

II. Südostasien

Allgemeines

Für das Verhältnis von Staat und Religion in den Ländern, in denen der Theravada-Buddhismus vorherrscht — Ceylon, Birma, Siam (Thailand), Kambodscha und Laos —, wurden die in Ceylon entwickelten Leitlinien maßgeblich. Recht und Pflicht der Könige, die Verwaltung der materiellen Besitztümer des Sangha zu beaufsichtigen, dessen Besitzstand im übrigen unantastbar war, waren ebenso unbestritten wie die Verpflichtung zur Durchführung von Ordensreformen. Könige werden häufig als Bodhisattva („Erleuchtungswesen“), d. h. als zukünftiger Buddha, betrachtet. Die Verflechtung von Staat und Sangha ließ in Ceylon und später in den buddhistischen Ländern Hinterindiens ein den Wechsel von Dynastien überlebendes Staatsbewußtsein entstehen, das in der buddhistischen Geschichtsschreibung zum Ausdruck kommt⁵.

In der Struktur des Sangha ist zunächst ein Pluralismus zu beobachten; so existierten in Ceylon bis zur Ordensreform des Königs Parakramabahu I. im 12. Jahrhundert drei „Nikayas“ (Sekten) ohne nennenswerte Lehrunterschiede, und selbst

⁴ Vgl. Heinz Bechert, Theravada Buddhist Sangha: Some general observations on historical and political factors in its development, in: *Journal of Asian Studies* 29 (1969/70), S. 761–778, hier S. 766 f. Vgl. auch E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague: Nijhoff, 1965.

⁵ Siehe Heinz Bechert, *Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich*, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1969, Nr. 2, S. 35–58.

nach der formellen Einigung hatte man zwei „Vasas“, nämlich die Aranyavasin oder „Waldmönche“ und die Gamvasin oder „Dorfmonche“ mit getrennter Hierarchie. In den hinterindischen Königreichen setzte sich dagegen, weitgehend durch staatliche Intervention, eine einheitliche Hierarchie mit einem vom König eingesetzten Sangharaja als Oberhaupt aller Mönche eines Landes durch. Die Interpretation des kanonischen Rechts wurde vereinheitlicht und sich aus der neuen Situation ergebende Rechtsfragen durch Gesetzgebung geregelt. Inschriften zeigen uns, daß schon verhältnismäßig früh eine hoch entwickelte Verwaltung des Besitzes der geistlichen Institutionen bestand. Andererseits wurde eine Reihe von Vorschriften des geistlichen Rechts durch Gewohnheitsrecht de facto teils außer Kraft gesetzt, teils gemildert, obwohl de jure nichts am kanonischen Recht geändert werden durfte.

Ceylon

In der Kolonialzeit wurden die traditionellen Verbindungen von Sangha und Staat aufgehoben, zunächst natürlich in den unter portugiesische und später unter holländische Herrschaft geratenen Küstengebieten. Eine Sonderstellung nahm das Gebiet ein, das bis 1815 noch ein unabhängiges singhalesisches Königreich gebildet hatte und nun mit dem seit 1796 unter britischer Herrschaft stehenden Rest der Insel vereinigt wurde. England übernahm dieses Gebiet aufgrund eines Vertrags mit einheimischen Magnaten, in dem die Unverletzlichkeit der buddhistischen Institutionen vorgesehen war (Artikel 5 der sogenannten Konvention von Kandy). Bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts wurden jedoch die der Kolonialverwaltung noch obliegenden Rechte und Pflichten gegenüber dem Sangha aufgegeben oder vernachlässigt, und es entstand ein Zustand der Rechtsunsicherheit. Versuche, durch die Schaffung eines Systems dezentralisierter Treuhänderverwaltung die Mißstände zu beheben, führten nicht zu befriedigenden Ergebnissen.

Nach der Wiedergewinnung der Unabhängigkeit Ceylons im Jahre 1947 erhob sich die Frage einer Neuregelung des Verhältnisses von Staat und Sangha. Man ging davon aus, daß die von der britischen Regierung 1815 eingegangene Verpflichtung gegenüber dem Sangha, die im 19. Jahrhundert als Pflicht interpretiert wurde, dem Sangha „an honest working constitution“ zu geben, nun auf die ceylonische Regierung übergegangen und noch nicht eingelöst sei. Nach erheblichen politischen Auseinandersetzungen arbeitete eine vom Parlament eingesetzte Kommission zwar grundsätzliche Reformvorschläge aus und legte sie 1959 vor; der Versuch, die Empfehlungen in die Tat umzusetzen, scheiterte jedoch am Widerstand reformunwilliger Mönchsgruppen.

Die Forderung, den Buddhismus in Ceylon formell zur Staatsreligion zu erheben, wurde nach 1956 wiederholt erhoben; 1964 war geplant, zu diesem Zweck den erwähnten Artikel 5 der Konvention von Kandy in den Verfassungstext einzufügen. Angesichts der starken nichtbuddhistischen Minderheiten des Landes mußten Bestrebungen zur Einführung einer Staatsreligion auf große Widerstände stoßen. Die Führer der buddhistischen Bevölkerungsmehrheit begründeten ihre Staatsideologie und ihre politischen Forderungen unter Berufung auf die buddhistische Tradition des Landes. Ihr sogenannter singhalesisch-buddhistischer Nationalismus, dessen Grundgedanken bereits von den Vorkämpfern der sogenannten buddhistischen Renaissance wie Anagarika Dharmapala (1864–1933) formuliert wurden, knüpft teil-

weise an den traditionellen singhalesischen Nationalismus an, der bereits in den alten ceylonesischen Chroniken zum Ausdruck kommt, teils ist er auch vom modernen europäischen Nationalismus beeinflusst. Außerdem verbanden sich im Zusammenhang mit der Ablehnung der durch das kapitalistische Wirtschaftssystem geprägten Sozialordnung, die in der Kolonialzeit entstanden war, sozialistische Ideen mit dem singhalesisch-buddhistischen Nationalismus. Da man die Grundgedanken des Sozialismus in der vorkolonialen Ordnung der buddhistischen Länder zu finden glaubte und mit Idealen der buddhistischen Tradition begründete, entstand der „buddhistische Sozialismus“ als Absage sowohl an den westlichen Kapitalismus wie an den als eine Verzerrung des wahren Sozialismus empfundenen Kommunismus. Der Rückgriff auf die Vergangenheit führte zu einer idealisierten Darstellung der Verhältnisse im einstigen singhalesischen Königsreich.

Die politische Aktivität einflußreicher Mönchsgruppen im Kampf um die Durchsetzung dieser Ziele führte zu einer „Verweltlichung“ des Sangha im Sinne überlieferten buddhistischen Denkens; denn politische Betätigung war den Mönchen an sich nach der Ordensregel verwehrt, wurde aber nun als ein Dienst an der Erhaltung der Religion gerechtfertigt.

Innere Widersprüche charakterisieren die Situation der buddhistischen Bewegung Ceylons in unseren Tagen; denn das Bestreben politischer Gruppen, sich den Einfluß der Mönche auf große Teile der Bevölkerung zunutze zu machen, ist schwer mit dem Ziel der Reformbewegung zu vereinbaren, wieder einen den religiösen Idealen des Buddhismus entsprechenden, von allen weltlichen, auch politischen Interessen abgekehrten und nur dem Ziel der Erlösung und der religiösen Unterweisung zugewandten Sangha zu schaffen. So erklärt sich die wechselhafte politische Geschichte der buddhistischen Bewegung Ceylons. Zudem verursachte die Verflechtung bestimmter großer klösterlicher Institutionen mit dem traditionellen Sozialsystem sowie mit der Kastenordnung, die dazu führte, daß bei einigen großen Sektionen des Sangha in Abweichung von der buddhistischen Lehre der Eintritt in bestimmte Klöster den Angehörigen bestimmter Kasten vorbehalten ist, Auseinandersetzungen innerhalb der buddhistischen Bewegung⁶.

Birma

In Birma wurde die Trennung von Staat und Sangha durch die britische Kolonialregierung sofort nach Übernahme des Landes unter ihre Herrschaft radikal durchgeführt. Dies führte zu einem Verfall der klösterlichen Zucht sowie zu einer Entmachtung der Hierarchie und ermöglichte eine starke politische Aktivität größerer Teile des Sangha. Nach der Wiedererlangung der Unabhängigkeit hielt man zunächst am säkularen Charakter des Staates fest, formulierte jedoch ausdrücklich die „besondere Stellung des Buddhismus als Religion der großen Mehrheit der Staatsbürger“ in Artikel 21 der Verfassung. Die Entwicklung des ersten Jahrzehnts birmanischer Unabhängigkeit war durch das Bestreben gekennzeichnet, schrittweise eine engere Verbindung von Staat und buddhistischer Religion herzustellen und eine Er-

⁶ Zur Entwicklung in Ceylon siehe Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*, Band 1, Frankfurt: Metzner, 1966, S. 197–369; Donald Eugene Smith, *South Asian Politics and Religion*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1969, S. 451–546.

neuerung des buddhistischen Sangha zu bewirken. Als Mittel dazu sollten die drei 1949 und 1950 erlassenen Religionsgesetze dienen.

Im ersten dieser Gesetze, dem „Vinicchaya Thana and Vinicchaya Tribunal Act“ von 1949, ist noch das Bestreben erkennbar, die Autonomie des Sangha zu stärken; der Staat schuf Einrichtungen für eine besondere geistliche Gerichtsbarkeit als Institution des Sangha und entzog damit Streitigkeiten innerhalb des Sangha der allgemeinen Gerichtsbarkeit. Der höchste Gerichtshof der Union von Birma behielt lediglich ein beschränktes Aufsichtsrecht über die Entscheidungen der geistlichen Gerichtshöfe (vinicchaya-thana). Es wurde ausdrücklich festgehalten, daß diese Gerichtshöfe nach den Bestimmungen des Vinaya zu urteilen haben. Eine stärkere staatliche Zuständigkeit für Angelegenheiten der buddhistischen Religion wurde durch das Buddha-Sasana-Council-Gesetz von 1950 geschaffen, das mit dem Buddha Sasana Council eine Zentralorganisation zur Förderung des Buddhismus ins Leben rief. Ebenfalls 1950 wurde mit einem Gesetz über die Pali-Universität die Verleihung von geistlichen Ehrentiteln neu geregelt. Versuche, danach mit staatlicher Hilfe eine generelle Neuordnung der Verhältnisse im Sangha erzielen, schlugen jedoch fehl. Das vorgesehene Sangha-Parlament konnte wegen des Widerstands mächtiger Mönchsvereinigungen nicht zusammentreten.

Nach der Parlamentswahl 1960 ging Ministerpräsident U Nu daran, einem von ihm abgegebenen Wahlversprechen gemäß den Buddhismus zur Staatsreligion zu machen. In dem entsprechenden verfassungsändernden Gesetz aus dem Jahre 1961 wurde festgelegt, daß die Regierung den Buddhismus zu fördern, seine heiligen Stätten zu erhalten, die fehlerfreie Überlieferung der heilige Texte sicherzustellen, den Rat der höchsten Geistlichen in Angelegenheiten der Staatsreligion einzuholen habe und ähnliches mehr. Durch eine weitere Verfassungsänderung wurden jedoch im Sinne buddhistischer Toleranz auch die Rechte der übrigen Religionsgemeinschaften bestätigt. Die Auseinandersetzungen über die Staatsreligionsgesetzgebung hatten erhebliche Unruhe im Lande zur Folge, obwohl die praktische Bedeutung der Verfassungsänderungen gering war, da sie das wichtigste religionspolitische Problem des Landes, nämlich das einer Sasana-Reform, nicht zu lösen vermochten. Alle Versuche des Staates, die innere Ordnung des Sangha zu erneuern, scheiterten am Widerstand reformfeindlicher Mönchsgruppen. Die gegen die Vorschriften des Vinaya verstoßenden politischen Aktivitäten mancher Mönche erreichten gerade gegen Ende der Regierungszeit U Nus besonderes Ausmaß.

Die Staatsreligionsgesetze wurden nach dem Sturz der Regierung U Nu durch die revolutionäre Militärregierung Ne Win 1962 außer Kraft gesetzt. Die gegenwärtige birmanische Regierung erklärte die Sasana-Reform für eine Angelegenheit, die allein den Sangha betreffe und lehnt staatliche Einmischung ab; gleichzeitig forderte sie von den Mönchen eine strikt unpolitische Haltung⁷.

⁷ Zur Entwicklung in Birma siehe Donald Eugene Smith, *Religion and Politics in Burma*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1965; E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague: Nijhoff, 1965; Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*, Band 2, Wiesbaden: Harrassowitz, 1967, S. 1–178.

Thailand

Im Gegensatz zu Ceylon und Birma war Thailand (Siam) niemals Kolonialgebiet und konnte seine staatlichen Institutionen ohne Einmischung von außen weiterentwickeln. Aus dem geschilderten traditionellen Patronat des Staates über den Sangha wurde hier auf dem Wege der Gesetzgebung eine moderne, streng vom Staat kontrollierte Verwaltung der religiösen Institutionen entwickelt. Bei der Regelung des Verhältnisses von Staat und Sangha wurde insbesondere darauf geachtet, daß politische Tätigkeit der Mönche und der Mißbrauch des Klostereigentums verhindert wird. Rechtsgrundlage für die geistliche Gerichtsbarkeit ist das kanonische Recht (Vinaya). Die Religionsfreiheit bleibt trotz der Stellung des Buddhismus als Staatsreligion in vollem Umfang gewährleistet, da der König als Protektor aller Religionen angesehen wird und auch den Minderheitsreligionen staatliche Förderung nach der Zahl ihrer Bekenner gewährt wird.

Kambodscha und Laos

In beiden Ländern ist der Buddhismus Staatsreligion und der König Protektor des Sangha. Ähnlich wie in Thailand üben die Regierungen die Aufsicht über die Verwaltung der Angelegenheiten des Sangha aus, der durch eine Hierarchie geleitet wird. Im Unterschied zu Thailand, wo auch die Reformsekte Dhammayuttika-Nikaya in die hierarchische Gesamtorganisation des Sangha eingegliedert wurde, behielten allerdings in Kambodscha die beiden Sektionen des Mönchsordens, Mahanikaya und Dhammayuttika-Nikaya (in Kambodscha 1864 begründet) ihre Selbständigkeit; beide werden von einem Sangharaja geleitet.

III. China

Der chinesische Buddhismus unterscheidet sich bekanntlich in seiner Lehre nicht unwesentlich vom Theravada Südostasiens. Das Recht der klösterlichen Institutionen ist jedoch nicht grundsätzlich von dem der Theravada-Länder verschieden. Die Gültigkeit des kanonischen Rechts, also des Vinaya, wird hier ebensowohl anerkannt, und die in China überlieferten Versionen des Vinaya unterscheiden sich nur in unwesentlichen Einzelheiten von dem entsprechenden Text im Kanon der Theravada-Buddhisten.

Man unterschied in China zwischen „öffentlichen“ und „erblichen“ Tempeln. Die öffentlichen Tempel wurden als Eigentum des gesamten buddhistischen Sangha betrachtet; ihre innere Ordnung richtete sich nach überlieferten und feststehenden Regeln. Hier lebten die strengeren und gebildeteren Mönche. In der Republik China gab es vor 1949 etwa 300 solche Klöster mit höchstens 25.000 Mönchen; in diesen Klöstern bestand eine geregelte Hierarchie, die Verstöße gegen die Ordensregel durch Strafen oder Ausschluß des Schuldigen ahndete. Dagegen lebte der größte Teil der insgesamt 738.000 Mönche und Nonnen Chinas (ohne Tibet und die Mongolei) in etwa 267.000 „erblichen“ Tempeln. Diese gehörten einer „Familie“ von Mönchen, d. h. einem Meister und seinen geistlichen Schülern und wurden in Ordinationssukzession „vererbt“; die geistlichen Schüler waren jedoch meist keine Blutsverwandten ihrer Lehrer. Im allgemeinen lebten in jedem einzelnen dieser Klöster privaten Charakters nur wenige Mönche.

Zwar nahm der Sangha Chinas völlige Autonomie (auch Steuerfreiheit und das Recht, Asyl zu gewähren) für sich in Anspruch, doch hatte der chinesische Staat im Laufe der Zeit eine Reihe von Gesetzen zur Kontrolle des Sangha erlassen (z. B. Bestimmungen zur Einschränkung der Aufnahme von Mönchen, besondere Vorschriften für die Gründung neuer Tempel usw.) und auch von Staats wegen eine Hierarchie, die vom gesamten Sangha anerkannt werden sollte, eingesetzt. Schon gegen Ende des Kaiserreichs hatten diese Vorschriften jedoch ihre Bedeutung für die Praxis weitgehend verloren. In der Republik China wurden neue Gesetze erlassen, die insbesondere ein gewisses Maß von öffentlicher Kontrolle über das Eigentum der Klöster vorsehen und einen Schutz gegen Mißbrauch oder illegale Konfiskation bieten sollten. Ein 1915 in Kraft gesetztes Edikt gab den staatlichen Behörden auch das Recht, Äbte abzusetzen und klösterliches Eigentum für öffentliche Zwecke zu verwenden; diese Bestimmungen fehlen jedoch der im Machtbereich der Republik China (d. h. in Formosa) noch heute gültigen Gesetzgebung vom 7.12.1929. Für private Klöster und Klöster in den Randgebieten Chinas waren diese Gesetze nicht gültig. Der Chinesischen Buddhistischen Assoziation (gegründet 1929 in Shanghai) wurden bestimmte Aufgaben als Mittler zwischen Staat und Sangha zugewiesen; die Assoziation wurde einer weitgehenden Kontrolle durch Staat und Kuomintang-Partei unterworfen. Angesichts der tatsächlichen politischen Verhältnisse hatten diese Regelungen freilich weitgehend nur theoretische Bedeutung. Auch der Versuch der Reformbewegung, die Buddhistische Assoziation zu einer allgemein verbindlichen Autorität für die buddhistischen Institutionen zu machen, war wenig erfolgreich. Antireligiöse Gruppen in der Kuomintang waren vor allem in den Provinzen sehr aktiv und fügten den Klöstern erheblichen Schaden durch Konfiskationen, Verwendung als Militärlager usw. zu.

Die kommunistische Regierung benützte eine 1953 neu gegründete Buddhistische Assoziation als Mittel einer wirksamen Kontrolle und Beeinflussung der wenigen Klöster, die nach der Revolution zunächst weiter bestehen durften. Soviel man weiß, hat die „Kulturrevolution“ in der Volksrepublik China zu einer Aufhebung der meisten der wenigen bis dahin noch existierenden buddhistischen Klöster geführt⁸.

IV. Lamaistische Länder

Tibet

Im tibetischen Buddhismus oder „Lamaismus“ hatte sich im Laufe der Zeit eine enge Verknüpfung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt herausgebildet; Tibet selbst wurde zu einer Art „Kirchenstaat“ unter der Regierung des Dalai-Lama. Die chinesi-

⁸ Siehe Kenneth K. S. Chen, *Buddhism in China*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964; Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900–1950*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967; ders., *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968; ders., *Buddhism since the Cultural Revolution*, in: *The China Quarterly* 40 (Oct.-Dec. 1969), S. 127–136. Mehrere Werke beschäftigen sich mit der Stellung des Buddhismus im alten China; ich nenne als neuesten Beitrag dazu die Übersetzung der Sektion „Taoismus und Buddhismus“ aus dem *Ch'ing-Yüan T'iao-Fa Shih-Lei* (aus den Jahren 1195–1200) von W. Eichhorn (Beitrag zur rechtlichen Stellung des Buddhismus und Taoismus im Sung-Staat, Leiden: Brill, 1968; *Monographies du T'oung Pao* 7).

schen Kaiser der Mandschu-Dynastie nahmen dabei seit dem 18. Jahrhundert eine Oberherrschaft über Tibet für sich in Anspruch, die sie mit ihrer Verpflichtung gegenüber der buddhistischen Religion begründeten. Diese Oberherrschaft wurde freilich nur zeitweise tatsächlich ausgeübt; nach tibetischer Ansicht und nach Ansicht der Internationalen Juristenkommission ist ihre Rechtsgrundlage mit dem Sturz der Mandschu-Dynastie erloschen.

Nach tibetischer Anschauung ist der Sangha völlig autonom und keiner weltlichen Autorität unterworfen; sein Verhältnis zu den Laien im allgemeinen und zur weltlichen Staatsgewalt im besonderen wird daher als Verhältnis zu seinem „Gabenherrn“ oder Patron definiert. Diese Vorstellung wurde auch zur Erklärung der Beziehungen zwischen Tibet und China herangezogen: Der Kaiser galt als Patron des Sangha und seines Oberhauptes, des Dalai-Lama, und Tibet als Besitz des Sangha.

Nach dem offiziellen Register in Lhasa gab es 1882 in Tibet insgesamt 1026 Klöster des von dem Reformator Tsong-kha-pa (1357–1419) gegründeten dGe-lugs-pa-Ordens, an dessen Spitze der Dalai-Lama stand, mit insgesamt 491.242 Mönchen. Die meisten Klöster waren jedoch Zweigklöster einiger Hauptklöster; die Verwaltung eines Zweigklosters wurde von der Hierarchie des jeweiligen Hauptklosters beaufsichtigt. Die neben dem dGe-lugs-pa-Orden bestehenden älteren Richtungen oder „Sekten“ des tibetischen Buddhismus waren ähnlich organisiert; an der Spitze des Ordens stand ein Oberlama, der die höchste geistliche Instanz repräsentiert. Erst in neuerer Zeit und nur in sehr beschränktem Maße wurde die geistliche Autorität des Dalai-Lama auch im Bereich dieser älteren Sekten anerkannt.

Nach dem Volksaufstand in Tibet 1959 und der Flucht des Dalai-Lama wurden, soviel man weiß, die buddhistischen Institutionen Tibets von den Behörden der Volksrepublik China beseitigt. Nur die im Exil lebenden Tibeter haben in gewissem Maß die Tradition ihrer buddhistischen Institutionen erhalten können; nach wie vor ist der Dalai-Lama sowohl Oberhaupt der geistlichen Hierarchie wie auch Oberhaupt der politischen Exilregierung der Tibeter⁹.

Mongolei

In den chinesischer Kontrolle unterstehenden mongolischen Gebieten übte die kaiserliche chinesische Regierung zeitweise sehr umfassende Aufsichtsrechte über die fast ausschließlich zum dGe-lugs-pa-Orden gehörigen lamaistischen Klöster aus. Die Politik der Mandschu-Dynastie beruhte auf der Überzeugung, daß die Erhaltung der buddhistischen Religion bei den Mongolen dem Frieden und damit der Sicherheit Chinas diene, und erkannte zu diesem Zweck die geistliche Autorität der tibetischen Großlamas über die Institutionen des mongolischen Lamaismus an. Jedoch bemühte sich die chinesische Regierung gleichwohl, einen unmittelbaren Einfluß auf die Hierarchie auszuüben, und behielt sich dazu das Recht vor, alle Reinkarnationen

⁹ Vgl. Luciano Petech, *China and Tibet in the early 18th century, History of the Establishment of Chinese Protectorate in Tibet*, Leiden: Brill, 1950; Günther Schulemann, *Geschichte der Dalai-Lamas*, 2. Ausgabe, Leipzig: VEB Harrassowitz, 1958; Pedro Carrasco, *Land and Polity in Tibet*, Seattle: University of Washington Press, 1959; International Commission of Jurists, *Tibet and the Chinese People's Republic*, Geneva: International Commission of Jurists, 1960.

und andere Ernennungen nachzuprüfen, bezahlte Gehälter an die höheren Würdenträger und schuf besondere geistliche Ämter zur Beaufsichtigung des mongolischen Lamaismus. Dieses System bewährte sich in der sogenannten Inneren Mongolei, während die Äußere Mongolei schon vor dem Sturz der Mandchus der chinesischen Kontrolle entglitt. Nach einer kurzen Periode, in der die Äußere Mongolei als ein Kirchenstaat nach tibetischem Vorbild regiert wurde, beendete die Ausrufung der Mongolischen Volksrepublik 1924 dort die politische Bedeutung des lamaistischen Buddhismus. Die ersten Jahre der Mongolischen Volksrepublik waren gekennzeichnet von einer Koexistenzpolitik des Staates gegenüber den buddhistischen Institutionen; nach 1928 allerdings wurde die schrittweise Beseitigung der buddhistischen Klöster angestrebt und bis etwa 1939 durchgeführt. Heute existieren nur unbedeutende Reste des Buddhismus im Lande¹⁰.

Bhutan

Staatsoberhaupt des kleinen Himalaya-Staates Bhutan war bis 1907 ein Oberlama, der Dharmaraja (Zhabs-dring Rin-po-che); Bhutan galt also wie Tibet als ein dem Sangha gehöriges Land. Jedoch übte der Dharmaraja nicht selbst die Herrschaft aus, weil dies als unvereinbar mit seinem geistlichen Stand galt; vielmehr wurde ein Devaraja ('Brug-sde-srid oder Phyang-mdzod) als Regierungschef von einem Rat hoher Würdenträger und Provinzstatthalter für die Dauer von drei Jahren gewählt. Diese Doppelherrschaft wurde 1907 durch ein erbliches Königtum abgelöst, weil Auseinandersetzungen zwischen Provinzgouverneuren häufig zu Revolten geführt hatten¹¹. Gegenwärtig übt die Regierung des Königreichs ein Aufsichtsrecht über die Klöster aus, die zu der im 12. Jahrhundert in Tibet begründeten Untersekte 'Brug-pa der bKa-rgyud-pa gehören. Die Würde eines Oberhauptes aller Mönche (Che mKhan-po) wird jeweils für zwei Jahre einem der Äbte der großen Klöster übertragen; er steht an der Spitze einer Hierarchie, deren Einfluß dadurch gestärkt wird, daß alle bhutanesischen Mönche nur in Gegenwart des Oberlamas und des höchsten geistlichen Rats die volle Mönchsordination erhalten können.

V. Zusammenfassung

Diese kurze Übersicht über das Verhältnis von buddhistischer Religion und Staatsgewalt in den buddhistischen Ländern ist nicht vollständig. Vietnam und Japan sind unberücksichtigt geblieben, ersteres, weil es als Sonderfall der Entwicklung des chinesischen Buddhismus beschrieben werden kann¹², und Japan, weil es aufgrund

¹⁰ Zu den rechtlichen und administrativen Verhältnissen mongolischer Klöster vor der kommunistischen Revolution vgl. Robert J. Miller, *Monasteries and Cultural Change in Inner Mongolia*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1959. Über sieben mongolische Veröffentlichungen zu Fragen der neueren Religionspolitik in der Mongolei s. Owen Lattimore, *Religion and Revolution in Mongolia*, in: *Modern Asian Studies* 1 (1967), No. 1, S. 81–94.

¹¹ Zur Verfassungsgeschichte Bhutans s. jetzt Hellmuth Hecker, *Sikkim und Bhutan*, Hamburg: Forschungsstelle für Völkerrecht, 1970 (Darstellungen zur Auswärtigen Politik 9); mit Literaturverweisen.

¹² Vgl. Heinz Bechert und Vu Duy-Tu, *Buddhismus in Vietnam*, in: *Buddhismus der Gegenwart*, herausgegeben von H. Dumoulin, Freiburg: Herder, 1970, S. 107–112.

seiner besonderen historischen Gegebenheiten den Rahmen des vorliegenden Beitrags sprengen würde. Sie mag jedoch genügen, um zu zeigen, auf wie vielfältige Art und Weise die Buddhisten das Verhältnis ihrer Religionsgemeinschaft zum Staat zu regeln versucht haben, aber auch, welche Übereinstimmungen sich aus den Grundstrukturen der buddhistischen Überlieferungen ergeben. Man wird gut daran tun, bei einer Betrachtung der heutigen Entwicklung sich diese Traditionsgrundlage stets gegenwärtig zu halten. Dies gilt nicht nur für das Verständnis traditionalistischer Bestrebungen, sondern auch und gerade für viele Revolutionsbewegungen, die aufgrund ihrer Gebundenheit an die Sprache ihrer Länder wie auch aufgrund der für sie bestehenden Notwendigkeit, sich an die überwiegend ländlichen Massen zu wenden, ungewollt und unbewußt vom kulturellen Erbe der Vergangenheit beeinflusst wurden. Es liegt nahe, hier die von E. Sarkisyanz untersuchte Konzeption vom „irdischen Nirvana“ im birmanischen Marxismus als Beispiel zu nennen¹³ und an die Arbeiten von Paul Mus zu erinnern, der gezeigt hat, wie sehr die radikale vietnamesische Revolutionstheorie und -praxis und ihr Sozialisierungsprogramm an alte Überlieferungen dieses Landes angeknüpft werden kann¹⁴. Die Erörterung der sich daraus ergebenden Folgerungen für den Bereich der buddhistischen Länder insgesamt muß einem späteren Beitrag vorbehalten bleiben¹⁵. Die Beschäftigung des Verfassers der vorliegenden Zeilen mit der Flut der Sekundärliteratur zur modernen Entwicklung dieser Länder bei den Arbeiten für eine Bibliographie¹⁶ legt jedoch nahe, gerade in einer der modernen Asienforschung gewidmeten Zeitschrift darauf hinzuweisen, wie wichtig die oft mühevoll erkundete Grundlagen und der Einzelheiten der heutigen asiatischen Kulturen ist, wenn man zu brauchbaren Aussagen über den sich vollziehenden Kulturwandel gelangen will.

¹³ E. Sarkisyanz, *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*, The Hague: Nijhoff, 1965, S. 169 ff.

¹⁴ Siehe Paul Mus, *Viet-Nam, Sociologie d'une guerre*, Paris: Editions du Suil, 1952.

¹⁵ Einige Fragen grundsätzlicher Art habe ich erörtert in: *Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des südasiatischen Buddhismus*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 4 (1968), S. 251–295.

¹⁶ Diese Bibliographie wird im dritten Band meiner oben in Anm. 6 zitierten Abhandlung enthalten sein.