

Oliver Freiberger

Zum Vergleich zwischen buddhistischem und christlichem Ordenswesen

Inhalt

Den Ausgangspunkt für diesen Beitrag bildet die Frage, wie Ähnlichkeiten von buddhistischem und christlichem Ordenswesen, die bereits bei oberflächlicher Betrachtung ins Auge fallen, religionswissenschaftlich einzuordnen und zu deuten sind. Es wird ein Ansatz aufgenommen, in dem verschiedene Verfahren zur Untersuchung solcher Ähnlichkeiten formuliert werden. Nach der kurzen Betrachtung einer gesellschaftstheoretischen Verfahrensweise konzentriert sich der Beitrag auf zwei Ansätze: einen historischen und einen phänomenologischen Ansatz. Der historische Ansatz geht von einem Einfluß des buddhistischen Ordenswesens auf die Entstehung des christlichen aus und führt Ähnlichkeiten auf diesen Einfluß zurück. Dies wird anhand der angeführten Belege erneut untersucht, wobei festzustellen ist, daß mit Hilfe der untersuchten Belegstellen ein solcher Einfluß nicht nachgewiesen werden kann. Darüber hinaus wäre es nicht möglich, mit diesem historischen Ansatz Ähnlichkeiten späterer Entwicklungsstufen zu deuten. Dies kann ein phänomenologischer Ansatz leisten, der hier als ein dreistufiges Verfahren des phänomenologischen Vergleichs vorgestellt wird. Dieser Vergleich führt zur Entwicklung einer metasprachlichen Begrifflichkeit, mit welcher vergleichbare Tatbestände beider religiöser Kontexte erfaßt werden können.

Einleitung

Betrachtet man einschlägige Darstellungen des Christentums und des Buddhismus, so scheint sich ein Vergleich zwischen dem christlichen und dem buddhistischen Ordenswesen geradezu aufzudrängen – sind doch offenbar in beiden Religionen »Orden«, »Ordensregeln« und »Ordensrecht«, »Mönche« und »Nonnen«, »Klöster« und »Klosterhierarchie« etc. zu finden. Ob diese Bezeichnungen als religionswissenschaftliche Termini zu halten sind, bedarf einer gesonderten Untersuchung – schließlich entstammen sie, wie viele andere religionswissenschaftlich verwendete Begriffe, der christlichen Tradition und wurden schon früh von abendländischen Gelehrten auf die buddhistischen Verhältnisse übertragen. Daß die zu beobachtenden Ähnlichkeiten aber nicht ausschließlich auf terminologische Mißverständnisse zurückzuführen sind, zeigt sich bereits auf den zweiten Blick: es handelt sich in beiden Religionen um durch besondere Aufnahmeregeln und oft

auch durch die Kleidung deutlich vom gewöhnlichen, »weltlichen« Leben abgegrenzte Gemeinschaften, deren Mitglieder einem religiösen Ideal zustreben und ihr Leben diesem Streben widmen; die Lebensform ist durch festgelegte Organisations- und Verhaltensregeln vom gewöhnlichen Leben deutlich unterschieden; als Kennzeichen dieser Lebensform werden oft Einfachheit, Enthaltbarkeit und Armut genannt; es wird beansprucht, mit dieser Lebensform dem Ideal des Religionsstifters nachzufolgen etc. Es kann also die Frage gestellt werden, wie derartige Ähnlichkeiten von buddhistischem und christlichem Ordenswesen religionswissenschaftlich einzuordnen und zu deuten sind.

In einer »sozialgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Untersuchung« geht Rainer Neu den Gründen für diese Ähnlichkeiten nach.¹ Er stellt drei mögliche wissenschaftliche Ansätze vor, die sich zur Erforschung der Analogien anbieten:

- »1. die gesellschaftstheoretische Ableitung, nach der ähnliche gesellschaftliche Verhältnisse vergleichbare soziale Phänomene erzeugen;
2. die religionsgeschichtliche Methode, die die Möglichkeit der Beeinflussung einer religiösen Erscheinung durch ältere oder historisch gleichzeitige religiöse und kulturelle Phänomene untersucht;
3. die religionsphänomenologische Betrachtungsweise, die nach universalen religiösen Formen sucht, die als anthropologische Gegebenheiten betrachtet werden, die in keinem gegenseitigen Kausalverhältnis stehen.«²

Neu untersucht die Möglichkeiten dieser drei Ansätze anhand einzelner Beispiele. In einer ausführlichen Darstellung vergleicht er zunächst die gesellschaftlichen Verhältnisse in Indien zur Zeit der Entstehung des Buddhismus mit denen in Ägypten und dem Vorderen Orient zur Zeit des frühchristlichen Mönchtums. Er stellt zusammenfassend fest, daß der Buddha seinen Orden »in einer Epoche innenpolitischer Konsolidierung, außenpolitischer Expansion, wirtschaftlichen Aufschwungs, demographischen Wachstums und des Aufstiegs neuer Führungsschichten« begründet habe, während das christliche Mönchtum »in einer Phase der Bürgerkriege, Aufstände und Fremdvölkereinfälle, eines unaufhaltsamen wirtschaftlichen Niedergangs, des Bevölkerungsrückgangs und der völligen Verarmung großer Teile der Bevölkerung« entstanden sei.³ Auf der Grundlage dieses Ergebnisses folgert er:

1 R. Neu, »Die Analogie von buddhistischem und christlichem Mönchtum. Eine sozialgeschichtliche und religionswissenschaftliche Untersuchung«, in: ZRGG 42, 1990, 97-121.

2 R. Neu, »Die Analogie...«, 99.

3 R. Neu, »Die Analogie...«, 99-110, bes. 110. Ob einzelne Zwischenergebnisse dieser Untersuchung bei näherer Prüfung aufrecht zu erhalten sind, kann hier nicht weiter erörtert werden. So könnte beispielsweise die Untersuchung der »Schichtenzugehörigkeit christlicher Mönche in den Apophthegmata Patrum« (106) methodisch angezweifelt werden: aus den Daten über 22 Mönche (von denen nur acht keine Mönchsväter sind) wird gefolgert, daß 54,6 % der Mönche der Oberschicht angehörten; bei 22 Mönchen als Gesamtsumme erfolgt dieser Schluß auf der Grundlage der Daten von nur zwölf Personen. Die Frage, wie repräsentativ ein solches Ergebnis ist, stellt sich ebenso bei der von H. W. Schumann übernommenen Statistik über die Kastenzugehörigkeit buddhistischer Mönche und Nonnen (101), auch wenn dort mehr Personen (insgesamt 138) berücksichtigt werden konnten.

»Die Analogie zwischen buddhistischem und christlichem Mönchtum läßt sich nicht gesellschaftstheoretisch erklären. Die sozio-ökonomischen Bedingungen beider Bewegungen sind derart divergent, daß die analogen gesellschaftlichen Erscheinungsformen nicht von gleichen materiellen Ursachen abgeleitet werden können.«⁴

Damit wendet sich Neu dem zweiten Ansatz zu, und er sucht im folgenden nach Spuren des Buddhismus im frühen Christentum, um einem möglichen religionsgeschichtlichen Einfluß nachzugehen. Er führt dazu Zitate von den Kirchenvätern Tertullian, Clemens von Alexandria und Hieronymus an, die zeigen, daß diese eine Kenntnis von indischen Asketen und auch Buddhisten besaßen. Ferner weist er auf ein Motiv der – auf die Buddhalegende zurückgehenden – Legende von Barlaam und Josaphat hin, das sich in frühen christlichen Mönchsüberlieferungen findet, und erwähnt die mögliche frühe christlich-buddhistische Religionsbegegnung im westlichen Gebiet der Seidenstraße.⁵

Neben diesen Hinweisen stellt er im folgenden ausgewählte Beispiele aus verschiedenen Bereichen des Ordenswesens vor, die als Belege für einen buddhistischen Einfluß auf das frühchristliche Mönchtum angeführt werden. Dies sind im Bereich der *praktischen Askese* das Schlafen im Sitzen, die »Friedhofsaskese« und die asketische Nacktheit, im Bereich der *Lehrtradition* die Idee des »königlichen Weges«, der Gedanke von der *hesychia* (»Herzensruhe«) und die Lehre von der *apatheia* (»Leidenschaftslosigkeit«), und schließlich im Bereich der *Architektur* der Vergleich zwischen bestimmten buddhistischen Kulträumen und christlichen Kathedralen.⁶

Den dritten – religionsphänomenologischen – Ansatz verwirft Neu mit dem Hinweis auf bestimmte »Kronzeugen« der Religionsphänomenologie, die das Asketentum als einen allgemein menschlichen »Zug der Seele« klassifizieren, der im Christentum seine »vollkommenste Ausprägung« gefunden habe. Neu lehnt einen solchen Ansatz ab, da er von apologetischem Interesse geprägt sei. Der Rückgriff auf anthropologische Universalien treffe nur auf die »typischen« Askeseübungen zu, nicht aber auf ganz spezielle Ähnlichkeiten, welche in den oben genannten Beispielen deutlich würden.⁷ Auf der Grundlage seiner Ergebnisse kommt Neu dann zu folgendem Schluß:

»Ein religionsgeschichtlicher Einfluß des buddhistischen Mönchtums auf das christliche Asketentum wird sich nicht länger bestreiten lassen. [...] Ohne das indische Mönchtum ist die Entstehungsgeschichte des frühen christlichen Mönchtums nicht zu verstehen.«⁸

4 R. Neu, »Die Analogie...«, 110.

5 R. Neu, »Die Analogie...«, 110 f.

6 R. Neu, »Die Analogie...«, 111-119.

7 R. Neu, »Die Analogie...«, 119 f.

8 R. Neu, »Die Analogie...«, 121.

Im folgenden sollen die drei genannten Ansätze zur Erforschung der Analogien diskutiert und in diesem Rahmen die von Neu angeführten Belege erneut betrachtet werden. Im Anschluß daran sollen Gedanken zu einem Konzept für den phänomenologischen Vergleich von buddhistischem und christlichem Ordenswesen vorgestellt werden.

1. Der gesellschaftstheoretische Ansatz: Analogien aufgrund derselben gesellschaftlichen Situation?

Die gesamtgesellschaftliche Situation im Vorderen Orient zur Zeit der Entstehung des christlichen Mönchtums war offensichtlich sehr verschieden von der Situation in Indien zur Zeit des Buddha. Die Entstehung des Ordenswesens kann daher nicht einfach auf diese gesamtgesellschaftlichen Zustände zurückgeführt werden. Doch auch wenn diese Einschätzung zutrifft, ist zu bedenken, daß das große gesellschaftspolitische Umfeld aus der Sicht religionssoziologischer Forschung nur ein Faktor unter mehreren ist, die zum Entstehen von religiösen Phänomenen beitragen. So kann die Soziologie insbesondere für die Entstehung des christlichen Mönchtums eine Reihe von anderen Faktoren nennen.⁹ Wie Winfried Gebhardt in seiner Arbeit *Charisma als Lebensform* zeigt, läßt sich das frühchristliche Mönchtum auch als Gemeinschaft verstehen, die das »Ursprungsscharisma« (nach Max Weber) der Bewegung um Jesus von Nazareth bewahren will und es bereits in der Frühphase seiner Entwicklung institutionalisiert.¹⁰ Auch wenn also das gesamtgesellschaftliche Umfeld als ein Faktor der frühchristlichen Situation nicht dem Umfeld im frühbuddhistischen Indien gleicht, so kann damit ein soziologischer Erklärungsversuch noch nicht als gescheitert angesehen werden; es müßten zunächst auch andere Faktoren bedacht und untersucht werden, die aus religionssoziologischer Perspektive das Entstehen von Mönchtum bewirken oder beeinflussen.¹¹

9 So führt etwa W. Bergmann in seinem Aufsatz »Das frühe Mönchtum als soziale Bewegung«, in: *KZfSS* 37, 1985:1, 36, folgende Faktoren an: a. die soziale, politisch-nationale und kulturelle Benachteiligung gegenüber der römischen Besatzungsmacht und der griechischen Stadtkultur; b. die Neubekehrung breiter ländlicher Schichten und deren buchstäbliche Auffassung der christlichen Botschaft; c. die Spannung und Konkurrenz gegenüber dem Heidentum, die zu einer Radikalisierung und Purifizierung der eigenen Position führen; d. der Stadt-Land-Gegensatz, der eine moralische Dimension besaß; e. die Krise der sozialen Beziehungen in den ägyptischen Dörfern; f. die Krise der innergemeindlichen Askese, Desintegrationserscheinungen; g. die Institutionalisierung der Kirche und die Krise der christlichen Gemeinden aufgrund ihres Größenwachstums; in der Folge: Verlust der Brüderlichkeitsethik und das Abgehen vom Armutsideal in der Kirche.

10 W. Gebhardt, *Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens*, Berlin 1994, 106-126, bes. 109-113.

11 Ein Ansatz, soziologische Erklärungsmodelle gleichermaßen auf die Entstehung des buddhistischen Ordens anzuwenden, findet sich bei I. Friedrich Silber, *Virtuosity, charisma, and social order – A comparative sociological study of monasticism in Theravada Buddhism and medieval Catholicism*, Cambridge 1995.

2. Der religionsgeschichtliche Ansatz: Analogien aufgrund eines historischen Einflusses?

2.1. Belege in frühchristlichen Quellen

Bestimmte Aussagen der Kirchenväter Tertullian (geb. um 160, gest. nach 220) und Clemens von Alexandria (geb. um 150, gest. vor 215) belegen, daß unter den Christen jener Zeit die Existenz von »Brahmanen und indischen Gymnosophisten«¹² sowie Menschen, »die den Lehren des Buddha folgen«,¹³ bekannt war. Dies kann nicht verwundern, da bereits etwa 500 Jahre zuvor Alexander der Große seinen Indienfeldzug unternahm und schon um 300 v. Chr. der Grieche Megasthenes aus Indien Bericht erstattete – als ein Gesandter des syrischen Diadochen Seleukos I. am Hof des indischen Königs Candragupta. Wie weit aber die Kenntnisse der Kirchenväter über die genannten allgemeinen Informationen hinausgingen, ist unsicher. Eine tiefergehende Kenntnis scheinen zwei Zitate aus einem Brief des Hieronymus (347/348-420) zu versprechen, welcher »die indischen Brahmanen und die ägyptischen Gymnosophisten« als gleichartige Gruppierungen nebeneinanderstellt und sich rühmt, daß ihn »aus Indien [...] täglich ganze Scharen von Mönchen« besuchten. Betrachtet man jedoch die Zitate in ihrem Kontext, so zeigt sich, daß auch hier das Wissen über Indien offenbar sehr oberflächlich ist.¹⁴ Ferner ist darauf hinzuweisen, daß zur Zeit des Hieronymus bereits ein christliches Mönchtum bestand¹⁵ und deshalb zu jener Zeit von einem Einfluß des buddhistischen auf

12 Tertullian, *Apologeticum* XLII, 1.

13 Clemens von Alexandria, *Stromata* 1,15 (*Patrologia Graeca* 8/3, 777-780).

14 Das erste Zitat – Brief an Laeta, cap. 8 (*Patrologia Latina* 22, 874) – steht im Zusammenhang einer Empfehlung des Hieronymus für die christliche Erziehung eines Mädchens, die sich auf Speisegewohnheiten bezieht: »Was übrigens die jüdische Befangenheit teilweise in der Verschmähung gewisser Tiere und Speisen thut, was die Brahmanen bei den Indiern, die Gymnosophisten bei den Ägyptern durch alleinigen Genuß von Speisen aus Gerstengraupen und Mais und Obst beobachten, warum sollte das eine Jungfrau Christi nicht überhaupt thun?«; übers. nach: C. Ernesti (Übers.), *Hieronymus: Brief an Lāta und an Gaudentius / Augustinus: Buch über die Unterweisung der Unwissenden*, Paderborn 1889, 21. Hier wird also eine Vermeidung bestimmter Speisen, wie sie bei Juden, Brahmanen und ägyptischen Asketen üblich sei, auch für christlich zu erziehende Mädchen empfohlen. Diese Eingeschränktheit der Nahrung ist demnach die einzige Information über Indien an dieser Stelle; sie gilt im übrigen nicht für den buddhistischen Orden, dessen möglicher Einfluß der Ausgangspunkt für die Untersuchung ist (vgl. unten, Anm. 30).

Das zweite Zitat (Brief an Laeta, cap. 2) dagegen spricht eindeutig von Mönchen aus Indien, doch ist auch hier der Kontext zu beachten. An der betreffenden Stelle schwärmt Hieronymus von der Verbreitung des Christentums: die Hunnen kannten den Psalter, die Skythen brennten in der Glut des Glaubens etc. In diesem Zusammenhang rühmt er sich auch, daß er täglich Mengen von Mönchen bei sich aufnehme – doch nicht nur aus Indien, sondern auch aus Persien und Ägypten: *De India, Perside, Aethiopia monachorum quotidie turbas suscipimus* (*Patrologia Latina* 22, 870). Da diese Aussagen im Zeichen der Verherrlichung des Christentums stehen, hat die Bemerkung, daß »Mönche« aus den – damals – entlegensten Teilen der Welt zu Hieronymus, dem Christen, kämen, kein solches Gewicht, wie es zunächst den Anschein hatte. Spezielle Kenntnisse über Indien bzw. den Buddhismus kann man daraus kaum ableiten.

15 So hatte beispielsweise Pachomius (ca. 287-346) schon elf Klöster gegründet und seine Klosterregel verfaßt, bevor Hieronymus geboren wurde; vgl. z. B. F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, Münsterschwarzach 1971, 57.

die *Entstehung* des christlichen Ordenswesens ohnehin nicht mehr die Rede sein kann.

Als ein weiterer Hinweis auf Spuren des Buddhismus im frühen Christentum könnte ein in alten christlichen Mönchsüberlieferungen (*Apophthegmata Patrum*) enthaltenes Motiv der Erzählung von Barlaam und Josaphat dienen, in welcher bekanntlich Teile der Buddhalegende und anderer indischer Erzählstoffe enthalten sind. Es handelt sich dabei um das Gleichnis von einem Mann, dessen drei Freunde ihm auf unterschiedliche Weise behilflich sind. Die Versionen dieses Gleichnisses in den *Apophthegmata*¹⁶ und in der griechischen Fassung der Barlaam- und Josaphatlegende des Johannes von Damaskus¹⁷ haben jedoch nur oberflächliche Ähnlichkeit. In den *Apophthegmata* symbolisieren die drei Freunde, welche einem Mann unterschiedliche Abschnitte des Weges zum König zeigen, drei Stufen auf dem Weg zu Gott: Askese, Herzensreinheit und Erbarmen. In der Barlaam- und Josaphatlegende hat sich ein Mann für zwei Freunde lange Zeit fast aufgeopfert, einen dritten aber vernachlässigt. Als er eines Tages ihre Hilfe braucht, steht ihm nur der dritte wirklich zur Seite. Die drei Freunde symbolisieren hier den materiellen Überfluß, die Bindungen an Verwandte und Bekannte sowie – demgegenüber – die »Gesellschaft guter Taten«, das heißt Glaube, Hoffnung, Nächstenliebe etc. Während in den *Apophthegmata* also alle drei *positive* Eigenschaften, Stufen auf dem Heilsweg, verkörpern, stellt die Barlaamlegende den beiden unfruchtbaren Bindungen an Reichtum und Verwandtschaft als Alternative die tugendhafte Lebensweise gegenüber, die Früchte trage. Da demnach das Motiv von den drei Freunden zwar in beiden Texten vorkommt, es inhaltlich aber ganz unterschiedlich ausgestaltet ist, wird man hier wohl inhaltlich kaum von einem Einfluß der Barlaamlegende auf die *Apophthegmata* sprechen können; allenfalls der Rahmen des Gleichnisses mag den Mönchsvätern als geeignet für eine Belehrung erschienen sein – daß es sich hier aber nicht lediglich um eine zufällige Parallele handelt, müßte zunächst noch treffend bewiesen werden.¹⁸ Darüber hinaus wäre zu prüfen, ob dieses Gleichnis tatsächlich einen buddhistischen Ursprung hat oder irgendwo auf dem langen Weg von Indien nach Europa der Legende hinzugefügt wurde.

Schließlich ist zu bedenken, daß einer Beobachtung von Hans-Joachim Klimkeit zufolge »schon in den ersten Jahrhunderten nach Chr. [...] christliche und buddhistische Zentren in Orten wie Merv und Herat« im westlichen Gebiet der Sei-

16 *Apophthegmata* 683.

17 Cap. 13; St. John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, with an Engl. transl. by G. R. Woodward and H. Mattingly, London 1983, 193-199.

18 Die griechische Fassung der Barlaam- und Josaphatlegende wird von einigen Forschern Johannes v. Damaskus zugeschrieben (7./8. Jh.), und eine christlich-griechische »Urversion« mag bereits im 7. Jh. entstanden sein, doch offenbar nicht früher; vgl. H. Peri (Pflaum), *Der Religionsdisput der Barlaam-Legende*, Salamanca 1959, 12-17. Abgesehen davon, daß das christliche Ordenswesen in jener Zeit schon weit entwickelt war und ein Einfluß auf seine Entstehung ohnehin nicht in Betracht kommt, wird die Zusammenstellung der *Apophthegmata* etwa auf das Ende des 5. Jh.s datiert – vgl. B. Miller (Übers.), *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt*, Freiburg 1965, 8 f.; auch *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F. L. Cross; E. A. Livingstone, London 1974, 74, s. v. »Apophthegmata Patrum«, sowie G. Gould, *The Desert Fathers of Monastic Community*, Oxford 1993, 11-13 –, also auf einen um mindestens 100 Jahre früheren Zeitpunkt als die vermutlich erste griechische Fassung der Barlaamlegende.

denstraße (Parther- und Kushanreich) zu finden sind.¹⁹ Klimkeit stellt aber auch fest, daß »uns keine Dokumente über diese Begegnung aus Westturkestan bekannt« seien.²⁰ Inwieweit also ein unmittelbarer Austausch zwischen christlichen und buddhistischen Gemeinden – insbesondere im monastischen Bereich – stattgefunden hat, muß offenbleiben.

Es wird deutlich, daß die genannten Quellen sehr geringe und nur oberflächliche Kenntnisse über Indien enthalten; der Buddhismus wird nur am Rande erwähnt.²¹ Da also offenbar die Quellen den Beleg für eine über Allgemeinplätze hinausgehende Kenntnis indischer oder buddhistischer Lehren nicht liefern können, aus der man einen Einfluß dieser Lehren auf die Entstehung des christlichen Ordenswesens ableiten könnte, bleibt die Möglichkeit eines Vergleichs konkreter Elemente aus dem Ordenswesen beider Religionen; möglicherweise kann auf diesem Wege gezeigt werden, daß die Herkunft bestimmter Elemente des frühchristlichen Mönchtums – etwa aufgrund von deren Fremdartigkeit und Exklusivität – ausschließlich im buddhistischen Ordensleben zu finden ist.

2.2. Analogien in der religiösen Praxis

2.2.1. Askesepraxis

Als Beispiele für übereinstimmende praktische Askeseübungen sind das Schlafen im Sitzen, die Friedhofsaskese und die asketische Nacktheit zu untersuchen. In der christlichen Tradition sind für das Schlafen im Sitzen deutliche Belege zu finden,²²

- 19 H.-J. Klimkeit, »Gottes- und Selbsterfahrung in der gnostisch-buddhistischen Religionsbegegnung Zentralasiens«, in: *ZRGG* 35, 1983, 236-247, bes. 236.
- 20 H.-J. Klimkeit, »Gottes- und Selbsterfahrung...«, 237.
- 21 Die genannte Stelle in Clemens' *Stromata* ist der früheste Beleg für den Buddha in der abendländischen Literatur; vgl. W. Halbfass, »Early Indian References to the Greeks and the First Western References to Buddhism«, in: H. Bechert (ed.), *The Dating of the Historical Buddha / Die Datierung des historischen Buddha*, pt. 1, Göttingen 1991, 197-208, hier: 205, sowie A. Dihle, »Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus«, in: ders., *Antike und Orient. Gesammelte Aufsätze*, hg. von V. Pöschl und H. Petersmann, Heidelberg 1984, 78-88, hier: 84. Die früheste Beschreibung von wahrscheinlich buddhistischem religiösen Leben findet sich bei dem Neuplatoniker Porphyrios (233-305/6), der berichtet, daß der Gnostiker Bardesanes um 220 n. Chr. in Edessa (Syrien) mit einer indischen Gesandtschaft zusammengetroffen sei; vgl. W. Halbfass, »Early Indian References...«, 205, sowie W. Halbfass, *Indien und Europa*, Basel 1981, 31. Bardesanes unterscheidet *brachmanes* und *samaniaoi* – letztere sind wohl als buddhistische Mönche zu identifizieren – und beschreibt einige Eigenheiten des äußerlichen Lebens beider Gruppen; bezüglich der Lehren differenziert er nicht; vgl. B. Puri, *India in Classical Greek Writings*, Ahmedabad 1963, 81-85. Solche Belege sind jedoch Halbfass zufolge seltene Ausnahmen in der abendländischen Literatur (*Indien und Europa*..., 31). Das Bild Indiens in der hellenistisch-römischen Literatur beruht sonst fast ausschließlich auf einem Kanon frühhellenistischer Quellen, auf dem Alexanderroman und auf dem Indienbericht des Megasthenes; vgl. A. Dihle, »Indische Philosophen...«, 85.
- 22 *Apophthegmata* 52 und 163, Angaben aus den Pachomiusviten (vgl. S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, Mainz 1904, 214) sowie eine Stelle aus der sog. Engelsregel, die dem Pachomius vor seiner ersten Ordensgründung durch einen Engel offenbart worden sein soll, wahrscheinlich aber aus späterer Zeit stammt; vgl. S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*..., 213 f., sowie F. Ruppert, *Das pachomianische Mönchtum*..., 233. An anderen Stellen wird allerdings nur von einer Einschränkung des Schlafes gesprochen, so *Apophtheg-*

und in der buddhistischen Tradition kann man auf die entsprechende Übung verweisen, die in der Liste der dreizehn *dhutaṅgas* enthalten ist. Diese *dhutaṅgas* sind aber nicht etwa allen Mönchen vorgeschriebene Übungen, sondern Optionen für asketisch veranlagte Mönche, die dem – extremer Askese kritisch gegenüberstehenden – Buddha für den von ihm gewiesenen »Mittleren Weg« noch vertretbar erschienen. Sie sind demnach nicht als allgemeine Vorschriften des Ordensrechts zu verstehen, sondern als Regeln, denen man sich freiwillig unterwerfen kann.²³ Es ist fraglich, ob diese Randphänomene des Buddhismus²⁴ als Beleg für einen Einfluß auf das christliche Mönchtum dienen können – insbesondere angesichts der Tatsache, daß andere Asketengruppen im damaligen Indien noch wesentlich radikalere Askese in den Mittelpunkt ihrer Praxis stellten und für einen Vergleich in diesem Punkt als geeigneter erscheinen.²⁵

mata 53, 81, 706, 759, 872; Johannes von Lykopolis, *Historia Monachorum in Aegypto*, édition critique du texte grec et traduction annotée par A.-J. Festugière, Bruxelles 1971, cap. XIII. 4, 99/87; Hieronymus, Brief an den Mönch Rusticus, cap. 15 (*Patrologia Latina* 22, 1080 f.).

- 23 Diese Liste der dreizehn *dhutaṅgas* ist als solche noch nicht in den älteren Teilen des Pāli-Kanons zu finden, sondern erst im *Parivāra*, dem Anhang zum *Vinaya-Piṭaka* (*Vinaya-Piṭaka* V 193,16-20 [PTS]), und in späteren Werken, z. B. im *Visuddhimagga* I 59-83 [PTS], ca. 5. Jh. n. Chr.; vgl. auch R. Gombrich, *Theravāda Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London; New York 1988, 94. Allerdings findet sich in einer kanonischen Lehrrede eine Liste mit neun der dreizehn Übungen, welche aber hier noch nicht als *dhutaṅgas* bezeichnet werden. An der betreffenden Stelle (*Majjhima-Nikāya* III 40,23-42,18 [PTS]) erklärt der Buddha ausdrücklich, daß man auch ohne den Vollzug dieser Übungen ein dem Dhamma gemäßes Leben führen könne und daß ein sie vollziehender Mönch, der sich selbst preise und andere, die nicht vollziehende Mönche, verachte, als ein »schlechter Mensch« (*asappurisa*) zu bezeichnen sei. Diese Bewertung stimmt auch mit der Erklärung des Buddha an einer Stelle des *Vinaya-Piṭaka* überein, in der er für vier der in der Liste der *dhutaṅgas* enthaltenen Übungen die Freiwilligkeit ihres Vollzugs betont (Vin II 197,21-27). In der Vorgeschichte zu dieser Erklärung stellt der Mönch Devadatta die Forderung an den Buddha, jene asketischen Übungen zur Pflicht für Mönche zu erklären – mit der Absicht, durch die zu erwartende Ablehnung des Buddha Zwietracht im Orden zu säen und ein Schisma hervorzurufen. Der Buddha grenzt sich aber mit seiner Erklärung deutlich von den radikalen Asketen ab und erlaubt den Mönchen den freiwilligen Vollzug einer oder mehrerer dieser Übungen – gewissermaßen als Zugeständnis für asketisch veranlagte Mönche. Ferner sind »acht *dhutaṅgas*« im kanonischen *Suttanipāta*-Kommentar *Niddesa* (I 188,24-27 [PTS]) erwähnt, wo diese als »Gewohnheiten« (*vatta*) bezeichnet werden. Vgl. zur Entwicklung der *dhutaṅgas* bzw. *dhutaṅgas* in verschiedenen buddhistischen Traditionen J. Dantinne, *Les qualités de l'ascète (Dhutaṅga)*, Bruxelles 1991, bes. 24-30.
- 24 In der buddhistischen Religionsgeschichte bestand meist weniger die Gefahr einer zu extremen Askese als des Gegenteils, der Vernachlässigung des strengen Lebens, weshalb immer wieder »Reinigungen« des Ordens für notwendig gehalten und durchgeführt wurden; vgl. R. Gombrich, *Theravāda Buddhism...*, 95.
- 25 Bereits zur Zeit der *Upaniṣads* gab es Asketen, die im Erfinden extremer Askeseformen sehr kreativ waren. So wird von Asketen berichtet, die neben lodernden Flammen in der glühenden Sonne saßen, sich auf Nagelbrettern niederließen, über Stunden ihre Köpfe von Baumästen herabhängen ließen oder ihre Hände bewegungslos über den Kopf hielten, bis diese verkümmerten; vgl. A. L. Basham, *The Wonder that was India*, Calcutta u. a. 1967, 246. Auch die frühen buddhistischen Texte berichten von strenger Askese, welche der Buddha aber deutlich ablehnte. Vgl. z. B. *Majjhima-Nikāya* I 246,20-30 (PTS), wo der Buddha sagt, daß die strenge und schmerzhafteste Askese, die einige Asketen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betrieben, auf dem Weg zur Erkenntnis nicht weiterführe; oder auch *Vinaya-Piṭaka* I 10,10-17 (PTS), wo er in seiner ersten Lehrrede den »Mittleren Weg« darlegt, der Selbstpeinigung ausdrücklich ausschließt.

Für das zweite Beispiel, die Friedhofsaskese, die ebenfalls mit einer der dreizehn *dhutaṅga*-Übungen vergleichbar ist, können Belege aus den *Apophthegmata*, der *Vita Antonii* des Athanasius und anderen Werken angeführt werden. Bei einigen dieser Belege zeigt der Kontext, daß die Friedhofsaskese als ein Ausdruck der Unerschrockenheit gegenüber den auf Totenfeldern hausenden Dämonen verstanden wird; die Askese bestand im Kampf mit diesen Dämonen.²⁶ In buddhistischem Verständnis hingegen dient die Friedhofsaskese in erster Linie zur besonders effektvollen Vergegenwärtigung der Vergänglichkeit allen Daseins und damit der Vertreibung sinnlicher Begierde.²⁷ Es wird deutlich, daß die äußerliche Form dieser Askese in beiden Religionen zwar ähnlich ist, die Intention der Ausführenden jedoch weitgehend verschieden zu sein scheint. Daher muß auch diese scheinbare Übereinstimmung relativiert werden – abgesehen von der oben erwähnten Zweifelhaftheit, die der Vergleich mit den *dhutaṅgas* ohnehin besitzt; auch hier erscheint es sinnvoller, eine Parallele bei anderen, nicht-buddhistischen Asketen Indiens zu suchen. Der christlichen Friedhofsaskese ähnliche Übungen sind beispielsweise aus Südindien belegt, wo Asketen Bußübungen in Einäscherungsbehältern vollzogen, welche als Urnen fungierten. Bei diesen Asketen handelte es sich um Jaina-Mönche oder, was wahrscheinlicher ist, um *Ājīvikas* – Anhänger einer Asketengemeinschaft, die schon zur Zeit des Buddha für ihre extreme Askese mit Selbstkasteiungen bekannt war.²⁸ Auch in der indischen Nyāya-Philosophie ist eine »Vergegenwärtigung der Widerwärtigkeit« des Körpers belegt.²⁹

Für das dritte angeführte Beispiel der »asketischen Nacktheit« und des Vegetarismus, das auf Übereinstimmungen der frühchristlichen mit der jainistischen Lebensweise hinweist, gilt dasselbe wie für die *dhutaṅgas*: ein Vergleich solcher

26 *Apophthegmata* 466, *Vita Antonii*, cap. 8, Johannes von Lykopolis, *Historia Monachorum...*, cap. I.37 u. 43, p. 22/19 und 25 f./20 f. Andere Belege enthalten lediglich die Information, daß ein Asket an einer Grabesstätte wohnte, so Theodoret, *Historia Religiosa*, cap. 6 über Simeon und cap. 12 über Zeno. Wie A. L. Schmitz, »Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche«, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 37, 1929, 202–206, zeigt, konnte z. B. in Ägypten der ständige Aufenthalt in Gräbern auch praktische Gründe haben: die alten, in den Fels getriebenen Gräber schützten die Mönche vor den Überschwemmungen des Nils und ermöglichten es gleichzeitig, nicht in zu großer und damit lebensgefährlicher Entfernung von einer Wasserversorgung leben zu müssen.

27 Es handelt sich dabei um eine Realisierung des Widerwärtigen (Sanskrit *aśubha*, Pāli *asubha*); vgl. etwa *Samyutta-Nikāya* V 132,10 f. (PTS), *Anguttara-Nikāya* II 150,29–152,9 (PTS), *Itivuttaka* 80,11–81,11 (PTS), *Visuddhimagga* I 77,18–22 (PTS). Für einen Beleg aus frühchristlichen Mönchsgeschichten läßt sich eine entfernte Ähnlichkeit mit dem buddhistischen Verständnis feststellen; F. Nau, »Histoires des solitaires égyptiens«, in: *Revue de l'Orient Chrétien*, II. série, tome III.1, 1908, 46–66, bes. cap. 172, p. 55 f./65; vgl. auch die Einleitung in tome II.12 (1907), 43–47. Dort wird von einem christlichen Einsiedler berichtet, der, um sein Begehren gegenüber einer bestimmten Frau abzutöten, als er von deren Tod hörte, ihr Grab öffnete, etwas Eiter vom Kadaver wischte und später durch die Reflexion über das Objekt seiner Begierde, verbunden mit dem Geruch des Eiters, in einem inneren Kampf seine Leidenschaft besiegte. Diese extreme Askese kommt zwar der buddhistischen Form näher als ein Kampf mit den Dämonen, scheint aber in ihrer Radikalität über die vom Buddha noch zugestandene Askese der *dhutaṅgas* hinauszugehen.

28 A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas*, London 1951, 111.

29 Vgl. W. Slaje, »*aśubhasamjñā* und *pratīpakṣabhāvanā*: Zur Tradition einer »Vergegenwärtigung des Widerwärtigen« in der Soteriologie des Nyāya«, in: *ZDMG* 145, 1995:1, 109–124.

extremen Askeseübungen der christlichen Mönche mit anderen indischen Religionsformen scheint viel näher zu liegen als der mit dem buddhistischen Ordenswesen. Dieses Beispiel kann einen buddhistischen Einfluß nicht belegen, da es sich nicht auf die buddhistische Lebenspraxis bezieht und auch für den Buddhismus eindeutig nicht zutrifft.³⁰

2.2.2. Lehrtradition

Neben den Beispielen aus der praktischen Askese lassen sich auch mögliche Analogien in der mönchischen Lehrtradition untersuchen. Hierfür sind ebenfalls drei Beispiele zu betrachten: die Lehre vom »königlichen Weg«, von der *hesychia* (»Herzensruhe«) und von der *apatheia* (»Leidenschaftslosigkeit«). Als »königlicher Weg« wird in den *Apophthegmata* ein asketischer Mittelweg bezeichnet und empfohlen, der übertriebene Askese, welche den Leib schwächen würde, ablehnt und Extreme vermeiden will.³¹ Diese Lehre erinnert stark an den buddhistischen »Mittleren Weg« (Sanskrit *madhyamāpratipad*, Pāli *majjhimāpatipadā*), und der Ausspruch des Mönchsvaters Abbas Poimens: »Wir sind nicht gelehrt worden, Leibestöter zu sein, sondern Leidenschaftstöter«³² scheint auf eine verblüffende Übereinstimmung hinzuweisen. Diese Lehre erscheint zunächst als besonders fremdartig für das Christentum, da im Neuen Testament ausdrücklich die Nachfolge auf dem »schmalen Weg«, der »durch die enge Pforte« führt, gelehrt wird (Mt 7, 13 f.). Die Lehre von der Vermeidung der Extreme wirkt umso erstaunlicher, als im letzten Abschnitt von der besonders strengen Askese der christlichen Mönche die Rede war. Wie schon bei der Friedhofsaskese muß aber auch hier der Intention für diese Lehre besondere Beachtung geschenkt werden. Während der Buddha den »Mittleren Weg« mit dem Argument begründet, daß sowohl die sinnliche Ausschweifung wie auch die extreme Kasteiung Formen von Gier seien und daher nicht zur Erlösung führen könnten,³³ scheinen im christlichen Mönchtum eher praktische Erwägungen im Vordergrund gestanden zu haben. In *Apophthegmata* 564 wird von dem Mönchsvater Abbas Netra erzählt, daß er als Mönch in der Wüste eine maßvolle Lebensweise im Sinne des »königlichen Weges« führte, später als Bischof in Pharan dagegen eine harte Lebensführung wählte. Zur Begründung sagte er:

»Dort war die Wüste, die Ruhe und die Armut, und ich wollte den Leib so halten, daß ich nicht schwach werden möge und nicht suche, was ich nicht habe. Nun aber ist es die Welt, und da gibt es viele Gelegenheiten. Denn

30 Im Ordensrecht der Theravādin beispielsweise ist ausdrücklich festgelegt, daß man für einen ehemaligen Nacktasketen, der in den buddhistischen Orden eintreten will, eine Robe besorgen muß (*Vinaya-Piṭaka* I 71,22-24 [PTS]), und daß Mönche Fisch- und Fleischgaben, die sie als Almosenspeise bekommen haben, essen müssen – vorausgesetzt, die Tiere wurden nicht speziell für sie getötet (*Vinaya-Piṭaka* I 238,5-9 sowie II 197,26 f. [PTS]).

31 *Apophthegmata* 102, 172, 536, 564, 605, 836, 906.

32 *Apophthegmata* 758.

33 Sanskrit *bhavaṭṛṣṇā/vibhavaṭṛṣṇā*, Pāli *bhavataṇhā/vibhavataṇhā*; vgl. z.B. *Samyutta-Nikāya* V 421,1-9 (PTS).

*wenn ich hier auch krank werde, es ist jemand da, der sich meiner annimmt, daß ich das Mönchtum nicht verliere».*³⁴

Die Empfehlung des »königlichen Weges« scheint sich also in erster Linie an Mönche zu richten, die in der Wüste leben – mit der Überlegung, einer drohenden Todesgefahr bei allzu großer Schwächung vorzubeugen; der Wunsch zu strengerer Askese war offenbar unabhängig davon durchaus vorhanden. Der scheinbare Widerspruch zur neutestamentlichen Lehre vom »schmalen Weg« scheint daher gar nicht zu bestehen. Dies bestätigt auch Abbas Ammonas, wenn er in *Apophthegmata* 123 sagt: »Der enge und beschwerliche Weg ist dieser: Seinen Gedanken Gewalt antun und Gottes wegen den eigenen Willen abschneiden. Das ist auch der Sinn des Wortes: Wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt«.³⁵ Daraus wird deutlich, daß zu differenzieren ist zwischen dem »engen Weg«, den die Mönche als Aufgabe des eigenen Willens, das heißt als einen inneren Weg verstehen, und dem »königlichen Weg«, der eine Empfehlung für das praktische Leben der Mönche in der Wüste, das heißt für einen äußeren Weg darstellt; im Idealfall wird ein Mönch versuchen, beide Wege gleichzeitig zu gehen. Der »königliche Weg« als »mittlerer Weg« läßt sich also aus der christlichen Tradition ableiten, ohne daß es notwendig erscheint, mögliche Einflüsse des Buddhismus zu vermuten.³⁶

Das zweite Beispiel betrifft eine bestimmte Gebetstechnik, die zur *hesychia*, zur »Herzensruhe« führen soll. Hier handelt es sich um das sogenannte Herzens- oder Jesusgebet, das ohne Gedanken- und Bildvorstellungen unaufhörlich gesprochen wird. Dieses Gebet ist in der späteren Mönchstradition – insbesondere auf dem Berg Athos – mit einer besonderen Atemtechnik und Sitzhaltung verbunden worden.³⁷ Aufgrund der Ähnlichkeit dieser Techniken mit indischen Meditationsformen ist vermutet worden, daß sie vom indischen Yoga beeinflusst wurden.³⁸ In den frühen Erwähnungen des Herzensgebets – etwa bei Makarios (ca. 300-380) – scheint sich jedoch noch keine spezifizierte Technik zu finden; zur vollen Entwicklung kommen solche Meditationsmethoden im 13. Jh. bei den Athosmönchen.³⁹ Ob ein indischer Einfluß bei der Entwicklung der Methode des christlichen Herzensgebets vorliegt, ist ungeklärt;⁴⁰ es erscheint aber zweifelhaft, ob dieser bereits für

34 Übers. nach B. Miller, *Weisung der Väter...*, 201.

35 Übers. nach B. Miller, *Weisung der Väter...*, 51.

36 Zwar sprechen der jüdische Theologe Philon und, vielleicht von ihm beeinflusst, Clemens von Alexandria vom »königlichen Weg« als »schmalen Weg«; vgl. J. Pascher, *HE BASILIKHE HODOS – Der Königsweg zur Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, Paderborn 1931, 7-12, sowie Clemens, *Stromata* IV u. VII, *Patrologia Graeca* 8, 1217 f.; 9, 501 f.; 9, 525-528. Der Begriff könnte auf diese Weise in die christliche Theologie gelangt sein. Dennoch muß es nicht abwegig sein zu vermuten, daß die Mönche in der Wüste den Begriff in ihrer eigenen, oben angegebenen Interpretation verwendeten. Ein Verweis auf den Buddhismus scheint hier zu weit gegriffen.

37 Vgl. P. Huber, *Athos. Leben, Glaube, Kunst*, Zürich u. a. 1982, 35-42.

38 P. Huber, *Athos...*, 35 und 42.

39 Vgl. Huber, *Athos...*, 38-40, sowie K. Ware; E. Jungclaussen, *Hinführung zum Herzensgebet*, Freiburg u. a. 1982, 95-99.

40 Vgl. Huber, *Athos...*, 42, sowie E. Benz, »Nembutsu und Herzensgebet«, in: *Buddhism and Culture. D. T. Suzuki Commemoration Volume*, Kyoto 1960, 126-149, bes. 148.

die Entstehung des christlichen Ordenswesens geltend gemacht werden kann. Darüber hinaus wäre, selbst wenn eine Verbindung zum Yoga bewiesen werden könnte, dieser Einfluß nicht exklusiv für den Buddhismus zu beanspruchen. Das philosophische Yogasystem – eine der sechs orthodoxen hinduistischen Philosophieschulen (*darśanas*) – bestand sehr wahrscheinlich bereits in vorchristlicher Zeit, und einzelne Yogatechniken sind wohl noch wesentlich älter.⁴¹ Zwar lassen sich einige dieser Meditationsmethoden auch im Buddhismus finden, doch ist daraus schwerlich ein buddhistischer Einfluß auf das frühchristliche Ordenswesen abzuleiten.

Als drittes Beispiel ist der frühchristliche Gedanke der *apatheia* (»Leidenschaftslosigkeit«) zu untersuchen, der gewöhnlich vor allem auf die Ethik der Stoa zurückgeführt wird. Dort bezeichnet der Begriff das bedürfnislose, innerlich unabhängige und leidenschaftslose Leben des Individuums, geleitet von den Urteilen der Vernunft. Da sich im frühchristlichen Mönchtum die inhaltliche Bestimmung der *apatheia* aus der Notwendigkeit positiver Gefühle für die christliche Ethik und dem Ausströmen der *hesychia* ableitet und nicht aus der rationalen Tätigkeit des Verstandes⁴² und da außerdem der Begriff *apatheia* im Neuen Testament nicht vorkommt, kann man prüfen, ob der Ursprung dieses Gedankens vielmehr in der buddhistischen Tradition zu suchen ist, wo gelehrt wird, daß sich durch die Meditationsübung der vier *brahmavihāras* (Güte, Mitleid, Mitfreude, Gleichmut) ein Zurückgehen der Leidenschaften einstellt. Da die *brahmavihāras* die Haltung der Leidenschaftslosigkeit mit positiven Gefühlen anderen Menschen gegenüber verbinden, könnte man eine Ähnlichkeit zur christlichen *apatheia*-Lehre vermuten. Uta Ranke-Heinemann zeigt darüber hinaus in einer Studie über das frühe Mönchtum, daß »die mönchische Vorstellung von der *apatheia* völlig verschieden von dem stoischen Vollkommenheitsideal« ist.⁴³

Daß das Zurückdrängen der Leidenschaften von den Mönchsvätern mit der christlichen Liebe zum Nächsten verbunden wurde, ist nicht verwunderlich, wollte man damit doch ein Leben nach dem Willen Gottes führen,⁴⁴ der sich für die frühen Christen in Jesus Christus offenbart hat. Es ist also mühelos vorstellbar, daß die inhaltliche Bestimmung des *apatheia*-Begriffs aus dem Neuen Testament

41 Als philosophisches System wird der Yoga neben dem Sāṃkhya und dem Lokāyata bereits in Kautilyas *Arthaśāstra* erwähnt (1.2; S. Sastri [ed.], Mysore 1909, p. 6,17), das wahrscheinlich zu Beginn des 3. Jahrhunderts v. Chr. verfaßt wurde; vgl. F. Edgerton, »The Meaning of Sāṃkhya and Yoga«, in: *American Journal of Philology* 45, 1924:1, 1-46, bes. 17, sowie H. Bechert; G. v. Simson (Hg.), *Einführung in die Indologie*, Darmstadt 21993, 179 f. Der Buddha selbst soll der Theravāda-Tradition zufolge vor seiner Erleuchtung bei Lehrern studiert haben, die yogaähnliche Meditationen lehrten; *Majjhima-Nikāya* I 164,14 f. sowie 165,34 f. (PTS); vgl. auch Nyanatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch*, Konstanz 1989, s. v. »Jhāna«. Vgl. ferner H. Oldenberg, *Buddha. Sein Leben, Seine Lehre, Seine Gemeinde*, Stuttgart; Berlin 101923, 78-80, der feststellt, daß die yogaähnlichen Versenkungen nie »als ein von Buddha zuerst erworbener oder nur ihm und den Seinen eigener Besitz behandelt [werden], vielmehr wird die Kunde von ihnen ausdrücklich auch Andersgläubigen zugeschrieben« (80); vgl. auch *Dialogues of the Buddha* I, transl. by T. W. Rhys Davids, Oxford 1899, 51, Anm. 1.

42 U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum*, Essen 1966, 67.

43 U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum...*, 67.

44 U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum...*, 69.

geschöpft wurde, auch wenn der Begriff nicht explizit dort zu finden ist.⁴⁵ So bezeichnet bereits Ignatius von Antiochien (gest. um 110) nicht nur Gott als *apathe*s, sondern auch Jesus Christus, dem die Menschen nacheifern sollten.⁴⁶ Auch für Justin (gest. um 165) ist die *apatheia* eine Eigenschaft Gottes, und er fordert sie ebenso von den Menschen.⁴⁷ Clemens von Alexandria erweitert im Sinne Justins den stoischen *apatheia*-Begriff durch die christliche Ethik – Gottverähnlichung bedeute Verwirklichung der *apatheia*.⁴⁸ Für die frühen Mönche gehört der *apatheia*-Gedanke in den Zusammenhang des mönchischen Ideals eines »engelgleichen Lebens« (*vita angelica*), das die Überwindung des alten Menschen durch den neuen beinhaltet.⁴⁹ Da also die inhaltliche Bestimmung der *apatheia* auf diese Weise im christlichen Rahmen erfolgt ist, erscheint es als nicht notwendig, die buddhistischen *brahmavihāras* zu bemühen, zumal diese eine Meditationsübung darstellen, die nicht eine so zentrale Bedeutung hat wie andere Übungen (zum Beispiel die Erlangung der vier Versenkungsstufen [Sanskrit *dhyāna*, Pāli *jhāna*]) und der nur eine Hilfsfunktion auf dem buddhistischen Erlösungsweg zukommt.⁵⁰ Das Verständnis der *apatheia* als Leben in der Liebe scheint spezifisch christlich zu sein; das buddhistische Konzept steht in diesem Punkt möglicherweise dem stoischen *apatheia*-Gedanken sogar näher als dem christlichen.⁵¹

2.2.3. Architektur

Abschließend ist noch eine Gemeinsamkeit in der christlichen und der buddhistischen Kloster- und Kultraumarchitektur zu untersuchen. Sukumar Dutt stellt in einer Arbeit über buddhistische Architektur in Indien eine exakte Übereinstimmung zwischen bestimmten buddhistischen Kulträumen (*cetiya*ghara) und der Kathedrale San Lorenzo Fuori le Mura in Rom fest.⁵² Dies könnte auf einen buddhistischen Einfluß hindeuten. Bevor Dutt den Vergleich anstellt, bemerkt er jedoch über den frühen *cetiya*ghara-Typus, um den es hier geht, folgendes:

»The earlier pattern with the aisles and the nave and the rounded and apsidal end was not of Buddhist invention. The apsidal end of a sanctuary, where the image used to be installed, is still to be seen in the ruined Puṣpa-

45 Die Entwicklung des *apatheia*-Gedankens und zugrundeliegender Vorstellungen von der antiken Philosophie und biblischen Quellen bis zu Clemens von Alexandria stellt T. Rüther in seiner Arbeit *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandria*, Freiburg 1949, ausführlich dar.

46 T. Rüther, *Die sittliche Forderung*..., 31 f.

47 T. Rüther, *Die sittliche Forderung*..., 39-42.

48 T. Rüther, *Die sittliche Forderung*..., 66-68.

49 Vgl. U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum*..., 65 f.

50 Vgl. E. Lamotte, »Der Buddha, Seine Lehre und Seine Gemeinde«, in: H. Bechert; R. Gombrich (Hg.), *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1984, 33-67, hier: 54 f.

51 Vgl. auch E. Conze, *Der Buddhismus*, Stuttgart u. a. 1986, 130.

52 S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, London 1962, hier: 146-148.

*bhadra-swāmi Temple (Brāhmaṇical) of the third century AD at Nāgārjunakoṇḍa.*⁵³

Daraus wird ersichtlich, daß eine Parallele offenbar nicht allein im buddhistischen Bereich zu finden ist, sondern ebenso in zumindest einer anderen indischen Tradition. Ein spezifisch buddhistischer Einfluß kann somit in diesem besonderen Fall architektonischer Ähnlichkeit nicht bewiesen werden.⁵⁴ Darüber hinaus existieren bereits schlüssige Theorien über den architekturgeschichtlichen Ursprung des betreffenden Bautyps der römischen Basilika. Diese hatte offenbar ihr Vorbild entweder in der römischen Marktbasilika oder, was wahrscheinlicher ist, in der Palastaula des Kaisers.⁵⁵

2.2.4. Zusammenfassung

Wie gezeigt wurde, sind die untersuchten Beispiele von buddhistischen Spuren im frühchristlichen Mönchtum aus der christlichen Tradition selbst ableitbar und/oder nicht spezifisch buddhistisch, weshalb ein historischer Einfluß des Buddhismus auf die Entstehung des christlichen Ordenswesens mit ihrer Hilfe nicht bewiesen werden kann. Ob es für den Beweis dieser These möglicherweise einen anderen Weg bzw. eindeutige Belege gibt, mag hier dahingestellt bleiben.⁵⁶ Doch selbst wenn es

53 S. Dutt, *Buddhist Monks...*, 147.

54 Dutt erwähnt darüber hinaus die Ansicht einiger Archäologen, wesentliche Elemente des buddhistischen *cetiyyaghara* (das »Mittelschiff« und das Kultzentrum in einer Apsis am Ende des Gebäudes) seien gar in der frühen Antike von Phöniziern erfunden worden und aus dem westlichen Asien nach Indien gedungen; S. Dutt, *Buddhist Monks...*, 148.

55 Vgl. E. Langlotz, *Der architekturgeschichtliche Ursprung der christlichen Basilika*, Opladen 1972, bes. 51 f.

56 Viel näher läge es jedoch, die Entstehung des Mönchtums zunächst aus der abendländischen Religionsgeschichte heraus zu erklären, wie dies Kirchenhistoriker bereits plausibel getan haben. So wird etwa davon ausgegangen, daß die Vorgänger der christlichen Mönche charismatische Wanderasketen waren, die sich als die wahren Nachfolger Christi verstanden und die anfangs in die Gemeinden eingebunden waren, sich aber später von ihnen lösten; G. Kretschmar, »Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese« (1964), in: K. Suso Frank (Hg.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt 1975, 129-180, bes. 175 f. Die »pseudoclementinischen Briefe de virginitate«, die wohl zu Beginn des 3. Jahrhunderts abgefaßt wurden, enthalten offenbar ähnliche Informationen; vgl. A. Harnack, »Die pseudoclementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums« (1891), in: K. Suso Frank (Hg.), *Askese und Mönchtum...*, 37-68, bes. 61-68. Daß die äußere Form mönchisch-asketischen Lebens schon vor Christus bestand und gewisse Elemente aus der antiken Umwelt übernommen wurden, ist seit den Arbeiten der religionsgeschichtlichen Schule bekannt; vgl. K. Suso Frank, »Einführung«, in: ders. (Hg.), *Askese und Mönchtum...*, 1-33, bes. 1 f. Es erscheint daher zu weit gegriffen, das buddhistische Ordenswesen zu bemühen – insbesondere, da selbst ordensähnliche Gemeinschaften vor und während der Herausbildung der christlichen Urgemeinde im vorderen Orient zu finden waren. Als Beispiel kann hier etwa die Gemeinschaft der Essener von Qumran (2. Jh. v. Chr. bis 1. Jh. n. Chr.) dienen – der Bericht des jüdischen Historikers Flavius Josephus über sie liest sich in manchen Punkten wie die Beschreibung eines christlichen Ordens: *De Bello Judaico – Der jüdische Krieg*, Griech. u. Deutsch, hg. v. O. Michel u. O. Bauernfeind, Bd. 1, München 1962, 204-215. Dennoch hat sich gezeigt, daß die Gemeinschaft der Essener wahrscheinlich keinen bedeutenden Einfluß auf das Christentum hatte; vgl. H. Stegemann, *Die*

einen Einfluß des indischen Asketentums auf die Entstehung des christlichen Mönchtums gegeben haben sollte, steht doch außer Frage, daß im Christentum zu jener Zeit in jedem Fall ein äußerst starkes Bedürfnis nach dieser besonderen Lebensform bestanden haben muß; andernfalls hätte die indische Form der Askese keinen Einfluß ausüben können – schließlich verfügte sie über keinerlei politische Unterstützung im Vorderen Orient. Wenn also Anregungen von indischen Asketen übernommen worden sein sollten – was dann eher nicht-buddhistische Askeseformen betreffen würde, aber dennoch auf der uns zur Verfügung stehenden Textgrundlage wohl schwer zweifelsfrei zu belegen sein dürfte – so doch nur, weil damit Dinge ausgedrückt wurden, deren Wahrheit man selbst zu erkennen glaubte und zu deren Realisierung möglicherweise nur der letzte Anstoß fehlte. Wenn aber eine derartige Bereitschaft existiert, dann hat die Quelle des letzten Anstoßes fast keine Bedeutung mehr. Vor diesem Hintergrund verliert somit ein vermeintlicher historischer Einfluß des Buddhismus seine Relevanz. Wenden wir uns nun dem dritten Ansatz zur Erforschung der Ähnlichkeiten zwischen buddhistischem und christlichem Ordenswesen zu, der Religionsphänomenologie.

3. Der religionsphänomenologische Ansatz: Analogien aufgrund phänomenologischer Tatbestände?

Als »Kronzeugen« der Phänomenologie werden Charles de Montalembert,⁵⁷ Stephan Schiwietz,⁵⁸ Philippus Oppenheim⁵⁹ und Joseph Felten⁶⁰ angeführt, die die Analogien anthropologisch erklären und apologetisch argumentieren, indem sie das christliche als das vollkommenste Mönchtum bezeichnen. Diese Forscher waren jedoch keine Religionsphänomenologen, sondern Theologen. Ihre Apologetik ist deshalb von der Religionswissenschaft nicht zu verurteilen; sie kann allerdings lediglich als ein Forschungsobjekt, nicht aber als methodisches Modell für die

Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus, Freiburg u. a. 1993, bes. 353-360; vgl. auch J. M. van der Ploeg, »Die Essener und die Anfänge des christlichen Mönchtums« (1958), in: K. Suso Frank, *Askese und Mönchtum...*, 107-128, bes. 120-123. Ein anderes Beispiel ist die Täufersekte des Elchasaïos, in der Mani, der Stifter des Manichäismus, zu Beginn des 3. Jahrhunderts seine Jugend verbrachte und die nach streng asketischen Regeln lebte; vgl. z. B. L. Koenen; C. Römer (Hg.), *Mani. Auf der Spur einer verschollenen Religion*, Freiburg u. a. 1993, 23 f. – A. Vööbus vertritt die Ansicht, daß indische Askeseformen über den Manichäismus nach Mesopotamien gelangt sind und dort von syrisch-christlichen Asketen aufgenommen wurden; A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 184/14), vol. I, Louvain 1958, 158-169. Auch wenn dies zutreffen sollte, hätte doch einerseits das christliche Mönchtum bereits existiert, und andererseits wären die beschriebenen Askeseformen nicht buddhistischen Ursprungs (vgl. Seite 168).

57 C. de Montalembert, *Die Mönche des Abendlandes*, Bd. 1, 41 f., zitiert in S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum...*, 5, Anm. 15.

58 S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum...*, 5.

59 P. Oppenheim, *Das Mönchtum im christlichen Altertum*, Freiburg 1931, 213.

60 J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte I*, Regensburg 1910, 401, zitiert in P. Oppenheim, *Das Mönchtum...*, 213.

Religionswissenschaft dienen.⁶¹ Da die genannten Autoren darüber hinaus die hier herangezogenen Studien in einer Zeit publizierten, in der sich der Prozeß zur Entwicklung einer Systematik der »Religionsphänomenologie« noch in einer Frühphase befand,⁶² können sie nicht als Vertreter der Religionsphänomenologie angeführt werden. Eine andere Art von apologetischer Tendenz zeigt sich jedoch auch in den großen Werken der späteren sogenannten »klassischen Religionsphänomenologie« – dort handelt es sich allerdings um eine Apologetik von Religion überhaupt.⁶³ Solche Tendenzen, denen theologische oder auch philosophische Voraussetzungen der Phänomenologie zugrundeliegen, werden schon seit langem kritisiert,⁶⁴ und in der modernen Forschung wird der Ansatz der klassischen Religionsphänomenologie überwiegend nur noch wissenschaftsgeschichtlich betrachtet.⁶⁵ Um die Möglichkeit einer phänomenologischen Erforschung des christlichen und des buddhistischen Ordenswesens zu prüfen, empfiehlt es sich daher, modernere Konzepte der Phänomenologie bzw. der vergleichenden Religionswissenschaft heranzuziehen.

Ein solches Konzept stellt Jacques Waardenburg in seinem Buch *Religionen und Religion* in dem Kapitel »Vergleichende Forschung« vor.⁶⁶ Er unterscheidet drei Stufen des Vergleichs von religiösen Erscheinungen: 1. Die Erforschung der Tatsachen einer bestimmten Religion; 2. Die vergleichende Forschung, zu der eine Klassifikation zueinandergehöriger Erscheinungen gehört; 3. Die abstraktere vergleichende Religionswissenschaft, die nach allgemeinen Regeln religiöser Phänomene sucht.⁶⁷ Unter Verwendung eines solchen Stufenschemas läßt sich ein Konzept für den Vergleich von buddhistischem und christlichem Ordenswesen entwickeln.

61 Vgl. B. Gladigow, »Mögliche Gegenstände und notwendige Quellen einer Religionsgeschichte«, in: H. Beck; D. Ellmers; K. Schier (Hg.), *Germanische Religionsgeschichte – Quellen und Quellenprobleme* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 5), Berlin; New York 1992, 3-26, bes. 23.

62 Zu jener Zeit war G. van der Leeuws Werk *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, noch nicht erschienen, welches der Disziplin »Religionsphänomenologie« erstmals eine feste Stellung innerhalb der Religionswissenschaft verschaffte – so G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978, 25 –, aber auch Anlaß zu umfangreicher Kritik gab.

63 Eine solche Tendenz findet man beispielsweise in dem schon genannten Werk von G. van der Leeuw und in F. Heilers *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961. Vgl. dazu B. Gladigow, »Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionsgeschichte«, in: H. Zinser (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 6-32, bes. 7 f.

64 Vgl. z. B. bereits K. Rudolph, »Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach«, in: *Kairos* 9, 1967, 22-42, bes. 34-38, der von »kryptotheologischen oder -philosophischen Vorentscheidungen« spricht (40), sowie G. Widengren, »Einige Bemerkungen über die Methoden der Phänomenologie der Religion« (1968), in: G. Lanczkowski, *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1974, 257-271, bes. 258, der trotz dieser Kritik in seiner Abhandlung *Religionsphänomenologie* (Berlin 1969) auch mit bestimmten philosophischen Postulaten arbeitete, z. B., daß der Hochgottglaube Kern jeder Religion sei (4). Vgl. auch T. P. van Baaren, »Systematische Religionswissenschaft«, in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 24, 1969:70, 83-88.

65 Vgl. J. Waardenburg, *Perspektiven der Religionswissenschaft*, Würzburg; Altenberge 1993, 70 sowie ders., *Religionen und Religion*, Berlin; New York 1986, 118 und 124 f.

66 J. Waardenburg, *Religionen und Religion...*, 108-143.

67 J. Waardenburg, *Religionen und Religion...*, 114.

3.1. Die erste Stufe: Religionsgeschichtliche Forschung

Der erste Schritt zum phänomenologischen Vergleich eines Gegenstandes wie des Ordenswesens besteht in der so exakt und umfassend wie möglich durchgeführten Beschreibung der entsprechenden religiösen Tatbestände. Da der Begriff »Ordenswesen« als phänomenologischer Terminus vor der Auswertung aller Einzeluntersuchungen nicht endgültig definiert werden kann, steht man schon zu Beginn vor der Schwierigkeit, entscheiden zu müssen, welche Erscheinungen in den zu untersuchenden Bereich gehören.⁶⁸ Die Auswahl der religiösen Tatbestände muß daher vorläufig und ergänzungs- bzw. reduzierfähig bleiben. Diese Tatbestände werden im Rahmen ihres jeweiligen historischen und kulturellen Kontextes analysiert und die religiösen Äußerungen der Bekenrenden im Hinblick auf ihre Intentionen hermeneutisch untersucht und historisch erfaßt.⁶⁹ Einer solchen Forschung liegen entsprechende Sprachkenntnisse zugrunde, weshalb sich der einzelne Forscher auf eine begrenzte Anzahl von zu untersuchenden religiösen Kontexten wird beschränken müssen.⁷⁰

3.2. Die zweite Stufe: Vergleichende Forschung

Stehen die Ergebnisse religionshistorischer Forschung zur Verfügung, kann man dazu übergehen, bestimmte religiöse Tatbestände des einen religiösen Kontextes mit solchen des anderen zu vergleichen. Da bis zu diesem Punkt die Untersuchung ausschließlich im Bereich der Objektsprache beider Religionen stattfindet, das heißt die jeweilige religionsinterne Terminologie verwendet wird (zum Beispiel *saṅgha* im Buddhismus, *ordo* im Christentum) und daher keine übergeordnete Begrifflichkeit zur Verfügung steht, wird der Forscher Tatbestände vergleichen, die ihm persönlich vergleichbar erscheinen. Die damit aufgestellte Hypothese der Vergleichbarkeit muß in der daran anschließenden vergleichenden Untersuchung bestätigt, modifiziert oder widerlegt werden. Die Vergleichbarkeit von Erscheinungen muß sich demnach *aus dem Material* ergeben und nicht aus einem vorgegebenen

68 Wenn daher in diesem Aufsatz die Begriffe »Ordenswesen«, »Mönchtum«, »Orden« etc. verwendet werden, so nicht als phänomenologische Termini, die durch eine umfassende und exakte Definition abgesichert wären, sondern als reine Hilfsbegriffe, die unvermeidlich, aber zunächst nur vorläufig sind. Erst die konkreten Einzelergebnisse können unter Umständen eine sichere phänomenologische Begriffsbestimmung möglich machen.

69 Dies kann im Sinne von Waardenburgs »Intentionsforschung« geschehen, vgl. *Religionen und Religion...*, 241-243.

70 Die Untersuchungen auf dieser ersten Stufe entsprechen also den Arbeiten an spezifischen »regionalen Religionsgeschichten«, nach B. Gladigow »Analysen der religiösen Verhältnisse bestimmter, auf definierte Personengruppen bezogener Lebensräume«; B. Gladigow, »Mögliche Gegenstände...«, 26. Diese und die folgenden theoretischen Überlegungen betreffen ausschließlich den Buddhismus und das Christentum. Die Beantwortung der Frage, ob sich die nach einer vergleichenden Untersuchung gebildeten phänomenologischen Termini möglicherweise auch auf andere Formen von Ordenswesen übertragen lassen, wird wiederum einer umfangreichen und behutsamen vergleichenden Untersuchung vorbehalten bleiben.

nen theologischen oder philosophischen Klassifikationssystem, wie es in der klassischen Religionsphänomenologie geschehen ist.⁷¹

Einzelne religiöse Tatbestände können auf verschiedenen Ebenen verglichen werden. Für den Vergleich von buddhistischem und christlichem Ordenswesen bieten sich folgende Ebenen an, die sich im Einzelfall durchaus überschneiden können:

1. *Die historische Ebene.* Auf dieser Ebene vergleicht man die Geschichte der Orden und sucht nach Ähnlichkeiten und Unterschieden im Ablauf bestimmter historischer Prozesse. So könnte man hier beispielsweise den Prozeß der Bildung von »Reformorden« vergleichen, welche für sich beanspruchen, sich auf »ursprüngliche« Lebensformen rückzubesinnen.⁷²

2. *Die organisatorisch-praktische Ebene.* Hier werden Ordensrecht und Ordensregeln, hierarchische Strukturen innerhalb der Gemeinschaften und Klöster sowie allgemein das äußere Leben von Ordensangehörigen verglichen. Als Beispiele können hier Vergleiche von Vorgängen wie Ordenseintritt oder -ausschluß genannt werden, aber auch von Regelungen bezüglich des Tagesablaufs, der Kleidung, des Essens etc.⁷³

3. *Die sozio-ökonomische Ebene.* Auf dieser Ebene sind die inneren sozialen Strukturen der Ordensgemeinschaften, deren Verhältnis zu Nicht-Ordensleuten, Gesellschaft und Staat sowie ihre ökonomische Position zu vergleichen. Hier könnte man beispielsweise nach der sozialen Herkunft der Ordensangehörigen fragen, nach der materiellen Versorgung der Gemeinschaft, der Funktion des Ordens als Eigentümer und Arbeitgeber etc.⁷⁴

4. *Die funktionale Ebene.* Hier wird die Bedeutung des Ordenslebens, das heißt die Funktion des Ordens, für das einzelne Ordensmitglied sowie für Nicht-Ordensleute untersucht und verglichen. Dabei ist etwa zu fragen, in welchen konkreten Punkten das Ordensleben dem Ordensmitglied nützt (zum Beispiel für seine »spirituelle« Entwicklung) und welche Vorteile Außenstehende vom Orden erhalten (zum Beispiel religiöses Verdienst bei Unterstützung des Ordens).

5. *Die sozialtheoretische Ebene.* Auf dieser Ebene untersucht man die Ordensgemeinschaften auf der Grundlage soziologischer Typologien von Gemeinschafts-

71 Vgl. dazu J. Waardenburg, *Perspektiven der Religionswissenschaft...*, 60 f.

72 Einige Aspekte auf dieser und z. T. auch auf anderen Ebenen beleuchten S. J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge 1976, 360-364; P. G. Henry; D. K. Swearer, *For the Sake of the World. The Spirit of Buddhist and Christian Monasticism*, Minneapolis 1989.

73 Auf dieser Ebene und z. T. auch auf Ebene 6 vergleicht W. L. A. Don Peter, *Buddhist and Benedictine Monastic Education*, Colombo 1990, die religiöse Ausbildung im Benediktiner- und im Theravāda-Orden.

74 Hauptsächlich auf dieser Ebene vergleicht I. Friedrich Silber in ihrem Aufsatz »Opting out« in Theravada Buddhism and Medieval Christianity. A comparative Study of Monasticism as alternative Structure«, in: *Religion* 15, 1985, 251-277.

formen. So ließe sich untersuchen, inwieweit die Ordensgemeinschaften als religiöse Elite, als Modell idealer Lebensform, als eine soziale im Vergleich zu einer religiösen Bewegung, als Revitalisierungsbewegung, als Ort institutionalisierten Charismas etc. zu verstehen und als solche vergleichbar sind.⁷⁵

6. *Die institutionelle Ebene.* Auf dieser Ebene ist die Stellung des Ordens, seine funktionale und institutionelle Bedeutung innerhalb der jeweiligen Religion zu vergleichen. Dabei könnte man zum Beispiel nach den Funktionen des Ordens als Überlieferungsträger, als Vermittler der Lehre, als politisch wirksame Kraft etc. fragen.⁷⁶

7. *Die Ebene der religionsimmanenten Begründung.* Hier vergleicht man die von der jeweiligen Tradition gegebenen religiösen Begründungen für die Lebensform der Ordensangehörigen.

8. *Die religionstheoretische Ebene.* Auf dieser Ebene schließlich wird die komplexe Erscheinung »Ordenswesen« untersucht und im buddhistisch-christlichen Vergleich anderen komplexen Erscheinungen wie »Kirche« gegenübergestellt. Der Vergleich auf dieser Ebene ist aber nur denkbar, solange er auf einen zeitlich und räumlich genau festgelegten Bereich begrenzt bleibt.

Es können sich also unterschiedliche Ansätze zur Untersuchung für verschiedene wissenschaftliche Disziplinen ergeben. Die vorgeschlagene Liste von Vergleichsebenen beansprucht aber in keiner Weise Vollständigkeit, so daß noch weitere Ebenen des Vergleichs denkbar sind (etwa im Bereich der Religionspsychologie oder der Religionsgeographie). Der Vergleich auf den genannten Ebenen kann dabei unabhängig von der zeitlichen oder räumlichen Entfernung der betreffenden religiösen Tatbestände durchgeführt werden;⁷⁷ so wäre es zum Beispiel denkbar, das Verfahren für den Eintritt in den Orden in der Benediktusregel mit seiner Entsprechung im Vinaya der Theravādaschule zu vergleichen. Die von Waardenburg angeführten »Drei Breiten des verglichenen Materials« (1. Übereinstimmungen und Unterschiede konkreter Gegenstände; 2. Funktionen der Gegenstände in ihrem Kontext; 3. Situation der Gegenstände in ihrem Gesamtkontext)⁷⁸ können – möglicherweise mit unterschiedlichen Gewichtungen – auf jeder der Ebenen untersucht werden.

75 Vgl. W. Bergmann, »Das frühe Mönchtum...«, 46-53, sowie W. Gebhardt, *Charisma als Lebensform...*, 106-126; vgl. auch I. Friedrich Silber, *Virtuosity, charisma, and social order...*

76 Vgl. W. Gebhardt, *Charisma als Lebensform...*

77 Wenn allerdings eine historische Begegnung nachgewiesen werden kann, ist eine Sonderuntersuchung angebracht, die historische und vergleichende Forschung verbindet.

78 J. Waardenburg, *Religionen und Religion...*, 120-123.

3.3. Die dritte Stufe: Phänomenologische Begriffsfindung

Hat sich die Hypothese der Vergleichbarkeit zweier religiöser Tatbestände bestätigt,⁷⁹ so kann die Frage gestellt werden, ob hier ein religiöses *Phänomen* vorliegt. Dies ist dann der Fall, wenn man einen übergeordneten Terminus fixieren kann, unter den beide Tatbestände erfaßbar sind und es dadurch möglich wird, die beiden religiösen Tatbestände als *ein* Phänomen *unterschiedlicher Gestalt* zu benennen.⁸⁰ Die Religionsphänomenologie kann hier also auf eine Wissenschaft der Benennung reduziert werden; die philosophischen Voraussetzungen der klassischen Religionsphänomenologie, ihre Ansätze für ein »Verstehen« von Religion⁸¹ wie auch anthropologische Hypothesen⁸² behindern eine historische Forschung und sind für dieses Konzept weder erforderlich noch fruchtbar. Die Aufgabe der Religionsphänomenologie bestände demnach hier zunächst lediglich in der terminologischen Bestimmung des Phänomens, das in verschiedenartiger Ausprägung im Buddhismus wie im Christentum zu finden ist.⁸³ Zur terminologischen Bestimmung gehört eine Definition, welche die spezifischen Ausprägungen berücksichtigt und in ihrer Formulierung vereinigt. Es ist für eine weitere Verwendung des so geprägten Begriffs aber zu bedenken, daß er künstlich bleibt und nicht im Bereich der Objektsprache zu verwenden ist, wo die Religionen ihre interne Begrifflichkeit besitzen, sondern ausschließlich auf einer theoretischen Ebene, auf der versucht wird, religiöse Tatbestände verschiedener Religionen systematisch zu erfassen. Die religionswissenschaftliche Metasprache, die auf diese Weise entsteht, kann die kon-

79 Sind die untersuchten Tatbestände nicht vergleichbar, so endet die Untersuchung auf der zweiten Stufe.

80 Die Begriffe »religiöser Tatbestand« und »Phänomen« werden hier also anders gebraucht als etwa bei Waardenburg, der letztere Bezeichnung der ersteren unterordnet bzw. synonym verwendet (vgl. z. B. *Religionen und Religion...*, 123). In der hier vorgeschlagenen Verwendungsweise bezieht sich »religiöser Tatbestand« immer nur auf *einen* religiösen Kontext, während »Phänomen« grundsätzlich auf mehr als einen religiösen Kontext anwendbar ist (wobei diese Kontexte durchaus in einer gemeinsamen religiösen Tradition stehen können – z. B. der Kontext eines Theravāda-Ordens und der eines Zen-Ordens) und damit auf metasprachlicher Ebene einzuordnen ist.

81 Vgl. z. B. G. van der Leeuw, *Phänomenologie...*, 638–643.

82 Vgl. etwa S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum...*, 5, der beispielsweise davon ausgeht, daß Askese allgemein-menschlich sei, daß »im tiefsten Grunde der menschlichen Seele ein instinktartiger, geheimnisvoller Zug nach Einsamkeit verborgen liegt«.

83 Es kann allerdings nicht die Aufgabe der Religionsphänomenologie sein, zum »Wesen« des Phänomens vorzustoßen, wie es die klassische Phänomenologie versuchte, vgl. z. B. F. Heiler, *Erscheinungsformen...*, 16 f., da die Existenz eines Wesens hinter den Erscheinungen als ein philosophisches Postulat anzusehen ist, das empirisch nicht nachweisbar ist. An die Stelle einer solchen theoretischen Behauptung muß die wissenschaftliche Definition des Phänomens treten; vgl. dazu U. Berner, »Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft«, in: *ZRGG* 35, 1983, 97–116, bes. 100 f. C. Colpe behandelt die Problematik der Namengebung in der klassischen Religionsphänomenologie in seinem Aufsatz »Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion«, in: H. Zinser (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin 1988, 131–154, bes. 142–144. Die hier vorgeschlagene Vorgehensweise berührt sich mit dem Verfahren, das Colpe in seinem theoretischen Ansatz zur Bildung einer religionswissenschaftlichen Typologie entwickelt; »Religionstypen und Religionsklassen. Von der Verwechslung zur Unterscheidung«, in: U. Bianchi (ed.), *The Notion of »Religion« in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth IAH Congress, Rome, 3rd–8th September 1990*, Rome 1994, 645–660, bes. 657 f.

kreten Tatbestände in den verschiedenen Religionen naturgemäß nicht in der umfassenden Breite und Tiefe erfassen, die sie in ihrem eigenen Kontext besitzen, sondern muß das Bedeutungsfeld auf bestimmte Aspekte reduzieren.⁸⁴

In der klassischen Phänomenologie verwendete man meist christliche oder allgemein abendländische Begrifflichkeit, um Phänomene zu benennen. Damit leistete man nicht nur der Gefahr für Außenstehende Vorschub, Begriffe für spezifisch christlich-abendländische religiöse Tatbestände mit übergeordneten Termini für Phänomene zu verwechseln, sondern man übertrug damit auch aktiv die spezifischen Definitionen auf andere Religionen und verwischte so die Grenze zwischen religiösem Tatbestand und Phänomen. Wenn Phänomene aber schon vor dem Vergleich beispielsweise eine christliche Definition besitzen, ist es nicht verwunderlich, wenn das Ergebnis der Untersuchung die »christliche Ausprägung« des Phänomens für die vollkommenste hält. Um eine solche Vermischung von Objekt- und Metasprache und damit Mißverständnisse zu vermeiden, sollte eine möglichst neutrale Begrifflichkeit gewählt werden, wofür sich das Lateinische oder Griechische nur dann anbietet, wenn der betreffende Begriff noch nicht objektsprachlich besetzt ist. Man wird dabei oft nicht umhin können, künstliche sprachliche Ableitungen zu schaffen.⁸⁵

Die Art und Weise, in der das Mönchtum in klassischen Religionsphänomenologien erscheint, zeigt, daß man sich bislang auf die Einordnung des Phänomens »Mönchtum« als ganzes beschränkte und das Mönchtum verschiedener Religionen (Christentum, Buddhismus, Manichäismus, Islam oder auch Taoismus) ohne ein-

84 Vgl. F. Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988, 230-233. Als Beispiel für Bildung und Definition religionswissenschaftlicher Metasprache kann die terminologische Bestimmung des Begriffs »Dämon« angeführt werden, wie sie von H. Seiwert in seinem Aufsatz »Ausgrenzung der Dämonen – am Beispiel der chinesischen Religionsgeschichte«, in: *Saeculum* 34, 1983, 316-333, bes. 319-321, erarbeitet wurde.

85 Ob »naturgemäß die Sprache der eigenen Religion und Kultur den Ausgangspunkt« für die Entwicklung der Metasprache bilden muß, wie F. Stolz, *Grundzüge...*, 230 f. meint, ist fraglich. Die Bedeutungsfelder religionsinterner Termini anderer Religionen können neue Fragestellungen aufwerfen, wodurch wiederum erhebliche Erweiterungen des entsprechenden Begriffs aus der eigenen Kultur des Forschers hervorgerufen werden könnten. Um der Unsicherheit vorzubeugen, ob es sich im Einzelfall um den religionsinternen oder den religionsphänomenologischen Terminus handelt, scheint es trotz der Bedenken, die die Einführung neuer Begrifflichkeit auslösen müsse, angebracht, eine neutrale, wenn auch künstliche Terminologie zu entwickeln; so auch C. Colpe, »Zur Neubegründung...«, 149, der fordert, daß die metasprachliche Terminologie »nur aus nichtreligiösen und nichttheologischen Reservoiren« erweitert werden solle. Vgl. dazu T. P. van Baaren, »Systematische Religionswissenschaft...«, 87 f., der für eine neutrale Begrifflichkeit eintritt (z. B. »ritualisierte Verbotsvorschriften« statt »tabu«), »in vielen Fällen« aber doch auf Begriffe der eigenen Kultur des Forschers zurückgreifen will, da deren Bedeutung – im Gegensatz zu der von Begriffen aus anderen Religionen – geläufig sei und man »als Unbekannte« nur noch die verallgemeinernde Bedeutung definieren müsse. Diese Geläufigkeit birgt jedoch gerade die o. g. Gefahr, bekannte Vorstellungen zu übertragen. Dies gilt auch, wenn man der Ansicht H. Canciks grundsätzlich zustimmt, es seien »keine prinzipiellen Gründe gegen die reflektierte Übertragung und Verallgemeinerung von religionsgeschichtlichen Individualausdrücken vorzubringen«; H. Cancik, »Feststellung und Festsetzung religionswissenschaftlicher Grundbegriffe«, in: H. Cancik; B. Gladigow; M. Laubscher (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. I, Stuttgart u. a. 1988, 19-25, bes. 24. Vgl. dazu auch H. Motzki, »Wissenschaftstheoretische und -praktische Probleme der religionswissenschaftlichen Terminologie«, in: G. Stephenson (Hg.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1976, 323-354.

gehende vergleichende Forschung skizzenhaft nebeneinanderstellte.⁸⁶ Dabei blieb »Mönchtum« als Phänomen abstrakt. Der Vergleich der einzelnen religiösen Tatbestände, aus denen sich eine solch komplexe Erscheinung zusammensetzt, wurde vernachlässigt, ist jedoch die dringende Voraussetzung für deren Definition. Dennoch wird es nie möglich sein, das Ordenswesen als Gesamtphänomen zu bestimmen, sondern, wie oben (Ebene 8) bereits erwähnt, immer nur innerhalb einer genau definierten zeitlichen und räumlichen Begrenzung.⁸⁷

Ob, wie Waardenburg vorschlägt, die Phänomenologie an einem fortgeschrittenen Punkt aus dem erforschten Phänomenbestand bestimmte »allgemeine Regeln« wird ableiten können, wird von den bis dahin erzielten Forschungsergebnissen abhängen. Da es jedoch unmöglich ist, *alle* religiösen Systeme der Vergangenheit und Gegenwart zu untersuchen, und da darüber hinaus die Geschichte des Ordenswesens nicht abgeschlossen ist, wird es nie »universale« Regeln geben, die auf alle Religionen bzw. auf alle Arten von Ordenswesen anwendbar wären. Es gilt also, daß allgemeine Regeln ausschließlich aus dem untersuchten Material abgeleitet werden können, und auch nur für dieses Geltung besitzen.

Bevor aber ein Punkt erreicht ist, an dem man solche allgemeinen Regeln erarbeiten kann, müssen viele einzelne religiöse Tatbestände untersucht, beschrieben, verglichen und als Phänomene benannt und definiert werden. Es steht zu hoffen, daß man auf diesem Wege fundierte und befriedigende Antworten auf die Frage nach den Analogien zwischen buddhistischem und christlichem Ordenswesen wird finden können.

86 Vgl. G. van der Leeuw, *Phänomenologie...*, 240-242; K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart 1960, 410-413; F. Heiler, *Erscheinungsformen...*, 437-439; G. Widengren, *Religionsphänomenologie...*, 614-618. Ansätze zu tiefergehenderer phänomenologischer Begriffsbestimmung finden sich bei J. Wach, *Religionssoziologie*, Tübingen 1951, 205-210.

87 Vgl. B. Gladigow, »Mögliche Gegenstände...«, 24.