

RAINER NEU

Die Analogie von buddhistischem und christlichem Mönchtum

Eine sozialgeschichtliche und religionswissenschaftliche Untersuchung*

I. Das Ganze ist als Resultat zu begreifen

Lebendige Erscheinungen sind nach Hegel keine ursprünglichen und unmittelbaren Einheiten, sondern Ergebnisse von Entwicklungsprozessen. Die Wahrheit eines Subjekts erleidet keinen Schaden, wenn die unterschiedlichen Etappen des Weges seiner Vermittlung aufgedeckt werden. Vielmehr ist das Ganze als gewordenes Resultat erst zu begreifen.

Die gegenwärtige Erforschung der Entstehung des christlichen Mönchtums jedoch erscheint als der ängstliche Versuch, das christliche Asketentum in der ungetrübten Einheit mit sich selbst zu sehen¹ und nicht in dem ganzen Reichtum seiner sich entwickelnden Formen. Keine außerchristlichen, religiösen oder weltlichen Einflüsse hätten seine Genese geprägt, sondern eine innerkirchliche Bewegung: Aus einer frühen innergemeindlichen Tendenz zur Askese sei im Laufe des 3. Jahrhunderts das außergemeindliche Mönchtum erwachsen². Die mannigfachen Versuche einer religionsgeschichtlichen Herleitung des christlichen Mönchtums hingegen seien im wesentlichen unhaltbar³.

Die zahlreichen Versuche, seine Entstehung mit dem ägyptischen Serapiskult, den jüdischen Therapeuten, dem Neuplatonismus, dem Neupythagoreismus, dem Gnostizismus oder Buddhismus in Verbindung zu

* (Überarbeitete Fassung meines Habilitationsvortrages am 24. Oktober 1988 in der Universität-Gesamthochschule Paderborn).

¹ „Das christliche Mönchtum ist. . . die Frucht einer urchristlichen, biblischen Idee; es ist die Realisierung des von Jesus Christus in den Evangelien dargestellten Ideals“, S. Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, 1. Band, Mainz 1904, S. 7. „Das Mönchtum ist eine innerkirchliche Erscheinung“, P. Krüger, *Der geschichtliche Weg des Mönchtums in ältester Zeit*, in: P. Krüger – J. Tyciak, *Morgenländisches Christentum*, Paderborn 1940, S. 207–227, hier: S. 212.

² So heute besonders F. S. Frank, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt 1983

³ Vgl. U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen 1964, S. 9.

bringen, werden heute allesamt als gescheitert betrachtet⁴. Nicht ohne Ironie der Forschungsgeschichte wurde diese Einstellung von einem Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule, A. Harnack, angebahnt, der in seiner Schrift über die pseudoclementinischen Briefe auf die Bedeutung innerkirchlicher Faktoren bei der Entstehung des Mönchtums verwies⁵. Während jedoch Harnack und später K. Heussi⁶ die Einflüsse außerchristlicher Elemente berücksichtigten und die Fragestellungen der religionsgeschichtlichen Schule weiterverfolgten, hat sich in neuerer Zeit die Tendenz durchgesetzt, die Eigendynamik in der Entwicklung von der frühchristlichen Askese zum Mönchtum zu betonen. Ohne daß die Möglichkeit außerchristlicher Einflüsse grundsätzlich geleugnet würde, wird diesem Thema schlichtweg keine Aufmerksamkeit mehr geschenkt.

Auch die vorliegende Untersuchung erhebt nicht den Anspruch, die Entstehung des christlichen Mönchtums allein durch die Einflüsse einer bestimmten außerchristlichen Mönchsbevögerung erklären zu können. Es soll jedoch am Beispiel des Buddhismus überprüft werden, welche Formen und Einstellungen des christlichen Einsiedlertums von dieser Seite her religionsgeschichtlich beeinflußt worden sein könnten. Schließlich hat schon D. Völter eine „Analogie zwischen dem buddhistischen und christlichen Mönchtum“ bemerkt, „beide im Grund gleichartige Erscheinungen“ jedoch für „selbständig auf eigenem Boden erwachsen“ gehalten.⁷ Denn A. Hilgenfelds⁸ Argumentation für die Herleitung des christlichen Mönchtums vom Buddhismus war so schwach, daß sie nicht angenommen werden konnte. So wurde die Möglichkeit buddhistischer Einflüsse in der Folgezeit beharrlich ausgeschlossen und keiner weiteren Prüfung unterzogen⁹. Auf welcher unzureichenden Buddhismus-„Kenntnissen“ diese Einstellung jedoch beruhen kann, machen die Arbeiten von J. Mayer deutlich¹⁰.

Inzwischen sind auch von buddhistischer Seite „the parallel developments of Egyptian and Indian monachism“ erkannt worden¹¹. Der Be-

⁴ Vgl. T. Baumeister, Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums. Zur Frage der Ursprünge des christlichen Mönchtums, ZKG 88 (1977), S. 145–160, hier: S. 146: „Die religionsgeschichtliche Herleitung des christlichen Mönchtums. . . konnte der Kritik nicht standhalten.“

⁵ A. Harnack, Die pseudoclementinischen Briefe de virginitate und die Entstehung des Mönchtums (1891), in: K. S. Frank (Hrsg.), Askese und Mönchtum in der alten Kirche, Darmstadt 1975, S. 37–68

⁶ K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, S. 280–298

⁷ D. Völter, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen-Leipzig 1900, S. 38

⁸ A. Hilgenfeld, Rezension: H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter, ZWTh 21 (1878), S. 139–149, hier: S. 149

⁹ Vgl. A. L. Schmitz, Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche, RQ 37 (1929), S. 189–243, hier: S. 189; U. Ranke-Heinemann, Mönchtum, S. 92 u. a.

¹⁰ Christliches Mönchtum und Buddhismus, Der Katholik 65, 2 (1885), S. 630–641; Die christliche Ascese. Ihr Wesen und ihre historische Entfaltung, Freiburg 1894. Die in diesen Schriften entworfenen Zerrbilder Buddhas und seiner Lehre sind nach der Buddha-Biographie von H. Oldenberg (1881) nicht mehr zu entschuldigen.

¹¹ S. Dutt, Early Buddhist Monachism, London 1960, S. 111

fund der „Analogie“ zwischen buddhistischem und christlichem Mönchtum bedarf nun endlich einer eigenen Untersuchung. Wenn wir aufgrund der Fülle des Vergleichsmaterials eine zufällige Ähnlichkeit als hinreichende Begründung ausscheiden, bleiben drei Erklärungsstrategien:

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.

Beginnend mit der ersten Erklärungsmöglichkeit sollen deshalb zunächst die gesellschaftlichen Verhältnisse in Nordindien zur Zeit der Entstehung des buddhistischen Mönchtums, also im 6. Jh. v. Chr., und die Verhältnisse im römischen Reich zur Zeit der Entstehung des christlichen Mönchtums, also im ausgehenden 3. und 4. Jh. n. Chr., untersucht und miteinander verglichen werden.

II. Indien zur Zeit Buddhas

1. Die literarischen Quellen

Unser Untersuchungszeitraum beginnt in den Jahrzehnten vor der Wirksamkeit Buddha Gautamas¹² (563–483 v. Chr.) und endet zu Beginn der Maurya-Zeit (ab 322 v. Chr.). Es gibt nur wenige indische Texte, die in diese Epoche datiert werden können. Über die Verhältnisse vor Buddha gewinnen wir unsere Kenntnisse aus den älteren Texten der Upanishaden, die zwischen 700 und 550 v. Chr. entstanden sind. Die wichtigste Überlieferung für die buddhistische Frühzeit bildet der Pali-Kanon, von dessen drei Teilen (pitakas) das Abhidharma-Pitaka allerdings ausscheidet, da es erst in den Jahrhunderten nach 300 v. Chr. entstanden ist. Zum Vinaya-Pitaka, das die Regeln für buddhistische Mönche enthält, gehören einige der ältesten Texte des Kanons, obwohl die meisten Überlieferungen wohl erst aus der Maurya-Zeit (322–185 v. Chr.) stammen dürften. Das Sutra-Pitaka geht der Tradition nach direkt auf den historischen Buddha zurück. Wir können davon ausgehen, daß die hinayanistische Überlieferung der Sutren (in der Pali-Sprache) altes Material enthält, das in die früheste buddhistische Zeit zurückreicht¹³.

¹² Die buddhistischen Termini werden hier – soweit nicht anders vermerkt – in der sog. hybriden Sanskrit-Form geschrieben. Obwohl die Pali-Form älter ist, bevorzuge ich die in der Literatur häufiger anzutreffende Sanskrit-Schreibweise. Die Orthographie und Bedeutung der Begriffe orientiert sich am Lexikon der östlichen Weisheitslehren, Bern u. a. 1986.

¹³ Eine Auswahl der Sutren ist von P. Dahlke ins Deutsche übersetzt worden: Buddha – Auswahl aus dem Palikanon, Wiesbaden o. J.

Mit Ausnahme des Khuddaka-Nikāya sind die Sutren jedenfalls vor 300 v. Chr. anzusetzen.

2. Die Entstehung des buddhistischen Mönchtums

Das Mönchtum als ein soziales Phänomen individueller oder organisierter Askese begegnet uns religionsgeschichtlich zum erstenmal in Indien. Soweit unser Wissen reicht, gilt deshalb die Feststellung, daß der Ursprung des Mönchtums in Indien liegt.

Doch auch für Indien sollte das Alter des Mönchtums nicht überschätzt werden¹⁴. In den ältesten Überlieferungen Indiens, in den Veden, ist es noch unbekannt. Hingegen kommt Einsiedlern und Wandermönchen in den Upanishaden schon eine herausragende Rolle zu. Sie repräsentieren hier den Idealtypus des weisen Asketen, der die vedische Opferreligion der Brahmanen-Priester hinter sich gelassen hat und die upanishadische Vereinigung von Atman und Brahman erreicht hat. Während dieser Typus des Asketen in den frühen upanishadischen Schriften (zwischen 700 und 550 v. Chr.) noch schematisierte, ideale Züge trägt und keinen gesellschaftlichen Kontext erkennen läßt, entwickelt er in den späteren Überlieferungen der Upanishaden – zusammen mit der Herausbildung der Lehre von den vier Lebensstadien (ashramas) – immer deutlichere Konturen. Zur Zeit Buddhas gehören Wandermönche zum allgemein bekannten gesellschaftlichen Erscheinungsbild Nordindiens. Wenn auch die Entstehung des Mönchtums in Indien weitgehend im Dunkeln liegt, so sprechen die erkennbaren Fakten jedoch dafür, sie in den Jahrzehnten bzw. letzten Jahrhunderten vor dem Auftreten Buddhas anzusetzen¹⁵.

Als „Wandermönche“ oder „Bettelmönche“ (parivrājakas) galten (und gelten bis heute) in Indien solche Männer (und später auch Frauen), die ihre Familien verlassen haben, in die „Hauslosigkeit“ gezogen sind, keine feste Unterkunft haben (es sei denn während der Regenzeit), von Ort zu Ort wandern – einzeln oder in Gruppen, als Asketen nur das besitzen, was sie am Körper tragen, und von erbettelten Almosen leben.

Solchen Wandermönchen schloß sich auch Buddha nach dem Verlassen seines elterlichen Palastes an, lernte verschiedene Schulrichtungen unter ihnen kennen und sammelte nach seinem Erleuchtungserlebnis selbst Schüler um sich, die er zu einem schnell anwachsenden Orden vereinigte. Auch im buddhistischen Sangha galten Ehelosigkeit, Armut, Wandern, Fremdlingsschaft und Betteln. Die buddhistischen Bhikkus standen ebenfalls in Opposition zur brahmanistischen Opferreligion, unterschieden sich in manchen Punkten jedoch auch von den upanishadischen Asketen. Schon zu Buddhas Lebzeiten bildeten sich Regeln für

¹⁴ Mitunter findet sich die Behauptung, das Mönchtum sei von den arischen Einwanderern im 2. Jahrtausend v. Chr. in Indien eingeführt worden.

¹⁵ Vgl. S. Dutt, *Monachism*, S. 30–56; ders., *Buddhist Monks and Monasteries of India. Their History and their Contribution to Indian Culture*, London 1962, S. 35–44

seinen Orden heraus, die im Laufe der Zeit modifiziert und erweitert wurden.

3. Die soziale Herkunft des buddhistischen Mönchtums

H. W. Schumann¹⁶ hat den Pali-Kanon auf Angaben über die Kastenzugehörigkeit der dort genannten buddhistischen Mönche und Nonnen hin untersucht und ihre soziale Gliederung ermittelt:

Abb. 1

Kastenzugehörigkeit buddhistischer Mönche und Nonnen im Pali-Kanon		
	Mönche	Nonnen
Brahmanen	96 = 48,2%	15 = 38,4%
Kshatriyas	57 = 28,6%	13 = 33,2%
Vaishyas	27 = 13,5%	10 = 25,8%
Shudras	6 = 3,1%	- = 0%
Kastenlose	13 = 6,6%	1 = 2,6%
Gesamt	199 = 100%	39 = 100%

Die Tabelle zeigt ein eindeutiges Übergewicht der beiden oberen Kasten. Der Anteil von Brahmanen und Kshatriyas unter den Nachfolgern Buddhas lag bei annähernd 77%. Während die Vaishyas unter den Laienbekennern die zwar zahlenmäßig nicht stärkste, aber einflußreichste Gruppe bildeten¹⁷, war ihre Beteiligung an der Ordensgründung Buddhas eher gering. Shudras und Kastenlose fanden sich unter den Mönchen und Nonnen nur vereinzelt.

Die Gründe für das unterschiedliche Interesse der Kasten an den Lehren Buddhas sollen im folgenden untersucht werden. Grundsätzlich sei jedoch schon jetzt vermerkt, daß die indische Kastenordnung zur Zeit Buddhas weniger starr als in späterer Zeit gewesen sein dürfte. Jedenfalls lassen die jüngeren vedischen Brähmana-Texte erkennen, daß „der Übertritt von einem Stand in jeden anderen noch durchaus möglich erschien“¹⁸.

4. Die politischen Verhältnisse

Seit der Mitte des 2. Jahrtausends war die indische Kultur von viehzüchtenden Ariern geprägt worden. Die segmentär organisierten einheimischen Stämme wurden von den Neuankömmlingen sozial überlagert,

¹⁶ H. W. Schumann, *Der historische Buddha*, Köln 1982, S. 214–218

¹⁷ Ebd., S. 217

¹⁸ W. Rau, *Staat und Gesellschaft im alten Indien*. Nach den Brähmana-Texten dargestellt, Wiesbaden 1957, S. 63

und es entstanden die ersten Staatsgebilde auf indischem Boden in Form von Königreichen. So hatten sich der Überlieferung nach im 6. Jh. v. u. Z. in Nordindien sechzehn Königreiche herausgebildet. Ihr gemeinsames arisches Erbe hielt sie nicht von Auseinandersetzungen ab, wodurch sich allmählich ein Machtgefälle zwischen den Herrscherhäusern entwickelte. Zu den einflußreichsten Herrschaftsgebieten gehörte Koshala am Fuße des Himalaya, wo im Jahre 563 v. u. Z. Siddhartha Gautama, der spätere „Buddha“, als Sohn eines Raja („Fürsten“) geboren wurde. An Macht übertroffen wurde Koshala nur von seinem südlichen Nachbarn Magadha, wo der Buddha sein wichtigstes und erfolgreichstes Wirkungsfeld entfaltete. Magadha entwickelte sich unter der Herrschaft Ashokas (272–236 v. u. Z.) zu einem Großreich und sorgte für die Verbreitung des Buddhismus in weiten Teilen Asiens.

5. Die wirtschaftlichen Verhältnisse¹⁹

Die Arier waren Viehzüchter und betrieben ursprünglich nur im geringen Maße Ackerbau. In der Phase der Seßhaftwerdung ist für einen längeren Zeitraum mit einem Nebeneinander von nomadisierenden und seßhaften Gruppen zu rechnen²⁰. Erst in den jüngeren vedischen Texten, also etwa im 7. Jh. v. u. Z., mehren sich die Angaben zum Ackerbau. Die beginnende agrartechnische Nutzung des Eisens ermöglicht die Ausdehnung des Ackerbaus in Gebiete mit dichterem Waldbestand, höherem Regenfall und schwereren Böden, die mit der Hacke oder dem Holzpflug nicht zu kultivieren sind. In den Pali-Texten finden sich die ersten Belege zum Anbau von Naßreis und zur systematischen Nutzung von Obstbäumen.

Es bildete sich eine Schicht von Händlern und Kaufleuten heraus, die landwirtschaftliche Produkte und Metalle, Gewürze, Edelsteine und Stoffe vertrieben. Erleichtert wurde der Handel durch die Einführung des Geldes. Im 6. Jh. v. u. Z., also zur Zeit Buddhas, hatte sich in der Gangesebene eine voll entwickelte Ackerbaugesellschaft herausgebildet, die einer wirtschaftlichen und politischen Blütezeit entgegenging.

6. Die demographischen Verhältnisse

Im 6. Jh. v. Chr. entstand in der Gangesebene eine große Zahl neuer Siedlungen²¹. Wie die Keramikfunde belegen, entwickelten sich hier in

¹⁹ Nach M. Schetelich, Zum Anteil von Metallgeräten an den landwirtschaftlichen Produktionsinstrumenten in Indien um 1100–600 v. u. Z. (nach dem Zeugnis der vedischen Literatur), in: J. Herrmann – I. Sellnow (Hrsg.), Produktivkräfte und Gesellschaftsformationen in vorkapitalistischer Zeit, Berlin 1982, S. 203–208; und R. S. Sharma, Die Entwicklung der Produktivkräfte und ihre sozialen Folgen in Indien im 1. Jahrtausend v. u. Z. (unter besonderer Berücksichtigung von Buddhas Zeit), in: s. o., S. 209–222.

²⁰ Grāma bedeutete ursprünglich sowohl „Dorf“ wie eine Schar wandernder Viehzüchter, W. Rau, Staat, S. 51

²¹ Vgl. R. S. Sharma, Iron and Urbanisation in the Gangā Basin, in: The Indian Historical Review 1,1 (1974), S. 98–103.

dieser Epoche auch die ersten Städte. Zwar fehlte es noch an Ziegelbauten, so daß die archäologischen Funde insgesamt dürftig sind. Doch überlieferten die Pali-Texte Namen und Grundkenntnisse von bestimmten Städten.

Größere Siedlungen können nur dort entstehen, wo die Landwirtschaft ein soziales Mehrprodukt erzeugt. Der Nipāta-Sutra berichtet über Abgaben, die die Landbevölkerung an Rajas zu zahlen hat. Ermöglicht wurde dieses Mehrprodukt durch die Verwendung von Eisenwerkzeugen und den Anbau von ertragreichem Naßreis, deren Folge ein rapides Bevölkerungswachstum in der fruchtbaren mittleren Gangesebene war²².

7. Die sozialen Verhältnisse

Die Zeit Buddhas war von einem grundlegenden sozialen Wandel geprägt. Die Überreste der alten Stammesordnung wichen staatlichen Institutionen. Die *Brahmanenkaste* hatte ihre politische Vorrangstellung weitgehend verloren. Mit dem Übergang von den segmentären Stammesgesellschaften zu den machtpolitisch zentralisierten Königreichen hatte de facto der Herrscher und seine Gefolgschaft und damit die *Kshatriya*-Kaste die höchste Stellung eingenommen.

Obwohl sich die buddhistische Bewegung betont brahmanenfeindlich gab, lieferte sie die Möglichkeit einer religiösen Umorientierung, die – wie die Entstehung der Upanishaden belegt – auch einem Bedürfnis von Teilen der Brahmanenkaste entsprach. So ist die Begeisterung von Teilen der religiösen Elite für die Lehre Buddhas und ihre Bereitschaft zur Nachfolge verständlich.

Mit der Aufhebung der traditionellen Stämmeordnung zugunsten staatlicher Institutionen konnte die *Kshatriya*-Kaste dank der herausragenden Stellung der politischen Machthaber ihre soziale Position gegenüber der Brahmanen-Kaste zwar stärken, gleichzeitig büßten Teile dieser Kaste jedoch ihre Rangstellung ein. In den segmentären Stammesgesellschaften hatte die Versammlung der Ältesten aus der *Kshatriya*-Kaste die politischen und rechtlichen Belange des Stammes geregelt. Durch das Gewaltmonopol der staatlichen Zentralinstanz und die räumliche Ausdehnung der Herrschaftsgebiete verloren diese Ältesten ihre politische Funktion und damit die Basis ihrer gesellschaftlichen Stellung. Auch für sie – wie für Teile der Brahmanen-Kaste – wurde der gesellschaftliche Wandel zur Identitätskrise, aus der die gesellschafts- und kastenverneinende Lehre des Buddha mit ihrer Betonung der individuellen Heilssuche einen Ausweg neuer Identifikationsmöglichkeiten bot.

Die aufstrebende Kaste dieser Epoche waren die *Vaishyas*. Der technologisch bedingte Aufschwung der Landwirtschaft, die Einführung des Geldes und die enorme Entwicklung des Warentausches führten

²² R. S. Sharma, *Entwicklung*, S. 219: „alle diese Entwicklungen (führten) zu einer Art echter demographischer Revolution im mittleren Gangestal unmittelbar vor der Maurya-Zeit“.

zum Aufstieg dieser Kaste der Bauern und Händler. Die Vaishyas waren von dem ökonomischen Aufschwung ihres Standes so sehr in Anspruch genommen, daß sie für eine aktive Nachfolge als Asketen nur eine geringe Neigung verspürten.

Der geringe Anteil von *Shudras* unter den Schülern Buddhas erklärt sich aus ihrer sozialen Stellung: sie waren Hörige und Leibeigene mit nur geringen Rechten. Die Bedeutung des Prozentsatzes der *Kastenlosen* im buddhistischen Sangha hingegen ist soziologisch kaum auszuwerten. Uns fehlt eine Vorstellung, wie stark der Anteil dieses Bevölkerungsteils an der indischen Gesellschaft des 6. Jh. war. Vermutlich war er in der Anfangsphase staatlicher Organisiertheit noch gering, so daß ihr Anteil am buddhistischen Asketentum statistisch nicht zwangsläufig als gering einzuschätzen sein muß.

III. Ägypten und der Vordere Orient zur Zeit des frühchristlichen Mönchtums

1. Die literarischen Quellen²³

Die zuverlässigste Überlieferung für das frühchristliche Mönchtum ist der griechische Text der Apophthegmata Patrum in der Ausgabe von J. B. Cotelier (Abdruck bei Migne, PG 65, 71–440), der jetzt auch in einer vollständigen deutschen Übersetzung vorliegt (W. Nyssen – B. Miller, Weisung der Väter, Trier 31986), nach der im folgenden zitiert wird (AP = Apophthegmata Patrum). Weitere Quellen für das christliche Eremitentum sind die lateinischen Verba Seniorum (hrsg. von H. Rosweyde, PL 73, 855–2022; zitiert PL = Patrologia Latina), die Vita Antonii des Athanasius, die Vita Pauli des Hieronymus, die Briefe des Hieronymus, die Historia Monachorum des Rufin, die Historia Lausiaca des Palladius und die Historia Religiosa des Theodoret (Migne 82).

Ausschlaggebend sind die Berichte in den Apophthegmata Patrum. Die Angaben in den anderen Schriften werden nur dann als historisch gehaltvoll gewertet, wenn sie durch entsprechende Hinweise in den AP gedeckt werden, da bei ihnen häufig eine legendarische Färbung oder ein theologisches Interesse mitschwingt. Schließlich überliefern die Regeln des Pachomius wertvolle Hinweise zum koinobitischen Mönchsleben dieser Epoche.

2. Die Entstehung des frühchristlichen Mönchtums

Anders als im Buddhismus kann die Entstehung des Mönchtums im Christentum nicht unmittelbar auf dessen Begründer zurückgeführt

²³ Vgl. P. E. Lucius, Die Quellen der älteren Geschichte des ägyptischen Mönchtums, ZKG 7/1885, S. 163–198; W. Bousset, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, Tübingen 1923; H. Koch (Hrsg.), Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche, Tübingen 1933; M. Viller – K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß, 1939, S. 110–121. Ein ausführliches Quellenverzeichnis findet sich in U. Ranke-Heinemann, Mönchtum.

werden. Vielmehr nimmt das frühchristliche Mönchtum seinen Anfang in der zweiten Hälfte des 3. Jh. und erreicht seinen Höhepunkt im 4. Jh.

Die Anachoreten lebten zunächst einzeln oder in kleinen Kolonien in ihren Einsiedeleien (Kellien) außerhalb von Siedlungen und zogen sich zunehmend in die Einsamkeit der Wüste zurück. In der Trennung von der Welt suchten sie durch die Vervollkommnung ihres christlichen Lebens die Nähe zu Gott. Sie gaben allen Besitz auf, verließen ihre Familien, verzichteten auf Sexualität, beschränkten sich bei Speise, Trank, Unterkunft, Kleidung und Schlaf auf das Notwendigste, übten ihre moralischen Qualitäten und pflegten das Gebet. Aus diesem Einsiedlerertum entwickelte sich das Gemeinschaftsleben in den Klöstern (Koinobitentum). Im 4. Jh. war das Mönchtum besonders in Ägypten und Syrien/Palästina zu einer eindrucksvollen Bewegung angewachsen. Die Hochebene zwischen Alexandrien und Memphis wurde wegen ihrer zahlreichen Einsiedeleien „Kellia“ genannt. Die Zahl der Mönche und Nonnen in den Einsiedeleien, Einsiedlerkolonien oder Klöstern betrug viele Tausende. Ihre Anschauungen und asketischen Übungen enthalten manches Fremde, das weder aus den biblischen Schriften noch aus dem übrigen christlichen Kontext (auch nicht der innergemeindlichen Askesen) abzuleiten ist.

Mit dem Einfall der heidnischen Maziken in Unterägypten im Jahre 410 erlitt das Mönchtum einen empfindlichen Rückschlag (vgl. AP 183, 293, 504), so daß wir unsere Untersuchung über dieses Jahr nicht hinauszuführen brauchen.

3. Die soziale Herkunft des frühchristlichen Mönchtums

Seit Völter's These, daß in Ägypten „das Mönchtum unter der bäuerlichen Bevölkerung der Thebais seinen Anfang nahm“²⁴, gilt es in der Kirchengeschichtsschreibung als ausgemacht, daß die Einsiedler „zum großen Teil einfache Leute von sehr niedriger Herkunft und ohne Bildung“ waren,²⁵ ohne daß der statistische Befund bisher überprüft worden wäre.

Die Apophthegmen überliefern gelegentlich Angaben über die soziale Herkunft von Einsiedlermönchen. In Einzelfällen ist uns deren Her-

²⁴ D. Völter, Ursprung, S. 48

²⁵ A.-J. Festugière, Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Bildung und Heiligkeit im Mönchtum des altchristlichen Orients, Freiburg u. a. 1963, S. 26; vgl. H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche, Berlin-New York 1975, S. 1133

kunft auch aus anderen Quellen bekannt. Die Schichtenzugehörigkeit in den erkennbaren Fällen verteilt sich wie folgt:

Abb. 2

Schichtenzugehörigkeit christlicher Mönche²⁶ in den Apophthegmata Patrum

Oberschicht ²⁷	12 = 54,6%
„besitzend“ (Mittelschicht?) ²⁸	3 = 13,6%
Unterschicht ²⁹	7 = 31,8%
<hr/>	
Gesamt	22 = 100%

Bei mehr als der Hälfte der statistisch auswertbaren Fälle handelt es sich damit um Oberschichtsangehörige. Natürlich gilt P. Nagels Einschränkung, daß vornehme Abstammung „stets sorgfältig gebucht (wird), während man über die Herkunft der Menge kaum ein Wort verliert“³⁰. Die These von der bäuerlichen Herkunft der frühen christlichen Mönche wird jedoch in ihrer undifferenzierten Form nicht länger wiederholt werden dürfen. Eine signifikante Zahl von ihnen entstammte der Oberschicht, hatte vornehmen Familien angehört, war gebildet, hatte Besitz innegehabt und gesellschaftliche Verantwortung getragen.

Auffällig ist das Fehlen der Mittelschicht. Lediglich bei drei Mönchen findet sich der alleinige Hinweis auf Abstammung aus Familien mit Grundbesitz. Diese Fälle zähle ich mit Vorbehalt als Mittelschicht.

Festzuhalten bleibt, daß in keinem einzigen Fall ein Mönch als ehemals freier Bauer, Handwerker, Händler oder Kaufmann geschildert wird. Dennoch mag die bisherige Forschung Recht haben, daß die empirische Mehrheit der Mönche „niedriger Herkunft“ gewesen ist³¹. Der terminologisch und stilistisch anspruchslose Charakter der überlieferten Sprüche der Mönchsväter, ihr mitunter drastischer oder auch banaler Inhalt sowie die gelegentliche Erwähnung rauher Sitten unter den Mönchen spiegeln ein Bild volkstümlicher Verhältnisse. Es muß jedoch gefragt werden, welche Gruppen innerhalb der Unterschicht eine Bereit-

²⁶ Angaben zur sozialen Herkunft christlicher Nonnen finden sich zu selten, um statistisch ausgewertet werden zu können.

²⁷ Belege: AP 1 siehe Vita Antonii c. 1; 39 u. a.; 135 Anm. Nyssen-Miller S. 466; 153; 155 Anm. Nyssen-Miller S. 467; 167; 235 Anm. Nyssen-Miller S. 472; 439; 486; 492; 799

²⁸ Belege: AP 20; 434; 607

²⁹ Belege: AP 74; 76; 484 = 490; 540; 596; 799; 881

³⁰ P. Nagel, Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums, Berlin 1966, S. 89

³¹ Siehe die Sammlung von Beispielen bei A.-J. Festugière, Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Bildung oder Heiligkeit im Mönchtum des altchristlichen Orients, Freiburg u. a. 1963, S. 26–30

schaft zur Wüstenaskese entwickelten. Der Verweis auf die ‚Bauern‘ trifft jedenfalls ins Leere.

4. *Die politischen Verhältnisse*³²

Die politische Lage im römischen Reich in der 2. Hälfte des 3. Jh. n. Chr. wurde geprägt durch den raschen Fortschritt des wirtschaftlichen Verfalls. Spürbare Faktoren waren Geldentwertung und Preisanstieg. Zwar bekämpfte die römische Regierung im 3. Jh. den Währungsverfall, doch ist besonders für Ägypten (wo die Preise im 2. Jh. verhältnismäßig stabil waren) ein rapider Preisanstieg gut belegt. Damit verband sich eine Schwankung des Zinsfußes, der eine allgemeine Unsicherheit im Geschäftsleben hervorrief und zum Niedergang des Handels führte. Die Handelsbeziehungen zwischen Ägypten und Indien etwa kamen fast vollständig zum Erliegen. Der Rückgang des Handels muß auch als Folge militärischer Schwäche und der Zunahme kriegerischer Einfälle feindlicher Nachbarvölker gesehen werden.

Innenpolitisch bluteten die ständigen Auseinandersetzungen zwischen gegnerischen Kaisern das Land aus. Eine geordnete und gesetzmäßige Verwaltung war in großen Teilen des Reiches unmöglich. In Kleinasien und Syrien übernahmen zeitweise Lokalherrscher die Macht und plünderten auf ihre Weise das Volk aus. Sie rissen große Ländereien an sich und kehrten die Produktionsverhältnisse zum Feudalwesen zurück. Scharen fremder und einheimischer Räuberbanden machten die Wege zu Wasser und Land unsicher. Die Politik der rasch wechselnden Kaiser war gekennzeichnet durch Rekrutenaushebungen und Zwangseintreibungen von Geld, Nahrungsmitteln und Frondiensten. Die Armee hatte ihre Macht verselbständigt und bedrückte die Bevölkerung durch fortwährende Übergriffe.

5. *Die wirtschaftlichen Verhältnisse*³³

Noch um 300 n. Chr. setzte sich die Bevölkerung Ägyptens vorwiegend aus kleinen, selbständigen Bauern zusammen, die ihren Privatbesitz bewirtschafteten. Hörigkeit läßt sich für diesen Zeitpunkt nicht belegen. Zu Beginn des 4. Jh. führte die römische Regierung in der Provinz Ägypten die Munizipalverfassung ein. Staatsrechtlich bedeutete dies die Verleihung der römischen Bürgerrechte an die freien und besitzenden Bürger. Bisher hatten diese keine Steuern und Dienstleistungen für den Staat erbringen müssen. Mit der Einführung der Munizipalverfassung wurden sie jedoch zu Steuern, Sonderabgaben, persönlichen

³² Nach M. Rostovtzeff, *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich*, 2. Band, Leipzig 1931, S. 176–209

³³ Nach M. Gelzer, *Studien zur byzantinischen Verwaltung Ägyptens*, Leipzig 1909; siehe auch E. R. Dodds, *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin*, Frankfurt 1985, S. 17–43

Dienstleistungen und materieller Haftbarkeit staatlichen Ansprüchen gegenüber veranlagt. Die neue Munizipalaristokratie wurde in Form von Gemeinderäten zwangsorganisiert.

Da die Gemeinderäte mit ihrem Privatvermögen für alle diese Leistungen haften mußten, führte die neue Munizipalverfassung zur Konfiskation ihrer Güter, sozialer Degradierung, körperlicher Bestrafung oder Gefängnishaft. Die Zwangspolitik der römischen Regierung wälzte die wirtschaftlichen Verhältnisse in Ägypten innerhalb weniger Jahrzehnte um. Schon am Ende des ersten Drittels des 4. Jh. war die gesamte ländliche Bevölkerung als Kolonen an das Land gebunden. „Ein wirtschaftlich so hoch entwickeltes Land wie Ägypten war in allmählicher Rückkehr zur Naturalwirtschaft begriffen“³⁴.

6. Die demographischen Verhältnisse³⁵

Im 3. und 4. Jh. n. Chr. gingen die Bevölkerungszahlen im römischen Reich zurück. Endlose Bürgerkriege und Kämpfe mit Nachbarvölkern und Unterworfenen forderten unzählige Menschenleben. Periodisch wiederkehrende Seuchen suchten sowohl Italien wie die Provinzen heim: eine Folge der bedrückenden materiellen Verhältnisse, der Unterernährung und der mangelhaften hygienischen Verhältnisse in den Siedlungen. Besonders die Malaria breitete sich durch die Vernachlässigung der Trockenlegung der Sumpfgebiete aus.

Ein Teil der Bevölkerung versuchte, sich dem sozialen und politischen Druck durch Flucht zu entziehen. Trotz des generellen Verbots, den Wohnort aufzugeben, flüchteten wirtschaftlich ruinierte, von Versklavung und anderen Zwangsmaßnahmen bedrohte Bürger aus ihrer angestammten Umgebung, um ein Leben als Bettler oder Räuber zu führen. Entsprechende Klagen finden sich in den Schriften der Kirchenväter.

Bereits im 3. Jh. waren große Gebiete des römischen Reiches mehr oder weniger entvölkert. Die kaiserliche Regierung bemühte sich, Kriegsgefangene in den entvölkerten Gebieten anzusiedeln, den Städten die Verantwortung für das Brachland aufzuerlegen oder Land zu Billigstpreisen an Interessenten zu verkaufen, um Steuereinnahmen aus diesen Ländereien zu erzielen. Durch „Hinzufügung unproduktiven Grund und Bodens zu dem Fruchtländ oder durch falsche und zu hohe Vermessungen versuchte die Verwaltung, die neuen Grundbesitzer zu zwingen, die Abgaben für ein größeres Stück Land zu bezahlen, als sie beabsichtigten, und das Ergebnis war wahrscheinlich in den meisten Fällen der Ruin der neuen Besitzer“³⁶. So beschleunigten die staatlichen ‚Wirtschaftsförderungsmaßnahmen‘ selbst den ökonomischen und sozialen Verfall des römischen Reiches.

³⁴ M. Rostovtzeff, Gesellschaft, 2. Band, S. 198

³⁵ Nach Ebd., S. 183.

³⁶ Ebd., S. 196f.

7. Die sozialen Verhältnisse

Die Einführung der Munizipalverfassung mit ihrem System der Leistungen und der Haftpflicht der Munizipalaristokratie belastete am meisten die Besitzenden. Der wirtschaftliche Verfall ergriff damit zu Beginn des 4. Jh. auch große Teile der Oberschicht und brachte zahlreiche Eigentümer um Haus und Hof.

Für die ursprünglich freien Bauern bestand der Ausweg aus der wirtschaftlichen Notlage im Patrozinium. Zwar wurden sie so zu Kolonen, die erbmäßig an ihr Land und ihre Grundherren gebunden waren, sie entzogen sich dadurch jedoch dem Druck der öffentlichen Leistungen. Durch die Statusänderung der freien Bauern zu Kolonen stand den Großgrundbesitzern ein Übermaß an Arbeitskräften zur Verfügung. Für die bisherigen Arbeitskräfte auf den Latifundien, Landarbeiter und Hirten, bestand nunmehr kein Bedarf. Ihre Tätigkeiten wurden jetzt von Kolonen ausgeübt. Die Schar der grundbesitzlosen Tagelöhner trafen die ökonomischen Umwälzungen schonungslos: sie wurde erwerbs- und brotlos und fiel ohne Rückhalt ins soziale Elend.

Am schlimmsten betroffen von der Wirtschaftskrise des spätrömischen Reiches waren damit die Mitglieder der Munizipalaristokratie und die grundbesitzlosen Tagelöhner, also die Ober- und die Unterschicht. Als letztes Mittel zum Schutz vor Kerker, Versklavung und körperlichen Strafen blieb diesen Verelendeten die Flucht aus der Heimat, wie sie im 3. und 4. Jh. n. Chr. alltäglich war. Da der Staat keine Kopfsteuer erhob, sondern allein den Landbesitz besteuerte, waren die Geflüchteten den finanziellen Forderungen des Staates entronnen (sofern sie keine Schulden hinterließen). Diejenigen, die die Flucht ergriffen hatten, wurden „Anachoreten“³⁷ genannt, wobei die Etymologie dieses Wortes offenläßt, welcher Beschäftigung diese Entwurzelten fortan nachgingen: der Bettelei, dem Räuberhandwerk oder dem Mönchtum. Alle drei Gruppen wuchsen seit dem Ende des 3. Jh. in Ägypten und Syrien/Palästina rasch an und bereiteten den Herrschenden ein nicht geringes Kopfzerbrechen.

Die Anachoreten hatten mit der Einsamkeit der Wüste oder des Gebirges den Ort ihrer Freiheit erreicht. Ihnen schreibt Ephraem der Syrer: „Ihr seid es, die ihr von euch geworfen habt das Joch der Welt und die Knechtschaft des Besitzes; . . . ,fürchtet nicht die Stimme der Gewalthaber, weil sie keine Gewalt über euch haben durch Steuer und Abgaben“³⁸.

³⁷ Ebd., S. 195

³⁸ C. Kayser, Ein Brief Ephraem's des Syrers an die „Bergbrüder“, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 5 (1884), S. 251–266, hier: s. 256

IV. Die gesellschaftlichen Hintergründe der Entstehung des buddhistischen und des christlichen Mönchtums im Vergleich

Die Belebung starker asketischer Strömungen und die religiöse Neu-
besinnung in Indien im 6. Jh. v. Chr. sowie in Ägypten und Syrien/Palä-
stina im ausgehenden 3. Jh. n. Chr. lassen sich aus den jeweiligen gesell-
schaftlichen Verhältnissen dieser Epochen erklären. In den beiden Fäl-
len sind sie jedoch das Produkt divergenter sozio-ökonomischer Ent-
wicklungen. Zwar läßt sich in beiden Mönchsbewegungen eine starke
Beteiligung der jeweiligen Oberschichten beobachten, die ihre ange-
stammten gesellschaftlichen Positionen verloren haben und nach neuen
Orientierungsmöglichkeiten suchen, doch stehen die auslösenden Fak-
toren dieser gesellschaftlichen Umbrüche unter unterschiedlichen Vor-
zeichen.

Buddha begründete seinen Sangha in einer Epoche innenpolitischer
Konsolidierung, außenpolitischer Expansion, wirtschaftlichen Auf-
schwungs, demographischen Wachstums und des Aufstiegs neuer Füh-
rungsschichten. Die Reste der traditionellen Stammesgesellschaften
wichen zentralisierten Königreichen mit liberaler Machtausübung. Die
Naturalwirtschaft wich der Geldwirtschaft. Sowohl Teile der in die Kri-
se geratenen oberen Kasten wie die aufstrebenden neuen Führungss-
chichten unterstützten den buddhistischen Orden.

Das christliche Mönchtum entstand in einer Phase der Bürgerkriege,
Aufstände und Fremdvölkereinfälle, eines unaufhaltsamen wirtschaftli-
chen Niedergangs, des Bevölkerungsrückgangs und der völligen Verar-
mung großer Teile der Bevölkerung. Das römische Kaiserreich hatte
sich zum diktatorischen Zwangsstaat entwickelt unter der Knute des
Militärs. Das System der Geldwirtschaft fiel in die Naturalwirtschaft zu-
rück. Die Einsamkeit anachoretischen Lebens wurde zur Zuflucht ent-
wurzelter Angehöriger der Ober- und Unterschicht und von den Herr-
schenden mit Argwohn verfolgt.

Damit sind unsere sozialgeschichtlichen Untersuchungen zu ihrem
Ergebnis gekommen: Die Analogie buddhistischen und christlichen
Mönchtums läßt sich nicht gesellschaftstheoretisch erklären. Die sozio-
ökonomischen Bedingungen beider Bewegungen sind derart divergent,
daß die analogen gesellschaftlichen Erscheinungsformen nicht von glei-
chen materiellen Ursachen abgeleitet werden können.

Damit kommen wir zum zweiten Teil unserer Ausgangsfrage, näm-
lich, ob die Gemeinsamkeiten der beiden Mönchsbewegungen auf reli-
gionsgeschichtliche Einflüsse zurückgeführt werden können.

V. Spuren des Buddhismus im frühen Christentum

Daß das indische Mönchtum und der Buddhismus im 3. Jh. unter den
Christen des oströmischen Reiches bekannt waren, steht außer Frage.
Tertullian († nach 220), der Bischof von Karthago, verteidigte die Nor-
malität der Christen mit dem Satz: „Wir sind keine Brahmanen oder in-

dische Gymnosophisten³⁹ (Apologeticum XLII, 1). Klemens von Alexandrien († vor 215) weiß zu berichten: „es gibt in Indien auch diejenigen, die den Geboten Buddhas folgen“ (Stromata 1,15). Und Hieronymus stellt „die indischen Brahmanen und die ägyptischen Gymnosophisten“ als gleichartige Gruppierungen nebeneinander⁴⁰. „Aus Indien. . . besuchen mich täglich ganze Scharen von Mönchen“, rühmt er sich⁴¹.

Unmittelbar in die mönchischen Überlieferungen führt die Entdeckung, daß in den Apophthegmen „indisches Gut“⁴² enthalten ist. AP 683 überliefert das Gleichnis von den drei Männern, die ihren Freund auf seinem Weg zum Königspalast begleiten. Diese Parabel gehört zum Komplex der Barlaam-Joasaph-Überlieferung (Migne PG 96, 13), in der Erzählungen indischen Ursprungs, speziell auch aus dem Leben Buddhas, in christliches Gedankengut umgeformt worden sind.

Die Verbindungslinien zwischen dem Christentum und dem Buddhismus dürften im Mittleren Orient zu finden sein. In dieser Region fand ein unmittelbarer Austausch zwischen christlichen und buddhistischen Gemeinden statt. Die Begegnungsmöglichkeiten erstreckten sich von Mesopotamien bis in den afghanisch-indischen Grenzraum: „die erste Begegnung zwischen dem Christentum in seiner nestorianischen bzw. edessenischen und seiner gnostischen, d. h. manichäischen Form mit dem Buddhismus (dürfte sich) im westlichen Gebiet der Seidenstraßen, im Parther- und im Kushanreich vollzogen haben. Schon in den ersten Jahrhunderten nach Chr. finden wir christliche und buddhistische Zentren in Orten wie Merv und Herat“⁴³.

Im folgenden soll nun an drei ausgewählten Beispielen aus der praktischen Askese und an drei ausgewählten Beispielen aus der mönchischen Lehrtradition sowie an Gemeinsamkeiten der Architektur nachgewiesen werden, daß sich Einflüsse des Buddhismus auch im frühchristlichen Mönchtum aufweisen lassen.

VI. Gemeinsamkeiten in der praktischen Askese

1. Schlafen im Sitzen

Zu den weitverbreiteten asketischen Übungen gehört der Schlafentzug. Hieronymus empfiehlt „aufzustehen, ehe Du ausgeschlafen hast“⁴⁴.

³⁹ Mit diesem Begriff werden in der griechischen Literatur seit dem Indien-Feldzug Alexander des Großen die indischen Nacktasketen bezeichnet.

⁴⁰ Hieronymus, Brief an Laeta, c. 8

⁴¹ Ebd., c. 2. Im übrigen scheint er den Schiffsfahrplan zum Ganges im Kopf zu haben, ebd., c. 3.

⁴² W. Bousset, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, Tübingen 1923, S. 82

⁴³ H.-J. Klimkeit, Gottes- und Selbsterfahrung in der gnostisch-buddhistischen Religionsbegegnung Zentralasiens, ZRGG 35 (1983), S. 236–247, hier: S. 236, vgl. A. Vööbus, History of Asceticism in the Syrian Orient. A. Contribution to the History of Culture in the Near East, I The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia, Louvain 1958

⁴⁴ Brief an den Mönch Rusticus, c. 15

Auch andere Mönchsväter fordern die Beschränkung der Nachtruhe (AP 81, 706, 759, 872) und Abbas Arsenios meint sogar, für den Mönch sei eine Stunde Schlaf genug (AP 53).

Zu den Merkwürdigkeiten der Schlafaskese gehört die Weigerung mancher Mönche, sich während des Schlafens auszustrecken. Arsenios ruhte nur im Sitzen ein wenig (AP 52), und Besarion erzählte: „Vierzig Jahre schlief ich, ohne mich je auf die Seite zu legen, sondern im Sitzen oder im Stehen“ (AP 163). Ebenso heißt es über Johannes: „Niemand . . . legte er sich zur Ruhe. Nur im Stehen erhaschte er ein wenig Schlaf“ (HM 13,4).

Eingehender sind wir über diesen Brauch aus dem Klosterleben des Pachomius unterrichtet. So heißt es in der Klosterregel: „Schlafen sollen die Mönche nicht liegend, sondern auf selbstgemachten Sitzen mit Rücklehnen; und nachdem sie daselbst ihre Decken ausgebreitet, sollen sie sitzend schlafen. . .“⁴⁵. Wie aus den Pachomiusviten hervorgeht, „schlief Pachomius fünfzehn Jahre lang in sitzender Stellung auf der Erde, und zwar in der Mitte der Zelle, so daß er sich nicht an die Wand anlehnen konnte. Viele Mönche versuchten sich in derselben Askese; doch machten sie sich später Sitzbänke zum Schlafen. Auch Pachomius pflegte in den späteren Lebensjahren an die Wand gelehnt auf einer Sitzbank zu ruhen; das gleiche wird von dem Gärtner Jonas berichtet“⁴⁶.

Aus biblischen Quellen oder frühchristlicher Tradition läßt sich diese Askeseübung nicht ableiten. Eine auffallende Parallele findet sich jedoch in den „dhutanga“, den „zwölf asketischen Übungen“ des Buddhismus, zu denen „die Übung des Stetigsitzers“ gehört, die dem Mönch nur erlaubt zu sitzen, nicht jedoch zu liegen.

2. Sich auf einer Leichenstätte aufhalten

Zu den für einen Abendländer befremdlichsten Übungen buddhistischer Mönche gehört die Leichenfeldbetrachtung (sivathikā), bei der die Asketen Leichenstätten aufsuchen und menschliche Leichen in ihren fortschreitenden Verwesungszuständen eingehend betrachten und meditieren⁴⁷.

Auch in christlichen Überlieferungen finden sich Hinweise auf Friedhofsaskese. Diese Übung ist m. W. weder aus christlichen noch aus antiken Vorbildern ableitbar und wirkt im christlichen Kontext wie ein Fremdkörper. So suchte der Einsiedler Makarios der Ägypter einen heidnischen Tempel zur Nachtruhe auf und schob sich eine Mumie als Kissen unter den Kopf (AP 466). Der berühmte Antonius ließ sich in ei-

⁴⁵ Zitiert nach S. Schiwietz, *Mönchtum*, 1. Band, S. 213f.

⁴⁶ Ebd., S. 214

⁴⁷ Die Leichenfeldbetrachtung gehört ebenfalls zu den „dhutanga“. Insgesamt ließe sich nachweisen, daß alle „zwölf asketischen Übungen“ der buddhistischen Tradition auch im frühchristlichen Mönchtum praktiziert wurden. Leider ist uns aus Platzgründen eine ausführliche Darstellung dieses Sachverhaltes an dieser Stelle nicht möglich.

nem Grab einmauern (*Vita Antonii* c. 8). Auch Johannes von Lykopolis erzählte von einem „Jungmann“, der zeitlebens ein Grab bewohnte (HM 1, 37 + 43). Zeno, ein ehemals reicher Mann aus Pontus, hatte sich in ein Grab bei Antiochien zurückgezogen⁴⁸. Ein Einsiedler in der sodomitischen Wüste erwartete in einem offenen Grab seinen Tod⁴⁹. Die Klostergründung des Jeremias auf dem Totenfeld von Saḡḡāra sowie zahlreiche archäologische Funde mönchischer Grab-Einsiedeleien sind bei A. L. Schmitz belegt⁵⁰.

Der buddhistischen Leichenfeldbetrachtung am nächsten kam gewiß ein christlicher Einsiedler in der sketischen Wüste, der von sexueller Leidenschaft zu einer Frau erfaßt war. Als er von ihrem Tod hörte, „nahm er seinen Lebeton zur Nachtzeit, stieg hinab, öffnete ihr Grab, fing ihr Blutwasser in seinem Lebeton auf und kehrte damit in sein Kellion zurück. Jenen üblen Geruch (des verwesenden Blutes) setzte er vor sich hin und kämpfte mit seinen Gedanken und sprach bei sich: Siehe da dein Begehren, nach dem du Verlangen trugst! Nun hast du sie, sättige dich nun! Und so quälte er sich bei dem Gestank, bis der Kampf ihn verließ“⁵¹.

3. *Asketische Nacktheit*

Zu den wiederholt diskutierten Eigentümlichkeiten des frühchristlichen Eremitentums gehört das Phänomen asketischer Nacktheit. Bousset gibt den Hinweis, „daß jene Erzählungen ursprünglich auf syrischem Boden entstanden und dann gewandert sind“⁵². Er verweist auf die Boskoi, jene Gruppe syrischer Anachoreten, die nackt durch die Wüste schweiften und von Gras und Kräutern lebten. Schon Harnack vermutete dahinter außerchristliche Einflüsse: „Unzweifelhaft ist, daß es in andern Kulturen, auch in asiatischen, solche ‚Heilige‘ schon gab, . . . und daß sie später auch für die christlichen Asketen vorbildlich geworden sind“⁵³. Ebenso erkannte Bousset in der asketischen Nacktheit „das Einströmen wilder orientalischer Askese in die christliche Religion“ und erinnerte an die indischen „Gymnosophisten“⁵⁴.

Tatsächlich finden sich die ältesten Belege asketischer Nacktheit in den Mönchsüberlieferungen Indiens, wo diese Übung bis heute praktiziert wird. Die indischen Nacktasketen sind entweder nur mit einem Schurz bekleidet oder laufen gänzlich unbekleidet herum. Im Altertum handelte es sich bei ihnen entweder um brahmanische Sannyāsins oder

⁴⁸ Theodoret, *Historia Religiosa* 12 (MG 82. 1398 BC)

⁴⁹ Ebd. 6 (MG 82. 1361 C)

⁵⁰ Welt, S. 203–206

⁵¹ Zitiert nach P. Oppenheim, *Das Mönchskleid im christlichen Altertum*, Freiburg 1931, (*Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*. Supplement II. 28), S. 94

⁵² W. Bousset, *Mönchtum*, S. 38f.

⁵³ Zitiert nach K. Heussi, *Ursprung*, S. 73 Anm. 3

⁵⁴ W. Bousset, *Mönchtum*, S. 41 und 36

um Jaina-Bettelmönche⁵⁵, also um Anhänger des Religionsstifters Mahavira, eines Zeitgenossen Buddhas, der ebenfalls in Nordindien wirkte.

Die christlichen Überlieferungen von Nacktasketen heben zwei weitere Verhaltenseigenschaften hervor, die für diese Anachoreten charakteristisch gewesen zu sein scheinen: ihr Verzehr streng vegetarischer Nahrung, die entweder aus Kräutern und Gras oder Früchten bestand, und ihr vertrauter Umgang mit Tieren. Sie lebten in einem völlig gewaltlosen und angstfreien Verhältnis zur Natur. Selbst das Brot, das die übrigen Mönche gewöhnlich als Nahrung genossen, wurde von ihnen verschmäht.

Bereits Hieronymus hat hier die Gemeinsamkeit von indischen und christlichen Nacktasketen erkannt, als er im „Brief an Laeta“ schreibt, daß „die indischen Brahmanen und die ägyptischen Gymnosophisten nur Mais und Reis und Obst genießen“ (c. 8). Tatsächlich decken sich die Verhaltensweisen der christlichen Nacktler mit den ethischen Idealen der Jaina-Mönche. Auch bei den Jainas gehört zur asketischen Nacktheit eine vegetarische Ernährung ohne die geringsten tierischen Substanzen. Auch verwerfen sie den Ackerbau (also die landwirtschaftliche Voraussetzung zum Brotbacken), da beim Pflügen Pflanzen und Tiere verletzt werden.

Die Lebensgewohnheiten der christlichen Nacktasketen – so unerklärlich sie auf den ersten Blick erscheinen mögen – können aus den asketischen Übungen und ethischen Überzeugungen der Jaina-Mönche schlüssig abgeleitet werden.

VII. Gemeinsamkeiten in der mönchischen Lehrtradition

1. Der „königliche Weg“

In den meisten Abhandlungen über das frühchristliche Mönchtum wird dem Begriff des „königlichen Weges“ keine Beachtung geschenkt, obwohl mit ihm in den Apophthegmen wiederholt die Gesamtheit der asketischen Übungen zusammengefaßt wird und eine zentrale Vorstellung jener Anachoreten ausgedrückt wird. Der Mönchsvater Benjamin konnte mit ihm seine gesamten Anweisungen zusammenfassen (AP 172). Der „königliche Weg“ galt den Einsiedlern als die Grundlehre schon ihrer frühesten Vorläufer (AP 605).

Inhaltlich meint dieser Begriff das asketische Leben eines Mönchs, das – wie bei Abbas Pambo – gewöhnlich aus „täglichem Fasten bis zum Abend, Schweigen und viel Handarbeit“ bestand (AP 724). Diese „königliche Askese“ (AP 906) bedeutete zwar den Verzicht auf vielerlei Annehmlichkeiten des Lebens, jedoch galt sie den christlichen Einsiedlern als „leicht“ (AP 605), als „eine maßvolle Ordnung für das leibliche Leben“ (AP 564). Sie stand im Gegensatz zur „tyrannischen Askese“, die

⁵⁵ Vgl. P. Olivelle, *Origin*, S. 18

⁵⁶ Brief an den Priester Nepotian, c. 12

sich durch Maßlosigkeit auszeichnet (AP 906). Der Asket sollte sich keine übermäßigen, selbstquälerischen Mühen auferlegen (AP 102, 536, 836) und den Leib nicht mutwillig schwächen (AP 564). „Im Fasten gehe nicht weiter, als Du zu ertragen vermagst“, riet Hieronymus, sowie: „Das Fasten selbst sollst Du mäßig üben, damit die Übertreibung nicht den Magen schwäche“⁵⁷. Dieser „königliche Mittelweg“⁵⁸ will die Extreme vermeiden. Denn, so resümiert Abbas Isaak: „Wir sind nicht gelehrt worden, Leibestöter zu sein, sondern Leidenschaftstöter“ (AP 758).

Obwohl die Askeseübungen der frühchristlichen Einsiedler dem heutigen Leser als hart und lebensfeindlich erscheinen, waren die Mönchsväter selber der Ansicht, einen ausgeglichenen Weg zwischen Welthingabe und Selbstquälerei, zwischen Abhängigkeit von den Leidenschaften und Lebensverneinung zu lehren, eben einen „königlichen Mittelweg“.

Der Befund, daß die Lehre vom „königlichen Weg“ unter den christlichen Einsiedlern weithin verbreitet war, ist umso erstaunlicher, als sie kaum christlichen Ursprungs sein kann. Das Neue Testament lehrt ausdrücklich die Nachfolge auf dem „schmalen Weg“, der durch die „enge Pforte“ führt (Mt 7,14) – ein Bibelwort, das den Mönchsvätern durchaus bekannt war (AP 123; 686 „steiler Weg“).

Der Begriff des „königlichen Weges“ (βασιλική ὁδός) findet sich bereits bei Philo⁵⁹ und bei Klemens von Alexandrien⁶⁰ und wird auf diesem Wege in die christliche Theologie gelangt sein. Die beiden Alexandriner knüpfen an das neutestamentliche Bild vom „schmalen“ und „breiten Weg“ an und kennen nicht die Vorstellung eines „königlichen Mittelweges“. Inhaltlich findet die Lehre vom „königlichen Weg“ als einer dritten Möglichkeit seine Entsprechung vielmehr im ārya-mārga („edler Weg“) der buddhistischen Überlieferung.

Nur der ārya-mārga hat auch das Prinzip des „Mittleren Weges“ (madhyamā-pratipad)^{60a} zum Inhalt. Mit dieser Lehre verwarf Buddha die extremen Formen indischer Askese, die er selbst einige Jahre lang praktiziert hatte, und lehrte einen Weg zwischen Sinnenfreude und Selbstkasteiung, eben den „Mittleren Weg“, der ihm als der „edle Weg“ zur Erlösung galt.

Somit deckt sich der frühchristliche Begriff des „königlichen Weges“ terminologisch und inhaltlich mit dem buddhistischen ārya-mārga. Eine überzeugendere Herleitung dieser Vorstellung, die keinen biblischen Ursprung hat, konnte bisher nicht vorgelegt werden.

⁵⁷ Brief an den Mönch Rusticus, c. 7

⁵⁸ Ebd., c. 20

⁵⁹ J. Pascher, ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philo von Alexandria, Paderborn 1931

⁶⁰ F. Tailliez S. J., ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Les valeurs d'un terme mystique et le prix de son histoire littéraire, *Orientalia Christiana Periodica* 13/1947, S. 299–354, hier: S. 315–317

^{60a} R. A. Gard, *Der Buddhismus*, Genf 1981, S. 171

2. *Hesychia* | „*Herzensruhe*“

Das höchste Ziel frühchristlicher Mönchsaskese ist die Erlangung der *Hesychia* (AP 194, 984, 987). *Hesychia* bedeutet Ruhe, Schweigen, Abgeschlossenheit und Stille. Die Wüstenväter meinen mit diesem Begriff:

1. Ein Leben in Einsamkeit und Stille (AP 11, 40, 195, 475, 554, 987).
2. Nicht über andere zu urteilen (AP 100, 385, 664, 788).
3. Sich in nichts einzumischen (AP 11, 50).
4. Von sich abzusehen (AP 385).
5. Befreit zu sein von allen Leidenschaften, Wünschen und Anfechtungen (AP 103, 227, 228, 269, 554, 801).

Der Zustand der „*Herzensruhe*“ muß eingeübt werden (AP 311), wozu sich die Anachoreten einer speziellen Gebetstechnik bedienten (AP 472). Diese Gebetsform ist in der späteren Tradition als „Jesusgebet“ oder „*Herzensgebet*“ bezeichnet worden. Die älteste Anweisung zu diesem Gebet findet sich bei Makarios dem Großen: „Wenn wir mit unseren Lippen den Namen unseres Herrn Jesus Christus aussprechen, wenden wir mit zerknirschem Herzen unsere ganze Aufmerksamkeit auf ihn, damit er deinem Geiste gegenwärtig ist und du ihn nicht vergeblich im Munde führst. Denke mit Inbrunst an die Anrufung ‚Herr Jesus Christus, erbarme dich meiner‘. Dann wird über deinem Schläfe die Gottheit ruhen; die dunklen Wolken der Leidenschaften, die dich bestürmen, verjagst du, und der innere Mensch wird die Reinheit des Adam erlangen, die er im Paradiese besaß“⁶¹. Euagrios Pontikus († 399) hat diese Gedanken weiterentwickelt und im Anschluß an Origenes die Lehre vom „reinen Gebet“ aufgestellt, das ohne Gedanken und Bildvorstellungen gesprochen wird⁶² (vgl. AP 390, 801). Kennzeichnend für dieses Gebet ist es, daß es unaufhörlich gesprochen wird (AP 198, 265, 446). In der späteren Mönchstradition wurde es mit einer besonderen Atemtechnik und Sitzhaltung verbunden⁶³, wie es in der östlichen Christenheit, besonders von den Mönchen auf dem Berg Athos, bis heute praktiziert wird⁶⁴.

Aufgrund der Lehre des Euagrios vom gedanken- und bildfreien „reinen“ Beten und der entsprechenden Körpertechniken ist das „*Herzensgebet*“ zu Recht als „jogaähnliche Gebetsmystik“ bezeichnet worden⁶⁵. Tatsächlich können nur die Inhalte, nicht jedoch die Formen dieses Gebets aus der älteren christlichen Tradition abgeleitet werden. Die beim „*Herzensgebet*“ praktizierten Techniken sind im indischen Yoga entwickelt worden.

⁶¹ M. Dietz, *Philokalie*, S. 29f.

⁶² Vgl. ebd., besonders S. 39f.

⁶³ Die Entwicklung des Jesusgebets dokumentiert die fünfbandige *Philokalia*, die der Athosmönch Nikodemus 1782 veröffentlichte.

⁶⁴ Siehe besonders K. Ware, E. Jungclaussen, *Hinführung zum Herzensgebet*, Freiburg u. a. 1982

⁶⁵ P. Huber, *Athos*, Zürich ³1982, S. 38

Der Begriff „Hesychia“ findet sein terminologisches Äquivalent im indischen „upekshā“ (wörtlich „Nichtbeachtung“). Im Hinduismus bezeichnet upekshā „nicht nur die Nichtbeachtung von Fehlern oder Lastern anderer, sondern auch die kritische Prüfung der eigenen vermutlichen Verhaltensweise in einer entsprechenden Situation, um daraus für sich und andere zu lernen“; und im Buddhismus bedeutet der Begriff „1. einen Zustand, der weder Freud noch Leid, sondern unabhängig von beiden ist; 2. den Geist, der sich im Gleichgewicht befindet und über alle Unterscheidungen erhaben ist“⁶⁶. Upekshā ist einer der vier buddhistischen „Göttlichen Verweilungszustände“ (brahma-vihāra), durch die der Übende eine Geisteshaltung in sich erweckt, die ihn zur Überwindung der Leidenschaften und Affekte führt. Die Einübung in die upekshā führt zur Leidenschaftslosigkeit.

3. *Apatheia* | *Leidenschaftslosigkeit*

Als „Leidenschaften“ bezeichnen die Apophthegmen die menschlichen Triebe und Affekte (AP 221, 506, 512, 780). Diese sind jedem Menschen eigen, für den einzelnen jedoch von unterschiedlicher Art (AP 847, vgl. 809). Die frühchristlichen Mönche waren sich der unaufhörlichen Wiederkehr dieser Reize bewußt (AP 445, 495, 516, 735), betrachteten ihren Ursprung jedoch nicht als natürlich, sondern als dämonisch (AP 516, 780). Wenn die Leidenschaften auch nicht gänzlich abgetötet werden können, so ist es doch möglich, ihre Wirkung einzuschränken (AP 36, 140, 393, 453, 758). Der Asket setzt sich mit ihnen auseinander, indem er entweder versucht, ihre Regungen erst gar nicht aufkommen zu lassen, oder indem er sich ihre Existenz bewußt macht, um sie dadurch zu kanalisieren (AP 86, 825)⁶⁷. Die letztere Methode ist für den erfahrenen Asketen die geeignetere.

Der Ertrag mönchischer Askese und eine der erstrebenswertesten Früchte der Hesychia⁶⁸ ist in jedem Fall die Apatheia/Leidenschaftslosigkeit. „Apatheia“ bedeutet die Freiheit von Triebregungen und Affekten und drückt sich in einer einfachen, bedürfnislosen Lebensweise aus (AP 221, 232). Sie äußert sich keineswegs als Gefühlslosigkeit, da die Liebe zum Nächsten ausdrücklich als eine Voraussetzung der Apatheia betrachtet wird (AP 232)⁶⁹. Die Forderung, daß der Asket „ein Herz aus Eisen“ haben solle, meint nicht Hartherzigkeit, sondern Anspruchslosigkeit (AP 221).

Die Apatheia als Ideal ethischer Lebensführung wird gewöhnlich auf griechisch-römischen Einfluß zurückgeführt. Es wurde vor allem in der

⁶⁶ Lexikon der östlichen Weisheitslehre, Art. upekshā, S. 418

⁶⁷ Ich erinnere an die moderne psychoanalytische Unterscheidung von „verdrängen“ und „sublimieren“.

⁶⁸ Für Johannes Klimakos sind Apatheia und Hesychia Begriffe gleichen Inhalts; vgl. H. Ball, *Byzantinisches Christentum*, Frankfurt 1979, S. 63ff.

⁶⁹ Ausführliche Belege zu diesem Gedanken des Abbas Euagrius finden sich bei U. Ranke-Heinemann, *Mönchtum*, S. 67f.

Ethik der Stoa gelehrt, war jedoch auch schon vorher bekannt⁷⁰. In der stoischen Philosophie bedeutete „Apatheia“ ein bedürfnisloses Leben, die innere Unabhängigkeit des Individuums, die Freiheit von allen Leidenschaften und Gefühlen und ein Leben nach den Urteilen der Vernunft, des Logos^{70a}.

Während Bedürfnislosigkeit und Unabhängigkeit auch für die christlichen Einsiedlermönche erstrebenswerte Ideale waren, lehrten sie jedoch die Notwendigkeit positiver Gefühle für eine christliche Ethik und führten die Apatheia auf die dem Gebet entströmende Hesychia zurück und nicht auf die rationale Tätigkeit des Verstandes. Ranke-Heinemann bestreitet deshalb die Möglichkeit, die mönchische Apatheia-Vorstellung von dem stoischen Vollkommenheitsideal ableiten zu können⁷¹.

Wenn auch der Begriff über die griechische Philosophie Eingang in die christliche Theologie gefunden hat, bleibt doch die Frage offen, woher für die Einsiedlermönche seine inhaltlichen Bestimmungen stammen. Da der Begriff „Apatheia“ im Neuen Testament nicht vorkommt, kann er nicht auf biblische Quellen zurückgeführt werden.

Unberücksichtigt blieb bisher sein Verhältnis zur buddhistischen Forderung der Leidenschaftslosigkeit. Bereits in den „Vier edlen Wahrheiten“ hat Buddha die Aufhebung der Leidenschaften zum Grundgedanken seines religiösen Systems erklärt. Als Ursache allen Leidens benannte er den „Durst nach Sinnenlust“ (trishnā), d. h. die menschlichen Leidenschaften (2. Wahrheit), und zeigte den Weg ihrer Überwindung auf (3. + 4. Wahrheit). Hierfür hat die indische Tradition seit alters asketische Methoden entwickelt, die neben den Körperübungen auf die Stärkung der intuitiven geistigen Fähigkeiten des Menschen zielen. Durch die vier „Göttlichen Verweilungszustände“ (brahma-vihāra) erweckt der Übende in sich vier positive Geisteshaltungen, die ihn zur Überwindung der Leidenschaften und Affekte führen: Gleichmut, Güte, Mitleid und Mitfreude. Somit verbindet sich auch im Buddhismus – anders als in der Stoa – die Haltung der Leidenschaftslosigkeit mit positiven Gefühlen anderen Menschen gegenüber.

Insgesamt dürfte also das buddhistische Bemühen um Leidenschaftslosigkeit dem Streben der frühchristlichen Anachoreten näher gestanden haben als das Sittlichkeitsideal der Stoa, das im 3./4. Jh. n. Chr. schon lange zur philosophisch-theologischen Abstraktion geraten war.

VIII. Architektur

Schließlich möchte ich noch auf die Gemeinsamkeiten buddhistischer und christlicher Architektur verweisen. Die drei Arten frühchristlicher Mönchsunterkünfte: Kellion (Einsiedelei) – Einsiedlerkolonie – Koino-

⁷⁰ T. Rüther, Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Vollkommenheitsbegriffs, Freiburg 1949, S. 3

^{70a} Vgl. ebd., S. 12f.

⁷¹ U. Ranke-Heinemann, Mönchtum, S. 67

bion, finden sich bereits in der buddhistischen Unterscheidung von Einsiedelei (ursprünglich vihāra), āvāsa (Kolonie) und ārāma (Kloster). Trotz ihrer architektonischen Ähnlichkeiten wird hier noch eingewendet werden können, daß diese Parallelen funktionellen Bedürfnissen entspringen und nicht notwendigerweise religionsgeschichtlichen Einfluß beweisen. Ein direkter oder mittelbarer Kontakt zwischen buddhistischer und christlicher Architektur ist jedoch unzweifelhaft, wenn wir die Kulträume (cetiyaḡhara) bestimmter buddhistischer Klöster mit frühchristlichen Kirchen des 4. Jh. vergleichen. Auffällig ist „the exact resemblance of the interior of such a cetiyaghara to that of a Christian cathedral – for example, the cathedral of San Lorenzo Fuori le Mura in Rome, built by Emperor Constantine. There is the same arrangement of nave, pillars, side-aisles and the consecrated apsidal end“⁷². Wer Innenaufnahmen eines solchen Kultraumes sieht, kann seine Zugehörigkeit zu Buddhismus oder Christentum nur daran erkennen, ob sich in der Apsis eine Stupa oder ein Altar befindet⁷³.

IX. Die Gemeinsamkeiten von buddhistischem und christlichem Asketentum – religionsphänomenologische Universalien?

Die ausgewählten Beispiele der praktischen Askese und der mönchischen Lehrtradition sowie die Parallelen der Sakralarchitektur machen deutlich, daß auffallende Gemeinsamkeiten zwischen den buddhistischen und den frühchristlichen Mönchen bestehen. Theoretisch gibt es dafür zwei mögliche Erklärungen: entweder handelt es sich um religionsphänomenologische Universalien, die in keinem gegenseitigen Bedingungsverhältnis stehen, oder es ist mit religionsgeschichtlichen Einflüssen zu rechnen.

Für die erste Erklärungsstrategie lassen sich eine Reihe von Kronzeugen benennen, von denen allerdings keiner dem Sachverhalt eine eigene Untersuchung gewidmet hat. Schon Ch. de Montalembert vermutete, daß die Wurzeln des Asketentums „in der menschlichen Natur“ angelegt seien, in dem „mächtigen Zug der Seele nach Einsamkeit, den „alle Religionen. . . in ihren Bereich gezogen und geheiligt“ haben⁷⁴. Auch Schiwietz folgerte aus den Gemeinsamkeiten von christlichen und außerchristlichen Askeseströmungen, „daß im tiefsten Grunde der menschlichen Seele ein instinktartiger, geheimnisvoller Zug nach Einsamkeit verborgen liegt“⁷⁵. Ebenso sind für Oppenheim diese Gemeinsamkeiten „ganz natürliche Analogien“, die sich „aus einem allgemein menschl-

⁷² S. Dutt, Monks, S. 147. Dort auch entsprechendes Bildmaterial. Vgl. Hermann Leicht, Illustrierte Kunstgeschichte der Welt, München o. J., S. 152

⁷³ Ihre architekturgeschichtliche Fortsetzung finden diese Entsprechungen in den Grundriß-Parallelen tibetanisch-buddhistischer Klöster und der christlichen Athos-Klöster seit dem 10. Jh.

⁷⁴ Zitiert nach S. Schiwietz, Mönchtum, 1. Band, S. 5

⁷⁵ Ebd.

chen Empfinden erklären lassen“⁷⁶. Er berief sich dabei auf J. Felten, für den die „Abstreifung alles Irdischen. . . ein allgemein menschlicher Zug (ist), der nur seine reinste Auffassung und vollkommenste Ausprägung im christlichen Mönchsleben gefunden hat“⁷⁷.

Feltens Aussage, der sich Oppenheim anschließt, macht die apologetische Seite dieser religionsphänomenologischen Betrachtungsweise deutlich. Um den christlichen Mönchen keine Abhängigkeit von „heidnischen“ Askesebewegungen nachsagen lassen zu können, sollen die offensichtlichen Gemeinsamkeiten mit einer „allgemein menschlichen“ Neigung zur Askese begründet werden.

Diese Argumentation kann so lange überzeugen, wie sich der Vergleich auf die „typischen“ Askeseübungen der Nahrungs-, Kleidungs- und Schlafaskese oder das Leben in Einsamkeit und Fremdlingschaft beschränkt. Sie wird unglaubwürdig, sobald die Untersuchung die speziellen Formen dieser Übungen mitberücksichtigt. Gegen die Erklärung der in dieser Arbeit dargelegten Gemeinsamkeiten als „ganz natürliche Analogien“ sprechen eine Reihe von Tatbeständen:

1. Die buddhistischen Askeseübungen sind von Buddha Gautama in erklärter Abgrenzung zu zeitgenössischen indischen Askeseeströmungen entwickelt worden und stellen damit keine universellen Übungen dar, sondern eine bewußte und modifizierte Auswahl.
2. Unter diesen Übungen fallen besonders so spezielle Techniken wie Friedhofsaskese und Schlafen im Sitzen auf, die nicht als „allgemeine“ Askeseübungen gerechnet werden können.
3. Die Verknüpfung von asketischer Nacktheit, strengem Vegetarismus und Gewaltlosigkeit allen Lebewesen gegenüber entspringt dem spezifischen Lehrkontext der Jaina-Mönche.
4. Die Lehre vom „königlichen Mittelweg“ belegt den Einfluß buddhistischen Gedankengutes bis in die Terminologie des frühchristlichen Asketentums.
5. Das Ziel von Hesychia und Apatheia läßt sowohl in seinen inhaltlichen Bestimmungen wie in seiner praktischen Einübung spezifisch indische Züge erkennen.
6. In der buddhistischen und christlichen Architektur finden sich Gemeinsamkeiten, die nur aus unmittelbarer Beeinflussung oder gemeinsamen Vorbildern zu erklären sind.

Damit können die Gemeinsamkeiten von buddhistischem und frühchristlichem Mönchtum nicht länger als religionsphänomenologische Universalien erklärt werden. Diese Interpretationsweise entspringt einer oberflächlichen Betrachtungsweise mit apologetischem Interesse. Ein präziser Vergleich deckt spezifische Gemeinsamkeiten auf, die nicht auf „natürliche Analogien“ reduziert werden können.

⁷⁶ P. Oppenheim, Mönchskleid, S. 213

⁷⁷ J. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel, Band I, Regensburg 1910, S. 401

X. Ergebnis

Ein religionsgeschichtlicher Einfluß des buddhistischen Mönchtums auf das christliche Asketentum wird sich nicht länger bestreiten lassen. Die vorliegende Arbeit erhebt nicht den Anspruch, die entsprechenden Analogien hinreichend oder vollständig erfaßt zu haben. Ihr Ziel ist es allein, der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise bei der Erforschung der Entstehung des christlichen Mönchtums mit überzeugenden Gründen wieder zu ihrem Recht zu verhelfen. Dabei wird dem indischen, besonders buddhistischen, Mönchtum eine stärkere Beachtung geschenkt werden müssen, als dies bisher für nötig erachtet wurde. Damit wird keiner monokausalen Ableitung das Wort geredet. Eine „buddhistische“ Interpretation des frühchristlichen Mönchtums würde ebensosehr scheitern wie alle vorhergehenden „Ein-Faktor-Theorien“.

Ebensowenig ist das christliche Mönchtum jedoch apriori als „vollkommenste Ausprägung“ des Asketentums zu betrachten. Im Laufe der Geschichte hat es zweifellos seine eigenen und unverwechselbaren Züge entwickelt. Doch in der Vielfalt seiner sich entwickelnden Formen sind außerchristliche Einflüsse unverkennbar. Dabei liegen die religionsgeschichtlich älteren und ursprünglichen Traditionen in Indien. Ohne das indische Mönchtum ist die Entstehungsgeschichte des frühen christlichen Mönchtums nicht zu verstehen. In dem geronnenen Resultat des Ganzen reichen die Wurzeln des Vermittlungsprozesses bis nach Indien zurück.