

¹ Antônio Conselheiro hieß ursprünglich Antônio Vicente Mendes Maciel und war später allgemein unter dem Namen Conselheiro, d.h. Ratgeber, bekannt. Vgl. H.-J. Prien, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Göttingen 1978, 846 (Anm. d. Übers.).

² P. Freston, *Evangélicos na Política Brasileira*, in: *Religião e Sociedade*, ISER 16/1-2, Nov. 1992, 26.

³ L. Silveira Campos, *Protestantismo histórico e Pentecostalismo no Brasil: Aproximações e conflitos*, in: *Na Força do Espírito*, 82.

⁴ Sumio Takatsu, aaO. 63.

⁵ Th. Scolari, *Le Pentecôtisme: un état d'esprit*, in: *L'Actualité religieuse au monde* 137, 15/10/95, 44.

⁶ G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz ¹⁰1992, 223.

⁷ J. Comblin, *A nova evangelização*, in: Santo Domingo. *Ensaio teológico-pastoral*, Petrópolis 1993, 215. Dieser Text wird auch zitiert von V. Codina, *Die Weisheit der lateinamerikanischen Basisgemeinden*, in: *CONCILIUM* 30 (1994) 4, 351.

⁸ Die Tiwanaku-Zivilisation darf nicht mit der „Colla-Kultur“ verwechselt werden, die in derselben Region um das Jahr 1300 unserer Zeitrechnung anzutreffen ist, genau das Jahr, in dem Papst Bonifaz VIII. das erste römische Jubeljahr einführt. Am 4. August 1997 wurde in Tiwanaku ein Regionalmuseum eingeweiht, dessen Ausstellungsobjekte von präkeramischen Phasen um 2000 v. Chr. bis zur Inkazeit reichen. Vgl. *Museo Regional de Tiwanaku fue reabierto en su primera fase*, in: *Presencia*, La Paz, 5. 8. 1997, Cuaderno Puerta Abierta, 1.

⁹ C. Mesters, *Flor sem defesa*, Petrópolis 1998, 100.

¹⁰ P. Richard, *Apokalypse. Das Buch von Hoffnung und Widerstand. Ein Kommentar*, Luzern 1996, 18.

¹¹ M. Barros, *Na estrada do Evangelho*, Petrópolis 1993.

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

Millenaristischer Messianismus in der Geschichte des Buddhismus

Aloysius Pieris

Historiker beschreiben bestimmte Entwicklungen im asiatischen Buddhismus ziemlich unbekümmert mit den Ausdrücken „Millenarismus“ und „Messianismus“, obwohl diese Begriffe ursprünglich im Christentum beheimatet sind. Dort werden sie mit Bewegungen in Verbindung gebracht, die aus einem wörtlichen Verständnis von Offb 20,1-20 hervorgegangen sind, wonach Satan für *tausend* Jahre gefesselt und dann für kurze Zeit freigelassen würde. Den Anbruch eines solchen Tausendjährigen Reiches (Millenniums) haben Amillenaristen, Premil-

lenaristen und Postmillenaristen jeweils verschieden interpretiert, immer jedoch als die „Zeit Christi“ bzw. die „Zeit des Messias“. Mit anderen Worten, der Bezugspunkt war immer der Anbruch einer *Messianischen Zeit*, die entweder mit der *Endzeit* zusammenfiel oder zumindest auf sie ausgerichtet war. Wenn wir jedoch einen „millenaristischen Messianismus“ in einem buddhistischen Kontext diskutieren, müssen wir uns dessen bewußt sein, daß Begriffe wie „messianische Zeit“ und „Endzeit“ ihren spezifisch christlichen Klang verlieren.

Der Buddhismus lehrt nichts, was auch nur annähernd der christlichen Projektion einer *Endzeit* oder Parusie entspräche: den Anbruch eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“, die Vision eines verwandelten Kosmos, der mit der Endgültigkeit der Auferstehung Christi seinen Anfang nimmt. Im Buddhismus können wir nur von der Endzeit eines *einzelnen* Kreislaufs in einer *nie endenden* Kette von Existenzen sprechen. In diesem Sinne könnte nach dem einen Buddha-Zeitalter ein neues anbrechen, mit dem dann das Leben und Handeln eines anderen Buddha beginnt.

Auch die buddhistischen Schriften spielen auf ein neues Zeitalter im Sinne einer Zeitspanne von 1000 Jahren an, die dann auf 500 Jahre verkürzt wird, wie wir später näher ausführen werden. In diesem Sinne kann man bei gewissen buddhistischen Sekten in bestimmten Perioden der buddhistischen Geschichte die „millenaristische“ Erwartung einer *Endzeit* feststellen, die mit einem *messianischen Zeitalter* in Verbindung gebracht wird. Der Begriff eines Millenniums kann also lediglich im symbolischen Sinne als ein Zeitabschnitt verstanden werden, der entweder die messianische Ära ankündigt oder mit ihr zusammenfällt. Auf jeden Fall wird jedwede Form eines millenaristischen Messianismus als Abweichung von der buddhistischen Orthodoxie angesehen.

Die kosmischen Zeichen, die das Buddha-Zeitalter ankündigen

An einer Stelle, die der Fachwissenschaft bisher noch entgangen zu sein scheint, schreibt ein Mönchs-Exeget des Theravada-Buddhismus gegen Ende des 6. Jahrhunderts nach Christus, daß nach der Geburt des künftigen Buddha (*Bodhisattva*) in seine letzte menschliche Existenz hinein „... die Blinden ihr Augenlicht zurück-

Der Autor

Aloysius Pieris, Jesuit aus Sri Lanka, geb. 1934; Gründungsdirektor des Tulana Research Centre in Kelaniya; Herausgeber der Zeitschrift *Dialogue*, einer internationalen Rundschau für Buddhisten und Christen; Professor am Jesuit Centre for Integrated Religious Studies in Kandy. Von seiner Ausbildung her ist er auf Buddhologie spezialisierter Indologe; Autor vieler Forschungsarbeiten über die mittelalterlichen exegetischen und philosophischen Schriften der Pali-Schule; Theologische Schriften sind u.a.: *Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und Religionen* (Theologie der Dritten Welt, Bd. 9), Freiburg i.Br. 1986; *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*, Mainz 1989; *Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum*, Freiburg i.Br. 21996. Er hatte den Franziskanischen Lehrstuhl für Missionsstudien an der Washington Theological Union (1987) inne, war Henry Luce Professor der World Christianity am Union Theological Seminary, New York (1988) und A.P. Wilson Distinguished Professor of Theology an der Divinity School, Vanderbilt University, Nashville (1992). Anschrift: Tulana Kohalwila Rd, Gonawala-Kelaniya, Sri Lanka.

erhielten, die Tauben wieder Laute hörten, die Stummen zu sprechen begannen, die Buckligen sich aufrichteten, die Verkrüppelten zu gehen anfangen und alle Gefangenen von ihren Ketten und Fesseln befreit wurden“¹.

Zu diesen Vor-Zeichen (*pubba-nimittani*) des Buddha-Zeitalters gehört weiter, daß die Läuterungsorte bzw. die „Höllen auf Zeit“ leer werden (zum Glück ist keine der buddhistischen Höllen ewig!), daß die Tiere ihre Angst verlieren, das Klima angenehm, das Meerwasser süß wird, und daß natürlich, wie man es von einer symbolträchtigen buddhistischen Literatur erwarten darf, allüberall eine Fülle vielfältiger Lotusse aufblühen wird.

Diese „Wunder“, wie sie ausdrücklich genannt werden², sind in den Kanonischen Quellenschriften anlässlich der Geburt des Buddha nicht erwähnt. Der oben zitierte Text, der tausend Jahre später niedergeschrieben wurde, ist nachträglich hinzugefügt worden, um die Bedeutung eines besonderen Augenblicks in der Geschichte hervorzuheben, in der eine „Große Persönlichkeit“ (*Mahavira*, wörtlich: „großer Held“) als Offenbarer des Pfades der Befreiung auftreten würde. Der Text sagt, daß der zukünftige Buddha sich immer noch im Tusita-Himmel befindet, wenn die „Götter“ bzw. die kosmischen Mächte des Universums (*Devata*) ihn ansprechen, daß nun der günstige Zeitpunkt gekommen sei, als Mensch geboren zu werden und in den Zustand der Unsterblichkeit einzugehen, indem er die [Welt] zusammen mit den Göttern veranlaßt, [das Meer der Wiedergeburt] zu durchqueren: *Sadevakam tarayanto*.³

Für uns hier ist der Fachausdruck *tarayanto* von besonderer Bedeutung. Es heißt, daß man gerettet werde, wenn man das Meer der Wiedergeburt „durchquert“ (*tarati*). Das aber bedeutet, man wird gerettet, indem man sich selbst rettet; denn niemand könne das Meer stellvertretend für einen anderen durchqueren. Doch der Gedanke, „andere zu retten“ (wie im oben angeführten Text), wird mit dem gleichen Verb in der kausativen Form wiedergegeben: *tarayati* („bewirken, daß andere“ das Meer der Wiedergeburt „durchqueren“). Hier wird also Buddha verstanden als „einer, der rettet“ (*tarayanto*). Offensichtlich ist das der einzige Sinn, den der orthodoxe Buddhismus zuläßt, ihn als Retter zu bezeichnen: insofern nämlich, als er die Gelegenheit zur Rettung anbietet, indem er den althergebrachten „Edlen Pfad“ entdeckt und eröffnet. Und die Wunder kosmischer Veränderungen sind dann – so stellt man es sich vor – die Vorankündigungen der Ankunft des Entdeckers des Edlen Pfades, d.h. der Morgenröte des Buddhistischen Zeitalters.

Obwohl dieser Text nur in einigen der späteren Kommentare nach der schriftlichen Abfassung vorkommt, kann uns seine Botschaft doch helfen, den Gegensatz zwischen dem buddhistischen und dem biblischen Verständnis der messianischen Zeichen aufzuzeigen. Erst wenn wir diesen Unterschied klar erkennen, sind wir in der Lage, die buddhistische Version eines millenaristischen Messianismus in seinen spezifischen Kontext einzuordnen.

Bei Jesaja (34–35) kommt der Retter, indem er das Gericht über die Völker ankündigt (Kapitel 34) und das messianische Heil für das auserwählte Volk verheißt (Kapitel 35). Die Heilsbotschaft der Befreiung, die Ankunft des Retters

und die Heimkehr des befreiten Volkes nach Zion wie auch die Eröffnung des *Heiligen Weges*, auf dem man sicher ist und nicht in die Irre geht, werden begleitet sein von Zeichen des Heils: die Augen der Blinden werden geöffnet, die Ohren der Tauben sind wieder frei, der Lahme springt wie ein Hirsch, die Zunge des Stummen jauchzt auf, in der Wüste brechen Quellen hervor, wo Schakale sich lagern, gibt es Gras, Schilfrohr und Binsen, und keines der Raubtiere ist mehr zu finden (vgl. Jes 35,5-10). Das kommende Heil betrifft in den Hebräischen Schriften nicht nur den einzelnen; es betrifft auch die Gemeinschaft und den Kosmos als ganzen. Das gleiche gilt für die Zeichen, die es ankündigen.

Diese „Prophetie“ hat sich nach Auslegung der christlichen Schriften mit der Ankunft Jesu als des Messias erfüllt (vgl. Mt 11,4-6). Sie sehen sie als ein „Hoffnungswissen“ an, als „über sich selbst hinausdrängend“ (um mit Moltmann zu sprechen)⁴ auf ein künftiges Erscheinen des gleichen Christus hin. Die bevorstehende Endzeit, die mit dem Kommen Christi zusammenfällt – ob dieses nun prophetisch oder apokalyptisch verstanden und zum Ausdruck gebracht wird –, setzt den judenchristlichen Glauben an eine Welt voraus, die als gut geschaffen, aber „gefallen“ ist, und die dennoch in eine neue Schöpfung hinein gerettet wird. Dies geschieht offensichtlich im Rahmen einer einmaligen, linear verlaufenden Geschichte, die durch eine stets weitergehende Erfüllung einer stets erneuerten Verheißung konstituiert wird.⁵ Die messianischen Zeichen nehmen daher die kommende neue Ordnung einer allumfassenden Erlösung vorweg. Sie sind gleichsam kleine Tabor-Erfahrungen, die das neue Leben des einen am Kreuz Erhöhten vorausahnen, der die ganze Schöpfung in seine österliche Herrlichkeit hineinzieht und alle Menschen in seinem verklärten Leib vereint. Sie sind Ausdruck des *Schon* und des *Noch-nicht*.

Der Buddhismus bestreitet im Gegensatz dazu einen Schöpfer- und Erlösergott und hat in seiner Lehre für ein Geschichtskonzept von Verheißung und Erfüllung keinen Platz. Das Nirvana bzw. die endgültige Befreiung vom Kreislauf von Geburt und Wiedergeburt wird nie mit einer verwandelten Welt, d.h. einem „neuen Himmel und einer neuen Erde“, gleichgesetzt. Von daher sind die geschilderten Wunder auch nicht die Vor-Zeichen (*pubba-nimittani*) einer totalen kosmischen Umwandlung in der Endzeit wie im Christentum. Im Gegenteil, die wunderbaren Veränderungen in der Natur sind lediglich Zeichen, die die lang erwartete Ankunft des Entdeckers des Heilbringenden Pfades ankündigen. Da sie nicht der kommende Buddha vollbringt, werden sie erklärt als die aufjauchzende, spontane Antwort des Kosmos auf seine lang erwartete Ankunft.⁶ Ein Messianismus, der ähnliche Veränderungen im Sinne hätte und für ein buddhistisches Zeitalter ebenso konstitutiv wäre wie im Christentum, wäre daher eine Abweichung von der buddhistischen Orthodoxie.

Die Schrift als Grundlage des millenaristischen Messianismus

Zwei verschiedene Schrifttexte bilden in gewissen buddhistischen Sekten gemeinsam die Grundlage eines millenaristischen Messianismus. Jede einzelne von ihnen enthält eine „Prophetie“, die dem Buddha zugeschrieben wird. Die erste steht im „Korb der Disziplin“. Darin wird der Buddha so dargestellt, als habe er nur ungern und widerwillig dem Druck seiner Stiefmutter, Mahaprajapati Gotami, und seines Lieblingsjüngers Ananda nachgegeben, als er den Nonnenorden gründete. Dabei habe er kanonische Vorsichtsmaßnahmen getroffen, die ein männliches Mißtrauen gegenüber Frauen an den Tag legen.⁷ Nach der Gründung des Frauenordens soll der Buddha diese Handlung bedauert haben:

„Hätte, Ananda, das Weib nicht die Erlaubnis erlangt, unter der vom Vollendeten verkündeten Lehre und Zucht vom Hause in die Hauslosigkeit zu ziehen, so würde der Heilige Wandel noch langen Bestand haben, so würde die Gute Lehre noch tausend Jahre fortbestehen. Nun aber, Ananda, da das Weib die Erlaubnis erhalten hat, unter der vom Vollendeten verkündeten Lehre und Zucht vom Hause in die Hauslosigkeit zu ziehen, wird jetzt der Heilige Wandel keinen langen Bestand haben, nur noch fünfhundert Jahre wird jetzt die Gute Lehre bestehen.“⁸

Die ganze Erzählung verrät sehr stark die Hand eines männlichen Schreibers, der dem Buddha eine ablehnende Haltung gegenüber Frauen zuschrieb, was zum positiven Gesamtbild, das er sonst in den Schriften von ihm zeichnet, ganz und gar nicht paßt.⁹ Ausschlaggebend ist dabei jedoch nicht die Echtheit des Textes, sondern sein explosiv-apokalyptisches Potential, vor allem, wenn man ihn mit der *anderen Prophetie* zusammensieht, die ebenfalls in den Schriften aufgezeichnet ist und eine soziale und spirituelle Krisen- und Umbruchzeit beschreibt, die einem neuen buddhistischen Zeitalter vorausgeht. Der ersten Prophetie hat man einen *millenaristischen* „Dreh“ gegeben, während die zweite Anlaß zu einer *messianischen* Interpretation bot. Beide zusammen bildeten den Nährboden für zahlreiche religiöse und politische Bewegungen.

Die zweite Prophetie steht in einer der Langen Lehrreden des Buddha.¹⁰ Dort sagt er einen fortschreitenden Verfall von Religion und Gesellschaft voraus, in einem solchen Ausmaß, daß Menschen anfangen, sich wie Tiere zu verhalten, bis schließlich einige wenige von ihnen reuig zur Vernunft zurückkehren. Aus diesen wenigen werde dann im Laufe der Zeit eine ganz neue Generation von Menschen hervorgehen, denen Tugend, angenehmes Wesen und langes Leben beschieden sein wird. Aus ihnen würden dann zwei universale Personen hervorgehen, die ihre Autorität über die ganze Welt ausüben, die eine im religiösen Bereich (*dhammacakka*), die andere im weltlichen (*anacakka*). Die erste werde der Buddha sein, den man bezeichnenderweise Metteyya (Pali) bzw. Maitreya (Sanskrit) nennen wird, d.h. „der Freundliche“ bzw. wörtlich „der Liebende“. Seine weltliche Ergänzung, mit Namen Sankha, werde auch auf gewaltlose Weise die Welt erobern und regieren (*adandena asatthena dhammena*)¹¹, das heißt, „nicht mit der Peitsche, nicht durch das Schwert, sondern in Gerechtigkeit“¹². Jeder wird *cakka*-

vatti (Pali) bzw. *cakra vartin* (Sanskrit) genannt, ein Wortspiel mit den Ausdrücken *vatti/vartin*: „derjenige, der zurückkehrt“ bzw. „der seine religiösen Pflichten erfüllt“. *Cakra* heißt „Rad“ (oder „Bereich“, wie ich es hier übersetze). Um das Wortspiel voll auszuschöpfen, sollten wir es so wiedergeben: Beide drehen (*vatti*) das Rad (*cakka*), und beide erfüllen, jeder in seinem Einflußbereich (*cakka*), ihre Pflicht.

Ein fundamentalistisches Verständnis dieser beiden „Prophetien“ könnte in jedem gegebenen Kontext religiösen und sozialen *Verfalls* den Anstoß zu einer millenaristisch-messianischen Bewegung geben. Bereits das Lotos-Sutra des Nördlichen Buddhismus hatte in Ansätzen den Gedanken der *drei Zeitalter* des Dharma herausgearbeitet: die Periode des Wahren Gesetzes, die Periode des unechten Gesetzes und schließlich die Periode des Verfalls des Gesetzes. In China war die Ansicht, daß die erste Periode nur 500 und die zweite 1000 Jahre dauerte, am weitesten verbreitet. So gab es eine millenaristische Sekte, die glaubte, sie befände sich in der Periode des Verfalls, und die daher zu einem disziplinierten und asketischen Lebensstil aufrief.¹³

Auch in Japan entwickelte sich der gleiche Gedanke zu einer passiven Form des Fideismus, einem Glauben an die Gnade des Amitabha, wie in der Jodo-Sekte, aus der später ein kämpferischer Zweig mit Namen „Shin“ (benannt nach Shinran 1172–1212) hervorging, der das Mönchtum und die Ehelosigkeit abschaffte und für ein freizügiges Leben („Wein, Frauen und Fleisch“) eintrat, gleichsam als unvermeidliche Option in einer Zeit, in der nur die Gnade retten könnte.¹⁴ Der populäre aggressive Nationalismus, den Nichiren (1228–1282) mit seiner apokalyptischen Auslegung des Lotos-Sutra auslöste, kann ebenfalls als messianische Bewegung¹⁵ gelten, die in der heutigen Soka-Gakkai-Sekte in modernem Gewand neu auferstand.

Tendenzen dieser Art lassen sich in vielen buddhistischen Kulturen feststellen. Wir werden uns hier jedoch auf die offenkundigsten Formen eines millenaristischen Messianismus beschränken, wie er in den buddhistischen Annalen von Mynmar (früher Birma) und China schriftlich festgehalten ist, da sie eingehende wissenschaftliche Studien verdient haben. Ich bitte auch um Verständnis dafür, daß ich die alte Schreibweise birmanischer und chinesischer Namen beibehalte, wie sie sich in den angeführten Quellen finden.

Einige Beispiele aus Mynmar

Der Niedergang des Buddhismus unter lokalen Königen und unter dem britischen Handelsimperialismus in Birma im 19. Jahrhundert hatte bei den Buddhisten den schockartigen Gedanken ausgelöst, sie erlebten gerade die vom Buddha „vorhergesagte“ Periode wirtschaftlichen und spirituellen Verfalls. Birmas territoriale Verluste und wirtschaftliche Einbußen, die das Land von der Britischen Ostindischen Gesellschaft unter der Regierungszeit von König Bagyidaw (1819–1837) hinnehmen mußte, schufen die ideale Situation für den ersten buddhistischen, messianisch geprägten Aufstand. Die verschiedenen revolutionären Bewegungen

scheinen den weltlichen und den spirituellen „Bereich“ (*cakka*) einer pflichtgetreuen (*vatti*) Herrschaft in einer einzigen Person identifiziert zu haben, einer Art „Buddha-König“, der sich erheben und friedliche und blühende Verhältnisse zustandebringen mußte. Man hoffte, Setkya-min (*cakkavatti*), der Universale Gerechte Herrscher¹⁷, würde später kommen als Arimadeya (die birmanisierte Version des *Maitreya*, des zukünftigen Buddha).

So wurde Bagyidaws gesetzlicher Thronfolger, der sich selbst Setkya-min (*Cakkavatti*) nannte, im April 1838 vom nachfolgenden König hingerichtet. Doch in den Volkslegenden glaubte man, daß er noch am Leben und auf außernatürliche Weise vom Tod errettet worden sei. Unter seinem Namen folgte Rebellion auf Rebellion. Bereits im Januar 1839 rief Maung Tsetkya mit dem Anspruch, Setkya-Min zu sein, in Pegu zu einer Revolte auf. Die bloße Nennung des Namens genügte, daß Anhänger ihm zuströmten. Der Aufstand wurde mit großer Mühe niedergeworfen, und der messianische Thronanwärter noch im März des gleichen Jahres hingerichtet. Ähnliche Verkörperungen von Setkya-Min wiederholten sich mehrmals im Jahre 1855.

Kaum hatte die Britische Ostindische Gesellschaft Niederbirma 1852 annektiert, da wandelte sich der buddhistische Messianismus, der sich zuvor gegen den Verfall der lokalen Monarchie gerichtet hatte, zu einer nationalistischen und antiwestlichen Bewegung. 1858 trat ein örtlicher Sportfischer als Buddha Metteyya auf, der sich für ausersehen hielt, die Fremden aus dem Westen (die *Kalas*) aus dem Land zu vertreiben; seine Anhänger brachten es sogar fertig, einen britischen Kolonialkommissar zu verhaften. 1860 wurde ein anderer Zukünftiger Buddha („Paya: - alauung“) in der Stadt Tungoo zu einer Bedrohung der Briten. Er wurde unter Aufbietung aller in der Gegend verfügbaren Truppen in die Enge getrieben und schließlich von Captain Lloyd gehängt. Örtliche Lieder aus jener Periode (1861-1862) besingen einen gewissen Messianischen Prinzen, der den Auftrag hatte, die Briten zu verjagen.

Nach der Eroberung des restlichen Birma (1885-1886) und der Deportation des Nachfolgers von König Mindon durch die Briten brach eine Welle des Widerstands aus, der stets von Personen ausging, die von sich behaupteten, der Buddha-König (*Buddha-Yaza*), der Dharma-König (*Dhamma-Yaza*) oder der Cakkavatti-Prinz (*Setkya-mintha*) zu sein. Zwischen 1886-1887 mußten die Briten mit der Herausforderung eines Thronanwärters namens „Buddha Yaza Min Laun“ (Buddha-König und Künftiger König) im Yemethin-Distrikt fertigwerden. Mehrere ähnliche bewaffnete Aufstände unter der Führung von Männern, die wie die oben genannten messianische Titel beanspruchten, sind für den Zeitraum von 1887 bis 1912 schriftlich bezeugt.

Diese „Befreiungsbewegungen“ verschiedener Dhamma-Könige hatten für die Unabhängigkeitskämpfe der städtischen politischen Elite, die dem *General Council of Burmese Associations* zu Beginn dieses Jahrhundert angehörte, den Boden bereitet. Und tatsächlich erklärte sich 1922 der Präsident einer der Provinzvereinigungen zum Setkya-min berufen und zog etwa zwanzigtausend Anhänger gegen die Kolonialherren zusammen. Seine Bewegung wurde jedoch

niedergeworfen. Danach erschien ein buddhistischer Eremit namens Bandaka im Gewand eines Cakkavatti, der den Anspruch erhob, das ideale vollkommene buddhistische Königreich wiederherzustellen. Seine Bewegung nahm 1924 ihren Anfang und überlebte bis 1928, als er gefangengenommen und zu lebenslänglicher Verbannung verurteilt wurde. Zu erwähnen wäre hier noch der Bauernaufstand des Ex-Mönchs Saya San (1930-1932), der sich hauptsächlich gegen die Geldverleiher richtete. Auch hier war der Setkya-min-Gedanke die treibende Kraft. Mönche und Ex-Mönche spielten dabei eine entscheidende Rolle.¹⁸

Die chinesische Version des millenaristischen Messianismus

Auch China erlebte von 402 an viele buddhistische Aufstände, die in der gewaltsamen Rebellion von König Fa im Jahre 515 ihren Höhepunkt fanden. Fa war ein Mönch, der eine Nonne heiratete, die „Parusie eines neuen Buddha“ predigte, Klöster plünderte, Bücher verbrannte und über die staatlich gelenkte Kirche die Kontrolle übernahm. Dabei verkündete er herausfordernd den Slogan: *Ein neuer Buddha ist erschienen*.

Seit jener Zeit scheinen wenigstens vier wichtige messianische Sekten entstanden zu sein. Die bedeutsamste davon war die Maitreya-Sekte, die 610 n. Chr. von einem Mönch gegründet wurde, der sich selbst zum Kaiser erklärte. Sie war bis ins 16. Jahrhundert hinein aktiv und vornehmlich von der Schule des Reinen Landes inspiriert, die von der tiefen Hoffnung beseelt war, das Land in ein friedvolles Buddha-Land zu verwandeln, das von Heiligen, aus dem „Westlichen Paradies“ des Buddha Amitabha wiedergeborenen Herrschern regiert würde. Bis zum Mittelalter bestanden noch drei weitere messianische Sekten: die „Weiße Wolke“ (1108-1300) und zwei, die bis ins 20. Jahrhundert hinein fort dauerten: die Lo-Sekte (1505-1956) und die Weiße-Lotos-Sekte (1133-1813), von der ein Zweig vom Parteivorsitzenden Mao Ze Dong noch 1956 aufgespürt wurde.

Die faktisch wirksamste von ihnen war die Weiße-Lotos-Sekte (*Pai Lien Ts'ai*). Sie war ein Sprößling der amidistischen Laiengesellschaften, die von Mao Tsu Yuan (1086-1166) gegründet wurden, der als geweihter Mönch und Hofprediger das Ziel verfolgte, den Buddhismus zu entklerikalisieren. Seine Bewegung war weit verbreitet und allgemein beliebt. Geführt wurde sie von verheirateten Mönchen. Typisch für sie war, daß auch Frauen Mitglieder sein konnten. Mit den orthodoxen Mönchsorden wie mit der kaiserlichen Regierung kam sie häufig in Konflikt. Es herrschte strenge Disziplin, selbst in den Eßgewohnheiten (kein Fleisch, kein Wein). Die Bewegung wurde viele Male offiziell verboten, da sie häufig Aufstände anzettelte. Mao Tsu Yuans Nachfolger, genannt der Kleine Mao (Hsiao Mao), wurde mehrmals des Landes verwiesen. Ihr erfolgreichster bewaffneter Aufstand fand 1351 statt. Unter der Führung von Han Shan T'ung, der sich Buddha Maitreya nannte, wurde die Herrschaft der Mongolen gebrochen, und unter Chu Yuan-Chan, einem früheren buddhistischen Novizen und Offizier der Armee des Weißen Lotos, eine neue Dynastie errichtet. Wie die Ironie es so

wollte, wurde er unter konfuzianischem Einfluß zum Gegner des Buddhismus, nannte sich Kaiser der Ming-Dynastie und erklärte die Weiße-Lotos-Sekte, die ihn an die Macht gebracht hatte, offiziell für verboten. Wie bereits gesagt, war I Kuam Tao, der von Mao Ze Dong in unserem Jahrhundert aufgespürt wurde, ein Zweig dieser messianischen Sekte.

Den Grund für solche Bewegungen kann man auf die Erfahrung politischer Instabilität seit der Teilung Chinas 202 n. Chr. zurückführen. Die frühen buddhistischen Erhebungen zwischen 402 und 515 haben wir bereits erwähnt. Die oben angesprochenen messianischen Sekten jedoch erlebten ihre Blütezeit meistens nach der chaotischen Süd-Sung-Periode (1127-1179). Außer der Hoffnung, nach einer Zeit des Niedergangs werde der von Buddha vorhergesagte Maitreya kommen, und abgesehen vom Amitabha-Kult der Buddhisten, die das Westliche Paradies bzw. das Reine Land hier auf Erden verwirklicht sehen wollten, gab es auch nichtbuddhistische Ideale bzw. Ideologien²⁰, die die buddhistische Vision einer Sozialutopie beeinflussten. So gab es zum Beispiel das konfuzianische Ideal des Erleuchteten Kaisers. Auch Taoisten hofften auf den Großen Frieden, den der Wahre Herrscher (Chen Chun) herbeiführen würde. Die Manichäer sprachen ebenfalls von einem Herrscher des Lichts (Ming Wang), ein Titel, den Han Shan T'ung seinem Sohn gab! Und schließlich existierten da noch taoistische Geheimbünde (so die Gesellschaft des Gelben Turbans, die Gesellschaft der Fünf Scheffel Reis usw.), die alle danach strebten, einen vollkommenen religiösen Staat zu errichten. Tatsächlich scheint die buddhistische Gesellschaft des Weißen Lotos viele religiöse Praktiken und Glaubensüberzeugungen von solchen taoistischen Gesellschaften übernommen zu haben.

Die Bedeutung für die Zukunft

Zunächst möchten wir die abweichenden Elemente in diesen Bewegungen herausarbeiten. Die „Weissagung“ des Buddha spricht klar von einer *zweifachen* Autorität, einer spirituellen und einer weltlichen. Doch beide hatten im Dhamma eine gemeinsame Grundlage, weshalb sie sich gegenseitig wirkungsvoll ergänzten. So ist ein dialektischer Dualismus in der Führung und Regierung der Menschen nach wie vor buddhistisches Ideal.²¹ Die messianischen Bewegungen jedoch, die das Ende einer Zeit des Aufruhrs („Millennium“?) und den Anbruch einer Zeit des Friedens ankündigten, waren von einem politisch-religiösen *Monismus* geprägt: Es gab nur einen Cakkavatti, und dieser war Buddha und König zugleich, oder zumindest beanspruchte er eine spirituelle Autorität in Verbindung mit einem politischen Mandat. Dies aber ist eindeutig eine Abweichung vom buddhistischen Ideal. Das Mittel, das neue messianische Zeitalter herbeizuführen, war der bewaffnete Aufstand. Auch das widerspricht grundsätzlich der Lehre des Buddhismus. Und schließlich war der Feind, den es zu besiegen galt, nicht menschliche Habsucht, die eine Gesellschaft verdirbt und ungerechte Sozialstrukturen herbeiführt (wie dies in den buddhistischen Schriften sehr klar gesehen wird), sondern lediglich die feindlich gesinnte weltliche Führung des Landes.

Auf der „Haben“-Seite können wir im Buddhismus durchaus ein revolutionäres Potential erkennen, in dem sich natürlich auch eine soziale Botschaft verbirgt. So bieten die Schriften eine Sozialutopie, die den Versuch, sich ihr politisch-religiös anzunähern, durchaus wert ist. Bei diesen buddhistischen Versuchen spielten nichtbuddhistische Ideologien eine entscheidende Rolle. Denn alle religiösen Idealvorstellungen bleiben in der Utopie stecken, wenn keine geeignete ideologische Konzeption, d.h. eine programmatische Weltansicht mit einer konkreten Agenda, dahinter steht, die sie trägt und in soziale Wirklichkeit umsetzt. Für das Zusammenwirken von Ideologie (im gemeinten Sinn) und Religion bei dem Versuch, notwendige Sozialreformen durchzusetzen, bietet die Geschichte des Buddhismus und auch anderer asiatischer Religionen²² bis heute reichliches Anschauungsmaterial. Dabei bestand das nicht gänzlich vermeidbare Risiko, daß ein ideologisches System die Religion nach und nach schluckte und zur Despotie entartete.

Als weiteres positives Element im Buddhismus ist die Rolle der „kosmischen Religiosität“ zu verbuchen, die bei allen sozialen Umwälzungen Asiens mit im Spiel war. Das *Kosmische*, verstanden als Gegensatz zum Weltlichen, ist unser Neologismus für die *altehrwürdige diesseitige Weltlichkeit* der Stammes- und Clankulturen wie auch der Volksreligiosität, die fast allen Großreligionen zugrunde liegt. Diese Volksreligiosität, die sich mit den institutionellen Zentren der meta-kosmischen Religion im Konflikt befand, war für die oben angeführten Revolutionen eine Quelle der Inspiration. In diesen messianischen Bewegungen wird der Klassenkonflikt zwischen dem niederen und höheren Klerus offenkundig. Die kosmische Komponente - eine Mischung von *Irdischem* und *Weiblichem* - erklärt auch die ökologischen Interessen und die Teilnahme von Frauen an einigen messianischen Bewegungen.

Sollte diese Überlegung nicht die Menschen in Asien dazu ermutigen, das Wagnis eines millenaristischen Messianismus einzugehen, von dem *heilsame* Wirkungen ausgehen könnten? Vielleicht ist gerade ein *weltweiter Messianismus* das Gebot der Stunde, der *nicht fundamentalistisch* ist, alle Menschen guten Willens umfaßt und sie gegen die Invasion globalisierter, kultureller und wirtschaftlicher Machtinteressen mobilisiert, die dieses *Millennium* mit sich gebracht hat. Gegenüber dieser letzteren waren alle früheren Bedrohungen durch den Kolonialismus ein bloßes Vorgeplänkel des *Tieres* mit seinen Verlockungen (vgl. Offb 13): dem Dämon des Geldes bzw. dem Moloch des Kapitals, das bereit und schon dabei ist, alles zu verschlingen, was nicht nur im Buddhismus, sondern in allen anderen asiatischen Erlösungslehren das Schöne und Heilige ausmacht. Ihren Opfern (den Armen in Asien) bewußt zu machen, daß sie das *Lamm* sind, *das geschlachtet wird*, und von dem allein Befreiung kommen kann (Offb 14), wäre dann die neue evangelische Botschaft und Aufgabe der asiatischen Kirche. Ein Neo-Messianismus, der die besten Elemente der revolutionären Tradition Asiens, der buddhistischen wie nichtbuddhistischen, aufgreift und sich von ihnen inspirieren läßt, muß gegen den wahren Feind der Menschheit zum Gegenangriff übergehen: gegen die gefräßige Habgier, die sich zu Mächten und Gewalten zusammengeballt hat. Dies

wäre in der Tat das Markenzeichen einer *asiatischen* Befreiungstheologie. Vereint mit allen anderen, denen der Glaube an Gott eine Herzenssache ist, sollten wir gemeinsam die Schätze unserer Religion aufbieten und zum Einsatz bringen, um gegen diese globale Gefahr einen wahrhaft globalen Widerstand zu mobilisieren. Mit aller Sehnsucht hoffe ich, daß ein solches Programm interreligiöser Zusammenarbeit in die Agenda der bevorstehenden Asiatischen Synode aufgenommen wird als ihre allumfassende Aufgabe, die sie für das kommende Jahrtausend zu bewältigen hat.

¹ F.L. Woodward (Hg.), Dhammapalacariya, Udanatthakatha, Pali Text Society, London 1977, 149.

² AaO. 150.

³ Dies ist ein Zitat aus einem frühen Kommentar. Vgl. H.C. Norman (Hg.), Dhammapadatthakatha (Kommentar zum Dhammapada) I, London 1970, 84.

⁴ J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München ¹³1997, 184.

⁵ AaO. 112-124.

⁶ Es heißt tatsächlich, daß der Blinde sein Augenlicht wiedergewinnt (usw.), so als ob er den Glanz des Buddha sehen würde, der die ganze Welt erleuchtete; vgl. Udanatthakatha, aaO.

⁷ Nyanaponika (Hg.), Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung IV, 7-9, Freiburg i.Br. ⁴1984, 148-152.

⁸ AaO. 151.

⁹ A. Pieris, Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum, Freiburg i.Br. ²1996, 161-163.

¹⁰ Die Reden des Gotamo Buddhos. Aus der längeren Sammlung Dighanikayo des Pali-Kanons, übersetzt von Karl Eugen Neumann, III, München 1918, 57-79, hier 71ff.

¹¹ AaO.

¹² AaO.

¹³ K.K.S. Ch'en, Buddhism, New York 1968, 158-159.

¹⁴ P. Demiëville, Le Bouddhisme et la guerre [postscriptum zu L'histoire des moines guerriers du Japon von G. Renondeau], Paris 1957, 347-385, hier 372.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Die wichtigste Quelle für diesen Abschnitt ist E. Sarkisyanz, Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution, Den Haag 1965, 150-159.

¹⁷ Die birmanisierte Version des Cakkavatti ist Setkyawade, dessen messianische jedoch Setkya-min.

¹⁸ Sarkisyanz, 160ff.

¹⁹ D.L. Overmyer, Folk Buddhist religion: creation and eschatology in medieval China, in: History of Religion XII/1 (August 1972) 42-70. Diese Quelle wird hier durch die Information von P. Demiëville ergänzt, vgl. aaO.

²⁰ Der Autor versteht unter „Ideologie“ eine programmatische Weltsicht mit dem ausschließlichen Ziel einer radikalen Verbesserung der sozio-politischen Ordnung; vgl. A. Pieris, Theologie der Befreiung in Asien. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen, Freiburg i.Br. 1986, 43-53, hier besonders 43-45 (Anm. des Übersetzers).

²¹ Vgl. A. Pieris, The Mahapurisa ideal and the principle of dual authority, in: Dialogue NS XXIII (1996) 168ff.

²² So in meinem Buch: Feuer und Wasser, aaO., vor allem 101-113.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Millenari-
stischer
Messianismus
in der
Geschichte
des
Buddhismus

Im Ende – Gott

Jürgen Moltmann

1. Im Ende – der neue Anfang

Die Frage, ob die Welt ein Ende hat, ist eine typisch apokalyptische Frage. Manche sprechen vom „Ende aller Dinge“, andere vom „Ende der Welt“ oder vom „Ende der Geschichte“. Warum fragen wir nach dem Ende? Können wir den gegenwärtigen Zustand der Dinge nicht mehr aushalten? Haben wir von dieser Welt genug? Quälen uns die Erfahrungen der Geschichte so sehr, daß wir - wie die Deutschen einst am Kriegsende - sagen: „Besser ein Ende mit Schrecken als dieser Schrecken ohne Ende“? Oder fürchten wir um den Bestand der Dinge, die uns lieb und teuer sind? Können wir von dieser Welt gar nicht genug bekommen, so daß uns ihr mögliches Ende in Furcht und Zittern versetzt? Quälen uns die ökonomischen und ökologischen Krisen der Gegenwart so sehr, daß wir kommende Weltkatastrophen befürchten? Jeder Gedanke an „das Ende“ ist zweideutig: Er kann uns faszinieren oder erschrecken.

In der christlichen Theologie werden die Fragen nach dem „Ende“ als die „letzten Fragen“ in der Eschatologie behandelt.¹ Eschatologie ist die Lehre von den „Letzten Dingen“ (ta éschata). „Das Endspiel“ hat Hans Urs von Balthasar das letzte Kapitel seiner „Theodramatik“ der Weltgeschichte genannt und dabei gewiß an Samuel Beckett gedacht.² Zum Schluß soll die „Endlösung“ aller ungelösten Probleme im persönlichen Leben, in der Menschheitsgeschichte und im Kosmos kommen. Die apokalyptische Phantasie hat das große Endgericht Gottes am jüngsten oder letzten Tag der Welt stets mit großer Leidenschaft ausgemalt. Dann spricht der ewige Gott das letzte Wort: Die Guten kommen in den Himmel, die Bösen in die Hölle, und die Erde wird im Feuerbrand vernichtet werden. Die Akten der Weltgeschichte werden im Weltgericht geschlossen. Wir kennen auch die Traumbilder vom Endkampf zwischen Christus und dem Antichrist, zwischen Gott und den Teufeln im „Tal von Armageddon“, ein Kampf, der im Mittelalter mit