

Oliver Freiberger / Christoph Kleine

Buddhismus

Handbuch und
kritische Einführung

Vandenhoeck & Ruprecht

V&R Academic

Oliver Freiberger / Christoph Kleine, Buddhismus

Oliver Freiberger / Christoph Kleine

Buddhismus

Handbuch und kritische Einführung

Vandenhoeck & Ruprecht

2., durchgesehene Auflage

Mit 17 Abbildungen

Umschlagabbildung: Beijing, © Christoph Kleine

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-647-50005-8

© 2015, 2011, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages. Hinweis zu § 52a UrhG: Weder das Werk noch seine
Teile dürfen ohne vorherige schriftliche Einwilligung des Verlages öffentlich zugänglich
gemacht werden. Dies gilt auch bei einer entsprechenden Nutzung für Lehr- und
Unterrichtszwecke. Printed in Germany.

Satz und Litho: SchwabScantechnik, Göttingen

Inhalt

Zum Geleit	9
Einleitung: Das Studium des Buddhismus	11
Hinweise zu Umschrift und Aussprache fremdsprachlicher Wörter	21
Kapitel 1: Historischer Überblick	27
1.1 Der Buddhismus in Südasien	27
1.1.1 Der zeitgeschichtliche Hintergrund	31
1.1.2 Das Leben des Buddha	34
1.1.3 Die Ausbreitung des Buddhismus in Südasien	45
1.1.4 Sri Lanka	55
1.1.5 Buddhismus in Indien heute	58
1.2 Der Buddhismus in Südostasien	59
1.2.1 Birma (Myanmar)	59
1.2.2 Kambodscha	66
1.2.3 Thailand	73
1.2.4 Laos	79
1.2.5 Vietnam	83
1.2.6 Der Buddhismus auf dem indonesischen Archipel und der malaiischen Halbinsel	92
1.3 Der Buddhismus in Zentralasien	99
1.3.1 Buddhismus entlang der Seidenstraße	100
1.3.2 Buddhismus in Tibet	102
1.4 Der Buddhismus in Ostasien	112
1.4.1 Der Buddhismus in China	112
1.4.2 Der Buddhismus in Taiwan	137
1.4.3 Der Buddhismus in Korea	141
1.4.4 Der Buddhismus in Japan	147
1.5 Der Buddhismus außerhalb Asiens	161
Kapitel 2: Sprachen und Texte	171
2.1 Sprache(n)	171
2.2 Texte	174
2.2.1 Buchkult	175
2.2.2 Gibt es einen buddhistischen Kanon?	179
2.2.3 Buddhistische Literatur in Ostasien	184

2.2.4	Buddhistische Literatur in Tibet	190
2.2.5	Buddhistische Literatur in Süd- und Südostasien	194
Kapitel 3:	Buddhistische Weltbilder	197
3.1	Grundlehren des frühen Buddhismus	197
3.2	Lehren des frühen Mahāyāna-Buddhismus	208
3.3	Mahāyāna-Philosophie	213
3.4	Die Lehren des esoterischen Buddhismus oder Vajrayāna	216
Kapitel 4:	Ethik und Moral im Buddhismus	225
4.1	Grundlagen der frühbuddhistischen Ethik	225
4.2	Die Ethik des Mahāyāna-Buddhismus	228
4.3	Herausforderungen an die buddhistische Ethik in der modernen Welt	230
Kapitel 5:	Religiöse Praxis	233
5.1	Meditation	233
5.1.1	Allgemeines	233
5.1.2	Meditation im Pāli-Buddhismus	235
5.1.3	Meditation im Mahāyāna-Buddhismus	238
5.1.4	Meditation im tantrischen Buddhismus	243
5.2	Askese und Selbstkasteiung	245
5.2.1	Die Einstellung der frühen Buddhisten zu Askese und Selbstkasteiung	245
5.2.2	Askese in Ostasien	248
5.2.3	Extreme Askese: Selbstkasteiung, Selbstverstümmelung, Selbstopfer	252
5.3	Ritual	254
5.3.1	Zeremonien des Ordens	255
5.3.2	Jahreszeitliche Feste in Sri Lanka und Südostasien	256
5.3.3	Der buddhistische Festkalender in Ostasien	258
5.3.4	Staatsriten in Japan und Tibet	264
5.3.5	Devotionale Praxis	267
5.3.6	Pilgerreisen, heilige Stätten, sakrale Topographie	282
5.3.7	Nutzbringende Rituale für Jedermann	286
Kapitel 6:	Die Akteure des Buddhismus – Mönche, Nonnen, Laien und andere Buddhisten	293
6.1	Die Institution des Saṅgha	293
6.1.1	Der Saṅgha als Konzept	293
6.1.2	Der Saṅgha als soziale Gemeinschaft	296
6.1.3	Norm und Praxis	299

6.1.4	Exkurs: Die Debatte um die Wiedereinführung des Nonnenordens	300
6.2	Laien und religiöse Spezialisten	302
Kapitel 7:	Schulen, Orden und Sekten	309
7.1	Schulen des indischen Buddhismus	309
7.1.1	Theravāda und die anderen Mainstream-Schulen	312
7.1.2	Philosophische Schulen	316
7.2	Die Schulen und Orden des ostasiatischen Buddhismus	320
7.2.1	Sanlun zong (Jap. Sanronshū), die »Schule der Drei Abhandlungen«	321
7.2.2	Faxiang zong (Jap. Hossōshū), die »Schule der Erscheinungs- formen der Gegebenheiten« bzw. Yogācāra / <i>Vijñānavāda</i> ..	325
7.2.3	Jingtu zong (Jap. Jōdoshū), die »Schule des Reinen Landes«	329
7.2.4	Huayan zong (Jap. Kegonshū), die »Schule des Buddhāvataṃsaka-sūtra«	334
7.2.5	Lüzong (Jap. Risshū), die »Vinaya-Schule«	337
7.2.6	Chanzong (Jap. Zenshū), die »Meditations-Schule«	340
7.2.7	Tiantai zong (Jap. Tendai-shū), die »Schule vom (Berg) Tiantai«	347
7.2.8	Mizong (Jap. Misshū/Mikkyō), die »esoterische Schule« bzw. Zhenyan zong (Jap. Shingonshū), die »Schule der Wahren Worte«	351
7.3	Schulen des tibetischen Buddhismus	356
7.3.1	Nyingmapa (rÑiñ-ma-pa)	357
7.3.2	Sakyapa (Sa-skya-pa)	358
7.3.3	Kagyüpa (bKa'-brgyud-pa)	360
7.3.4	Kadampa (bKa'-gdams-pa) und Gelugpa (dGe-lugs-pa)	361
7.4	Deviante und marginalisierte Bewegungen und Gemeinschaften	363
Kapitel 8:	Buddhismus, Politik und Ökonomie	371
8.1	Staat und Politik	371
8.2	Ökonomie	379
Kapitel 9:	Kunst und Architektur	385
9.1	Südasien	385
9.1.1	Stūpas	385
9.1.2	Höhlenklöster	390
9.1.3	Die Kunstschulen von Mathurā, Gandhāra und Amarāvātī	391
9.1.4	Die Kunst der Gupta- und der Pāla-Periode	392
9.1.5	Sri Lanka	394
9.2	Südostasien	396
Inhalt		7

9.2.1 Birma (Myanmar; Burma)	397
9.2.2 Thailand	399
9.2.3 Kambodscha	402
9.2.4 Laos	403
9.2.5 Vietnam	404
9.3 Ostasien	405
9.3.1 Architektur	405
9.3.2 Malerei, Kalligraphie und Buchkunst	409
9.3.3 Plastik	412
9.4 Tibet	414
Kapitel 10: Buddhismus im Rahmen von Modernisierung und Globalisierung	417
10.1 Buddhistischer Modernismus in Sri Lanka	417
10.2 Buddhismus und Moderne in Ostasien	424
10.3 Globaler und engagierter Buddhismus	429
Kapitel 11: Buddhistische Mission und die Interaktion mit anderen Religionen	435
11.1 Gibt es eine buddhistische Mission?	435
11.1.1 Südasien	436
11.1.2 Zentralasien	437
11.1.3 Ostasien	438
11.1.4 Südostasien	440
11.1.5 Mission im »Westen«	441
11.2 Die Interaktion mit anderen Religionen	441
11.2.1 Eine Religion mit Neigung zum Synkretismus?	443
11.2.2 Buddhismus und indigene Religionen	446
11.2.3 Buddhismus und Brahmanismus/Hinduismus	448
11.2.4 Buddhismus und Jinismus	450
11.2.5 Buddhismus und Konfuzianismus	452
11.2.6 Buddhismus und Daoismus	454
11.2.7 Buddhismus und Christentum	457
11.2.8 Buddhismus und Islam	459
Kapitel 12: Neun beliebte Vorurteile und populäre Irrtümer über den Buddhismus	461
Hinweise zur Lektüre	483
Register	515

Zum Geleit

Der Buddhismus ist eine der großen religiösen Traditionen der Menschheit. Seit seinen Anfängen im 5. Jahrhundert v.Chr. hat er sich zunächst in fast ganz Asien ausgebreitet; seit dem 19. Jahrhundert gibt es Buddhisten auf fast allen Kontinenten. Angesichts der langen Geschichte und der umfassenden geographischen Verbreitung dieser Religion erscheint es geradezu abenteuerlich, »den Buddhismus« auf so knappem Raum auch nur annähernd seriös darstellen zu wollen. Die große Zahl meist populärwissenschaftlicher, exotisierender und wenig zuverlässiger Einführungen, die den Buchmarkt seit Jahren überschwemmen, lässt eine handliche, zugleich aber wissenschaftlich vertretbare Einführung in den Buddhismus dennoch zu einem Desiderat werden. Die größte Schwierigkeit bereitet den Autoren die Beschränkung. Welche Themen sollen angesprochen werden, welche kann man übergehen? Soll man regionale oder historische Schwerpunkte setzen? Wie viel Differenzierung ist nötig und möglich? Wie viele konkrete und illustrierende Beispiele für allgemeine Charakterisierungen sollten gegeben werden? Nun stellt der Buddhismus in Geschichte und Gegenwart ein derart umfangreiches Stoffgebiet dar, dass für ernsthafte Buddhismusforscher eine regionale, zeitliche und/oder thematische Spezialisierung unerlässlich ist. Auch die Autoren dieses Bandes haben ihre Spezialgebiete, über die sie detaillierter und zuverlässiger Auskunft geben können als über andere. Daraus ergab sich, dass dem Buddhismus in Süd- und Ostasien etwas mehr Raum gegeben wurde als dem Buddhismus in Südost- und Zentralasien oder im »Westen«. Zudem sind wir in erster Linie historisch arbeitende Religionswissenschaftler, deren Hauptinteresse weniger den häufig recht volatilen und hinsichtlich ihrer langfristigen Wirkung noch nicht einzuschätzenden Entwicklungen der jüngsten Zeit gilt. Kurzum: Dieser Band erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit und hundertprozentige thematische Ausgewogenheit. Er soll einen ersten, oft eher exemplarischen Überblick über die wichtigsten buddhistischen Lehren und Praktiken in ihrer historischen Entwicklung bis heute geben. Diese werden mit einem historisch-kritischen Ansatz betrachtet, der interne Konflikte ebenso berücksichtigt wie soziale, machtpolitische und ökonomische Aspekte und damit häufig das im Westen verbreitete eindimensionale Bild vom Buddhismus hinterfragt. Nach einem historischen Überblick behandelt das Buch zentrale Themen in separaten Kapiteln: Sprachen und Texte, Weltbilder, religiöse Praxis, buddhistische Akteure, Schulbildungen, die Stellung des Buddhismus innerhalb von Kultur und Gesellschaft,

seinen Umgang mit Modernisierung und Globalisierung sowie seine Beziehungen zu anderen Religionen. Den Abschluss bildet eine kurze Diskussion einiger im Westen beliebter Vorurteile und populärer Irrtümer über den Buddhismus. Sein Handbuchcharakter macht es nicht erforderlich, das Buch in linearer Weise durchzulesen. Jedes Kapitel soll einen ersten Überblick über das betreffende Thema geben und zum vertieften Studium anregen. Als Einstieg hierfür können die nach Kapiteln geordneten Lektürehinweise im Anhang dienen.

Wir danken Dr. Petra Kieffer-Pülz (Weimar) für die überaus genaue Lektüre des Buches und ihre zahlreichen Kommentare. Ihre Rezension für die *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164/3 (2014) sowie eine Liste weiterer Anmerkungen haben wesentlich dazu beigetragen, für diese zweite Auflage eine Reihe inhaltlicher und sprachlicher Ungenauigkeiten und Fehler zu verbessern.

Einleitung: Das Studium des Buddhismus

Man kann den Buddhismus auf viele unterschiedliche Weisen studieren. Für welche man sich entscheidet, hängt davon ab, von welchen Interessen man geleitet ist und wie man den Begriff »Buddhismus« verstehen will. Menschen, die sich dem Buddhismus aus einem spirituellen Bedürfnis heraus zuwenden, werden vielleicht einen Meditationslehrer suchen, unter dessen Anleitung sie meditative Praxis üben. Wer Interesse an buddhistischer Philosophie hat, wird sich um Übersetzungen von Schriften bedeutender Philosophen bemühen und diese studieren. Wer sich für die Religion seiner aus Thailand stammenden Nachbarn interessiert, wird vielleicht wissen wollen, wie Menschen im gegenwärtigen Thailand den Buddhismus praktizieren. In jedem dieser Fälle steht der Begriff »Buddhismus« für nur einen Aspekt (Meditation, Philosophie, gegenwärtige Praxis an einem bestimmten Ort) einer überaus komplexen Religion, die sich in zweieinhalb Jahrtausenden über die ganze Welt verbreitet und dabei in zahllose Richtungen weiterentwickelt hat. Versteht man den Begriff »Buddhismus« in einer solchen umfassenden Bedeutung, sind die genannten Interessensgebiete nur drei von zahlreichen Facetten des Buddhismus, und sie sind zudem in sich selbst bereits stark begrenzt: Ein Meditationslehrer wird nur eine kleine Auswahl aus der großen Vielfalt von Meditationsformen unterrichten, die die Geschichte des Buddhismus hervorgebracht hat. Wer westliche Übersetzungen philosophischer Texte studiert, hat nur einen Bruchteil der enormen (zu großen Teilen bislang unübersetzten) buddhistisch-philosophischen Literatur zur Kenntnis genommen. Und wer sich nur mit buddhistischer Praxis im modernen Thailand beschäftigt, weiß nichts über die vielen Jahrhunderte buddhistischer Praxis in Thailand, aus welcher sich die heutige Form entwickelt hat – geschweige denn über die unzähligen Formen religiöser Praxis zu allen anderen Zeiten an allen anderen Orten der Buddhismusgeschichte.

Während absolut nichts gegen die genannten und andere persönliche Interessen einzuwenden ist, muss eine wissenschaftliche Betrachtung des Buddhismus (im umfassenden Verständnis) die geographische ebenso wie die historische Dimension seiner Ausbreitung berücksichtigen. Diese abstrakte Verwendung des Wortes »Buddhismus« als einem Oberbegriff für zahllose religiöse Phänomene in ganz Asien (und darüber hinaus) ist in der westlichen Welt allerdings gerade einmal gut 150 Jahre alt. Vor dem 19. Jahrhundert war hier das Wissen über den Buddhismus eher begrenzt. Neben kurzen Erwähnungen, u.a. bei dem Kirchenvater Clemens von Alexandria (2./3. Jahrhundert n.Chr.), und

einer christianisierten Form der Lebensgeschichte des Buddha in der Legende von Barlaam und Josaphat, die vermutlich im 11. Jahrhundert ins Griechische übersetzt wurde, gelangten erst ab dem 13. Jahrhundert vereinzelte Informationen über den Buddhismus nach Europa, und zwar in den Briefen und Berichten von Diplomaten, Handelsreisenden und Missionaren. Diese waren besonders fasziniert von den bildlichen Darstellungen des Buddha, welche oft aus kostbaren Materialien gefertigt waren und manchmal enorme Ausmaße hatten. Daraus zogen die Beobachter den folgerichtigen Schluss, dass es sich bei diesen Kulturen um Idolatrie, also um Götzendienst handelte. Bei den vielen unterschiedlichen Namen, die diese »Götzen« in verschiedenen Teilen Asiens hatten – die Berichte geben sie als Sakmonia (von Śākyamuni), Sagamoni Borcan, Buddou (von Buddha), Fe (von Fo, d. i. Chin. für Buddha), Fo (Chin. für Buddha), Sommona Kodom (von Samaṇa Gotama?), Mahamoonie (von Mahāmuni, »großer Weiser«), Gouton (von Gotama), Daybot (von Daibutsu, d. i. Jap. für Großer Buddha) oder Budso (von Butsu, d. i. Jap. für Buddha) wieder – kam zunächst niemand auf den Gedanken, dass es sich um dieselbe Gestalt handelte. Und dies betrifft zunächst nur den (historischen) Buddha Śākyamuni – die vielen anderen Darstellungen von weiteren Buddhas, von Bodhisattvas und von Gottheiten haben sicher den Eindruck von Verschiedenheit noch verstärkt. Auch dieser Eindruck ist folgerichtig und sollte nicht belächelt werden. Auch wenn jenen Beobachtern viele Informationen fehlten, verweisen doch ihre Beschreibungen auf eine Vielfalt, die heute manchmal zu wenig beachtet wird, wenn von »dem Buddhismus« im Singular die Rede ist. Erst im späten 17. Jahrhundert wurde europäischen Reisenden und Missionaren langsam klar, dass die verschiedenen Buddhilder dieselbe Person darstellten; sie waren aber zunächst uneinig darüber, ob es sich um eine historische oder eine mythologische Gestalt handelt. Anfang des 19. Jahrhunderts ging man dann von der Historizität des Buddha aus, debattierte aber noch über seine Herkunft. Manche Gelehrte erklärten zum Beispiel, dass er wegen seiner vollen Lippen und seines gekräuselten Haars aus Afrika stammen müsse.

In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts änderte sich das westliche Bild vom Buddhismus erheblich, und zwar hauptsächlich durch das Studium buddhistischer Texte. Diese boten den Forschern eine Fülle von bislang unbekanntem Informationen und erhielten mit der Zeit ein größeres Gewicht als die in buddhistischen Ländern beobachtete religiöse Praxis. Aus der Interpretation jener Texte entstand ein neues Verständnis vom Buddhismus, das sich erstmals in dem überaus einflussreichen Werk *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* (1844) des französischen Buddhismusforschers Eugène Burnouf (1801–1852) spiegelt, dem ersten umfassenden Werk zum Buddhismus in einer westlichen Sprache. Dieses voluminöse Werk, das auch umfangreiche Übersetzungen von Sanskrittexten enthielt, bildete die Grundlage für die weitere Buddhismusforschung des 19. Jahrhunderts. Burnoufs Einsichten und Interpretationen wur-

den so schnell zum Allgemeingut, dass das Buch selbst in nur einer weiteren Auflage erschien (1876) und erst jüngst – 166 Jahre nach seinem Erscheinen – erstmals ins Englische übersetzt wurde.

Burnouf betonte in seinem Werk, dass der Buddhismus eine *indische* Religion sei. Zwar hatten die britischen Archäologen zuvor schon buddhistische Stūpas (Reliquienmonumente) und Höhlenklöster ausgegraben, aber da es etwa seit dem 13. Jahrhundert in Indien keinen Buddhismus mehr gab, war das Wissen über seine Geschichte begrenzt. Burnouf erhielt nun Zugang zu einer substantiellen Anzahl von Sanskrit-Manuskripten aus Nepal – unter ihnen Mahāyāna-Sūtras, Avadānas, Abhidharma-Werke und Buddhabiographien – und war in der Lage, auf deren Grundlage erstmals eine historische Beschreibung des Buddhismus in dessen Heimatland vorzulegen. Es war ihm wichtig, den historischen Buddha zu entmythologisieren – ihn als einen zwar außergewöhnlichen, aber menschlichen Lehrer und Philosophen darzustellen, der unter Verzicht auf Dogmen, Rituale und Metaphysik Menschen aller Kasten seine Ethik des Mitgefühls predigte. Diese Darstellung, einschließlich ihrer kritischen Haltung gegenüber der brahmanisch-hinduistischen Tradition, wurde von den folgenden Generationen der Buddhismusforschung verinnerlicht und ausgebaut. Sie brachte es mit sich, dass vermeintlich spätere historische Entwicklungen, in denen der Buddha »wie ein Gott« verehrt wird, ebenso kritisch betrachtet wurden wie die »magische« Ritualistik des Tantra und die in der gesamten buddhistischen Welt außerhalb Indiens verbreitete lokale Ritualpraxis. Gemessen an der vermeintlich ursprünglichen, philosophischen Lehre erschienen all diese Praktiken als Abirrungen und Pervertierungen.

Weitere Faktoren trugen zu dieser Bevorzugung der »reineren« Frühzeit des Buddhismus bei. Der Umstand, dass es in Indien keine Buddhisten mehr gab, machte es für Archäologen besonders interessant, die »originalen Stätten des Buddhismus« »wiederzuentdecken«. Ebenso erschien in der Kunstgeschichte die frühe buddhistische Kunst »reiner« als spätere (von Mahāyāna- und Vajrayāna geprägte) Kunstwerke. (Dass die frühen Buddhadarstellungen aus Gandhāra von den Darstellungen griechischer Philosophen beeinflusst waren, hat diese Haltung nicht gerade behindert). Auch der Austausch westlicher Forscher und asiatischer Vertreter des buddhistischen Modernismus förderte die Beschäftigung mit der Frühzeit des Buddhismus und die kritische Haltung gegenüber späteren »Fehlentwicklungen« (siehe dazu auch das Kapitel zu »Modernisierung und Globalisierung«). Der als rational-philosophische Ethik definierte ursprüngliche Buddhismus konnte ferner dem im kolonialen Kontext kritisierten Hinduismus mit seinem Kastensystem als die »bessere« indische Religion gegenübergestellt werden.

Die 1881 von Thomas William Rhys Davids (1843–1922) gegründete Pali Text Society publizierte in den folgenden Jahrzehnten – und bis heute – Editionen und Übersetzungen zahlreicher Texte der Theravāda-Tradition, die in der

Sprache Pāli verfasst sind und in Teilen zur ältesten überlieferten Literatur des Buddhismus gehören. Die Gesamtdarstellungen von Rhys Davids (*Buddhism*; 1877) und Hermann Oldenberg (1854–1920; *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*; 1881) konzentrierten sich wie die von Burnouf auf die Frühzeit des Buddhismus, hier allerdings hauptsächlich basierend auf den Pāli-Texten. Man kann in der folgenden Entwicklung etwas vereinfachend drei »Schulen« der frühen Buddhismusforschung unterscheiden: die französisch-belgische, die auf Burnouf zurückgeht und hauptsächlich mit Sanskrittexten arbeitete, die deutsch-englische, die von Rhys Davids und Oldenberg und ihren Pāli-Studien geprägt war, und eine russische, in der St. Petersburger Forscher wie Fedor Stcherbatsky (1866–1942) und Otto Rosenberg (1888–1919) wirkten, die sich unter anderem mit Philosophie und tibetischen und chinesischen Texten beschäftigten. Das im 19. Jahrhundert entwickelte Bild vom ursprünglichen Buddhismus bestimmt bis heute die westliche Vorstellung davon, was der Buddhismus »eigentlich« sei.

Die Philologie, d.h. die Arbeit an buddhistischen Texten in Originalsprachen, dominierte die Buddhismusforschung bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein und ist bis heute eine unverzichtbare – wenn auch nicht mehr die einzige – Methode, um die Geschichte des Buddhismus zu verstehen. Frühe Buddhismusforscher wie Burnouf, Rhys Davids, Oldenberg und andere waren exzellente Philologen und Gelehrte, die nicht nur die betreffenden Sprachen hervorragend beherrschten, sondern auch einen beneidenswerten Überblick über den Stand der Forschung weit über den Buddhismus hinaus hatten und in kurzer Zeit zahlreiche Studien von hoher Qualität vorlegten. Dies ist besonders bemerkenswert, wenn man bedenkt, dass es nur sehr wenige Vorarbeiten gab, auf die sie aufbauen konnten – geschweige denn Hilfsmittel wie Wörterbücher oder Indizes. Sie waren aber auch – genau wie die Buddhismusforscher heute – Kinder ihrer Zeit und untersuchten den Buddhismus mit bestimmten Fragestellungen, durch die große Bereiche ausgeblendet wurden und deren Schlussfolgerungen manchmal zu einer verzerrten Darstellung des Buddhismus führte. Ein zur damaligen Zeit in praktisch allen historischen Disziplinen dominierendes Forschungsinteresse galt der Suche nach »dem Ursprung«, den man in den mutmaßlich frühesten Texten zu finden glaubte. Kurz gesagt: man wollte dem, was der Buddha tatsächlich gesagt und getan hat, so nahe wie möglich kommen. Aus heutiger wissenschaftstheoretischer Sicht erscheint die Vorstellung, dass es die Aufgabe des Historikers sei, »zu sagen, wie es wirklich gewesen ist« (Leopold von Ranke; 1795–1886), naiv, und man hat erkannt, dass jede historische Rekonstruktion in Wirklichkeit eine Konstruktion ist, die maßgeblich von der Weltansicht des Historikers abhängt. Unter diesem Vorbehalt sind auch alle aktuellen Studien zum Buddhismus zu werten. Was uns heute als methodologisch und wissenschaftstheoretisch fundiert und unangreifbar erscheint, werden zukünftige Forscher zweifellos für ebenso naiv halten, wie

wir das Vorgehen der »Historisten«. Doch bei der Kritik früherer Forschungsansätze geht es nicht nur um wissenschaftstheoretische und methodologische Fragen, sondern ebenso um Macht. Angestoßen von Edward Saids Buch *Orientalism* (1978), das auf Michel Foucaults Beschreibung der Verknüpfung von Wissen und Macht basiert und die These aufstellt, dass die Darstellung »des Orients« in der westlichen Forschung des 19. Jahrhunderts hauptsächlich im Dienste kolonialer Machtinteressen stand, betrachtete man Ende des 20. Jahrhunderts auch die frühen Buddhisten in diesem kritischen Licht. Nachdem die erste Welle der Fundamentalkritik vorüber ist, werden seit einiger Zeit auch die Schwächen von Saids These diskutiert, und man beginnt, die Komplexität der Situation im 19. Jahrhundert (in welcher der Kolonialismus nur einer von mehreren Faktoren war) und auch die Diversität innerhalb der Forschung jener Zeit zu ergründen. Die Debatte über Kolonialismus und »Orientalismus« hat uns dafür sensibilisiert, dass Wissenschaft immer in einem konkreten gesellschaftlichen und politischen Rahmen betrieben wird, der bei einer Beurteilung der Fragestellungen und der Schlussfolgerungen berücksichtigt werden muss. Hinzu kommt, dass jeder Forscher und jede Forscherin persönliche Interessen an den untersuchten Gegenstand heranträgt – damals wie auch heute. So ist zum Beispiel die Frage, welchen Effekt es auf die Forschung hat, dass viele Buddhisten der Gegenwart auch selbst Buddhisten sind (allein in Nordamerika geschätzte 50%, Tendenz steigend), bisher noch nicht systematisch untersucht worden.

Im 20. Jahrhundert hat die Buddhismusforschung enorme Fortschritte gemacht, die hier nur schlaglichtartig angedeutet werden können. (Die Literaturempfehlungen zu diesem Abschnitt verweisen auf ausführlichere Darstellungen der Entwicklungen.) Eine große Anzahl von Texten in verschiedenen buddhistischen Sprachen wurden herausgegeben (d.h. es wurden Editionen in westlichem Buchformat auf der Grundlage von asiatischen Manuskripten erstellt) und in westliche Sprachen übersetzt. Man erkannte den Wert der chinesischen und tibetischen Übersetzungen für die »Rekonstruktion« der indischen Originaltexte, insbesondere nachdem Anfang des 20. Jahrhunderts große Mengen von alten Manuskripten buddhistischer Texte in den Oasen der zentralasiatischen Seidenstraße gefunden worden waren, von denen bis heute weiterhin Editionen erstellt werden. Die Sprache der buddhistischen Sanskrittexte, die lange als schlecht und fehlerhaft galt, wurde als eine besondere Sprachform erkannt, die eine in sich konsistente Grammatik und einen eigenen Wortschatz besaß. Der indische Mahāyāna-Buddhismus und dann auch das vormals abschätzig betrachtete Tantra wurde mit größerem Eifer studiert, ebenso die späteren Entwicklungen indisch-buddhistischer Philosophie. Im Jahre 1958 erschien – 114 Jahre nach Burnoufs *Introduction* – das große Werk *Histoire du bouddhisme indien* des bedeutenden belgischen Forschers Étienne Lamotte (1903–1983), das wiederum einen neuen Standard setzte; es wurde

1988 ins Englische übersetzt. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts studierte man verstärkt auch den tibetischen Buddhismus, was u.a. damit zusammenhängt, dass nach der chinesischen Okkupation Lhasas 1959 viele tibetische Mönche ins Exil gingen – nach Indien und auch nach Europa und Amerika – und die Quellen für den tibetischen Buddhismus leichter zugänglicher wurden.

Ab dem späten 19. Jahrhundert traf die traditionelle buddhistische Gelehrsamkeit von Japanern auf die moderne »Buddhologie« – das bedeutete in erster Linie »Indologie« – des Westens und befruchtete die Buddhismusforschung insgesamt in erheblichem Maße. Japanische Buddhisten gingen zum Studium nach Europa, lernten Sanskrit und Pāli und begannen, die ungemein reiche Tradition des ostasiatischen Buddhismus unter einem ganz neuen Blickwinkel zu betrachten. Exemplarisch seien hier nur Nanjō Bun'yū (1849–1927) und Takakusu Junjirō (1866–1945) genannt. Sie brachten Kataloge und Editionen des in chinesischer (seltener auch in japanischer) Sprache verfassten Schrifttums des chinesischen, koreanischen und japanischen Buddhismus heraus, die bis heute als Standardmaterialien der Buddhismusforschung gelten, und zwar nicht nur für die Erforschung des ostasiatischen Buddhismus. Ein Großteil des buddhistischen Schrifttums existiert nur noch in chinesischer Übersetzung, wodurch das Studium dieser Texte auch für die Erforschung des indischen Buddhismus unerlässlich ist. Viele japanische Buddhismusforscher sind hervorragende Indologen und verfügen zugleich über fundierte Kenntnisse der im klassischen buddhistischen Chinesisch abgefassten Texte. Besonders einflussreich auch für die westliche Buddhismusforschung waren Gelehrte wie Nakamura Hajime (1911–1999) und Hirakawa Akira (1915–2002). Da viele Studien japanischer Buddhismusforscher ausschließlich in japanischer Sprache erscheinen, ist es für das Studium bestimmter Themen erforderlich, Japanisch lesen zu können. Während Japaner die Erforschung des Buddhismus auf der Grundlage ostasiatischer Quellen im 20. Jahrhundert stark dominiert haben, zeichnet sich seit einigen Jahren eine verstärkte wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Buddhismus in China und Taiwan ab. In Zukunft wird dem modernen Chinesisch als Wissenschaftssprache in der Buddhismusforschung daher eine immer größere Bedeutung zukommen.

Der Aufstieg Japans zu einer der großen Wirtschaftsmächte der Welt und der damit einhergehende rege Kulturaustausch zwischen Japan und »dem Westen« führte dazu, dass auch der japanische Buddhismus zu einem wichtigen Gegenstand der westlichen Buddhismusforschung wurde. Zunächst galt das Interesse dem japanischen Zen-Buddhismus und erst nach und nach auch anderen buddhistischen Traditionen Japans. Inzwischen gibt es eine schier unüberschaubare Fülle an wissenschaftlicher Literatur über den japanischen Buddhismus in westlichen Sprachen. Japan ist für Buddhismusforscher vor allem deshalb ein so ideales Land, weil es über ungewöhnlich reichhaltiges Quellenmaterial, eine hochentwickelte Forschungslandschaft und über eine nach wie vor

lebendige buddhistische Tradition verfügt. Es ist davon auszugehen, dass in naher Zukunft auch der chinesische Buddhismus in Geschichte und Gegenwart zu einem zentralen Forschungsgebiet der westlichen Buddhismusforschung werden wird, nachdem er für lange Zeit aufgrund der politischen Umstände gemessen an seiner historischen Bedeutung eher stiefmütterlich behandelt worden war.

In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts geriet die »klassische«
Buddhologie zunehmend in die Kritik. Man empfand das Interesse an Sprach- und Textgeschichte und an buddhistischer Lehre und Philosophie, das die Buddhismusforschung zu großen Teilen bestimmt hat, als unzureichend, um die Gesamtheit der buddhistischen Religion zu verstehen. Die textliche Überlieferung wurde zunehmend als enger Elitediskurs verstanden, und man fragte nun stärker nach der religiösen Praxis der Buddhisten und ihren sozialen, politischen und ökonomischen Kontexten. Die Konzentration auf klassische Texte hatte außerdem den Buddhismus der Gegenwart weitgehend ausgeblendet, der seit den 1970er Jahren in bahnbrechenden ethnographischen und soziologischen Studien insbesondere zu Süd- und Südostasien untersucht wurde (einige Forschernamen sind hier Bechert, Gombrich, Obeyesekere, Spiro und Tambiah). Viele dieser und der ihnen nachfolgenden Studien betonen allerdings auch die oft komplexe Eingebundenheit der intellektuellen und textlichen Tradition in die gegenwärtige Praxis – z.B. in der monastischen Ausbildung oder im rituellen Gebrauch heiliger Texte – und zeigen so, dass der Versuch einer Separierung von »textlicher«
und »praxisorientierter«
Forschung problematisch wäre. Sie geben wichtigen Aufschluss über die Vielfalt religiöser Praxis der Gegenwart – in Asien wie auch im Westen – und haben wiederum die Fragestellungen historischer Forschung befruchtet. Manche radikalen Positionen postkolonialer und postorientalistischer Kritik, nach denen historisch-philologische Ansätze grundsätzlich in Frage stehen, haben sich insgesamt nicht durchsetzen können.

Interessanterweise ist nun vielmehr auch für viele Historiker die religiöse Praxis in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Der einflussreichste Vertreter dieses Ansatzes ist Gregory Schopen, der in vielen Veröffentlichungen dargelegt hat, dass die auf normativen Texten basierende Darstellung der sozialen Realität des indischen Buddhismus zum Teil grundlegend korrigiert werden muss, wenn man andere Quellen wie archäologische Funde und Inschriften einbezieht. Außerdem kann er zeigen, dass die Auswahl der zuvor berücksichtigten Texte selektiv war und ihre Deutung auf bestimmten Vorannahmen beruhte, die z.T. mehr durch die Perspektive der Forscher als durch historische Evidenz geprägt waren (etwa die Vorstellung, dass ein indisch-buddhistischer Mönch keine materiellen Güter besitzen konnte). Die erneute Betrachtung jener Texte wie auch die Hinzuziehung bislang kaum beachteter Quellen – z.B. des Ordensrechts der Mūlasarvāstivāda-Schule, das komplett nur in tibetischer

und chinesischer Übersetzung vorliegt – ergibt ein völlig anderes Bild von der sozialen Wirklichkeit des indischen Buddhismus. Und es zeigt sich erneut, dass es problematisch ist, eine vermeintliche »Elite« von der »tatsächlichen religiösen Praxis« trennen zu wollen – auch hochgelehrte Mönche und Nonnen haben sich nachweislich in der devotionalen Praxis engagiert.

Schopens Werk macht außerdem deutlich, dass es sich lohnt, auch andere Perioden als die Frühzeit zu untersuchen. Buddhologen der Gegenwart beschäftigen sich nicht mehr nur mit den ältesten religiösen Texten, sondern auch mit solchen des Mittelalters und der Neuzeit und untersuchen die Kommentarliteratur und die in den jeweiligen Perioden unternommenen Neudeutungen buddhistischer Vorstellungen. Ebenso wenden sich nicht nur Ethnologen und Soziologen konkreten lokalen Kontexten zu, sondern auch Historiker – sie studieren die buddhistische Literatur in den jeweiligen Lokalsprachen. In Südostasien etwa ist eine große Anzahl an Kommentaren und auch eigenständigen Werken in Thai, Birmanisch, Singhalesisch und anderen Sprachen bislang erst wenig erforscht. Neue Handschriftenfunde in Afghanistan ermöglichen es, auch in antiken Texten einen markanten lokalen Charakter zu entdecken. Und auch die zwar junge, aber deshalb nicht weniger interessante Literatur, die in recht großem Umfang von westlichen Buddhisten produziert wird, kann in gewissem Sinne als »lokale« Textproduktion verstanden werden. Ein neues Forschungsfeld ergibt sich zudem aus der Verwendung neuer Medien im Dienste religiöser Unterweisung. Buddhistische Organisationen – insbesondere in Japan – bedienen sich zunehmend der überaus populären Medien Manga (Comics), Anime (Zeichentrickfilme), Spielfilm und Internet, um ihre Botschaften zu verbreiten, Gemeindemitglieder an die Organisation zu binden und neue Gläubige zu gewinnen.

In den letzten Jahrzehnten haben sich Buddhismusforscher außerdem weiteren Themen zugewandt, die das im 19. Jahrhundert geprägte Bild vom Buddhismus in Frage stellen oder drängende Fragen der Gegenwart aufgreifen. Beispiele sind Untersuchungen der buddhistischen Legitimierung von Gewalt und Krieg, der traditionellen Rolle buddhistischer Mönche als Verwalter, Dienstleister und Geschäftsleute, oder der Haltung des Buddhismus zum Umweltschutz, zur Rolle der Frau oder zu ethischen Fragen wie Abtreibung, Sterbehilfe oder Genmanipulation. Die Kapitel in diesem Buch mögen einen ersten Eindruck von der Vielfalt der heute erforschten Themen geben. Es ist aber wichtig zu erwähnen, dass neben all diesen neuen und interessanten Ansätzen auch die »klassische« Textarbeit weitergeführt wird: Textausgaben, Übersetzungen, Sprach- und Textstudien werden weiter erstellt und bilden die Grundlage für die meisten anderen Fragestellungen. Wenn man nicht auf den relativ jungen Buddhismus im Westen reduziert sein will, ist das Erlernen asiatischer Sprachen für das ernsthafte Studium des Buddhismus unerlässlich.

Die Buddhismuskunde (englisch »Buddhist Studies«) wird manchmal selbst

als akademische Disziplin bezeichnet, aber sollte wohl besser als ein Interessenfeld verschiedener Disziplinen betrachtet werden, die in konkreten Studien miteinander verknüpft sein können. Fächer wie Indologie, Sinologie, Japanologie oder Tibetologie untersuchen den Buddhismus hauptsächlich philologisch als Bestandteil der Kulturgeschichte der jeweiligen Region. Andere Fächer sind an spezifischen Aspekten des Buddhismus interessiert und besitzen zum Teil ihre ganz eigenen Methoden, zum Beispiel die Kunstgeschichte, Archäologie, Ethnologie, Soziologie, Psychologie, Philosophie, vergleichende Literaturwissenschaft, Gender-Studien, selbst die evangelische und katholische Theologie. Eine interessante Entwicklung stellt außerdem die sich in den letzten Jahrzehnten formierende »Buddhistische Theologie« dar, in der Buddhismusforscher die hermeneutischen Methoden der Philologie verwenden, um buddhistisch-theologische Fragen aus der Binnenperspektive heraus zu diskutieren – ganz parallel zur akademischen christlichen Theologie. Auch die Religionswissenschaft, die einige der oben genannten Ansätze und Methoden einbezieht und aus deren Perspektive das vorliegende Buch geschrieben ist, hat ihr eigenes Interesse am Buddhismus. Sie studiert ihn *als eine Religion*, d.h. sie betrachtet seine vielfältigen Ausdrucksformen als Beispiele dafür, was Religion sein (und tun) kann, indem sie systematische Kategorien verwendet, mit denen auch andere Religionen beschrieben werden (Ritual, Kanon, Hagiographie, Askese, Kosmologie, Herrschaftslegitimation, Reliquienkult usw.). Diese Systematisierung setzt allerdings gründliche Kenntnisse über die historischen Gegebenheiten voraus. Dieses Buch versucht, einen ersten Überblick über die vielen Facetten des Buddhismus zu geben, oftmals beispielhaft, und dabei systematische religionswissenschaftliche Einordnungen anzudeuten.

Anders als den Pionieren im 19. Jahrhundert steht uns heute eine Fülle von Hilfsmitteln zur Verfügung, die das Studium des Buddhismus erleichtern. Die Quellensprachen können an vielen Universitäten erlernt werden, und es stehen gute Lehrbücher und Wörterbücher bereit, einige davon online. Es gibt einführende Literatur für viele Teilbereiche (siehe die Literaturempfehlungen im Anhang dieses Buches) und exzellente Nachschlagewerke wie die *Encyclopedia of Buddhism* (2004), herausgegeben von Robert Buswell, und das *Digital Dictionary of Buddhism*, herausgegeben von Charles Muller (<http://www.buddhism-dict.net/ddb/>). Die wichtigsten Editionen des überaus umfangreichen ostasiatischen buddhistischen Schrifttums sind inzwischen über die *Chinese Buddhist Electronic Text Association* (CBETA) online, kostenlos und mit diversen Suchfunktionen verfügbar (<http://www.cbeta.org/>; http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/index_en.html). Das hat die Möglichkeiten der Buddhismusforschung revolutioniert. Auch viele der Texte aus Süd- und Südostasien sind digitalisiert zugänglich, zum Beispiel über das *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages* (GRETIL) (http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil.htm).

Wir alle profitieren von den zahllosen Studien, die seit zwei Jahrhunderten

in der noch immer expandierenden Buddhismuskunde publiziert werden. Wie erwähnt sind Buddhologen in mehreren Disziplinen beheimatet, und sie publizieren ihre Forschungen in vielen verschiedenen Verlagen und wissenschaftlichen Fachzeitschriften, doch es gibt auch einige spezifisch buddhismuskundliche Zeitschriften wie zum Beispiel das *Journal of the International Association of Buddhist Studies* (JIABS), die in Großbritannien erscheinenden Zeitschriften *Buddhist Studies Review* (BSR) und *Journal of the Pali Text Society* (JPTS), das *Journal of the International College for Postgraduate* [früher: *Advanced*] *Buddhist Studies* in Tokyo oder die Online-Zeitschriften *Journal of Buddhist Ethics* (JBE) und *Journal of Global Buddhism* (JGB). Die erstgenannte Zeitschrift wird von der 1976 gegründeten *International Association of Buddhist Studies* herausgegeben, die alle drei Jahre einen Weltkongress abhält. Ein weiteres wichtiges Forum ist die Buddhismus-Sektion der *American Academy of Religion*, die jährlich eine große Anzahl von Buddhologen (nicht nur aus Amerika) zusammenbringt. Seit einigen Jahren findet der wissenschaftliche Austausch auch verstärkt im Internet statt, zum Beispiel in akademischen Diskussionsforen wie dem »Buddhist Scholars Information Network« *H-Buddhism* (<http://www.h-net.org/~buddhism/>).

Hinweise zu Umschrift und Aussprache fremdsprachlicher Wörter

Die folgenden Hinweise zur Umschrift und Aussprache häufig im Text erscheinender Sprachen stellen eine vereinfachte Fassung dar und können nicht das Erlernen der Sprachen ersetzen. Es werden nur die Lautwerte erwähnt, die von der intuitiven deutschen Lesung abweichen.

Sanskrit und Pāli

Sanskrit und Pāli sind eng verwandte Sprachen, deren Ausspracheregeln sich für den Zweck dieses Buches nicht unterscheiden. Die internationale Standard-Umschrift in lateinischer Schrift verwendet so genannte diakritische Zeichen, um Laute anzuzeigen, die nicht durch einfache lateinische Buchstaben ausgedrückt werden können.

Vokale können kurz oder lang sein, wobei die Länge durch einen waagerechten Strich angezeigt wird:

a wie in Stadt; ā wie in Staat

i wie in Tritt; ī wie in Lied

u wie in Rum; ū wie in Ruhm

e, o, ai, und au sind immer lang

r̥ ist – im Unterschied zum Konsonanten r – ein Vokal und wird gerollt oder alternativ als ri gesprochen, z.B. in *hr̥daya*.

Konsonanten werden im allgemeinen etwa wie im Deutschen ausgesprochen. Abweichungen sind:

ṅ wie ng in Engel, z.B. *saṅgha*

c wie tsch, z.B. *Yogācāra*

j wie dsch, z.B. *Nāgārjuna*

ñ wie nj, z.B. *saññā*; vor c, ch, j, jh wie n, z.B. *Sāñcī*

bei ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ berührt die Zungenspitze den Gaumen, z.B. *maṇḍala*

v wie w (niemals wie f!), z.B. *Vajrayāna*

ś wie sch, z.B. *śīla*

ṣ wie sch mit zum Gaumen gerollter Zunge, z.B. *Kuṣāṇa*

s wird immer scharf gesprochen (wie in Schloß), niemals weich (wie in Nase), z.B. *saṅgha*

So genannte aspirierte Konsonanten werden mit einem nachfolgenden h transliteriert, das in der Aussprache deutlich zu hören ist (kha, gha, cha, tha usw.), z.B. *abhidharma*, *saṅkhāra*, *Aśvaghōṣa*.

Der so genannte Visarga (ḥ), der grammatisch s oder r vertreten kann, wird als deutlicher Hauchlaut gesprochen, z.B. in *duḥkha*. Der so genannte Anusvāra (ṁ) kann jeden Nasal vertreten und übernimmt dann dessen Lautwert, z.B. *saṁgha* (= *saṅgha*), oder wird als m gesprochen, z.B. *saṁsāra*.

Die Betonung von Sanskrit- und Pāliwörtern folgt bestimmten Regeln, die hier grob auf drei verkürzt werden können (und daher Ausnahmen besitzen):

1. Betont wird die erste lange Silbe, vom *Ende* eines Wortes aus gezählt.
2. Lange Silben sind solche mit langem Vokal oder kurzem Vokal vor zwei Konsonanten.
3. Die Endsilbe eines Wortes wird niemals betont, auch wenn sie lang ist.

Beispiele (betonte Silben sind unterstrichen):

vedanā
Avalokiteśvara
Vairocana
Piṭāka
Sukhāvatī
hrdaya
maṇḍala

Wie im Deutschen besitzen Nomen im Sanskrit und Pāli ein grammatisches Geschlecht (Maskulinum, Femininum oder Neutrum). Manchmal läuft dies einer vom Lateinischen geprägten Intuition entgegen. Beispiele sind *der* Saṅgha, *der* Stūpa, *der* Dharma; *das* Karma, *das* Sūtra, *das* Maṇḍala; *die* Mudrā, *die* Dhāraṇī, *die* Prajñā.

Sanskrit wird in diesem Buch als »Skt.« abgekürzt, Pāli als »Pā.«. Wenn es nicht anders aus dem Zusammenhang deutlich wird, erscheinen Begriffe ohne explizite Sprachangabe in ihrer Sanskritform.

Tibetisch

Es gibt verschiedene westliche Transliterationssysteme für das Tibetische. In diesem Buch wird das am weitesten verbreitete System der Library of Congress und der großen deutschen Bibliotheken verwendet. Da die Ausspracheregeln sehr komplex sind und sich selten intuitiv aus der Transliteration ergeben, verwenden wir eine vereinfachte phonetische Schreibweise für tibetische Namen und Begriffe. Mit dieser (nicht standardisierten) Schreibweise wird versucht,

die Aussprache annähernd nachzuahmen. Die korrekte Umschrift wird in Klammern dahinter angegeben. Beispiele sind:

»das *Tulku* (*sprul-sku*)-Konzept«

»der 5. Dalai Lama, Ngawang Lobsang Gyatso (Nag-dbang blo-bzañ rgya-mstho)«

»Avalokiteśvara (Tib. Chenräsig; sPyan-ras-gzigs)«

Chinesisch

Zur Transkription chinesischer Namen und Begriffe wird durchgängig die so genannte Pinyin-Umschrift gemäß der Aussprache des modernen Standardchinesischen verwendet. Auf die Angabe der Akzente, die die Tonhöhe bestimmen, wurde verzichtet. Da in vielen älteren, aber auch in aktuellen Veröffentlichungen nach wie vor auch das Umschrift-System nach Wade-Giles gebräuchlich ist, werden in Klammern jeweils die wichtigsten Entsprechungen nach diesem System angegeben. Folgende Ausspracheregeln sind zu beachten:

Konsonanten und Halbkonsonanten

b,d,g (p,t,k) wie im Deutschen, aber stimmlos

p,t,k (p',t',k') wie im Deutschen, aber stärker behaucht

h wie in »Krach«; vor dem Vokal [u] wie in »human«, behaucht

c (ts') wie tz in »Katze« oder z in »Zimmer«

ch (ch') wie tsch in »Klatsch«

sh wie sch in »Schau«

s scharfes s bzw. ß wie in »heiß« oder »sound«

j (ch) wie dj oder im Englischen »German«

q (ch') wie tj oder tch in »Hütchen«

r wie im englischen »rule«

x (hs) zwischen dem scharfen s bzw. ß wie in »heiß« oder »sound« und ch wie in »ich«

z (ts) wie ds mit stimmhaftem s

zh (ch) wie dsch oder im englischen »jump«

Vokale und Diphthonge

a wie in »Vater«

e wie in »Maler«; nach [i], [u] und [y] wie ein kurzes [ä] wie in »Männer«

ei wie im englischen »wait«

en wie in »Namen«

eng wie ein von »Hänge« zu »Zange« gleitender Laut

i wie in »Fieber«, wird aber nach ch, c, r, sh, s, zh und z praktisch nicht mitgesprochen.

ie wie »je«

ia wie »ja«

ian (ien) wie in »Ambiente«

iang (ieng) wie im englischen »young«

iu wie im englischen »Leo«

iong (iung) wie »jung«

o wie in »Wolke«

ou wie im englischen »show«

ong (ung) wie in »Leitung«

u wie in »Hut«, nach j, q, x und y wie ü

uan wie im englischen »wander«

uang ein von Ufer zu Angst gleitender Laut

ui wie im englischen »way«

y wie in »Igel«

Vokale nach j, q, x, y:

u wie ein deutsches [ü] in »über«

un wie »kündigen«

uan (üen) wie üän

ue (üeh) wie üä

Koreanisch

Für die Wiedergabe koreanischer Namen und Begriffe verwenden wir das McCune-Reischauer-System. Folgende Aussprachehinweise sollen genügen: Betont wird stets die erste Silbe, d. h. »Púsan« und nicht »Pusán«. Eine Schwierigkeit besteht darin, dass ein und derselbe Familienname sich häufig historisch bedingt in unterschiedlichen Schreibweisen etabliert hat. So kann das Zeichen 李 als Familienname »Lee«, »Yi«, »Rhee«, »I«, »Ri« umgeschrieben werden, wobei das »R« und das »L«, zwischen denen im Koreanischen ohnehin nicht unterschieden wird, nicht mitgesprochen wird. Der Name wird als »I« gelesen. Ähnlich kompliziert ist es mit dem Namen 崔, der mit »Choi«, »Choe« oder »Chae« wiedergegeben wird. Gelesen wird er wie »Tschä« oder »Tschoä« (eine Silbe!).

Problematisch ist auch, dass die Ausspracheregeln des Koreanischen nicht nur kompliziert, sondern teilweise auch umstritten sind. Es ist nicht immer einfach möglich, von der Transkription auf die tatsächliche Aussprache zu schließen. Im Folgenden sollen daher nur ganz wenige, allgemeine Angaben zur Aussprache gemacht werden:

ö ㅇ ähnlich dem deutschen [o] in »Sonne« oder »Holz«; offener als o ohne Breve; im südkoreanischen Revidierten Umschriftsystem mit »eo« wiedergegeben, wie in »Seoul«.

ü 으 ähnlich dem [e] am Ende eines Wortes wie »Kanne« oder »Spinne«; sehr kurz gesprochen, klanglich meist zwischen offenem, kurzem [i] und [u]; im südkoreanischen Revidierten Umschriftsystem mit »eu« wiedergegeben, wie in »Hangeul«.

ch' ㅈ wie [tsch]; im südkoreanischen Revidierten Umschriftsystem mit »ch« wiedergegeben, wie in »Incheon«.

ch ㅉ wie [dsch]; im südkoreanischen Revidierten Umschriftsystem mit »j« wiedergegeben, wie in »Jeju«.

r/l ㄹ wird als Anlaut und zwischen zwei Vokalen meist wie ein stark gerolltes [r], am Wortende bzw. vor einem Konsonanten als [l] ausgesprochen.

s ㅅ vor allen Vokalen außer i wie [s], vor i wie [sch] ausgesprochen.

ae ㅁ wie [ä] in »Nähe«.

oe ㅎ ähnlich [we] im Englischen, z.B. in »well« oder »web«; hat im Deutschen keine Entsprechung.

Japanisch

Für die Umschrift des Japanischen verwenden wir die leicht modifizierte Hepburn-Umschrift und die Aussprache nach dem modernen Standardjapanischen. Folgende allgemeine und grobe Ausspracheregeln sollten beachtet werden:

Vokale und Diphthonge

Vokale werden in etwa wie im Italienischen gesprochen. Steht über einem Vokal ein Makron, wird der Vokal lang gesprochen.

a wie a in »Anfang«

ā wie a in »Abenteuer«

i wie i in »Igel«

u wie u in »Kumpel«

ū wie u in »Muse«

e wie e in »Engel«

o wie o in »Onkel«

ō wie o in »oben«

ai wie ei in »Ei« oder ai in »Mai«

ei wie äij in Englisch »may«