

R

RELIGIEUS

geweld lijkt de laatste jaren niet uit het nieuws weg te slaan. Toch is in dit verband de ene religie de andere niet. Waar geweld voor sommigen het exclusieve domein van één religie lijkt te zijn, blijven andere religies in dergelijke discussies vaak buiten schot. Zo wordt het boeddhisme in het Westen vaak gezien als een vreedzame religie, die in de algemene perceptie niet snel geassocieerd zal worden met terroristische aanslagen of heilige oorlogen.

De aan Columbia University werkzame Franse boeddholoog Bernard Faure begint zijn in 2008 verschenen *Bouddhisme et violence* met een voorbeeld van hoe deze perceptie in de praktijk werkt. Tijdens rellen in de Tibetaanse hoofdstad Lhasa in het voorjaar van 2008 verschenen foto's in de kranten van Tibetaanse monniken die de ruiten van Chinese winkels ingooiden. Groot was aanvankelijk de opluchting bij westerse sympathisanten van de Tibetaanse zaak toen al snel een foto opdook waarop Chinese militairen te zien waren die zich als monniken hadden verkleed: natuurlijk, de plundersaars waren helemaal geen monniken, maar Chinezen die onrust kwamen stoken! De opgeluchte reacties bij die foto, die al in 2001 bij opnames voor een film gemaakt was en dus niets met de rellen te maken had, laten volgens Faure zien dat er in het westerse beeld van boeddhisme eenvoudig

Het vreedzame boeddhisme?

De mythe van een geweldloze religie

Iedereen associeert het boeddhisme met een vreedzame levenswijze. Toch blijkt dat er in het verleden onder boeddhisten een rol voor geweld was weggelegd. Wat is nu precies de houding van het boeddhisme ten opzichte van het gebruik van geweld? **door Yves Menheere**

weg geen plaats is voor geweld. 'Het zijn geen boeddhisten die dingen uitvreten', zo zei ook Nederlands bekendste islamcriticus in een interview voor de Tweede Kamerverkiezingen van 2010.

Maar verschillende auteurs hebben de laatste jaren geprobeerd het vreedzame beeld van het boeddhisme te nuanceren. Naast de hierboven genoemde Faure willen ook de samenstellers van het in 2010 verschenen *Buddhist Warfare*, Michael K. Jerryson en Mark Juergensmeyer, laten zien dat boeddhisme en geweld elkaar niet automatisch uitsluiten. Dat is ook een van de doelen van de Israëliische sinoloog Meir Shahar, die in zijn in 2008 verschenen *The Shaolin Monastery* niet alleen de geschiedenis van dit klooster en de rol van zijn monniken in verschillende keizerlijke legers bespreekt, maar ook de relatie tussen het klooster en de ontwikkeling van de Chinese vechtkunsten.

Buddhist Warfare komt met een hele reeks voorbeelden van 'boeddhistisch geweld' en legitimaties ervan. Hoewel vaak wordt beweerd dat in theorie iedere

boeddhist zich aan de vijf geloftes zou moeten houden, waarvan de eerste een verbod op het doden van levende wezens is, zijn er in de loop van de geschiedenis genoeg voorbeelden te vinden van mensen die zich boeddhist noemden en toch meenden het recht te hebben tegen dit gebod te zondigen.

Zo lezen we hoe in Japan tot aan het einde van de Tweede Wereldoorlog de vijand telkens als 'vijand van het boeddhisme' wordt neergezet, waardoor de oorlogen waar Japan in verwickeld is 'heilige oorlogen' worden en het doden van de vijand de plicht van iedere boeddhist wordt. Deze houding vinden we niet alleen terug bij sommige militairen zelf, maar ook bij vooraanstaande monniken die teruggrijpen op zenmeesters uit het verleden om geweld te rechtvaardigen.

Ook in communistisch China zijn vergelijkbare redeneringen terug te vinden, als tijdens de Koreaanse oorlog een campagne wordt georganiseerd om boeddhistische nonnen en monniken te werven voor het Volksbevrijdingsleger. Een

BOUDDHISME ET VIOLENCE

door Bernard Faure.

Le cavalier bleu

(www.lecavalierbleu.com). Parijs 2008.

174 pag. € 28,50

BUDDHIST WARFARE

door Michael K. Jerryson en Mark

Juergensmeyer (eds.).

Oxford University Press. Oxford 2010.

272 pag. € 43,50

THE SHAOLIN MONASTERY:

HISTORY, RELIGION AND THE

CHINESE MARTIAL ARTS

door Meir Shahar.

University of Hawai'i Press.

Honolulu 2008. 281 pag. € 26,95

tijdschrift dat een paar jaar later het officiële orgaan van China's Nationale Bond van Boeddhisten zou worden, meldt dat wie de weg van Boeddha bewandelt niet moet aarzelen om 'het zwaard op te nemen en slechte mensen te doden zodat goede mensen in vrede en geluk verder kunnen leven'.

Het demoniseren van de vijand is niet de enige manier waarop moorden wordt gelegitimeerd. In een essay van Paul Demiéville dat in 1957 al in het Frans verscheen en in een slordige vertaling in *Buddhist Warfare* is opgenomen, wordt een andere manier beschreven waarop moord kan worden gerechtvaardigd. In het *mahayana*, een belangrijke boeddhistische stroming, bestaat het concept van de *bodhisattva*: iemand die verlichting bereikt heeft maar wacht met het zetten van de laatste stap naar verlossing totdat ieder ander wezen gered is. Demiéville citeert een tekst waaruit blijkt dat het de plicht van een bodhisattva is om een



Een kung fu-demonstratie van monniken van het Shaolin-klooster.

moordenaar te doden voordat deze tot zijn daad over kan gaan. Het is beter dat de bodhisattva de slechte gevolgen van die daad op zich neemt, dan de oorspronkelijke moordenaar die van de zijne. In theorie zou het plegen van een moord door de werking van retributie voor de dader kunnen resulteren in wedergeboorte in de hel. Maar omdat een bodhisattva zijn daad niet uit eigenbelang doet, zal hij verschoond blijven van die gevolgen.

Niet alleen voor bodhisattva's zijn intenties belangrijker dan daden. Tijdens de burgeroorlog die tot in 2009 woedde tussen de Singalese boeddhistische meerderheid en de Tamil-minderheid in Sri Lanka, werden militairen van het Sri Lankaanse leger bijgestaan door boeddhistische monniken. Ook de militairen zouden met de vraag hebben gezeten wat de eventuele karmische gevolgen zouden zijn van hun daden. Zo zou uit een verhaal in de Pali-canon, die de vroegste

'Waar geweld voor sommigen het exclusieve domein van één religie lijkt te zijn, blijven andere religies in dergelijke discussies vaak buiten schot.'

optekeningen van de lessen van de Boeddha bevat, blijken dat wie op het slagveld overlijdt, in een hel herboren wordt. Maar de monniken stelden de militairen gerust door uit te leggen dat de intentie waarmee ze de strijd aangingen het belangrijkste was. Zolang niet het doden van de tegenstander maar bescherming van het land het doel was, hoefden ze zich geen zorgen te maken over slecht karma.

Het bovenstaande is maar een kleine greep uit al het geweld in *Buddhist Warfare*. Een hoofdstuk gaat in op de lijfstraffen die in Mongolië werden uitgedeeld aan iedereen die zich, nadat enkele heersers zich tot het boeddhisme hadden bekeerd, schuldig bleef maken aan de religieuze praktijken die daarvoor gangbaar waren. Ook wordt gerefereerd aan aanslagen die Sri Lankaanse monniken in de jaren tachtig van de vorige eeuw

pleegden op agenten, leraren en politici en zelfs aan Aum Shinrikyo, de Japanse groepering die in 1995 aanslagen met het zenuwgas sarin pleegde in de metro van Tokyo. Een gedeelte van Aum Shinrikyo's leer zou gebaseerd zijn op de Lotus Sutra, een van de belangrijkste teksten van het hierboven genoemde mahayana.

Toch spelen in al deze gevallen veel meer factoren een rol dan het boeddhisme alleen. Telkens is er meer aan de hand: een nationalistische en autoritaire staat in het Japan van voor de Tweede Wereldoorlog en het China van vlak na de stichting van de Volksrepubliek, etnische spanningen in Sri Lanka, machtspolitiek in Mongolië. En het is de vraag of sektes die hun inspiratie uit nog veel meer halen dan alleen boeddhistische teksten wel 'boeddhistisch' genoemd kunnen worden.

Anders dan de verschillende auteurs van *Buddhist Warfare* heeft Meir Shahar in *The Shaolin Monastery* wel de ruimte om zijn onderwerp uitgebreid te behandelen. Het Shaolin-klooster in de Chinese provincie Henan dankt zijn faam niet alleen aan de vele films waar het een rol in speelt, maar ook aan de vele demonstraties van Shaolin-kung fu die wereldwijd worden gegeven. Dat de deelnemers hieraan, zoals Shahar beweert, geen echte monniken van het klooster zijn maar artiesten die er in het beste geval hun opleiding hebben genoten, doet er eigenlijk niet toe: ook de monniken zelf hebben in het verleden vaak genoeg aangevoeld dat er wat hen betreft geen taboe rust op het gebruik van geweld.

Zo steunden ze in de zevende eeuw een toekomstige keizer van de Tang-dynastie in zijn strijd tegen een opstandige generaal. Een stèle in het klooster herinnert eraan hoe de monniken een deel van zijn leger, dat overigens een landgoed van het klooster had bezet, versloegen en zijn neef gevangen namen. Uiteindelijk benoemde de nieuwe keizer zelfs één monnik tot generaal in zijn leger.

Uit de biografie van een monnik uit dezelfde periode, een leerling van de stichter van het klooster, maakt Shahar op dat monniken niet zomaar vochten maar zelfs training kregen voor het gevecht. Omdat deze monnik steeds door andere monniken verslagen wordt, smeekt hij, met succes, de beschermgod van het klooster om meer kracht. Het bestaan van beschermgoden was voor de monniken volgens Shahar een legitimatie voor

het gebruik van geweld: zoals de Boeddha beschermgoden nodig had, had het klooster bescherming nodig van vechtende monniken.

Hoewel er volgens Shahar geen directe bewijzen zijn dat de monniken in de eeuwen daarna doorgingen met hun training, worden vechtende Shaolin-monniken vanaf de tiende eeuw wel steeds vaker voorkomende personages in de Chinese literatuur. Vanaf de zestiende eeuw bestaat er een overvloed aan materiaal dat er geen twijfel over laat bestaan dat gevechtstraining een vast onderdeel van het leven in het klooster is. In dezelfde periode worden in het hele land monniken ingezet in het leger; bronnen uit die tijd zijn het erover eens dat de monniken van het Shaolin-klooster de beste zijn.

Als de van oorsprong niet-Chinese Qing-dynastie in 1644 aan de macht komt, is het voorlopig gedaan met de militaire activiteiten van de monniken, die zich tot het einde toe loyaal aan de voorgaande dynastie hadden getoond. Wel blijven de monniken zich trainen in

'Zolang niet het doden van de tegenstander maar bescherming van het land het doel was, hoefden ze zich geen zorgen te maken over slecht karma.'

gevechtstechnieken. Terwijl ze zich eerst specialiseerden in het vechten met de staf, gaan ze nu over op technieken zonder wapens. De monniken zijn hierin zo succesvol, dat het Shaolin-klooster in de legende al snel de bron van de Chinese vechtkunsten wordt. Voor de monniken is overwinning in het gevecht niet meer het belangrijkste; Shahar laat zien hoe, in navolging van wat hij daoïstische ideeën noemt, de vechtkunsten een onderdeel worden van een systeem waarvan het doel zelf-cultivatatie is.

Het voorbeeld van het Shaolin-klooster laat zien dat voor sommige boeddhistische stromingen in China geweld niet uitgesloten is. Zelfs als het doel van de gevechtstrainingen in de zeventiende eeuw verandert, blijven de monniken toch paraat – tot in de twintigste eeuw zijn ze nog betrokken in de strijd tussen verschillende *warlords* in Noord-China. Volgens Shahar was het klooster vanwege zijn bezittingen en zijn strategische positie wel gedwongen om militaire activiteiten te ontplooiën. Het bestaan van beschermgoden bood een religieuze legitimatie, en voor monniken die toetraden tot het klooster was de gevechtstraining zo'n belangrijk onderdeel van het dagelijks leven in het klooster, dat de vraag of deze training wel boeddhistisch was waarschijnlijk niet vaak bij hen zal zijn opgekomen.

Van het vogelvrij verklaren van andersdenkenden tot aan heilige oorlogen, lijfstraffen en zelfs terroristische aanslagen – wat geweld betreft lijkt het boeddhisme

niet onder te hoeven doen voor enige andere religie. Toch rijst misschien de vraag of het hierboven besproken geweld wel 'echt boeddhistisch' is. Deze vraag wordt gesteld door Brian Victoria, die een van de bijdragen in *Buddhist Warfare* schreef. Victoria is zelf zenmonnik en publiceerde in de jaren negentig al een boek waarin hij de rol van het Japanse boeddhisme voor en tijdens de Tweede Wereldoorlog besprak. Wat hem betreft gaan alle hierboven besproken gevallen in tegen wat de Boeddha zelf verkondigde en diskwalificeren de personen of groeperingen die zich eraan schuldig maken zich daarmee als boeddhist.

Zo eenvoudig ligt het echter niet volgens Bernard Faure, die ook het nawoord van *Buddhist Warfare* schreef. In de eerste plaats is het volgens hem onmogelijk om te achterhalen wat de historische Boeddha nu precies verkondigde en daarmee vast te leggen wat het 'echte boeddhisme' was. Maar daarnaast gelooft hij eenvoudigweg niet dat het boeddhisme zo geweldloos is als het wil doen geloven. Hoewel er in bepaalde canonieke geschriften ook zeker een ideaal van vrede en tolerantie wordt geschetst, zijn er andere, net zo canonieke, geschriften waarin geweld en oorlog worden toegestaan op het moment dat de boeddhistische leer door ongelovigen bedreigd wordt, zo schrijft hij in de conclusie van *Bouddhisme et violence*. Zonder het met zoveel woorden te zeggen, wekt hij de suggestie dat er in het boeddhisme wel degelijk iets aanwezig is wat de wereld opsplijst in boeddhisten en 'anderen', en dat een dergelijke splitsing geweld in de hand werkt op het moment dat bepaalde belangen gaan spelen.

Het 'echte boeddhisme', waarvan Victoria ons wil laten geloven dat het geweldloos is, bestaat natuurlijk niet. Maar tegelijkertijd zijn er ook kanttekeningen te plaatsen bij Faures conclusie. Religies zijn ook maar constructen, die voor verschillende mensen in verschillende contexten iets anders betekenen. Deze verschillende interpretaties kunnen lijnrecht tegenover elkaar staan – toch zullen beide kanten beweren dat de eigen interpretatie de enige juiste is. Een militante monnik uit het Sri Lanka van de jaren tachtig en de gemiddelde Nederlandse boeddhist van 2011 zullen, anders dan dat ze zich allebei boeddhist noemen, weinig met elkaar gemeen hebben. Het westerse beeld van het boeddhisme als geweldloze religie is dan ook niet per se verkeerd, zoals Faure en de samenstellers van *Buddhist Warfare* willen doen geloven; het is alleen niet het enige juiste.

Blijkbaar zijn, onder sommige omstandigheden, zelfs boeddhisten in staat tot het plegen van geweld. Dat is een op zich weinig verrassende conclusie, die nog voor veel meer groepen mensen zou kunnen gelden – de vraag is alleen onder *wat voor* omstandigheden geweld de kop op kan steken. Onbedoeld is de belangrijkste boodschap van de besproken boeken misschien dan ook wel dat het eigenlijk maar weinig zin heeft om alleen naar religie te kijken als verklaring voor geweld.

Yves Menheere is verbonden aan het departement voor Culturele Antropologie van National Taiwan University en is verder actief als literair vertaler.