

# **Buddhismus und Gewalt: Doktrinäre Fixierungen und das Konzept der strukturellen Gewalt**

Dr. Jan-Ulrich Sobisch  
Universität Kopenhagen

## **Buddhismus und Gewalt: Doktrinaire Fixierungen und das Konzept der strukturellen Gewalt**

Jan-Ulrich Sobisch,  
Universität Kopenhagen

Wenige Menschen wissen, daß im siebten und achten Jahrhundert in Tibet mehrere chinesische und koreanische Meister lehrten. Sie wurden als "Ho-schang" ("Meister") bezeichnet und lehrten eine chinesische Praxistradition, die eng mit dem Ch'an (Dhyāna) Buddhismus Chinas verbunden war. Es war aber sicher keine rein chinesische Lehrtradition, sondern hatte sich wohl bereits in gewisser Hinsicht dem tibetischen Kontext angepasst. Es ist deshalb besser, hier von einer "sino-tibetischen Tradition" zu sprechen.

Zur gleichen Zeit wurde in Tibet auch die indische Gelehrten- und Klostertradition verbreitet. Auch hier ist es sicherlich besser, von einer "indo-tibetischen Tradition" zu sprechen. Damit will ich nicht sagen, dass der indische Buddhismus in Tibet verwässert worden sei; das würde am Kern vorbei gehen, und zwar deshalb, weil ja schon der indische Buddhismus zu jener Zeit aus einer Vielzahl von Strömungen bestand, von denen bei weitem nicht alle nach Tibet übermittelt wurden oder sich dort durchsetzen konnten.

Ende des achten Jahrhunderts kam vermehrt zu Spannungen zwischen diesen Traditionen. Diese Spannungen sollten, wenn wir den tibetischen Quellen glauben können, in Form einer offiziellen Debatte unter der Aufsicht des Königs Trisong Detsen im Kloster Samye zu einer endgültigen Klärung gebracht werden. Diesen tibetischen Quellen zufolge gewann die indo-tibetische Seite die Debatte und die Ho-schangs mußte das Land verlassen.

Es standen sich hier nicht nur die beiden indischen und chinesischen Vertreter buddhistischer Schulen gegenüber, sondern auch eine ganze Anzahl von ihren tibetischen Schülern, von denen einige schon von einer früheren Generation von Meistern unterrichtet worden waren. Wir dürfen also davon ausgehen, dass beide Schulen einigermaßen etabliert waren. Die indische Schule war zweifellos in Indien sehr gut organisiert und verfügte über hervorragende Gelehrte. Zu den mehr an direkter Praxis interessierten Anhängern der Ho-schangs zählten hingegen eine der Frauen des Königs und eine seiner Tanten (Ruegg 1989, S. 60 f.).

Nach relativ späten tibetischen Quellen ging es im Kern bei dieser Auseinandersetzung um die Frage, ob das Erwachen plötzlich und somit unter ausdrücklicher Ablehnung aller Zwischenschritte und sogar ohne willentlich herbeigeführte Praxis durch einen wahrhaft spontanen Eintritt erreicht wird, wie es die Sino-Tibetische Tradition wollte, oder unter Miteinbeziehung der relativen Wahrheit durch schrittweise Annäherung und mit verschiedenen Praxismitteln.

Aus einem Text des tibetischen Gelehrten Ne'u Paṇḍita Dragpa Mönlam Lodrö, der entweder auf 1283 oder 1343 datiert werden kann, erfahren wir von ihm, dass die Lehre des chinesischen Ho-schang Mo-ho-yen mit der Lehre der Mahāmudrā übereinstimmen soll (Ruegg 1989, S. 72). Unter dem Namen Mahāmudrā florierete zu jener Zeit in Tibet ein praxisorientiertes Lehrsystem, das vor allem die Kagyüpas, also eine der vier großen tibetisch-buddhistischen Traditionen, aus indischen

Quellen erhalten hatten und pflegten. Ne'u Paṇḍita's Behauptung ist, obwohl sie in ähnlicher Weise mehrfach von verschiedener Seite vorgetragen wurde, z.B. auch von Sakya Paṇḍita, sicherlich als eine polemische Überzeichnung zu verstehen, denn die Lehre des Ho-schang zeichnete sich nach den Texten seiner Tradition dadurch aus, dass sie alleine auf einen direkten Zugang zum Absoluten fixiert war, Praxismittel jedoch ablehnte, während sich die indische Mahāmudrā-Lehre in der Praxis zweifellos auf sukzessive Mittel stützte und im Allgemeinen eine Annäherung an das Absolute über eine relative Wahrheitsebene für nötig hielt. Man darf also annehmen, dass Ne'u Paṇḍita Polemik im Schilde führte, als er die Lehre des Ho-schang mit der Mahāmudrā-Lehre identifizierte. Ne'u Paṇḍita fährt in seinem Bericht fort, in dem er feststellt, dass der chinesische Ho-schang in der Debatte unterlag und dass daraufhin, offenbar vom König, ein Dekret erlassen worden ist, wonach forthin in Tibet nur noch Dharma zu praktizieren sei, und das was "Nicht-Dharma" ist unterlassen werden sollte. Mit anderen Worten, Ne'u Paṇḍita bezeichnete die sich auf Nāgārjuna, Śānatrakṣita und Kamalaśīla berufenden Anhänger des Madhyamaka als den Dharma befolgende Buddhisten, während Andere — selbst wenn sie sich nur geringfügig von seiner Tradition unterschieden — in seinen Augen offenbar gar keine Buddhisten waren. Insbesondere wurden auf diese Weise auch die Mahāmudrā-Anhänger, also im Großen und Ganzen die Kagyüpas, zu nicht-Buddhisten gemacht und ihr Verständnis des Madhyamaka wurde als pervertiert bezeichnet.

Die ganze Rezensionsgeschichte dieser Debatte von bSam-yas ist in dieser Hinsicht interessant. Ich will Sie aber nicht mit philologischen Details quälen, sondern hier nur darauf Hinweisen, dass die Quellen derjenigen, die sich zu den Siegern der Debatte rechnen, die ganze Angelegenheit recht einseitig wiedergeben, während eine Quelle, die zu den frühesten zählt und wohl noch im zwölften Jahrhundert entstanden ist, die Sache sehr viel differenzierter darstellt. Nyang-rel Nyima Özer, ein Tertön der Nyingma und Bönpo Traditionen im 12. Jh., interpretiert seine (für uns nicht mehr zugänglichen) Quellen nämlich in der Weise, dass zwar der Ho-schang seine Niederlage in der Debatte akzeptierte — eine Debatte, nebenbei, für die er (wenn es denn eine formale Debatte war) höchstwahrscheinlich nicht, oder zumindest bei weitem nicht in der selben Weise gerüstet war wie sein indischer Opponent —, Nyima Özer sagt aber auch im klaren Gegensatz zu Ne'u Paṇḍita, der König hätte als Ergebnis festgestellt, dass die Gegner in der Substanz gar keine Unstimmigkeit hätten (Ruegg 1989, S. 84). Die Lehre des Ho-schang sei lediglich dadurch charakterisiert, dass sie für Personen mit höchsten Fähigkeiten bestimmt sei. Sein Fehler hätte demnach allein darin bestanden, dass er eben auch jenen, die nicht zu den Hochbegabten zählten, einen Dharma lehrte, der, wie es auf der höchsten Ebene durchaus üblich ist, auf alle formalen Mittel der Praxis verzichtet, und somit für diese Personengruppe nicht geeignet war. Somit wurde die Lehre des Ho-schang eben nicht verworfen — und schon gar nicht als "unbuddhistisch" bezeichnet — sondern wurde weiterhin als geeignet angesehen, wenn auch nur für einen kleinen Kreis von Hochbegabten.

Nyima Özer stimmt allerdings mit den anderen Quellen dann wieder überein, wenn er als ein Ergebnis der Debatte festhält, dass der König für die Zukunft auf dem Gebiet der Theorie die Befolgung der Lehren Nāgārjunas, also eines Vertreters der indischen Mādhyamikas, festschrieb. Lassen Sie mich in diesem Zusammenhang deshalb noch kurz auf ein anderes Phänomen hinweisen. Interessant ist nämlich für uns, dass einige Nyingmapa und rDzogs-chen Quellen, denen eine gewisse Nähe zu den Lehren des Ho-schang nachgesagt wird, auch diese Lehre als "Madhyamaka" bezeichnen (Ruegg 1989, S. 84) und einen Vers, der von der Tradition Nāgārjuna zugeschrieben wurde, als eine der Quellen der Lehren des Ho-schang anführen (Ruegg 1989, S. 85). Ein Text führt sogar explizite eine Übermittlungslinie des Ho-schang Mo-ho-yen auf Nāgārjuna

zurück (Ruegg 1989, Fußn. 162).

Halten wir also folgende strukturellen Phänomene fest:

1. Mitglieder einer Gruppe, die sich selbst als Gipfel der buddhistischen Tradition auffassen, schließen andere, die inhaltlich eigentlich gar nicht so weit von ihnen entfernt und zahlenmäßig keineswegs unerheblich sind, aus der Gruppe der Buddhisten aus.
2. In ihren Schriften verwenden die Mitglieder der Mainstream-Gruppe stark vereinfachende Darstellungen der von ihnen kritisierten Lehrmeinungen, die der tatsächlichen Situation kaum gerecht werden.
3. Spätere Mitglieder der nicht-Mainstream-Gruppe verwenden für ihre Gruppe dieselben Schlüsselbezeichnungen ("Mādhyamika"), wie die Mainstream-Gruppe und führen ihre Überlieferungen auf prominente Vorgänger der Mainstream-Gruppe zurück ("Nāgārjuna") — sie tarnen also ihre Lehre gewissermaßen mit der Camouflage nachträglich fabrizierter und unter den neuen Umständen als "akzeptabel" geltenden Überlieferungslinien.

Unabhängig davon, ob sich die Debatte tatsächlich genau so zugetragen hat — und daran gibt es in der Tat berechtigte Zweifel — ist die unbestreitbare Tatsache von Bedeutung, dass eine buddhistische Lehrmeinung in polemischer Weise von einer anderen als "nicht-buddhistisch" bezeichnet wurde und dadurch so massiv unter Druck geriet, dass sie sich und ihre Überlieferung neu definieren mußte, um "getarnt" überleben zu können. Dass lange nach den eigentlichen Ereignissen ein solcher Druck entstehen konnte, kann meiner Ansicht nach nur darauf zurückgeführt werden, dass die "Siegergruppe" über eine strukturelle Macht verfügte, die sie auch ausübte. Wir haben es also mit einer Machtstruktur, mit der Ausübung von Macht und mit einem von dieser Macht bewirkten Anpassungsdruck auf Andere zu tun. Ich möchte daher dieses Phänomen in Tibet vorläufig als "strukturelle Gewalt" bezeichnen. Bevor ich auf die Probleme, die ich mit einer solchen Bezeichnung habe, zurückkomme, möchte ich Ihnen aber erst noch ein weiteres Beispiel aus der Geschichte Tibets vorstellen.

Ob es in der Auseinandersetzung in bSam-yas auch zu anderen, unmittelbaren Formen der Gewalt gekommen ist, lässt sich aus den Quellen nicht mit letzter Sicherheit schließen. Es ist an einigen Stellen durchaus von Mordanschlägen und Selbsttötungen die Rede. — In meinem zweiten Beispiel spielt am Ende eine rein militärische Macht die entscheidende Rolle.

Der tibetische Übersetzer Ngog Loden Sherab brachte in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts die entscheidenden Impulse für eine institutionalisierte, indisch-buddhistische Gelehrtentradition nach Tibet, genauer in das von seinem Onkel gegründeten Kloster Sangphu N'eu-thog. Dieses Kloster sollte für die Gründung der gesamten tibetischen Gelehrtentradition von zentraler Bedeutung sein. Mit den Schriften von Jñānagarbha, Śāntarakṣita, und Kamalaśīla führte Ngog Lotsawa die erste philosophische Schulrichtung ein, die für die erneute Ausbreitung des Buddhismus in Tibet maßgeblich war. Wir bezeichnen sie als eine Synthese aus Yogācāra- und Madhyamaka-Lehrmeinungen. In dieser Zeit können wir in philosophischer Hinsicht in Tibet keine Unterscheidungen nach den späteren Hauptschulen vornehmen. Das heißt, wir können in dieser frühen Zeit nicht von einer eigenständigen philosophischen Tradition der Sakyapas, Kadampas, Kagyüpas oder Nyingmapas reden. Wer immer in dieser Zeit die indische Gelehrtentradition in Tibet studieren wollte, ging nach Sangphu und studierte dort die Sichtweise der Yogācāra-Madhyamaka-Synthese, oder er studierte diese bei einem Lehrer, der in Sangphu studiert hatte.

Zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts hatte sich die Situation insofern gewandelt, als es mittlerweile zahlreiche weitere Quellen der indischen Gelehrsamkeit gab, da eine größere Anzahl von indischen Paṇḍitas in Tibet eingetroffen war, und da nun eine (indo-tibetische) Madhyamaka-Lehrmeinung deutlich vom Yogācāra unterschieden wurde und offenbar als eine dem Yogācāra überlegene Lehrmeinung angesehen wurde. Zu diesem Zeitpunkt kam ein junger Student aus Dölpo nach Sakya, der bald nicht nur dort für Aufsehen sorgen sollte. Dieser Mann, der als Dölpopa bekannt werden sollte, entwickelte, offensichtlich nicht nur auf der Basis philosophischer Studien, sondern auch aufgrund intensiver yogischer Praxiserfahrungen, eine Sichtweise, die gleichermaßen zu respektvoller Bewunderung, höchstem Erstaunen und einer gewissen Verwirrung führte. Bewunderung und Erstaunen deshalb, weil es ganz offensichtlich nicht von der Hand zu weisen war, dass mit Dölpopa eine eminent gelehrte und gleichzeitig höchst charismatische Persönlichkeit auf den Plan getreten war. Bald, und vor allem nach seinem Tod im Jahr 1361, begann sich aber vor allem unter Gelugpas und Sakyapas immer mehr Widerstand zu formieren.

Lassen Sie mich hier nur ein paar wenige Aspekte seiner Lehre ganz kurz skizzieren, damit Sie eine Vorstellung davon bekommen, in welchem geringem Ausmaß sie sich von der damaligen Hauptrichtung des Buddhismus in Tibet unterschied. Für Verwirrung sorgte zunächst sein innovativer Umgang mit der Gelehrtenterminologie, der, so beschreibt es der spätere Historiker dieser Tradition, Tāranātha, auf Dölpopas Zeitgenossen wie ein "hermeneutischer Schock" wirkte (Stearns, S. 48). Er verwendete Terminologie aus einer Reihe von Mahāyāna-Sūtras und Śāstras, die in ihrem eigenen Kontext durchaus akzeptiert waren, aber praktisch nie in der philosophischen Debatte zu finden waren, und er verwendete diese Begriffe mit einer eigenen Wertung, und zwar in einem definitiven Sinne, und nicht bloß in einem übertragenen. Auch führte er Begriffe ein, die er selbst entwickelt hatte und verwendete tantrisches Vokabular im Zusammenhang seiner Diskussion der absoluten Realität, da er nicht bereit war, yogische Erfahrung und Gelehrsamkeit in der Diskussion zu trennen. Neben der tantrischen Terminologie verwendete er auch Begriffe und Konzepte, die zu seiner Zeit ausschließlich mit der Yogācāra-Lehre in Verbindung gebracht wurden. Nach seiner Ansicht aber lehrte das, was allgemein als Madhyamaka, Yogācāra und Tantra bezeichnet wurde, oder das, was gewöhnlicherweise als die Sūtras der ersten, zweiten und dritten Drehung des Rades aufgefasst wurde, ein und dasselbe. Deshalb lehrte Dölpopa auch im Kern seiner Philosophie, dass das Absolute zwar leer von anderen relativen Gegebenheiten wäre, aber entgegen der allgemeinen Auffassung der Gelehrten seiner Zeit keinesfalls selbst leer sei — und damit etablierte er hinsichtlich der absoluten Realität die Lehre der Leerheit von anderem (*gzhan stong*) als Gegensatz zur üblichen Lehre der Leerheit von sich selbst (*rang stong*). Dölpopa identifizierte das Absolute mit der Buddhanatur, die in der dritten Drehung des Rades der Lehre gelehrt wurde, die zwar leer von anderen Gegebenheiten sei, aber eben keinesfalls leer von sich selbst. Deshalb kommt allein der Buddhanatur auch der Status des Ewigen zu. Diese Auffassung wird zwar durchaus in zahlreichen Schriften des Mahāyāna und Tantra vertreten, jedoch vertraten die meisten Gelehrten seiner Zeit die Ansicht, dass dies keine endgültige, sondern eine nur vorläufige, noch weiter zu interpretierende Wahrheit sei.

Das alles ist wahrscheinlich für viele von Ihnen arg abstrakt und verborgen im Detail gelehrter Disputation. Ich halte diese Darstellung auch bewusst kurz, weil es uns heute nur höchst mittelbar um solche philosophischen Feinheiten geht. Wichtig für das, was folgt, ist hier lediglich, dass sich Dölpopa's Auffassung von der seiner gelehrten Zeitgenossen wahrscheinlich noch weit weniger unterschied als die Kamalaśīlas von der des Ho-schang Mo-ho-yen.

Obwohl aus einigen Bemerkungen Dolpopas klar hervorgeht, dass er viele Gegner hatte und dass er glaubte, die Ausbreitung seiner Ideen werde durch die Voreingenommenheit und Engstirnigkeit seiner Zeitgenossen behindert, dürfte die volle Macht der Reaktion erst nach seinem Tod über seine Lehren hereingebrochen sein. In rückblickenden Darstellungen aus späterer Zeit wird vor allem Rendawa (1348-1412) als Anführer dieser Reaktion dargestellt. In der Tat setzt Rendawa Dölpopas Lehre vom ewigen Absoluten mit den Lehren der Veda, und somit mit nicht-buddhistischen(!) Lehren gleich. Cyrus Stearns behauptet allerdings in seinem Buch über Dölpopa, dass Rendawa sich in seinem späten Werk kaum von den Kernpunkten der Lehre Dölpopas unterscheiden lässt und solch heftige Polemik gegen Dölpopa offenbar nur in Rendwas Frühwerk zu finden ist.

Spätere Gelehrte in der Tradition Rendawas, etwa die beiden Schüler Tsongkapas Khädrub Je (1385-1438) und Gyaltsab Darma Rinchen (1364-1431) — und in der Sakyapa Tradition Gorampa Sönam Senge (1429-1489) — waren jedoch zeitlebens ausdrückliche Gegner Dölpopas. In der Sakyapa Tradition, in der Dölpopa ja heimisch war, ging man später im siebzehnten Jahrhundert sogar soweit, die Schriften des Sakyapa Gelehrten Shakya Tschogden zu konfiszieren und ihre Druckstücke zu versiegeln, weil er versucht hatte, die Lehren Dölpopas mit der Hauptstoßrichtung der Gelehrtentradition der Sakyapas zu vereinigen. Auch die Schriften eines anderen wichtigen Exegeten Dölpopas, nämlich seiner Wiedergeburt Tāranātha, trafen in dieser Zeit der Bann.

Während dieser ganzen Zeit hatten die als „Jonangpas“ bekannt gewordenen Nachfahren Dölpopas eine sicherlich bemerkenswerte, unvoreingenommene und nicht-sektiererische Haltung entwickelt (*ris med*). Viele machten es sich zum Grundsatz, bei der Unterrichtung ihrer Schüler jede Gelehrtentradition für sich selbst sprechen zu lassen und von Widerlegungsversuchen Abstand zu nehmen. Ein weiteres Kennzeichen der Jonangpas war, dass sie tantrische Übermittlungen aus vielen verschiedenen Traditionen pflegten und aktiv praktizierten.

Die größte Krise für die Jonangpas begann in 1642, als Gushri Khan mit seinen mongolischen Armeen den König von Tsang besiegte und den fünften Dalai Lama als Herrscher über Tibet einsetzte. Der Dalai Lama erklärte wenig später den Ur-Enkel des Mongolenfürsten Erke Mergen Khan zur Wiedergeburt Tāranāthas, der ja eigentlich der wichtigste Jonangpa-Meister nach Dölpopa gewesen war und nun einige Jahre nach seinem Tod praktischerweise in Gelukpa-Kreisen „wiedergefunden“ wurde. Das Kloster Tāranāthas konnte nun in ein Gelukpa-Lehrinstitut umgewandelt werden und sein großer Stūpa wurde im Laufe der Ereignisse zerstört. Viele Mönche sträubten sich jedoch zunächst, die Lehren der Geluggas für sich zu akzeptieren. Der Dalai Lama sprach in diesem Zusammenhang von Messing, das lediglich mit Gold überzogen sei, also von Jonangpas, die nur äußerlich zu Geluggas geworden waren. 1658 wurde das Kloster deshalb vollständig umbenannt und zahlreiche Mönche mußten es verlassen. Von diesem Zeitpunkt an wurde die philosophische Lehrmeinung der Jonangpas in Zentral- und Westtibet unterdrückt und die Zentralregierung ließ alle Jonangpa-Schriften versiegeln.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Die Geschichte Dölpopas und der Jonang-Tradition habe ich hier nach Cyrus Stearns Buch *The Buddha from Dolpo* (S. 42-78) skizziert. Der Gelugpa Tulku Thukan Lozang Chökyi Nyima berichtet in einem Werk von der Schließung der Jonangpa Klöster und dem Einziehen von Jonangpa-Schriften sowie von der Versiegelung der Druckstöcke (Ruegg 1963, S. 82).

Ungefähr einhundert fünfzig Jahre später verfasste der Gelugpa Tulku Thukan Lozang Chökyi Nyima (1737-1803) einen *siddhānta* Text, also eine systematische Darstellung von Lehrmeinungen. In dieser Schrift geht der Gelehrte zunächst durchaus respektvoll mit Dölpopa und den Jonangpas um, ja er bescheinigt dem "allwissenden Dölpopa", dass er ein "exzellentes und unfassbares Wesen" sei. Wenn es Chökyi Nyima jedoch um die Widerlegung der Jonangpas geht, dann zeigt er sich wenig zimperlich. Sein schwerstes Geschütz fährt er gleich am Anfang auf, wenn er erklärt, die Jonangpas verträten eine wörtliche Auslegung der Lehre der Existenz eines *pudgalātman*, also einer Seele oder einer ewigen Persönlichkeitskonstituente. In Verlauf seiner Argumentation stellt er die Jonangpas nacheinander mit den Śabdabrahmavādins, den Sāṅkhyas und den Vedāntins gleich (Ruegg 1963, S. 84 f.) — all dies sind wohlgerne nicht-buddhistische philosophische Schulen Indiens! In der Konsequenz nennt er dann auch die Jonangpa-Lehre "unheilbar schlecht und minderwertig" und wer sie befolgt schneidet die Lebensader der Befreiung ab, zerstört die Ursache für die Erlangung des *dharmakāya*, und vernichtet die Buddhanatur (Ruegg 1963, S. 88)! Noch einmal: "unheilbar" bedeutet ja wohl "unrettbar," und die Buddhanatur zu vernichten bedeutet in letzter Konsequenz ja wohl, sämtliche Möglichkeiten zu spirituellem Fortschritt vernichtet zu haben, von der Möglichkeit, das Erwachen zu erlangen, ganz zu schweigen. Auch wenn man mit solchen Vergleichen grundsätzlich vorsichtig sein sollte, drängt sich hier doch eine parallele Vorstellung aus dem Christentum auf, nämlich die der "ewige Verdammnis."

Lassen Sie mich nur noch hinzufügen, dass auch Professor Ruegg im Jahre 1963, als er diesen Abschnitt der Kritik der Jonangpas übersetzte, unter dem Eindruck dieser harten Kritik durch einen Gelugpa-Gelehrten den Jonangpas eine "offensichtlich un-buddhistische Position" zuschrieb (S. 74).

Ich würde die Kritik an den Jonangpas gern unter zwei Aspekten betrachten, nämlich zum einen hinsichtlich dessen, was ich als bloße Polemik zu erkenne glaube und zum anderen hinsichtlich dessen, was möglicherweise den Kern der Angelegenheit ausmacht.

Im Vordergrund steht zweifellos die Behauptung, Dölpopa hätte die Existenz eines *pudgalātman*, also einer Seele oder einer ewigen Persönlichkeitskonstituente gelehrt. Demnach wäre die von ihm gelehrt beständige Buddhanatur als der Kern der Persönlichkeit und als substantielle Entität zu verstehen. Diese Behauptung kann man nur als eine Polemik auffassen, denn mit einer solchen Lehre hätte sich Dölpopa weit außerhalb des Mahāyāna gestellt und sich auch von den meisten nicht-mahāyānistischen Schulen des Buddhismus entfremdet. Diesen Vorwurf muss man, glaube ich, wiederum von zwei Seiten betrachten. Einerseits steckt darin der Vorwurf, an der Vorstellung von einem persönlichen Selbst festzuhalten. Ich glaube kaum, dass man das irgendwo in den Schriften der Jonangpas finden kann; dies ist sicherlich reine Polemik. Der etwas subtilere Vorwurf aber ist, dass die Jonangpas an der Existenz einer beständigen Entität festgehalten hätten (Tib. *rtag pa'i dngos po yod*). Danach sieht es in gewisser Hinsicht zunächst aus, man muss aber dazu wissen, dass dieses Letzte, Absolute und Beständige nach Dölpopa einzig in der Grundlage der Leerheit, nämlich im "natürlichen, unzusammengesetzten klaren Licht" zu finden ist (*stong gzhirang bzhin 'od gsal 'dus ma byas*; vgl. Stearns, S. 67). Solch eine Darlegung findet man nun allerdings nicht nur in zahllosen Sūtras und Tantras, sondern sie würde sicher ohne zu zögern auch von den Gegnern Dölpopas akzeptiert werden müssen. Wenn ich es richtig sehe, stießen sich einige Gelehrte hier vor allem daran, dass Dölpopa tantrische Terminologie in einem philosophischen

### Kontext verwendete.

Der zweite Aspekt, unter dem ich die Kritik an den Jonangpas betrachten möchte, ist ein rein philosophischer, und dies ist möglicherweise der Kern der Angelegenheit. In Tibet herrschte etwa ab dem vierzehnten Jahrhundert unter den Gelehrtentraditionen der Gelukpas und Sakyapas eine Variante des Mādhyamika vor, die in Indien selbst nur eine marginale Rolle gespielt hatte und die nach Ansicht Dölpopas auf einer im Großen und Ganzen undantuglichen Unterteilung des Mādhyamika beruht (Stearns, Sp. 259, Fußn. 69), nämlich die sogenannte *prasaṅgika mādhyamika*-Schule. Im Kern versuchten diese Philosophen ihre Gegner dadurch zu Widerlegen, dass sie in deren Systemen Widersprüche aufzeigten, und zwar indem sie die absurden Konsequenzen bestimmter Annahmen dieser Systeme aufzeigten. Eine der diskutierten Probleme dabei war, ob man, wenn man durch eine Schlussfolgerung die Absurdität der Annahmen des Gegners aufzeigt, dabei selbst eine Aussage macht. Stark vereinfacht gesprochen waren die *prasaṅgika mādhyamikas* der Ansicht, dass man, wenn man mit einer solchen Schlussfolgerung nachweist, dass der Nordpol nicht auf der Südhalbkugel liegt, damit nicht implizit die These aufstellt, dass er woanders als auf der Südhalbkugel liegt. Sie bezeichneten ihre Verneinung der jeweiligen gegnerischen These als "absolute Negation" und meinten damit, dass sie bei der Widerlegung der generischen These keine eigene These aufstellen würden, da sie ja lediglich die absurden Folgen der gegnerischen These aufzeigten. Sie glaubten somit — rein philosophisch betrachtet — durch bloßes Verneinen und Widerlegen alle Ansichten beseitigen zu können. Ihr Absolutes ist somit konsequenterweise etwas, über das man keine Aussage machen kann.

Für Dölpopa, der seine philosophische Erkenntnis auf der Basis einer direkten tantrischen Erfahrung der Grundlage der Leerheit als "natürliches, unzusammengesetztes klares Licht" erlangt hatte, war die Methode der *Prasaṅgikas* bedeutungslos. Für ihn folgte aus der Beseitigung aller Elemente der relativen Gegebenheiten von der reinen, wahren Gnosis nämlich die wahrhaftige Existenz der Gnosis, die leer von allem anderen (*gzhan stong*), aber nicht leer von sich selbst ist (*rang stong*; vgl. Stearns, S. 146 f.).

Für die *Prasaṅgikas* mag dieser kleine Schritt eine Welt ausmachen. Dennoch scheint es absurd zu sein, all jene, die eine wahrhaftige Existenz der Gnosis vertraten, als nicht-Buddhisten zu diffamieren.

Wir erkennen bei dieser Auseinandersetzung die gleiche Struktur wieder, die man auch bei der Samye-Debatte erkennen konnte:

1. Mitglieder einer Gruppe, die sich selbst als Gipfel der buddhistischen Tradition auffassen, schließen andere, die inhaltlich eigentlich gar nicht so weit von ihnen entfernt und zahlenmäßig keineswegs unerheblich sind, aus der Gruppe der Buddhisten aus.
2. In ihren Schriften verwenden die Mitglieder der Mainstream-Gruppe stark vereinfachende (polemiserende) Darstellungen der von ihnen kritisierten Lehrmeinungen, die der tatsächlichen Situation kaum gerecht werden.
3. Der dritte Punkt stellt sich hier ein bisschen anders dar, und zwar hatte Dölpopa selbst sich schon auf das Madhyamaka berufen, aber eben nicht auf die *prasaṅgika mādhyamika* Version, sondern auf das, was er als "großes Madhyamaka" (Tib. *dbu ma chen po*) bezeichnete. Interessant ist aber immerhin, dass Dölpopa unter "großes Madhyamaka" Lehren und Personen subsumierte, die von fast allen anderen immer als Yogācāra bezeichnet worden waren (vgl. Stearns, S. 88.). Dasselbe



trifft für spätere Vertreter der Zhentong-Tradition, wie etwa Shakya Tschogden und den achten Karmapa zu. Sie hielten sich eng an das *siddhānta*-Schema, das wir gleich kurz betrachten werden, und siedelten Mādhyamika an der Spitze des Systems an — nur ist das, was sie unter “Mādhyamika” subsumieren, etwas anderes, als das, was die meisten ihre Zeitgenossen darunter verstanden (Cabazón, S. 11, Fußn. 13.). Es war eben offensichtlich undenkbar, Yogācāra-Lehren als höchste Lehren aufzufassen, ohne diese gleichzeitig in irgendeiner Form als Mādhyamika zu “tarnen.”

\* \* \*

Wir haben bis jetzt zwei historische Beispiele dafür betrachtet, wie in Tibet eine mächtige Gruppierung einer anderen rückwirkend die Grundlage der Legitimität entzog. Der Aufsatz von José Cabazón, den ich ihnen zu lesen gab, zeigt, wie ein solcher Vorgang mit Hilfe der *siddhāntas* institutionalisiert worden ist. Ein *siddhānta* ist ein Schema der buddhistischen Schulen, das diese nach einer hierarchischen Struktur in aufsteigender Form organisiert und in Tibet ab dem 14. Jh. an seiner Spitze das vorgeblich höchste philosophische System einordnet, nämlich *prasaṅgika mādhyaṃika*. Jenseits dieser Struktur ist Philosophie nicht möglich bzw. nicht erlaubt. Cabazón zeigt auf, wie das *siddhānta* die buddhistische Philosophie normiert, indem es vorgibt, was echt und autoritativ ist. Der Aufsatz zeigt zweitens auf, dass alle philosophischen Ideen in Tibet den *siddhānta*-Schema-Test bestehen mußten. Nur wenn sie hineinpassten, waren sie akzeptabel.

Das Problem dabei ist, dass Philosophie oft viel komplexer ist, als das *siddhānta*-Schema. Und die Werke, auch die indischen, auf die sich eine Philosophie berufen kann, sind selbstverständlich viel komplexer als das *siddhānta*-Schema, weil viele dieser Werke überhaupt keine uniformen Gebilde sind, oft nicht einmal von nur einem Autoren stammen und im Laufe der Zeit natürlich verschiedenlicher Bearbeitung unterlagen. Viele der indischen Texte, ob Sūtra oder Śāstra, sind überhaupt nicht in all ihren Teilen einer bestimmten *siddhāntischen* Kategorie zuzuordnen. Deshalb spielte Exegese eine entscheidende Rolle. Die Macht, eine Lehrmeinung als authentisch buddhistisch und als “reines Madhyamaka” zu bestimmen, oder eine Lehrmeinung aus dem Buddhismus auszuschließen, lag in den Händen der Exegeten. Welche Exegeten aber gedruckt wurden und wessen Schriften frei zirkulieren durften, das bestimmten die jeweils Mächtigen. Und die Mächtigen nutzten ihre Macht: Wer von ihnen als unliebsam aussortiert wurde, der mußte das Land verlassen, wie wohl im Fall des Ho-schang Mo-ho-yen, oder dessen Werke wurden konfisziert, wie etwa die Werke der Jonangpas, aber auch die des Schakya Tschogden und Gorampas. Schlimmstenfalls waren ganze Klostertraditionen betroffen; die klösterliche Tradition der Jonangpas überlebte nur im weit abgelegenen Osten Tibets.

\* \* \*

Ich habe zu Anfang gesagt, dass wir es also mit einer Machtstruktur, mit der Ausübung von Macht und mit einem von dieser Macht bewirkten Anpassungsdruck auf Andere tun haben. Ich habe daher dieses Phänomen zunächst als “strukturelle Gewalt” bezeichnet. Doch diese Charakterisierung ist nicht ohne Probleme.

Das Signifikante am Konzept der strukturellen Gewalt ist, dass eine große Bandbreite von Vorkommnissen unter die Kategorie “Gewalt” subsumiert werden, die man auf den ersten Blick

nicht so einordnen würde. Es werden hier offensichtlich all jene Akte als "Gewalt" bezeichnet, die in irgendeiner Weise einen Einfluss auf andere ausüben, der von diesen nicht erwünscht ist. Der norwegische Soziologe Johan Galtung verwendete den Begriff "Gewalt" z.B. für jede Form der sozialen Ungerechtigkeit, ganz gleich ob sie von Individuen oder Institutionen zugefügt wird, oder gar durch die Funktionsweise der Gesellschaft als solches, und ganz gleich, ob es dabei zu einer vorsätzlichen Schädigung einer Person durch physische oder psychische Kräfte kam. Diejenigen, die eine solche Definition von Gewalt vertreten, argumentieren oft, dass Standarddefinitionen von Gewalt meist zu sehr auf eine Form von Gewalt fokussieren, bei der intentionell einer Person mit physischer Kraft Schaden zugefügt wird. Sie ziehen es vor, alle möglichen anderen Formen der Schadenszufügung ebenfalls der Gewalt zuzurechnen.<sup>2</sup>

Ich sehe allerdings in der Hauptsache drei Probleme mit dieser sehr ausweiteten Definition von Gewalt:

- (1) Soziale bzw. institutionelle Ungerechtigkeit oder gar Ungerechtigkeit durch die Funktionsweise der Gesellschaft als solches mögen zwar entweder zu Gewalt führen oder Gewalt für ihre Durchsetzung benötigen, aber sind sie deshalb selbst Gewalt, bzw. ist uns wirklich geholfen, wenn wir diese Strukturen selbst schon als Gewalt bezeichnen?
- (2) Eine solche Sichtweise tendiert dahin, dass alles Übel in der (Gewalt)-Struktur gesehen wird und führt somit meist zu einer Forderung nach Beseitigung der Struktur. Dies ist aber oft unrealistisch und somit wahrscheinlich in letzter Konsequenz vollkommen utopisch. Abgesehen davon ist es äußerst fraglich, ob mit einer Abschaffung bestimmter äußerer Strukturen bereits alle Probleme gelöst wären. Dahinter steckt natürlich letztendlich die Frage, ob diese Strukturen Ausdruck unseres Seins sind, oder ob es diese Strukturen sind, die maßgeblich unser Sein bestimmen oder sogar ausmachen.
- (3) Diese erweiterte Definition geht offensichtlich grundsätzlich davon aus, dass Gewalt in jeder Form unmoralisch ist und beinhaltet explizit eine Ächtung von Gewalt jedweder Art.

Da sich die Vorstellungen der Vertreter der strukturellen-Gewalt-Theorie in vielen Punkten mit der *satyagraha*-Lehre Samdhong Rinpoches decken,<sup>3</sup> verzichte ich hier auf eine weitere Kritik der strukturellen-Gewalt-Theorie und wende mich statt dessen in der verbleibenden Zeit lieber der (tibetischen Version der) *satyagraha*-Lehre zu.

Zunächst einmal ist es augenfällig, dass die Definition der Gewalt, wie Samdhong Rinpoche sie vertritt, ebenso wie die Gewaltdefinition der strukturellen-Gewalt-Theorie sehr weit gefasst zu sein scheint. Er beklagt, dass "indirekte Schäden" und "systematische Ausbeutung" nicht als Gewalt gelten (2002: 372) und verlangt folgerichtig, dass "die Gesellschaft ... von einem auf Gewalt basierenden Wirtschaftssystem, d.h. von struktureller Gewalt befreit werden [muss]" (2002: 381). Leider findet man weiter keine detaillierte Analyse des Gewaltbegriffs, aber es dürfte klar sein, dass Samdhong Rinpoche Gewalt nicht nur in der direkten physischen Schädigung, sondern auch in allen anderen Formen der persönlichen Beeinträchtigung, bis zu der, die gesellschaftlicher Ungerechtigkeit entspringt, erkennt. Hier ist in seinem Denken wohl ein Einfluss der

---

<sup>2</sup> Siehe "structural violence," *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, and Galtung, J. (1969) speziell S. 168 und 173.

<sup>3</sup> Samdhong Rinpoche selbst verwendet den Begriff der strukturellen Gewalt (2002: 381).

Friedensbewegung und von Teilen der moderner Antiglobalisierungsbewegung erkennbar. Es entsteht aber dadurch ein Problem, das scheinbar noch nicht aufgefallen oder bedacht worden ist. Die Ursachen der Gewalt werden nämlich von Samdhong Rinpoche der buddhistischen Lehre entsprechend durchgängig in psychologischen Faktoren gesucht, etwa wenn definiert wird, dass "Gewalt... jede Art von Handlung oder Ursache einer Handlung [bedeutet], der negative Gefühle zugrunde liegen, wie Hass, Habgier oder Ignoranz (...)" (2002: 376). Man könnte zwar Ausbeutung etwa durch einen Gutsherren durchaus auf die Habgier und Ignoranz des Ausbeutenden zurückführen, das ist jedoch bei struktureller Gewalt nicht möglich, weil eine Struktur eben keine entsprechenden Emotionen hat. Es ist auch möglich, einen Ausbeutenden zur Einsicht zu bringen, eine Struktur aber, z.B. ein Wechselkursystem oder ein Aktiengesetz, kann man nicht belehren. Im Interesse einer inneren Logik müßte das *satyagraha* also entweder von rein psychologischen Erklärungen als Ursachen der Gewalt Abstand nehmen, oder darauf verzichten, unlebte Strukturen als Ursachen der Gewalt bzw. als Gewalt selbst zu bezeichnen. Auf diesen Punkt komme ich später noch einmal zurück.

Ich sehe aber noch ein zweites, möglicherweise noch schwerer wiegendes Problem. Wenn man Samdhong Rinpoches Ausführungen liest, dann findet man dort manchmal mehr und manchmal weniger offen ein religiöses Fundament, und zwar nicht, wie man vielleicht denken könnte, eines, das sich auf ein paar Eckpunkte des Buddhismus stützt, wie etwa Toleranz und Mitgefühl, die im übrigen nicht nur Kennzeichen des Mahāyāna-Buddhismus sind, sondern auch im sog. Hīnayāna zu finden sind. Statt dessen verbirgt sich hinter Rinpoches Ausführungen ein außerordentlich rigides Gedankengebäude. Zwar werden zunächst einige solcher Eckpunkte genannt, etwa wenn gesagt wird, das Gewaltlosigkeit aus den "positiven Emotionen wie Barmherzigkeit, Mitgefühl, Güte und Einsicht [entspringt]" (2002: 376). Dann aber erläutert er, wie er es sich konkret vorstellt, solche positiven Emotionen in den Menschen zum Vorschein zu bringen. Dazu empfiehlt er eine besondere "Erziehung", die eine "holistische Methode zur allseitigen Entwicklung und Charakterbildung des Einzelnen [ist]" (2002: 377). Und darunter versteht er die *śikṣā*, was meiner Meinung nach allerdings besser als "Schulung" zu übersetzen wäre (und keineswegs als "Erziehung"). Diese beginnt mit *śīla*, also dem Befolgen einer Reihe von Regeln, etwa nicht zu stehlen, zu töten oder zu lügen. Sie beinhaltet aber auch meditative Konzentration (*samādhi*) und Einsicht (*prajñā*), also das klassische buddhistische Schulungsprogramm. Dadurch soll sichergestellt werden, dass "Wissen" nicht bloß als eine einem selbst fremde Erkenntnis erlangt wird, sondern aus sich selbst heraus und durch direkte Wahrnehmung (*pratyakṣa*). Ein auf diese Weise gebildeter Geist "kennt keine Grenzen zwischen dem persönlichen Selbst und anderen und wird ... nicht gewalttätig (...). Nur mit dieser Art von Erziehung wird es möglich sein, Gewalt zu reduzieren und gewaltloses Verhalten in Menschen einzuflanzen" (2002: 378).

Ich bezweifle nicht, dass Selbstlosigkeit automatisch zu Gewaltlosigkeit führt. Was ich aber durchaus problematisch finde, ist, dass ausdrücklich die buddhistischen Schulungen als einzige Möglichkeit der Erziehung zur Gewaltlosigkeit dargestellt wird. Denn das ist es, was hier geschieht — "nur durch diese Art der Erziehung" heißt ja wohl: nur durch *śīla*-, *samādhi*- und *prajñā*-Schulung soll die falsche Vorstellung von einem Selbst (*ātman*) beseitigt werden. Und nur so soll dann Gewaltlosigkeit möglich sein. Wenn also nicht die ganze Menschheit buddhistisch wird oder zumindest bereit ist, der zentralen buddhistischen These von der "Ich-Losigkeit" zu folgen, dann können wir das "Projekt Gewaltlosigkeit" offenbar vergessen — unter anderen Dingen ist es das, was ich als "rigide" bezeichne. Eine nationen- und religionsübergreifenden Friedens- und

Gewaltlosigkeitsbewegung wird so eine Vorgabe sicherlich nachdrücklich — und meines Erachtens auch zu recht — ablehnen.

Wenn Sie in die Unterlagen zu Samdhong Rinpoches Vortrag schauen, dann werden sie noch zahlreiche weitere Beispiele für dieses rigide Denkgebäude finden. So soll eines der “Hauptfächer für Bildung auf allen Ebenen ... insbesondere buddhistische Logik ... sein” (2002: 379), denn offenbar ist man nur mit Hilfe der buddhistischer Logik in der Lage, der “irreführenden Propaganda oder Gehirnwäsche” zu entgehen, die wohl alle anderen Formen der Erziehung ausmachen, die nicht auf *śīla*, *samādhi* und *prajñā* beruhen (vgl. 2002: 378).

Doch wie sah die Situation in Tibet vor 1959 aus, wo eine relative große Zahl von Mönchen solch eine Form von Erziehung genossen? “Glücklicherweise,” so Samdhong Rinpoche, “besitzen wir Tibeter bereits ein gewaltloses buddhistisches kulturelles Umfeld. Mit einer dementsprechenden Umorientierung und Ausrottung der Korruption, die sich mit den Jahren einschlich, dürfte es nicht schwierig sein, ein kongeniales kulturelles Umfeld wiederherzustellen” (2002: 381). Und an anderer Stelle: “Heute ... bestehen in Tibet noch immer bessere Voraussetzungen zur Schaffung einer eigenständigen Gesellschaft als anderswo in der Welt” und zwar deshalb, weil “Tibets Gesellschafts- und Wirtschaftsstruktur in der Zeit vor 1959 ... starke Ähnlichkeit mit Gandhis *Gram-swaraj* [dörfliche Selbstverwaltungs]-Ideal [hatte]” (2002: 382). Und in einem anderen Aufsatz stellt er fest: “Tatsächlich stimmt die grundlegende buddhistische Sozialphilosophie, die in Tibet seit mehr als tausend Jahren vorherrschte, mit demokratischen Normen überein” (1993: 24).

Gerade dieses Tibetbild ist jedoch in den letzten 15 Jahren durch zahlreiche Publikationen als ein künstliches Produkt der Phantasie, als “Mythos Tibet”, entlarvt worden. Ein gewaltloses Umfeld, das nur wiederhergestellt zu werden bräuchte, hat es in Tibet nie gegeben. Es hat auch in Tibet durchweg Gewalt auf allen Ebenen gegeben: vom tibetischen Staat ausgehend, zwischen einzelnen Landesteilen, zwischen buddhistischen Traditionen, zwischen einzelnen Klöstern, vom Staat gegen Klöster, von Klöstern gegen die Regierung, als Attentate auf Regierungsmitglieder, als Durchsetzung drakonischer Strafen wie Hinrichtungen und Verstümmelungen, aber auch in struktureller Form, nämlich als dauerhafter Verlust bestimmter Persönlichkeitsrechte der Dorfbewohner an den jeweiligen Großgutsbesitzer der Gegend oder an ein reiches Kloster und dergleichen. Von dörflicher Selbstverwaltung, wie sie Gandhi vorschwebte, kann im Tibet der Zeit vor 1959 überhaupt keine Rede sein. Einigermaßen selbstverwaltet lebten damals nur einige wenige Adelige (es gab überhaupt nur etwa 200 adelige Familien) und eine kleine Schicht von relativ reichen Bauern, die zwar formal einem Kloster, der Regierung, oder einem Gutsbesitzer gehörten, aber in der Regel doch recht frei wirtschaften konnten. Und auch die Vorstellung, dass irgendeine Regierung Tibets jemals gewählt worden wäre oder dass irgendeine demokratische gebildete Institution jemals die Regierung wirklich kontrolliert hätte — und das entspräche den mir bekannten “demokratischen Normen” — eine solche Vorstellung ist reines Wunschdenken. Es hat in Tibet nie allgemeine, freie Wahlen gegeben und was es an Kontrollinstitutionen gab, trat fast nie zusammen und wurde ohnehin von Mönchen beherrscht, die sich aus lediglich drei Klöstern rekrutierten — drei von mehreren tausend!

Samdhong Rinpoches Auseinandersetzung mit der Vergangenheit Tibets kann ich daher nur als Schönfärberei bezeichnen. Das Kind wird jedenfalls nicht vollständig beim Namen genannt, wenn

er berichtet, Tibets Klöster seien “in bewaffneten Auseinandersetzungen stark in Mitleidenschaft gezogen worden und Mönche [seien] zum Kampfeinsatz gezwungen [worden]” (1997a: 23). Samdhong Rinpoche hat im Kloster Drepung studiert. Zehntausend Mönche dieses Klosters haben über einen langen Zeitraum den dreizehnten Dalai Lama brüskiert, indem sie offen und aktiv die chinesischen Soldaten unterstützten, die Lhasa zu jener Zeit besetzt hatten und somit den blutigen Bürgerkrieg um ein ganzes Jahr zu verlängern geholfen. Ein anderes mal waren es Mönche dieses Klosters, die den Sommerpalast des Dalai Lama gewaltsam angriffen. Mönche ihres Schwesterklosters Sera hingegen hatten während der chinesischen Besetzung Lhasas auf eigene Faust und unter hohen Verlusten ein chinesisches Lager angegriffen. In diesen Klöstern lebten Tausende von Kampfmonchen. Diese beiden Klöster stellten im übrigen auch immer die Regenten, die in Wirklichkeit die meiste Zeit das Land regierten (und nicht etwa, wie es eine hartnäckige Legende will, die Dalai Lamas). Nicht wenige von ihnen bereicherten sich dabei über alle Maße. Allein Samdhong Rinpoches Kloster Drepung besass in den 1950ern 185 Gutshöfe, 20.000 Leibeigene, 300 Weidegründe und 16.000 Nomaden!<sup>4</sup>

Geradezu bestürzend finde ich daher Rinpoches Analyse, Tibet hätte “seine Unabhängigkeit aufgrund der eigenen Fehler des tibetischen Volkes verloren” (1993: 22), weil die Tibeter “den Sinn für eine aufrechte und besonnene Haltung und deren Wert verloren [hatten]” (1993: 23). Ich habe in einem Vortrag vor drei Jahren an dieser Stelle ausführlich versucht aufzuzeigen, dass es die starke Massierung der Macht in den drei Gelukpa-Klöstern in und um Lhasa war, die sämtliche Modernisierungsbemühungen in Tibet zunichte gemacht haben. Es ist vor allem der von diesen Klöstern nachdrücklich und zum Teil gewaltsam betriebenen Isolation Tibets im 20. Jahrhundert zu verdanken, dass das Land eine leicht Beute Chinas werden konnte.

Ich vermisse bei Samdhong Rinpoche jeglichen Ansatz von Selbstkritik, oder genauer, von Kritik, die sich mit den Angehörigen seines eigenen Standes, den Mächtigen der Klöster Ganden, Sera und Drepung befasst. Man findet bestenfalls eine ganz und gar allgemeingehaltene Kritik am Verlust der sittlichen Werte wenn er sagt dass “die Verantwortung von Personen getragen worden [ist], die unsere geistig ausgerichteten nationalen Gesetze und religiöse Ethik zerstört haben” (1993: 23) — kein Wort davon, dass “diese Personen” Mönche und Tulkus seines Klosters waren, und dass sowohl die handelnden Personen als auch das System, in dem sie handeln konnten, ein Produkt gerade jenes Systems waren, dass er uns heute als Allheilmittel verschreibt!

Eine solche Selbstkritik erwarte man aber, wenn Rinpoche selbst sagt dass “alle Tibeter ... sofort eine Wahrheitsbewegung einleiten [müssen]” (1993: 24). Man sollte hier *satyagraha* doch durchaus wörtlich verstehen als “das Eintreten für oder Insistieren auf Wahrheit” — und zwar ausdrücklich in dem Sinne, dass man auch seine jeweils eigne nationale (oder ständische) Vergangenheit gründlich und offen aufarbeiten muss.

Samdhong Rinpoches politisches Verhalten steht für mich in einer intellektuellen Tradition. Es ist eine typisch tibetische Tradition, und ich sehe gewisse Parallelen zu der Art und Weise, wie man in Tibet die historischen Konflikte in Samye und um die Jonangpas “verarbeitet” hat, und zu der

---

<sup>4</sup> Sie können diese Punkte in meinem Aufsatz *Lamakratie - Das Scheitern einer Regierungsform* nachlesen.

### Rigidität des *siddhānta*-Systems.

- In Samdhong Rinpoches politischem Denken gibt es eine sehr kleine Gruppe von Aktivisten, die allein über ein wahrhaftes Verständnis verfügen. Es sind solche, die eine ganz bestimmte buddhistische Schulung vorweisen können. Anderen spricht er das korrekte Verständnis von Gewaltlosigkeit rundheraus ab (2002: 374, 378).
- Es gibt für ihn nur einen gangbaren Weg, und der wird durch ein rigides buddhistisches System vorgezeichnet. Andere Wege sind "irreführende Propaganda" (2002: 378).
- Er nutzt für seine Vorstellungen die hierarchisch hervorgehobene Stellung, die ihm das von ihm bevorzugte System zuspricht, und das spirituelle Führerschaft, die Folgsamkeit einfordert, mit politischer Führerschaft vermischt — obwohl es mit einer solchen Vermischung in seinem eigenen Umfeld große Probleme gegeben hat. Seinen möglichen Mitkämpfern wird es aufgrund seiner hervorgehobenen Stellung unmöglich sein, seine rigiden Definitionen von "Erziehung" und "Gewaltlosigkeit" jemals offen zu kritisieren.
- Wer unter den Tibetern oder den nicht-tibetischen Unterstützern nicht die Sprache seines Systems verwendet oder gar eigenen Vorstellungen entwickelt, gerät sofort in den Verdacht, gegen den Dalai Lama und "unbuddhistisch" zu sein — das ist jedenfalls die tägliche Erfahrung der wenigen tibetischen Intellektuellen, die aus dem Laienstand kommen.<sup>5</sup>

Eine solche Konstellation, bei der religiöse und politische Führerschaft derart miteinander verquickt werden, würde wohl im Rahmen der Theorie der strukturellen Gewalt selbst als Gewalt bezeichnet werden müssen.

Als letztes möchte ich auf einen vorhin kurzangerissenen Punkt zurückkommen. Ich hatte erwähnt, dass es problematisch ist, einerseits von "struktureller Gewalt" zu reden und andererseits die Ursachen der Gewalt negativen Emotionen wie Hass, Habgier oder Ignoranz zuzuschreiben, weil eine Struktur solche Emotionen nicht haben kann, sondern höchstens auslöst. Es ist aber meiner Meinung nach auch problematisch, wenn man — außerhalb eines persönlichen spirituellen Pfades — vertritt, wie Samdhong Rinpoche es in seinem Vortrag am 27.10.2004 hier getan hat, dass eine gewalttätige Handlung immer dann in Wirklichkeit nur scheinbar gewalttätig ist, wenn ihre wahre Motivation eigentlich eine gute ist. Innerhalb des buddhistischen Pfades kann man diese Ansicht durchaus vertreten. Mehrere tibetische Meister lehrten, dass eine schlechte Handlung mit guter Absicht zu heilsamem Karma führt, ebenso wie eine gute Handlung, die auf einer schlechten Absicht basiert, zu unheilsamem Karma führt. — Es sind übrigens nicht alle Buddhisten dieser Auffassung —. Aber wie dem auch sei, hier, in diesem spirituellen Zusammenhang (indem ja in erster Linie von *karma* die Rede ist), geht es doch wohl nur um die Frage, ob jemand persönlich die negativen Folgen seiner Handlungen zu tragen hat.

Dieses "*karmische* Model" scheint mir für die politische Gewaltdiskussion ungeeignet zu sein. Denn hier geht es nicht darum, ob jemand persönlich, überwiegend übrigens in zukünftigen Geburten, die Folgen seines gewalttätigen Handelns zu tragen hat, sondern darum, wie eine Handlung hier und jetzt bewertet wird. Für eine solche Bewertung taugen aber die uns allen verborgen bleibenden wahren Motivationen anderer nicht. Hier scheint es mir am Ende besser zu

---

<sup>5</sup> Siehe dazu den Aufsatz von Trine Brox in diesem Heft.

sein, wenn wir die Option gewalttätigen Handelns frei von moralischen Vorverurteilungen und den Partikular-Vorstellungen einzelner religiöser Lehrrichtungen öffentlich und offen diskutieren.

## Bibliographie

### a) zur Samye Debatte

- Buswell jr., Robert E. (1987) "The 'Short-cut' Approach of K'an-hua Meditation: The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism." P. Gregory (ed.), *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought Studies in East Asian Buddhism*, 321-377.
- Eimer, Helmut (1991) "Eine frühe Quelle zur literarischen Tradition über die 'Debatte von bSam yas'." E. Steinkellner (ed.), *Tibetan History and Language*, Wien, , 163-172.
- Gimello, Robert M. (1982) "The Sudden/Gradual Polarity: A Recurrent Theme in Chinese Thought." *Journal of Chinese Philosophy* 9, 471-486.
- Gomez, Luis (1993) "The Direct and Gradual Approaches of Zen Master Mahayana: Fragments of the Teachings of Moho yen." P.N. Gregory (ed.), *Studies in Ch'an and Hua-yen*, pp. 69-167.
- (1987) "Purifying Gold: The Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice." P.N. Gregory (ed.), *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought Studies in East Asian Buddhism*, pp. 67-165.
- Imaeda, Yoshio (1975) "Documents tibétains de Touen-houang concernant le concile du Tibet." *JA* 263, 125-146.
- Jackson, Roger (1982) "Sa skya pandita's Account of the bSam yas Debate: History as Polemic." *JIAS* 5 no. 2, 89-99.
- van der Kuijp, Leonard W.J. (1984) "Miscellanea to a Recent Contribution on the Bsam-yas Debate." *Kailash* 11, nos. 3-4, pp. 149-184.
- Seyfort Ruegg, David (1989) *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*. School of Oriental and African Studies, University of London, 219 pp.
- (1991) "On the Tibetan Historiography and Doxography of the Great Debate of bSam yas." *TS* 1 237-244.
- Stein, R.A. (1987) "Sudden Illumination or Simultaneous Comprehension: Remarks on Chinese and Tibetan Terminology." P. Gregory (ed.), *Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought Studies in East Asian Buddhism*, pp. 41-66.
- Ueyama, Daishun (1981) "Études des manuscrits Tibétains de Dunhuang relatifs au bouddhisme de dhyana bilan et perspectives." *JA* 269, 287-295.

### b) Jonangpa/siddhānta

- Cabezón, José (1990) "The Canonization of Philosophy and the Rhetoric of Siddānta in Tibetan Buddhism." P.Griffiths and J.Keenan (eds.), *Buddha Nature*, Buddhist Books International, Kyoto, 7-26.
- Hookam, S.K. (1991) *The Buddha Within: Tathagatagarbha Doctrine according to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*, (Surya Series in Buddhist Studies), 422 p.
- Seyfort Ruegg, David (1963) "The Jo nang pas: A School of Buddhist Ontologists According to the Grub mtha'shel gyi me long," *JAOS* 83, 73-91.
- Stearns, Cyrus (1995) "Dol-po-pa Shes-rab rgyal-mtshan and the genesis of the gzhan-stong position in Tibet," *Asiatische Studien* (Bern, Switzerland) 49, no. 4, pp. 829-852

----- (1999) *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen*. (Suny Series in Buddhist Studies). State University of New York Press.

**c) Samdhong Rinpoche/strukturelle Gewalt**

*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (digitale) Version 1.0, London, Routledge.

Galtung, J. (1969) "Violence, Peace and Peace Research." *The Journal of Peace Research* 6 (2): 167-91.

Samdhong Rinpoche (1993) "Aktuelle Schlüsselfragen der tibetischen Exil-Politik." *Tibet und Buddhismus* 7/26, 3, Tibetisches Zentrum, Hamburg, S. 23-25.

----- (1994) "Die Tibeter und die Demokratisierung." *Tibet und Buddhismus* 8/31, 4, Tibetisches Zentrum, Hamburg, 18-21.

----- (1997a) "Satyagraha: Ein Model für den Gewaltlosen Widerstand in Tibet." *Tibet und Buddhismus* 11/41, 2, Tibetisches Zentrum, Hamburg, S. 22-28.

----- (1997b) "Das Leben zu opfern ist kein Selbstmord." *Tibet und Buddhismus* 11/42, 3, Tibetisches Zentrum, Hamburg, S. 20-22.

----- (1998) "Satyagraha: Das Festhalten an der Wahrheit." *Tibet Forum* 1, S. 10.13.

----- (2002) "Erziehung zur Gewaltlosigkeit". *Tibet im Exil*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden Baden, S. 371-386.

Sobisch, Jan-Ulrich (2002) "'Lamakratie' - Das Scheitern einer Regierungsform." *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 7, Lambert Schmithausen (Hrsg.), Universität Hamburg, Hamburg, S. 179-198.