

Gewalt und Gewaltüberwindung im Buddhismus

Prof. Dr. Michael von Brück
Universität München

Gewalt und Gewaltüberwindung im Buddhismus

von
Michael von Brück

Ich möchte das Thema unter zwei methodologisch differenten Perspektiven betrachten, unter einer historischen und einer psychologischen bzw. bewusstseinstheoretischen.

1. Die historische Perspektive

Die historische Perspektive erzwingt wiederum verschiedene methodische Zugänge. Der eine Zugang ist philologisch, indem die kanonischen und/oder maßgebenden Texte des Buddhismus analysiert und auf ihre Aussagen zum Thema befragt werden. Diese Arbeit ist im Wesentlichen geleistet worden und liegt in gut nachvollziehbaren Gesamtdarstellungen, leicht greifbar vor.¹ Danach ist die Antwort eindeutig: Der Theravāda-Buddhismus, wie er sich im Pāli-Kanon normativ identifiziert, lehnt physische Gewalt und mentalen Zwang mit allem Nachdruck ab. Anders das Mahāyāna, wo im Ausnahmefall als *upāya* und unter dem normativen Kriterium des Schutzes des *dharma* durch die selbstlose Hingabe des Bodhisattva Gewalt einschließlich der Tötung von Menschen gerechtfertigt werden kann (z.B. im Mahāparinirvāna-Sūtra), ja geboten ist, um größeres Unheil für eine große Anzahl von Lebewesen zu vermeiden.² Im Mahāyāna löst bekanntlich eine relativistische Gesinnungs- bzw. Motivationsethik die strikte normative Regelethik des Vinaya ab, und zwar aus vielschichtigen Gründen, die wir hier nicht erörtern können.

Religion ist aber mehr als der Inhalt normativer Texte. Religion ist soziales System, Motivations- und Legitimationsmuster für Lebens- und Machtstrukturen, Weltanschauung also, die individuelle wie soziale Relationen regelt. Religion ist Tradition.

¹ Dazu: L. Schmüthausen, Zum Problem der Gewalt im Buddhismus, in: A.Th. Khoury (Hg.), Krieg und Gewalt in den Weltreligionen, Freiburg: Herder 2003, 83-98

² Ch. Kleine, Üble Mönche oder wohlthätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 11, 2003, 235-258, hier 256. Ich teile Kleines Ansicht, dass der topos von der „ursprünglichen Erleuchtung“ (*hongaku*) eine Radikalisierung der *tathāgatabartha*-Vorstellungen ist, halte aber die Behauptung der „kritischen Buddhisten“, der sich Kleine anschließen scheint, für falsch, dass dieses Konzept *notwendigerweise* zum ethischen Relativismus habe führen müssen und bin nicht einmal sicher, dass es einen tatsächlichen Legitimationsraum für die Erlaubnis zum Töten im japanischen Mahāyāna bereitgestellt habe.

Tradition ist ambivalent. Sie bewahrt kulturelles Wissen und ermöglicht damit Spielräume von kultureller Gestaltung. Sie bindet gleichzeitig die Gedanken und Empfindungen fest, d.h. sie ist wie eine Brille, die aufgesetzt wird, um zu sehen. Aber sie lässt nur sehen, was im Fokus der Brille zu sehen möglich ist. Traditionen der Sprache, des Denkens, der Kunst, der Religion – sie sind wie Fenster auf die Wirklichkeit: Man sieht nur, was in diesem bestimmten Fenster erscheint. Aber es gibt andere Fenster, die Wirklichkeit anders sehen, erkennen und genießen lassen. Tradition, also Religion, ermöglicht und verhindert zugleich. Diese Einsicht ist nicht neu und wir könnten es dabei bewenden lassen, wenn nicht Menschen dazu tendierten, ihre jeweilige Sicht auf die Dinge absolut zu setzen, für allein gültig zu erklären oder – mit einem Wort aus der Religion selbst – aus ihrer jeweiligen Sicht einen Götzen zu machen. Nicht nur die Götzen aus Holz, Stein und Metall sind das Problem, sondern vor allem die Götzen unserer Begriffe und Werturteile. Gerade der Buddhismus ist für diese Problematik besonders sensibel und versucht, ihr zu begegnen.

Religiöse Urteile sind, wie alle Urteile, relativ. Aus der Innenperspektive allerdings behaupten Religionen, nicht-relative Aussagen zu machen. Wie ist dies möglich? Menschen, besonders auch im Zusammenhang mit Religion, stellen Absolutheitsansprüche aus zwei Gründen: aus Unsicherheit und aus Machtstreben. Aus Unsicherheit, weil tief im Unterbewussten oder manchmal auch halb bewusst klar ist, dass die eigene Sicht der Dinge so ganz überzeugend nicht ist, dass es zumindest alternative plausible Deutungsmodelle von Wirklichkeit geben kann und gibt. Dogmatismus aus Schwäche und Selbstzweifel also. Zweitens aus Machtstreben, weil Uniformität Macht über die Uniformierten bedeutet. Das trifft auf Kleidungszwänge, Verhaltenszwänge und Denkwänge in gleicher Weise zu. Religion hat es immer mit Macht zu tun, denn sie vergegenwärtigt sich im Ritual und den Erzählungen und Deutungen von Welt, wie die Machtverhältnisse sind, wie sie vom Menschen beachtet werden müssen, damit er nicht Schaden nimmt.

Jan Assmann unterscheidet, ob eine Religion die blutige Gewaltausübung nur legitimiere oder motiviere. In diesem Sinne seien die Makkabäer-Kriege die ersten Religionskriege der Geschichte gewesen, weil der „eifernde“ Gott das je Andere als widergöttlich ausgrenze – Assmann sieht dies bekanntlich als Folge des Monotheismus bzw. der „mosaischen Unterscheidung“. Tatsächlich hängen aber Motivation und Legitimation aufs engste zusammen,

und Normativität verhält sich zur sozialen Praxis dialektisch.³ Auch in der Geschichte des Buddhismus wurde Gewalt ausgeübt. Ist dies nur die überall auftretende Differenz von Anspruch und Wirklichkeit, oder handelt es sich um ein strukturelles Problem, das mit jeder Religion, mit jeder normativen Kraft (geistig und sozial) notwendig verbunden ist?

a) Definitionen

Um diese Frage genauer diskutieren zu können, müssen wir zunächst einige Definitionen leisten, wir müssen vor allem Macht und Gewalt unterscheiden und sodann zwischen verschiedenen Formen von Gewalt differenzieren:

Macht ist ein notwendiges Konstitutivum aller Lebensprozesse. Evolution wäre ohne Wechselverhältnisse von Macht bei der Transformation und Konstitution von Ereignissen nicht denkbar. Im sozialen Bereich sorgt Macht für Stabilität und Veränderung zugleich. Prozesse seien hierarchisch oder systemisch gegliedert – in den meisten Fällen beides – es ist immer die Durchsetzung einer bestimmten Variante von Möglichkeiten, die durch Macht real wird. In diesem kulturellen Zusammenhang muss noch einmal zwischen Handlungsmacht, Definitionsmacht, Kommunikationsmacht usw. unterschieden werden.

Im Unterschied dazu ist **Gewalt** die Ausübung von Macht ohne die erwähnte Balance von Stabilität und Veränderung, oder anders ausgedrückt, die Durchsetzung von Partikularinteresse eines Ego oder einer Gruppe bei Unterdrückung der Möglichkeiten anderer Personen oder Gruppen. Gewalt tritt dort auf, wo der systemische Zusammenhang der Wechselwirkung verletzt wird, buddhistisch gesprochen, wo das *pratītyasamutpāda*-Prinzip theoretisch und praktisch vernachlässigt wird. Gewalt kann physisch sein oder auch nicht, in jedem Falle geht sie von einem Dualismus aus, der unrealistisch ist: das Andere, durch Gewalt Unterdrückte oder Ausgemerzte, ist Teil des Systems und kehrt deshalb an anderer Stelle destruktiv zurück.

Natürlich sind die Übergänge von Macht und Gewalt fließend. Wo Widersprüche auftreten, können sie auf derselben Systemebene oft nicht gelöst werden, und so entsteht Gewalt. Wird der Widerspruch aber in einem weiteren Kontext gestellt, erscheint das Kontradiktorische oft als konträr, d.h. als zwei Aspekte eines Zusammenhangs, als Nicht-Dualismus. Diesbezüglich bietet die buddhistische Bewusstseinsanalyse methodische Möglichkeiten an, das Gewaltproblem zu lösen, zumindest bewusst zu machen und einzudämmen.

b) Beispiele aus der Geschichte des Buddhismus

In dieser knappen historischen Analyse möchte ich auf vier Felder der Gewalt oder Gewaltbereitschaft in der Geschichte des Buddhismus hinweisen, die nicht mit der Differenz von Anspruch (Theorie) und Wirklichkeit (Praxis) allein erklärbar sind, sondern auf die innere Dynamik von Religionen verweisen, wie sie nicht nur dem Buddhismus eigen, wohl aber auch

³ So mit guten Argumenten aus der japanischen Geschichte des Buddhismus: Ch. Kleine, aaO, 256.

im Buddhismus wirksam ist. Die vier Beispiele stehen in keinem historischen und nicht in einem unmittelbaren systematischen Zusammenhang; sie wären zu ergänzen und evtl. auch historisch aufeinander zu beziehen. Dies kann hier nicht geschehen.

1. Selbstverstümmelungen und Selbsttötungen

In der Geschichte des Buddhismus ist es wiederholt zu Selbstverstümmelung und zu rituellen Selbstmorden gekommen. Die Gründe dafür sind außerordentlich vielschichtig, nicht immer klar zu durchschauen, und sie hängen nicht nur an der buddhistischen Lebensform, sondern vor allem auch mit den substratkulturellen Werte- und Sozialmustern zusammen. Im Vinaya⁴ wird explizit die Anstachelung der Selbsttötung als *pārājikā*-Vergehen klassifiziert, implizit ist damit die absichtliche Selbsttötung eingeschlossen. In dem erwähnten Aufsatz zitiert L. Schmithausen einen berühmten Pāli-Text, der sowohl im Majjhimanikāya (MN I, 341-348) als auch im Aṅguttaranikāya (II, 205-11) aufgenommen ist und auch von den Sarvāstivādins überliefert wurde, in dem vier Gruppen unterschieden werden – die sich selbst, die andere, die sich selbst und andere, die weder sich selbst noch andere quälen. Ob eher Mönchs- oder Laienethik, ob habituelle oder affektive Gewalt im Vordergrund stehen, die Tendenz ist eindeutig: Gewalt wird abgelehnt, wenngleich die politische Gewalt der Gerichtsbarkeit und des Krieges nicht grundsätzlich diskutiert werden, weil der frühe Buddhismus hier eher pragmatisch zu argumentieren scheint. Für Mönche und Nonnen jedenfalls hat der Buddha den mittleren Weg empfohlen, der zwischen gewaltsamer Askese und Hingabe an den Sinnengenuß liegt. Askesetechniken, die künstlich erzeugten Schmerz zu ertragen lernen, werden vom Buddhismus nicht empfohlen. Gewalt gegen sich selbst in Form der Selbsttötung wird aber mehrmals berichtet:⁵ Zwei Mönche töteten sich wegen schwerer Krankheit, einer, weil er den Bewusstseinszustand einer tiefen Versenkung nicht stabil aufrechterhalten kann. Ob es sich um Arhats handelt, ist seit alters strittig. Denn Arhats sind völlig gleichmütig und körperlichen Gebrechen wie gegenüber mentalen Wünschen gegenüber erhaben, wie es schon im Milindapanha heißt.⁶ Das Argument, Arhats hätten das Lebensziel erreicht, unnötiger Schmerz könne also abgekürzt werden, denn das physische Leben hat keinen Wert in sich, sondern seinen Wert darin, dass es zur Befreiung des Bewusstseins genutzt werde, ist nicht stichhaltig: Nāgasena erklärt vielmehr, dass es die

⁴ K. Mylius (Hg.), Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus, München 1991, 315

⁵ Die Textstellen und die neuere Kommentarliteratur dazu hat Schmithausen aufgelistet, aaO, 138 A.58.

⁶ Milindapanha 4,4, Nyanaponika (Hg.), Milindapanha, Interlaken 1985, 198

Pflicht des Mönches sei, am Leben zu bleiben, um für das Wohl der Lebewesen zu wirken. Die ethische Problematik ist hier mit dem soteriologischen Ziel des *nirvāṇa* eindeutig verknüpft. Handelt es sich aber bei den drei Fällen um Nicht-Arhots, so hätten diese im Sterben (durch ihre tiefe Hingabe und Konzentration) die Arhatschaft erlangt (denn sie werden ja, wie der Buddha selbst kommentiert, nicht wiedergeboren), das aber könnte dazu verführen, den Selbstmord als Weg zum *nirvāṇa* anzusehen, was nicht im Interesse des *saṃgha* sein konnte.

Eine andere Frage ist die Hingabe des eigenen Lebens für andere: Bereits in den Jātakas wird die Hingabebereitschaft und Barmherzigkeit eines werdenden Buddha durch die Hingabe des eigenen Lebens für das Wohlergehen anderer Lebewesen (Tiere, berühmt die Geschichte der Hingabe des eigenen Fleisches für die Sättigung des Tiger-Jungen) erwiesen, in dem sich der zukünftige Buddha als Nahrung für hungernde Lebewesen anbietet. Bereits im Indien des 7. Jh. ist es nach Berichten von chinesischen Pilgern (Hsüan-tsang 602-664; I-ching (635-713), der dieses Praxis nachdrücklich verurteilt) unzweifelhaft zu Selbsttötungen gekommen, in China kann diese Praxis nicht nur vereinzelt, sondern fast massenhaft vom 5.-9. Jh. nachgewiesen werden.⁷ Eine Regierungsvorschrift aus der Tang-Zeit von 720 verbietet ausdrücklich, dass sich Mönche und Nonnen verbrennen.⁸ Ob jeder in den Biografien der eminenten Mönche und Nonnen genannte Fall nun historisch glaubhaft ist oder nicht, die Gewalt in diesem Sinne wird durch die Überlieferung legitimiert. Die Motive sind verschieden:

- Imitation der Bodhisattvas (Lotos-Sutra, Kap. 23 der Bodhisattva Sarvasattvapriyadarśana, der sich selbst verbrennt und seinen Körper wie eine brennende Opferkerze zur Ehre Buddhas darstellt – wogegen I-ching argumentiert, dass gewöhnliche Mönche und Laien keine Bodhisattvas seien, die Nachahmung also Überheblichkeit darstelle)
- Ekel vor dem eigenen Körper, was auf frühbuddhistische Meditation zurückgeht und besonders bei chinesischen Nonnen eine Rolle gespielt haben könnte

⁷ Dazu: Jan Yün-hua, *Buddhist Self-Immolation in Medieval China*, in: *History of Religions* Vol.4/1, 1964, 243ff.; neuerdings (auf gründlicherer Textanalyse) wiederholt von Chr. Kleine, *Sterben für den Buddha, Sterben wie der Buddha. Zur Praxis und Begründung ritueller Suizide im ostasiatischen Buddhismus*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11. Jhg. 2003, 3-43

⁸ Kleine, aaO, 5

- Das Mahāyāna-Ideal der sechs *pāramitās*, wobei *dāna-pāramitā* klassisch unterschieden wird in Geben äußerer Güter, innerer Güter und das Hingeben des eigenen Lebens als besonders verdienstvoll. Durch Selbsttötung wurde der Körper zur Reliquie, womit eine Identifikation mit dem Buddha stattfand.
- Der Wunsch, so schnell wie möglich im Reinen Land wiedergeboren zu werden
- Eigene Festlegung des Todeszeitpunktes bei klarem, ruhigen Bewusstsein, weil der Bewusstseinszustand beim Sterben über die Qualität der Wiedergeburt entscheiden kann (wie einige Geschichten Petavatthu und Vimānavatthu zeigen, wo der Buddha selbst das Argument anführt, dass die Qualität des Todeszeitpunktes eine ganze karmische Verstrickungskette aufheben kann)⁹
- Politischer Druck (konkrete Berichte, das Fasten bis zum Tode als politisches Druckmittel auszuüben, gibt es über Tao-chi und sieben seiner Freunde von 574, als Kaiser Wu aus der nördlichen Chou-Dynastie den Buddhismus unterdrückte)¹⁰

In den Kommentaren der Historeographen Hui-chiao (497-554), Tsao-hsüan (596-667) und Tsan-ning (919-1001) wird eine Doppelstrategie sichtbar: Zwar ist allen bewusst, dass Gewalt gegen sich selbst gegen den Vinaya verstößt, doch sei die Hingabe, die hier sichtbar werde, lobenswert und beispielgebend, denn das wegzugeben (*dāna*), was einem am liebsten ist – nämlich das eigene Leben – bringe größten Verdienst (*puṇya*). Jan Yün-hua glaubt in China zwischen dem 5.-9. Jh. eine zunehmende Akzeptanz, ja Bewunderung (bei Tsan-ning) für diese Praxis ausmachen zu können, was zweifellos auch auf taoistische Einflüsse zurückgeht: schon im Chuang-tzu begegnet uns ja eine Abwertung des Lebens und Verklärung des Todes. Sogar konfuzianische Texte des Konfuzius und Menzius wurden zitiert, um die buddhistische Selbsttötung, die von den Konfuzianern heftig kritisiert wurde, zu rechtfertigen.

Der Widerspruch zwischen der Vinaya-Regel und der buddhistischen (Mahāyāna-)Praxis resultiert aus zwei Gegebenheiten: Im Mahāyāna zählt die Motivation mehr als die Tat. Wenn also die Tötung aus untadeligen Motiven (mit einem klaren, unbewegten, nicht-anhaftenden und wunschfreien Geist) erfolgt, ist sie gerechtfertigt, sonst nicht. Die Verhaltensnorm ist gegenüber

⁹ Carl B. Becker, Buddhist views of suicide and euthanasia, in: Philosophy East & West XL, No. 4, Oct 1990, 547

der Gesinnungsethik sekundär. Dies wird besonders deutlich an der Praxis, die aus dem Jodo-Buddhismus in Japan berichtet wird, wonach man sich, um schnell in Amidas Reines Land zu gelangen, an einem Seil, das um die Hüfte gebunden war, ins Wasser stürzte – blieb das Bewusstsein nicht ruhig, gelassen und erfüllt, wäre die Selbsttötung nutzlos gewesen, und so zogen Helfer der Betroffenen beim leisesten Anzeichen von Bewusstseinsunruhe wieder aus dem Wasser.¹¹ Die Frage ist also nicht, ob Leben oder Sterben, sondern der Zustand des Bewusstseins im Leben oder Sterben.

Zweitens, und das ist meines Erachtens ein hinreichendes historisches Argument, ist der Vinaya in China erst im 5. Jh. vollständig übersetzt und bekannt geworden, als der Buddhismus schon längst etabliert war und sich die buddhistischen Gemeinschaften eigene, an der Identitätssuche im chinesischen Kontext orientierte, Regeln gegeben hatten. Da spielten der taoistische und konfuzianische Hintergrund sowie volksreligiöse Erwartungen eine größere und nicht mehr zurückdrängbare Rolle als die neu übersetzten normativen Texte aus Indien.¹²

2. Gewalt bei der Ausbreitung des tibetischen Buddhismus in Zentralasien und die „zornvollen Gottheiten“

Karénina Kollmar-Paulenz hat eindrücklich nachgewiesen, dass es bei der Bekehrung der Mongolen gegen Ende des 16. und im 17. Jh. zu physischer und nicht-physischer Gewaltanwendung seitens der buddhistischen Missionare kam, insofern die Kultgegenstände der Mongolen, die in schamanischen Riten Verwendung fanden, zusammengetragen und auf einem Scheiterhaufen verbrannt wurden, damit die „falsche Weltsicht“ überwunden und „die Lehre des Buddha fleckenlos“ werde.¹³ Da die Mongolen blutige Opferbräuche hatten, konnten die tibetischen Buddhisten mit moralischen Argumenten die Überlegenheit ihrer Religion behaupten und die Konversion zum Buddhismus als Zivilisierung der Mongolen stilisieren, ein Urteil, das von mongolischen Autoren übernommen wurde. Den vor-buddhistischen Religionen wurde ihre wirtschaftliche Basis entzogen, indem Schamanen gewaltsam enteignet wurden, wobei sich die tibetischen Lamas teils der staatlichen Autorität der mongolischen Khane bedienten, teils selbst

¹⁰ Yün-hua, aaO, 252

¹¹ Becker, aaO, 548f.

¹² Dies ist, wie mir scheint, ein hinreichendes Argument, das Chr. Kleine gut darstellt. Seine Ergänzung, dass es sich um versteckte Menschenopfer handeln könnte, scheint mir hingegen nicht schlüssig zu sein. (vgl. Kleine, aaO, 34ff.)

¹³ K. Kollmar-Paulenz, Der Buddhismus als Garant von „Frieden und Ruhe“. Zu religiösen Legitimationsstrategien von Gewalt am Beispiel der tibetisch-buddhistischen Missionierung der Mongolei im späten 16. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 11, 2003, 185-207, hier: 186

tätig wurden. Umgekehrt wurden Konversionen mit materiellen Anreizen forciert.¹⁴

Dieses Muster folgt der Sicht auf die eigene tibetische Geschichte: Die Buddhistisierung Tibets war wesentlich ein Zähmung der vorbuddhistischen Gewalten, die als Dämonen bezwungen und niedergehalten werden. Die Rhetorik zumindest ist in allen Quellen außerordentlich gewaltgeladen. Inwieweit physische Gewalt tatsächlich zur Anwendung kam, muß uns hier nicht interessieren. Vielmehr ist die Frage wichtig, ob das „religiöse Ideal“ und die „soziale Verwirklichung“ nicht auch im Buddhismus so eng zusammenhängen, dass staatliche Ordnungsmacht und religiöse Heilsverwirklichung gegenseitig aufeinander angewiesen sind. Dies ist in der Tat der Fall. Im Tibetischen hat das Konzept von „weltlichem Gabenherrn“ und „religiösem Lehrer“ (*yon-mchod*) die alte buddhistische Verhältnisbestimmung von Laien und Mönchen politisiert. Der vierfache *samgha* lebte schon immer in wechselseitiger Abhängigkeit: Laien gaben Spenden (bis hin zu Landschenkungen, die das monastische Wesen überhaupt erst ermöglichten), und die Mönche gaben den Laien damit Gelegenheit, *punya* zu sammeln, um darüber hinaus durch Belehrungen und das Abhalten von Riten den Laien beizustehen. In der späteren buddhistischen Geschichte patronisierten die weltlichen Herrscher den *samgha*, und der *samgha* war ein wesentlich stabilisierender, pädagogisch wirksamer Ordnungsfaktor des Gemeinwesens, so in Südasien, Südostasien und Ostasien. Im Verhältnis zwischen tibetischer geistlicher Herrschaft und mongolischer Militärmacht wurde dieses Verhältnis in spezifischer Weise umgedeutet, und die gesamte Geschichte des tibetisch-mongolischen Verhältnisses kann unter dieser Perspektive betrachtet werden. Weltlicher Patron und geistlicher Erzieher stützen einander gegenseitig, um ein ideales buddhistisches Gemeinwesen zu etablieren, das der Praxis des *dharma* ideale Bedingungen durch Ruhe und Frieden schaffen sollte. Im Prinzip ist das auch eine Erinnerung an die Idealgestalt des Aśoka und das buddhistische Königtum, wie es in Sri Lanka entwickelt wurde und dann in Südostasien – in Thailand bis heute – wirksam ist. Allerdings konnte diese Maxime, kulturell bedingt, sehr verschieden interpretiert werden. Kollmar-Paulenz stellt zurecht fest, dass das Verhältnis asymmetrisch sei, da der Geistliche besondere religiöse Verehrung genieße – und die Tibeter haben in ihrem Verhältnis zu den Mongolen diese Asymmetrie durch die Behauptung kultureller Überlegenheit zusätzlich legitimiert. Wir können hier Details nicht wiederholen, und es genügt festzustellen: das Ideal des *dharma*rāja, der auch Gewalt anwendet, um ein höheres, von der Religion legitimiertes Gut zu verteidigen, und des *cakravartin*, der im Prinzip gerecht und gewaltfrei herrscht, ist dem Buddhismus nicht äußerlich, der Buddhismus ist eine welt-gestaltende Religion. Kein Zufall,

¹⁴ Kollmar-Paulenz, aaO, 191f.

dass die militärischen Siege und gesetzgeberischen Aktivitäten Dschingis Khans und Kubilai Khans in der buddhistisch-mongolischen Geschichtsschreibung als „Befriedung“ des Volkes interpretiert werden, die eben auch die Ausrottung des Falschen mittels Gewalt einschließt.¹⁵

Daß die Rhetorik der Zerstörung von Dämonen als Widersacher des Buddhismus und der wahren Lehre religionsimmanent in faktischer Gewaltanwendung umschlagen kann, ist evident. Die tibetische Geschichte ist voll davon, namentlich die Machtkämpfe von Gelugpa und Kagyüpa, die entsprechend legitimiert und munitioniert wurden.¹⁶ Ich möchte dies hier nicht erörtern, sondern auf einen anderen gegenwärtigen Konflikt eingehen, der – zumindest im tibetischen kulturellen Gedächtnis - bis in die Geschichte des 5. Dalai Lama zurückreicht, auf die blutige Kontroverse um die Gottheit Shugden:¹⁷

Dorje Shugden (*rdo rje shugs ldan*) kann als *lha* („Gottheit“, skt. *deva*) betrachtet werden und gehört zu den niederen Bereichen, wie man auch aus seinem historischen Ursprung erschließen kann. Diese Schlußfolgerung ist jedoch umstritten, weil die Prämisse, d.h. der historische Ursprung, nicht eindeutig ist. Offensichtlich ist Shugden schon mit Gelugpa-Klöstern verbunden gewesen, bevor er allmählich zu einem der Hauptbeschützer der Gelugpa-Schule wurde. Aber es gibt auch eine Beziehung zu den Sakyapa. Shugden, so heißt es, kommt aus allen Richtungen (und Klöstern!), um diejenigen zu beschützen, die ihn kultisch verehren, und um ihre Wünsche zu erfüllen und den *dharm*a zu reinigen.¹⁸ Sein Charakter ist gewalttätig und machtvoll, wenn er seine Gegner vernichtet, und es werden ihm symbolisch Tieropfer dargebracht. Sein Wohnsitz ist angefüllt mit Skeletten und menschlichen Schädeln, er selbst ist von Waffen umgeben sowie von einem See aus Menschen- und Pferdeblut.¹⁹ Sein Körper hat eine dunkelrote Farbe, sein Gesichtsausdruck ähnelt dem der bekannten Darstellungen von indischen Dämonen (*rākṣasas*). All diese Attribute sind jedoch keineswegs exklusiv auf Shugden bezogen, sondern treten mehr oder weniger als stereotype Eigenheiten von *dharm*a-Beschützern überhaupt auf. Shugden ist insbesondere im südlichen Himalaya zu Popularität gelangt.

Shugden wird angeredet als „großer König“, „*dharm*a-Beschützer“, „wunscherfüllender

¹⁵ Kollmar-Paulenz, aaO, 201

¹⁶ Vgl. M.v.Brück, Religion und Politik im Tibetischen Buddhismus, München: Kösel 1999

¹⁷ Dazu ausführlich: M.v.Brück, Canonicity and Divine Interference: The Tulkus and the Shugden-Controversy, in: Vasudha Dalmia, Angelika Malinar et al. (Hg.), Charisma & Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent, Oxford, New Delhi: Oxford University Press 2001, 328-349

¹⁸ Nebesky-Wojkowitz, aaO, 141

¹⁹ Nebesky-Wojkowitz, aaO, 136-137

Edelstein“, der „den *dharm*a beschützt und seine Zerstörung verhindert“, und er wird gebeten, „externe und interne Feinde aus den zehn Gegenden zurückzudrängen“.

Um das Wesen und die Natur Shugdens näher zu bestimmen, muß die Geschichte dieser Gottheit soweit wie möglich aufgeklärt werden. Jedoch gibt es leider kaum dokumentierte Hinweise vor Beginn dieses Jahrhunderts, obwohl einige ältere orale Traditionen berücksichtigt werden können, die jedoch in entscheidenden Punkten einander widersprechen.²⁰

Die Anfänge der Geschichte Shugdens²¹ fallen in die Regierungsperiode des 5. Dalai Lama, Ngawang Losang Gyatso (1617-1682), in eine Zeit, die von Machtkämpfen geprägt war.

Die historische Evidenz ist nicht eindeutig, auch widersprechen viele Details einander. Wir können nicht einmal sicher sein, daß die Ereignisse im Kontext des Todes von Tulku Drakpa Gyaltsen im 16. Jahrhundert und der Kult um Shugden, der erst im 19. und 20. Jahrhundert nachweisbar ist, wirklich dieselbe Gottheit betreffen. Wenn dem so wäre, ist damit aber noch nicht gesagt, daß es diesbezüglich eine ununterbrochene Tradition gegeben hat. Aus den uns heute vorliegenden Texten geht nicht klar hervor, daß Tulku Drakpa Gyaltsen (sei er nun getötet worden oder durch Selbstmord aus dem Leben geschieden) als Shugden wiedergeboren wurde, denn seine Reinkarnationen könnten auch in menschlicher Gestalt erfolgt sein. Wie dem auch sei, offensichtlich versuchte bereits der 5. Dalai Lama, einen Geist zu kontrollieren, dessen Identität wir historisch aber nicht genau feststellen können.

Es gibt zahlreiche, einander auch widersprechende Überlieferungen. Welche am glaubwürdigsten ist, kann und muß hier nicht erörtert werden. Sicher ist, daß es sich um einen zornvollen Geist zu handeln scheint, der klösterlichen Institutionen Schaden bringt. Außerdem spielt er den Dalai Lamas übel mit, wobei Erzählungen über schadhafte Auswirkungen dieses Geistes auf den 3. und 4. Dalai Lama neben Berichten stehen, daß Shugden erst unter der Regentschaft des 5. Dalai Lama als negativer Geist in Erscheinung getreten sei. Dennoch wird er gleichzeitig als gezähmter d.h. durch Eid gebundener Geist, nämlich als *dharm*a-Beschützer höherer Ordnung, betrachtet.²²

²⁰ Einiges Material dazu ist gesammelt in: Kashag (ed.), *Dolgyal gyi jungrim* (Historical Development of Dolgyal), Dharamsala 1996 (Manuskript).

²¹ Teile davon (bzw. nur einige Hinweise) finden sich in der Autobiographie des 5. Dalai Lama, die Angelegenheit wird aber nacherzählt von Trijang Rinpoche und anderen, erneut auch von Nebesky-Wojkowitz, aaO, 134-135.

²² Losang Gyatso bezieht sich auf die gesammelten Werke von Phabongkhapa und kritisiert, daß er Shugden als große Gottheit und Emanation des Buddha behandelt, aber gleichzeitig erwähnt er, daß man ihn als niederen Geist betrachten könne, der aufgrund seines üblen *karman* Unheil stifte. (Lobsang Gyatso, *Shugs ldan gyi skor gsal bha'i gsum pa* (Aufklärungen über Shugden), Dharamsala 1996, 5)

Das gegenwärtige Problem nun hängt mit einer Kontroverse während der Regierungszeit des 13. Dalai Lama zusammen und hat sich dann in den 1970er Jahren zusehends verschärft, als sich der 14. Dalai Lama vom Kult Shugdens distanzierte. Er tat dies mit dem Argument, daß die Zuflucht zu den Drei Juwelen (*Buddha, dharma, sangha*), nicht aber die Verehrung „niederer Gottheiten“ wie Shugden buddhistische Identität begründe. Darauf verteidigte Zemed Rinpoche (Gaden-Kloster) in seinem 1976 erschienenen Buch den Shugden-Kult; eine Gegenschrift von Jadral Rinpoche aus der Nyingma-Tradition, die sich durch Shugden-Anhänger abgewertet fühlte, verschärfte die verbale Auseinandersetzung. Im Juli 1996 trat die schwelende Kontroverse dann ins öffentliche Bewußtsein, als der Dalai Lama den Shugden-Kult in seiner persönlichen Umgebung und in allen Institutionen untersagte, die mit der tibetischen Exilregierung verbunden sind.²³ Seine Argumente lassen sich in zwei Punkten zusammenfassen:

- Der Shugden-Kult verteidige die Idee einer angeblich einzigartigen „Reinheit“ der Gelugpa im Verhältnis zu anderen Schulen und sei damit Anlaß für Spaltungen und Sektenbildung, indem er exklusivistisch abgrenzend gegenüber anderen Schulinterpretationen des tibetischen Buddhismus auftrete.
- Für Buddhisten seien der Buddha und seine im Kanon tradierten Lehren einzige Autorität, nicht aber untergeordnete Gottheiten, die in die tibetisch-buddhistische Geisteswelt integriert worden sind.

Eine Reihe von Äbten und Mönchen in Gelugpa-Klöstern widersetzten sich dieser Anordnung des Dalai Lama und gründeten im Juni/Juli 1996 eine „Dorje Shugden Devotees Religious and Charitable Society“. Der Gelugpa-Lehrer Geshe Kelsang Gyatso in England gründete einen neuen Orden namens „New Kadampa“ (die alte, von Atiśa im 11. Jh. begründete Kadampa-Schule war die Basis für Tsongkhapa's Reformen im 14. Jahrhundert, die zur Gründung der Gelugpa führten) und griff den Dalai Lama u.a. wegen der Shugden-Frage öffentlich an. 15 Äbte und Lehrer (Geshes) aus Geshe Kelsangs ursprünglichem Kloster, Sera Je Dratsang (jetzt in Südindien) schrieben daraufhin einen offenen Brief gegen Kelsang²⁴, schlossen ihn aus der

²³ Statement of H.H. the Dalai Lama on the Shugden Issue. 1st July, 1996, Archives Private Office of H.H. the Dalai Lama, Dharamsala 1996; vgl. Shobhan Saxena's Interview mit dem Dalai Lama, in: The Times of India August 17, 1996.

²⁴ Offener Brief: „To the Tibetan Buddhists around the world and fellow Tibetan compatriots within and outside Tibet“, ohne Datum (Sommer/Herbst 1996), Archives of the Council of Religious and Cultural Affairs, Dharamsala.

Gemeinschaft des Klosters aus, nannten ihn einen „Apostaten“²⁵ und verglichen ihn mit Mohammed von Gazni²⁶. Als elf Mönche des Gaden-Klosters trotz Demonstrationsverbotes anlässlich des Besuchs eines hohen Repräsentanten des Dalai Lama (Samdhong Rinpoche) gegen die vermeintliche Beschneidung der Religionsfreiheit demonstrierten, wurden sie des Klosters verwiesen. Die Kontroverse erreichte einen traurigen Höhepunkt, als der Abt Geshe Losang Gyatso, der Direktor der Buddhist School of Dialectics, und zwei seiner Schüler am 4. Februar 1997 ermordet wurden. Losang Gyatso war als scharfer Kritiker des Shugden-Kults aufgetreten, und so fiel der Tatverdacht auf Shugden-Anhänger,²⁷ was allerdings bisher nicht zweifelsfrei bewiesen werden konnte.

Ich habe hier nur Beispiele aus der tibetischen Tradition gebracht. Aber auch aus der Geschichte Sri Lankas, Angkors, Japans ließe sich die (scheinbare) Vereinnahmung von religiöser Legitimation für politische Zwecke studieren. Meine These ist aber, dass es sich nicht um Vereinnahmung handelt, sondern um einen intrinsischen Zug geschichtsmächtig wirkender religiöser Traditionen, wobei zumindest im Mahāyāna eine innere Logik der Traditionsentwicklung (z.B. das Bodhisattva-Ideal, wonach der Bodhisattva einem Übeltäter auch durch den Gebrauch von Gewalt Einhalt gebieten muß, ohne dabei selbst sein *karman* zu belasten, da er ja aus reinen Motiven handelt) den Gebrauch von Gewalt legitimiert. Diese Tendenzen sind von den sogenannten „kritischen Buddhisten“ in Japan historisch bearbeitet worden, und Christoph Kleine hat die Analyse auf die Mönchskrieger in Japan angewandt, die keine Ausnahmeerscheinung waren, zumal sich auch in China, Korea und Tibet vergleichbare Tendenzen zeigen.²⁸

In summa: Der Buddhismus ist in seiner Geschichte keine weltabgewandte, sondern eine weltgestaltende Religion. Damit legitimiert er Politik durch Mythen, Wertemuster und Institutionen. Ganz wesentlich ist die Rhetorik, die einer Religion die Deutungsmacht über Bilder und Einordnung von Ereignissen gibt, die ein soziales Gemeinwesen prägen. Politische Auseinandersetzungen sind in der bisherigen Geschichte immer mit Gewalt verbunden gewesen, und dies spiegelt sich auch in der Geschichte des Buddhismus.

2. Die psychologische bzw. bewusstseinstheoretische Perspektive

²⁵ To the Tibetan Buddhists, aaO, 5

²⁶ To the Tibetan Buddhists, aaO, 9

²⁷ Tibet und Buddhismus Bd.11, Heft 41, April/Juni 1997, 36-37

²⁸ Kleine, Üble Mönche oder wohlthätige Bodhisattvas, aaO, 237

Man muß – zumindest in Bezug auf Religionen im Allgemeinen und den Buddhismus im Besondern – unterscheiden zwischen struktureller Gewalt, missionarischer Gewalt, heilsökonomischer Gewalt und politischer Gewalt:

Strukturelle Gewalt zeigt sich in der Organisation des *saṃgha*, namentlich in den Regeln, die die Identität des Ordens gewährleisten sollen, bis zur Debatte um den Ausschluß Channa's aus dem Orden, wie sie am Ende des *Mahāparinibbānasutta* diskutiert wird²⁹ – über Channa, so legt der Text dem Buddha kurz vor dessen Tod in den Mund, müsse ein *brahmaṇḍa* verhängt werden, also der Entzug religiöser Möglichkeiten, weil sonst die Einheit des Ordens gefährdet würde.

Missionarische Gewalt hatten wir am Beispiel Tibets gegenüber den Mongolen diskutiert.

Heilsökonomische Gewalt ist der Verbot des Shugden-Kultes durch den 14. Dalai Lama und die darauf folgenden Reaktionen von der Gegenseite.

Politische Gewalt verbindet sich mit der politischen Wirksamkeit des Buddhismus, wie z.B. am politisierten *saṃgha* in Sri Lanka abzulesen³⁰, aber auch im Zusammenhang mit der Rolle vieler Zen-Klöster im nationalistischen Japan.³¹ Alle diese Aspekte von Gewalt treten in der Geschichte des Buddhismus auf.

Was aber ist Gewalt? Ich komme nun zu einer phänomenologisch-psychologischen oder bewusstseinstheoretischen Perspektive und werde fragen, wie der Buddhismus als Geistesschulung auf Gewalt, die ein menschliches Verhalten ist, reagiert und einwirkt bzw. einwirken kann. Ich muß mich dabei auf einige grundsätzliche Erwägungen beschränken.

1. Gewalt aus neurowissenschaftlicher Perspektive

Daß dem Menschen ein „Gewaltpotential“ inhärent sei, ist Konsens. Was genau dies aber ist, wird von verschiedenen psychologischen Theorien unterschiedlich beantwortet. In der Neurobiologie³² werden Basisemotionen von abstrakteren kognitiven Leistungen unterschieden, wobei die Basisemotionen nachweislich in frühen Stadien der Evolution erworbene Verarbeitungs- und Reaktionsmuster darstellen, was dadurch erwiesen ist, dass wir sie mit anderen Säugetieren teilen und sie in den ältesten Teilen des Hirnes, vor allem in der Amygdala, verortet sind. Danach existiert neben einem Such-System (das Erwartungen ausdrückt) ein Wut-

²⁹ Digha Nikāya 16, ...Franke Kap. 6, 243

³⁰ Dazu vor allem: H.Bechert, Staat, Gesellschaft..usw.

³¹ B.Victoria, Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz, Berlin: Theseus 1999

³² Neuerdings z.B. M.Solms/O.Turnbull, Das Gehirn und die innere Welt. Neurowissenschaft und Psychoanalyse.

System(das auf Grund von Frustration aktiv wird), außerdem ein Furcht-System (das Flucht-Verhalten auslöst) und ein Panik-System (das mit depressiver Trennungsangst zusammenhängt). Alle diese Basisemotionen laufen unwillkürlich ab. Uns interessiert hier nur das so genannte Wut-System, das aktiv wird, wenn zielgerichtetes Verhalten nicht das gewünschte Resultat zeitigt. Nicht alle aggressiven Verhaltensweisen werden allerdings durch das Wut-System ausgelöst, und deshalb wird zwischen „kalter“ und „heißer“ Aggression unterschieden. Kalte Aggression hängt mit Bedürfnisbefriedigung z.B. nach Nahrung oder sexueller Befriedigung zusammen. Heiße Aggression ist die Wut, die Frustration folgt. Es käme noch die mit männlichem Dominanzverhalten verbundene soziale Aggression hinzu. Ärger-Wut-Gefühle lösen physische Reaktionen aus, die im Konkurrenzkampf mit anderen Lebewesen für die Durchsetzung und womöglich das Überleben des Individuums vorteilhaft sind (starrer Stand, Erhöhung des Herzschlags und damit Durchblutung der Muskeln usw.). Anders als das Such-System, das Orientierung des Organismus ermöglicht durch Abgleichen neuer Eindrücke auf dem Hintergrund von Erfahrungen, ist das Wut-System nur punktuell aktiviert. Es kann also „abgeschaltet“ werden, wenn keine Bereitschaft zu erhöhter Aktivität eingefordert ist. Gewaltbereitschaft in Gestalt dieser Aggression ist evolutionsbedingt gegeben. Allerdings können Affekte, die sich unwillkürlich einstellen, gezähmt werden. Ungezügelter Aggressionen sind schlecht angepasste Verhaltensweisen in einem System gegenseitiger Abhängigkeit, und deshalb ist die Zügelung wiederum von Vorteil. Genau das ist die kulturelle Leistung des Menschen, dass er sich nicht nur als Individuum verhält, das sich spontan durchsetzen muß, sondern dass er auf Grund kognitiver Leistungen erkennt, dass er von anderen Lebewesen abhängig ist. Diese Abhängigkeit mag einen momentanen Triebverzicht fordern, langfristig aber zur Überwindung von Aggression und zur Kooperationsbereitschaft befreien. Denn wie wir die Welt wahrnehmen, beurteilen und dann reagieren, ist unsere Konstruktion, sprich Projektion. Diese Projektionen laufen ab auf dem Hintergrund gespeicherter Erfahrungen der Spezies und auch des Individuums. Wir nehmen wahr, was uns die Erwartung wahrnehmen lässt.³³ Gewalt ist Ausdruck dieser Prägung. Sie kann verändert werden auf Grund von Einsicht.

Das ist auch die erkenntnistheoretische Einsicht des Buddhismus, der den Projektionscharakter jedes Wissens exakt beschreibt und in dem Begriff *prapanca* benennt. Angesichts der buddhistischen Grundeinsicht in die wechselseitige Verursachung aller Erscheinungen (*pratīyasamutpāda*) und der Kodierung von Eindrücken in karmischen Prägungen, die künftiges

Düsseldorf: Walter 2004, 120ff.

³³ Solms/Turnbull, aaO 169

Erkennen und Verhalten steuern, ist das Gewalt-Problem nun zu diskutieren.

Gewalt ist ein Verhalten auf Grund bestimmter Lernerfahrungen, das in diesem Horizont durchaus zweckrational sein kann. In einer weiteren Perspektive ist es aber kontraproduktiv, weil es nicht aus der Einsicht in die systemischen Zusammenhänge kommt. Gewalt verdrängt einen Aspekt gegenüber einem anderen, sie wird der Komplexität nicht gerecht und ist schließlich eine nur kurzfristig sinnvolle Komplexitätsreduktion, die sich langfristig destruktiv und negativ für die eigene Überlebenschance auswirkt. Haß, so die buddhistische Analyse der drei *kleśa*, ist frustrierte Begierde. Begierde aber ist die Kompensation für die Unwissenheit, die ein Ich stabilisieren zu müssen glaubt. Wenn ein autonomes Ich der Welt gegenübertritt und sich behaupten muß, ist Gewalt unausweichlich. Kommt das Ich aber zu der Einsicht, dass dieses Ich gar nicht existiert, sondern dass der Strom der Wirklichkeit durch ein unendliches Netzwerk von Verknüpfungen entsteht, ist Gewalt töricht. Das Gewaltproblem zu lösen, ist mithin eine kognitive Aufgabe. Diese Kognition kann sich aber nicht auf eine abstrahierende Kognition beschränken, sondern muß die Affekte und grundlegenden Wahrnehmungsmuster verändern, weil sonst der Projektionskreislauf nicht durchbrochen werden könnte. Der Buddhismus lehrt Methoden, die diesen Projektionskreislauf, der Gewaltbereitschaft erzeugt, beenden.

2. Die Methode

Ich möchte hier nur auf zwei Methoden eingehen: die Achtsamkeit und die Versenkung. Beide werden in der Geschichte des Buddhismus höchst differenziert diskutiert, und es gibt zahlreiche Stufen und Untergruppen. Es kommt mir hier nur auf das Prinzip an:

Achtsamkeit

Achtsamkeit (Pāli *sattipathāna*) ist im Buddhismus der Schlüssel für alle Psychologie, und das ist das Kernstück der buddhistischen Daseinsanalyse überhaupt. Achtsamkeit ist eine Art und Weise des konzentrierten Bewusstseins, in der es sich selbst und alle Außeneindrücke wahrnimmt. Achtsamkeit ist reines Beobachten oder Gewahrsein, ohne dass mentale oder kognitive Projektionen die Wahrnehmung und die mentale Wahrnehmungsverarbeitung trüben würden.

Die normale Aufmerksamkeit des Menschen ist eher diffus. Diese diffuse Präsenz bündelt sich in achtsamer Wahrnehmung, wenn ein Objekt erscheint, registriert und dann begrifflich gedeutet wird. Achtsamkeit ist damit der Kern jeder Wahrnehmungstheorie, jeder Ästhetik. Und da alles,

was für den Menschen geschieht, im Bewusstsein repräsentiert bzw. konstruiert wird, ist Achtsamkeit die Pforte des Menschen zu sich selbst und zur Welt. Achtsamkeit erweist sich damit als objekt-zentriert. Sie ist eine wichtige Voraussetzung der meditativen Versenkung, aber gerade so ist sie nicht identisch mit Versenkung (*samādhi*). Denn diese hat letztlich kein Objekt, sie ist ein unbegrenzter Raum vom Bewusstsein, der nicht näher beschrieben werden kann, weil jede Beschreibung Definition bzw. Abgrenzung bedeuten würde, während - jedenfalls in tieferen Versenkungsstufen - eine „Raumunendlichkeit“ (wie es im Buddhismus heißt) erzielt wird, die das Bewusstsein an nichts anhaften lässt.

Achtsamkeit kann beschrieben werden als der Ausgangspunkt jeder Spiritualität. Unter Spiritualität verstehe ich dabei nichts Unklares oder Irrationales, sondern den bewussten Umgang mit dem eigenen Bewusstsein in allen Lebensbezügen. Achtsamkeitsübung ist zuallererst eine Schulung der Wahrnehmung. Alle Religionen und Kulturen haben Techniken entwickelt, mit denen Achtsamkeit geübt, gepflegt und stabilisiert werden kann. Übungen des Gebetes, der Meditation, des kultischen Tanzes, des Singens usw. haben alle den Zweck, das Bewusstsein zu fokussieren, entweder auf einen gegebenen Gegenstand, ein Objekt also, oder auf sich selbst, wobei sich im Selbst-Bewusstsein bestimmte Aspekte des Bewusstseins selbst zum Objekt werden.

Alles, was wir tun und wie wir es tun, ist in unserem Bewusstsein vorgebildet. Wahrnehmungen, Gefühle und Gedanken, die im Augenblick erscheinen, sind geprägt von früheren Wahrnehmungen, Gefühlen und Gedanken sowie von gegenwärtigen Eindrücken. Gegenwärtige Eindrücke werden nach Mustern verarbeitet, die im Verlaufe unserer Lebensgeschichte angelegt worden sind. Davon zu unterscheiden sind genetisch bedingte Wahrnehmungsmuster wie z.B. die Bandbreite möglicher Farb- oder Klangwahrnehmungen. Jedenfalls nehmen wir nichts wahr „wie es ist“, sondern eingefärbt durch den Charakter, den unser Bewusstsein bereits ausgebildet hat. Alles ist „gefiltert“. Diesen Filter genau kennenzulernen, zu verstehen und zu „reinigen“, ist eine unabdingbare analytische Aufgabe, wenn wir in unserem Denken, Fühlen und Handeln klarer werden wollen.

Dies wird vertieft und zu einer transformativen Erfahrung in den Versenkungszuständen (*samādhi*). Diese werden klassisch z.B. im Samannaphālasutta (Dīgha Nikāya 2) beschrieben. Ich möchte hier aber von der Tradition des Ch’an (Zen) her argumentieren, weil diese mir auch aus der Praxis vertraut ist. Im Zen geht es darum, durch Einsicht in die „wahre Natur“ der Wirklichkeit bzw. den Grund des Bewußtseins (*hsin*, jap. *shin*) das Wesen des menschlichen

Lebens direkt zu erfahren. Zen lehrt, wie der Mensch sinnlich und sinnvoll *in der Welt* leben kann, nicht wie er sich spekulativ oder asketisch über das Irdische erheben könnte. Selbstdisziplin und achtsamer Umgang mit Lebewesen und Dingen sind Voraussetzung für die Zen-Praxis, da die spezielle Praxis der Meditation nur ein Aspekt der Lebens-Übung ist, d.h. *jede* Aktivität des Menschen wird zur konkreten und kreativen Einübung von Achtsamkeit. Die Praxis des Zen vollzieht sich in mehreren Schritten: Durch fokussierte Konzentration auf die unbedingt korrekte Sitzhaltung und den willentlich nicht gesteuerten Atem werden psychosomatische Energien gebündelt. Danach wird eine nicht-fokussierte Achtsamkeit des Bewußtseins angestrebt, die nicht an irgendein Objekt mit räumlich oder zeitlich bestimmten Merkmalen gebunden ist, sondern eine über den Raum ausgebreitete Wachheit und eine Wahrnehmung der Gleichzeitigkeit aller Erscheinungen darstellt. Ziel der Meditation schließlich ist Weisheit; Weisheit bedeutet, jenseits von begrifflichen und emotional gefärbten Projektionen eine Bewußtheit und Einsicht in die „Wirklichkeit wie sie ist“ zu erreichen. In einem meist als plötzlich erlebten Durchbruch (jap. *kenshō, satori*) werden alle Widersprüche und Dualitäten aufgelöst, die das rationale Bewußtsein kennzeichnen, und alle Phänomene der Welt erscheinen in ihrer Einheit, ohne daß dabei die Vielheit und Besonderheit der einzelnen Erscheinungen verschwinden würden. Diese Erfahrung zeichnet sich aus durch überdeutliche Klarheit der Wahrnehmung und wird als befreiend und tiefstes Glück erlebt. Zen glaubt, daß sich in dieser Erfahrung dem Bewußtsein das Wesen der Wirklichkeit jenseits der Zeit, jenseits von Leben und Sterben, und doch mitten in diesem gegenwärtigen Augenblick eröffnet. So wird die Erfahrung selbst als Tod des Ichgefühls bzw. der alten, am Ich anhaftenden Identität des Menschen und als Wiedergeburt in eine andere Bewußtseinsweise erlebt. In diesem Zustand gibt es keinerlei Begehren, so auch keine Projektion auf Objekte, was wiederum den Antrieb zur Gewaltbereitschaft auslöscht. Das ganze Leben wird durchdrungen von dieser Erfahrung, wobei die Einwurzelung dieser grundlegend neuen Sicht aller Erscheinungen im alltäglichen Leben ein Hauptanliegen der Zen-Schulung ist.

Mir scheint, dass der Buddhismus mit dieser Praxis eine Geistesschulung erprobt, die pädagogisch wirksam sein kann zu einer tatsächlichen Reduktion der Gewaltbereitschaft und womöglich langfristig der Überwindung von Gewalt in den Beziehungen des Menschen zu sich selbst und zu seiner Mitwelt.