

Buddhismus und Gewalt¹

Lambert Schmithausen

Gewalt hat viele Facetten: Gewalt gegen Leib und Leben: Töten, Verstümmeln, Verletzen, Freiheitsberaubung, Foltern, Quälen, Vergewaltigen; Gewalt kann sich gegen Menschen richten (sei es die eigene Person, seien es andere), gegen Tiere, gegen Sachen; Gewalt kann individuell oder kollektiv ausgeübt werden, aggressiv oder defensiv, normwidrig oder von der Gesellschaft irgendwie legitimiert. Sie werden verstehen, daß ich dieses komplexe Feld nicht erschöpfend abhandeln kann, sondern mich, auch im Interesse der erforderlichen Konkretheit, auf Ausschnitte beschränken muß. Ich werde mich also auf die radikalste Form der Gewalt konzentrieren, das Töten, also, um es im Rahmen der buddhistischen Ethik zu formulieren, auf die erste der auch für die buddhistischen Laienanhänger gültigen Selbstverpflichtungen, nämlich die, keine Lebewesen zu töten. Daß damit auch das Töten von *Tieren* ausgeschlossen ist, wissen Sie bereits. Da ich dies im Rahmen des Themas "Buddhismus und Natur" schon behandelt habe, kann ich es heute weitgehend aussparen. Heute möchte ich die Frage des Tötens von *Menschen* in den Vordergrund stellen, speziell die Frage des von der Gesellschaft bzw. der weltlichen Autorität als *legitim* erachteten Tötens, besonders des Tötens im *Krieg*. Gilt die Selbstverpflichtung, nicht zu töten, im Buddhismus auch hier uneingeschränkt?

Ein anderer Komplex, der eine eingehendere Betrachtung verdiente, sind *Grenzfälle* wie Euthanasie, Schwangerschaftsabbruch, Empfängnisverhütung oder Selbsttötung. In Anbetracht des zeitlichen Rahmens beschränke ich mich auf den letzten Punkt, die *Selbsttötung*.

Zu allererst aber noch, ganz kurz, die Frage, warum überhaupt ein Buddhist nicht töten (und auch sonst die ethischen Normen beachten) soll, m.a.W.: welche Motive hier zugrundeliegen bzw. in den Texten angegeben werden.

I. Motive für das Abstandnehmen vom Töten

Die kanonischen Texte versuchen auf verschiedene Weise, das Abstandnehmen vom Töten (und ebenso die übrigen ethischen Normen) zu motivieren.

1. Das Töten ist *schon im Daseits* mit Nachteilen verbunden, das Nichttöten mit Vorteilen. Dem Mörder drohen drakonische Strafen, zumindest quält ihn die Angst davor, vielleicht auch Gewissensbisse, vor allem in der Todesstunde, während dem, der nicht tötet, all dies erspart bleibt.²

¹ Achtung: Belege zu den Ausführungen in Teil II dieses Vortrags können größtenteils meinem Aufsatz *Buddhismus und Glaubenskriege* (in: P. Herrmann, Hrsg.: *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*, Göttingen 1996, 63 ff.) entnommen werden und werden deshalb hier nicht angeführt.

² *Majjhima* III 163ff.

2. Im Jenseits erwartet den Nicht-Töter ein angenehmes Dasein, den Töter hingegen, auch wenn er im Diesseits heil davongekommen ist, eine düstere oder gar qualvolle Existenz. Obwohl die Bestrafung im Jenseits in einigen (eher etwas späteren) Texten von einem Unterweltskönig, Yama, angeordnet wird,³ kann man in ihr doch nicht einfach eine Analogie zur irdischen Gerichtsbarkeit sehen, da im Jenseits auch das Töten von Tieren geahndet wird (und dies keineswegs nur in Fällen, wo damit das Eigentum anderer Personen beschädigt worden ist). Ohnehin ist der Unterweltskönig im Buddhismus eher eine Randerscheinung. Die unerwünschten oder erwünschten Folgen des normwidrigen bzw. normgerechten Tuns treten vielmehr automatisch ein, aufgrund des Karma-Gesetzes. Zumindest im Falle des Tötens oder Verletzens läßt sich dieses m.E. verstehen als die ethisierte Weiterbildung einer älteren Vorstellung, nach der sich die Opfer, u. zw. auch getötete *Tiere*, im Jenseits am Täter *rächen*.⁴ Die Ethisierung besteht darin, daß im Karma-Gesetz eine automatische Bestrafung durch eine unpersönliche Macht (die in Gestalt von Yama gelegentlich persönliche Züge annimmt) an die Stelle der individuellen Rache des Opfers tritt. Wenn das zutrifft, so bestünde das Schlechte am Töten oder Verletzen darin, daß es dem *Opfer* etwas von *ihm selbst* als unangenehm oder abträglich Bewertetes antut, allgemeiner ausgedrückt, daß es einem *anderen* Schaden zufügt, und genau so wird in der Tat das Schlechte oder Böse in der buddhistischen Tradition manchmal definiert.

3. Hierzu paßt auch eine von der Bestrafung oder den schlimmen karmischen Folgen gänzlich unabhängige Motivation des Nichttötens, nämlich die mittels der Goldenen Regel:⁵ So wie man selbst nicht sterben, sondern leben, und nicht leiden, sondern glücklich sein möchte, so auch die übrigen Lebewesen. Deshalb soll man nicht töten und nicht töten lassen. Es ist klar, daß diese Regel das Lebensgefühl der normalen Wesen voraussetzt (und um das Verhalten diesen gegenüber geht es ja auch), nicht die letztlich anzustrebende Haltung eines Erlösten, dem sein Leben gleichgültig ist.

4. Noch tiefer ins Zentrum des alten Buddhismus führt m.E. der *spirituelle* Aspekt des Tötens bzw. Nichttötens. Töten ist motiviert durch Gier, Haß oder Fehlorientiertheit,⁶ also durch die geistigen Wurzeln des Unheils, der Bindung in den Samsāra. Töten ist, wie es ein späterer Text ausdrückt, sozusagen einer ihrer größten Ausflüsse⁷ und verhindert deshalb spirituelle Selbstvervollkommnung schon im Ansatz. Die Unterlassung des Tötens von Lebewesen ist deshalb Grundvoraussetzung für jeden weiteren Fortschritt auf dem Erlösungsweg.⁸ Ob das Töten allein schon dadurch, daß es von Gier, Haß und Fehlorientiertheit bedingt ist, und unabhängig davon, daß es (absichtlich) *anderen* Schaden zufügt, als *massiv schlechtes* Karma und somit *üble*

³ *Majjhima* III 178ff.

⁴ H.-P. Schmidt, *The Origin of Ahimsā*, in: *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris 1968, 643 ff.

⁵ Z.B. *Suttanipāta* 705; *Dhammapada* 129 f.; *Saṃyuttanikāya* V 353 f.

⁶ *Aṅguttara* III 338f; cp. *Abhidharmakośabhāṣya* 240,15ff.

⁷ *T* Bd. 32, 307a27f.

⁸ Vgl. z.B. *Dīghanikāya* I 63 (ff.); *Majjhimanikāya* I 179 (ff.).

Jenseitsfolgen zeitigend zu gelten hat, ist eine schwierige Frage, die, wenn ich recht sehe, auch in der buddhistischen Tradition kontrovers ist, wie sich im Falle der Selbsttötung zeigen wird.

II. Legitimes Töten, speziell im Krieg?

Was die Frage der Tötung von Angreifern oder Feinden, zumal das Töten im Krieg und überhaupt das Führen von Kriegen angeht, so scheint die Antwort des Buddhismus auf den ersten Blick eindeutig zu sein: mit der durch keinerlei Einschränkung abgeschwächten Selbstverpflichtung, kein Lebewesen zu töten, ist, so sollte man denken, auch jegliches Töten in Notwehr, im Krieg oder auch im Rahmen des Strafrechts für einen Buddhisten ausgeschlossen. Zumindest Eroberungskrieg und die mit Kriegshandlungen gewöhnlich verbundenen Plünderungen verstoßen überdies auch gegen die zweite Selbstverpflichtung, sich nichts anzueignen, das einem nicht (vom Eigentümer) gegeben worden ist, Vergewaltigungen gegen die dritte Selbstverpflichtung. Die Frage ist aber, ob diese erkennbare Normwidrigkeit des Krieges oder doch des Tötens im Krieg in den Texten auch *explizit* ausgesprochen wird. Weiter stellt sich die Frage, in welchem Umfang die Norm die tatsächliche Praxis beeinflußt hat, und ob sie im Laufe der geschichtlichen Entwicklung unverändert ihre Gültigkeit bewahrt hat.

Ich werde deshalb im folgenden das Problem des Krieges bzw. des Tötens im Krieg und vergleichbaren Situationen unter vier Gesichtspunkten behandeln: 1. *Expliztheit* der Texte hinsichtlich der Frage, ob die Norm des Nichttötens auch für den Krieg gilt; 2. *Übertretungen* der Norm in der Lebenswirklichkeit, insbesondere Übertretungen, derer man sich als solcher bewußt war, und die man infolgedessen irgendwie zu *kompensieren* bestrebt war; 3. Versuche, machtpolitische und ethische Gesichtspunkte zu *harmonisieren*, d.h. machtpolitische und insbesondere militärische Ziele so zu verfolgen bzw. zu formulieren, daß man möglichst wenig gegen die Norm des Nichttötens verstößt; 4. explizite Versuche, die Norm *einzuschränken*, sie unter bestimmten Bedingungen außer Kraft zu setzen

1. Expliztheit der Texte hinsichtlich der Normwidrigkeit des Krieges

Auf dem indischen Subkontinent bildeten sich zwar seit den Mauryas im 3. Jh. v. Chr. mehrfach vorübergehend Großreiche, doch war der Normalzustand (so auch zur Zeit des Buddha) eine Vielzahl kleinerer politischer Einheiten (meist Königtümer), die sich häufig bekriegten und auf Kosten ihrer Nachbarn zu vergrößern suchten. Der Krieg war dabei die Angelegenheit einer besonderen Kaste, der Kṣatriyas, der normalerweise auch die Könige angehörten. Die anderen Stände waren zumindest nicht aktiv an den Kampfhandlungen beteiligt. Schon gar nicht die Asketen, die Weltentsager, die mit dem Eintritt in den Asketenstand, also auch in den buddhistischen Orden, ihre Kastenzugehörigkeit und damit auch ihre Kastenpflichten aufgegeben hatten.

Im Gegenteil, von *ihnen* wurde erwartet, daß sie die Norm, keine Lebewesen zu töten, in vorbildlicher Weise beachteten. Kein Wunder also, daß ihnen Teilnahme am Krieg in der Ordenssatzung nicht ausdrücklich verboten werden mußte: dies verstand sich vielmehr von selbst. Ausdrücklich verboten werden ihnen hingegen Verhaltensweisen,

deren Unterlassung offenbar nicht selbstverständlich war, wie Zuschauen bei Paraden und Truppenaufmärschen oder unnötiger Aufenthalt bei einem Heer, da solches Verhalten den Eindruck ungebührlichen Interesses oder gar den Verdacht der Spionagetätigkeit erregen konnte. Andererseits beschreiben die Texte das spirituelle Bemühen und Ziel des Mönches und insbesondere des Buddha selbst häufig in *Analogie* zu dem des Kriegers, nur daß sein Kampf nicht menschlichen Feinden, sondern den unheilvollen psychischen Faktoren, bzw., in mythologischer Ausdrucksweise, Māra dem Bösen und seinem Heer, gilt. Nicht unverständlich angesichts der Tatsache, daß nicht wenige Mönche der Kriegerkaste entstammten, der Überlieferung zufolge auch der Buddha selbst.

Wie sieht es nun aber bei den Laien aus? Sie sind es ja — und zumal die Angehörigen der Kriegerkaste und die Könige —, denen gegenüber am ehesten ausdrücklich festgestellt werden müßte, daß die Selbstverpflichtung, nicht zu töten, auch für Krieg, Strafrecht, Notwehr und dergleichen gilt. Zumindest die Krieger sollten, so erwartet man, zu denjenigen Personen gehören, die häufig und gewohnheitsmäßig die Norm des Nichttötens übertreten und von denen es heißt,⁹ sie seien grausam (*ludda*) und mitleidlos, und Blut klebe an ihren Händen (Krieg wurde ja damals noch von Mann zu Mann geführt, nicht per Knopfdruck). Aber in einem anderen Kontext¹⁰ werden als Personengruppen, die anderen Qualen (besonders Todesqualen) zufügen, zwar Metzger, Vogelsteller, Jäger, Fischer, Wegelagerer und Schergen aufgeführt, aber *nicht* die Krieger; und auch die für den Krieg in erster Linie verantwortlichen *Könige* werden in diese Kategorie nur insofern eingeordnet, als sie im Rahmen der großen vedischen Rituale eine große Zahl von *Tieren* töten lassen.

Es gibt aber im Pāli-Kanon doch eine Gruppe von drei Lehrreden (*Samyutta* IV 308 ff.), in denen *Soldaten* den Buddha nach seiner Meinung darüber befragen, ob (im Sinne einer alten, schon vedischen Vorstellung) ein Krieger, der den Heldentod stirbt, in den Himmel gelange. Der Buddha zögert, aber der Fragesteller insistiert, und so rückt der Buddha schließlich doch mit der Antwort heraus und erklärt, daß ein solcher Krieger keineswegs in den Himmel, sondern in eine bestimmte Hölle gelange, weil sein Geist im Augenblick des Todes in einer üblen Verfassung ist; er wünscht ja den Feinden, also Lebewesen, den Tod!

⁹ Z.B. *Majjhimanikāya* I 286; *Āṅguttaranikāya* V 264.

¹⁰ Z.B. *Majjhimanikāya* I 343 f.; *Āṅguttaran.* II 206 ff.

Diese Lehrrede stellt somit explizit fest, daß die Selbstverpflichtung, nicht zu töten, auch für den Krieg gilt. Es wird dabei kein Unterschied zwischen Angriffs- und Verteidigungskrieg gemacht.

Nach einem späteren Traktat, dem *Abhidharma-kośa* (240,19; 243,4 ff.), verstößt nicht nur Töten im Krieg gegen die Norm, sondern auch Töten in Notwehr oder sogar Töten, um eine befreundete dritte Person zu schützen; ja, schon die bloße Teilnahme am Krieg (selbst die erzwungene) ist ein Verstoß gegen die Norm, es sei denn, der Betreffende gelobe fest, unter gar keinen Umständen zu töten, auch nicht in Lebensgefahr.

Legendären Ausdruck hat diese Haltung in der Geschichte von den Śākya, dem Klan des Buddha, gefunden, von denen es heißt, sie hätten sich von dem Aggressor Viḍūḍabha lieber niedermetzeln lassen, als durch gewaltsamen Widerstand ihre Selbstverpflichtung zu brechen.

Für *Kaufleute* war aktive Teilnahme an Kriegshandlungen nicht akut, da sie ja nicht dem Kriegerstand angehörten. Aber sie konnten natürlich durch Waffenhandel zum Krieg beitragen. Wenn daher in einer Lehrrede (*Aṅguttara* III 208) guten Buddhisten u.a. der Handel mit Waffen ausdrücklich verboten wird, so spricht auch dies dafür, daß die Norm des Nichttötens auch für den Krieg gültig ist.

Die eigentlich Verantwortlichen für den Krieg waren im Alten Indien aber die *Herrscher*. Man erwartet also, daß der Buddha vor allem *ihnen* gegenüber die Unvereinbarkeit des Krieges mit der buddhistischen Ethik explizit gemacht hätte. Den Texten nach war er aber in diesem Punkt auffallend zurückhaltend. Zu Beginn der "Großen Lehrrede vom Nirvāṇa (des Buddha)" (*Mahāparinirvāṇasūtra: Dīgha* II 72 ff.) etwa wird erzählt, daß ein Minister den Buddha im Auftrag des Königs Ajātaśatru um seine Meinung fragt, ob ein Angriffskrieg auf die Konföderation der Vṛjīs Aussicht auf Erfolg hätte. Der Buddha gibt zur Antwort, daß dies nicht der Fall sei, solange die Vṛjīs einvernehmlich an ihren althergebrachten Sitten und Organisationsformen festhalten; kein Wort davon, daß ein Angriffskrieg verwerflich sei. Gewiß, diese Episode mag eine literarische Fiktion sein (ein Gleichnis dafür, daß auch der Orden gedeiht, solange er einvernehmlich an den Regeln festhält); aber sie ist doch typisch für die Haltung des Buddha in dieser Frage. Auch in den als direkte Gespräche mit Königen überlieferten Lehrreden beschränkt sich der Buddha darauf, dem königlichen Gesprächspartner die Grundlinien der buddhistischen Ethik in allgemeiner Form vorzutragen und verzichtet auf eine ausdrückliche Anwendung auf den Krieg oder das Strafrecht. Es bleibt dem Gesprächspartner überlassen, entsprechende Konsequenzen zu ziehen oder auch nicht.

Wenn die Texte die Haltung des Buddha in dieser Frage getreu überliefert haben,¹¹ so hat er es bewußt vermieden, sich explizit in die Grundsatzfragen der politischen Praxis

¹¹ Theoretisch möglich ist auch, daß die betreffenden Lehrreden spätere literarische Produkte sind und der Buddha gar keinen persönlichen Kontakt zu den betreffenden Herrschern gehabt hat. Auch in diesem Fall würde aber das Fehlen einschlägiger Äußerungen dafür sprechen, daß er eine Einmischung in politische Grundsatzfragen für zwecklos und inopportun gehalten haben dürfte.

einzumischen. Er dürfte sich der Tatsache bewußt gewesen sein, daß dies nicht nur unrealistisch und zwecklos war, sondern leicht erheblichen Schaden für seinen Orden hätte nach sich ziehen können. In der damaligen Situation, in der sich eine Anzahl rivalisierender und zum Teil aggressiv auf Expansion bedachter politischer Gebilde gegenüberstand, wäre vollständiger Verzicht auf militärische Gewalt einer Selbstaufgabe gleichgekommen und konnte daher für die Herrscher kaum akzeptabel sein. Einer Bewegung, die ihnen eben dies explizit abverlangt hätte, hätten sie gewiß ihre Unterstützung entzogen oder sie gar bekämpft. Hauptziel des Buddha waren aber nicht politische oder gesellschaftliche Veränderungen, sondern spirituelle Selbstvervollkommnung des einzelnen, und *dafür* hatte er seinen Orden gegründet.

Andererseits ist es nicht von der Hand zu weisen, daß eine konsequente Anwendung der ethischen Norm des Nichttötens, da keine inhaltlichen Einschränkungen formuliert sind, zwangsläufig auch das Töten im Krieg oder im Strafrecht einschließt. In der Tat gibt es in den *Jātakas* einige Geschichten, in denen diese Konsequenz ausdrücklich gezogen wird; etwa wenn ein Prinz sich mit allen Mitteln der Königsnachfolge entzieht und Asket wird, weil er die mit der Königsherrschaft unlöslich verbundenen Gewaltakte verabscheut, oder ein König sich weigert, sein Reich mit militärischer Gewalt gegen einen Angreifer zu verteidigen. Und ich erinnere an die von Demiéville¹² zitierte Warnung an einen türkischen Khan, der Buddhismus mache die Leute "gut und schwach" und sei grundsätzlich gegen Krieg und gewaltsame Auseinandersetzungen.

2. Übertretung der Norm und Kompensation

Normen werden nicht unbedingt schon dadurch ungültig, daß sie gelegentlich oder auch ständig von Individuen oder Gruppen übertreten werden. Macht- oder Besitzgier, oder auch Angst vor Aggressoren oder Ärger mit Okkupanten können auch Buddhisten, insbesondere Herrscher oder Anführer, dazu bringen, der Norm zum Trotz zu den Waffen zu greifen, und das ist in den meisten (wenn nicht allen) buddhistischen Ländern oft genug passiert. Vor allem im mittelalterlichen Tibet und Japan waren sogar Mönche und Klöster in Machtkämpfe verstrickt, meist in solche zwischen verschiedenen buddhistischen Schulen. In diesen Ländern, in denen Mahāyāna- und Vajrayāna-Buddhismus vorherrschen, mögen auch Modifikationen der Norm eine Rolle gespielt haben (wozu später); aber auch in Ceylon und Südost-Asien, in denen der konservative Theravāda-Buddhismus führend ist (und war), haben buddhistische Könige ziemlich hemmungslos Kriege geführt, auch untereinander (wenngleich Mönche hier seltener aktiv involviert waren). Einer der Gründe hierfür ist (neben den schon genannten menschlichen Unvollkommenheiten) der Umstand, daß in diesen auch sonst stark vom indischen Kulturkreis beeinflussten Ländern die Politik weitgehend von den altindischen Handbüchern der Staatsführungslehre bestimmt wurde, und diese waren am Ziel des Machterhaltes und der Machtausdehnung orientiert¹³ und nicht an buddhistischen Werten.

¹² Siehe Verf., *Buddhismus und Glaubenskriege*, Anm. 2.

¹³ Vgl. die von A.L. Basham, *The Wonder that was India*, rev. ed. London 1967, 126, zitierte *Arthaśāstra*-Stelle: "The king who is weaker than 'the other' should keep the peace; he who is stronger should make war."

Buddhistische Normen wie Abstandnehmen von Töten oder Diebstahl oder Werte wie Genügsamkeit und Gehorsam waren wunderbar für die Untertanen, aber nicht für die Herrscher, die ihre Macht im Inneren mit harten Strafen, auch Hinrichtungen, und nach außen mit militärischer Gewalt zu verteidigen bzw. auszubauen gewohnt waren. Hieraus konnte sich eine Art Zweigleisigkeit des Wertesystems ergeben, wie es im *Vinaya* (I 233 ff.) sehr schön bei einem Heerführer (*senāpati*) namens Siha zum Ausdruck kommt, der im Zusammenhang mit Fleischverzehr erklärt, er würde niemals absichtlich ein Lebewesen töten, auch nicht um des eigenen Lebens willen. Er denkt dabei ganz offenbar an *Tiere*. Es ist keine Rede davon, daß er Probleme mit seiner militärischen Funktion hat. Oder bei einem Soldaten, der stets ein Trinkwasser-Sieb bei sich hat, um zu verhindern, daß er etwa darin schwimmende Tierchen mittrinkt.¹⁴ Den Verdacht, er würde dann wohl auch nicht bereit sein, Feinde zu töten, weist er mit der Begründung von sich, daß die Tiere sich im Gegensatz zu den Feinden nicht gegen seinen Dienstherrn aufgelehnt hätten. Er befolgt also die buddhistische Norm strikt, solange sie nicht mit seinen Dienstpflichten kollidiert. Für diese hingegen gelten die Krieger-Normen.

Aber natürlich konnte eine solche Zweigleisigkeit der Normen leicht zu Gewissenskonflikten oder doch innerer Unsicherheit führen, vor allem im Falle kriegerischer Greuelthaten. Da sind dann entsprechende Kompensationsleistungen angebracht, für die der offizielle, etablierte Theravāda-Buddhismus denn auch geeignete Möglichkeiten geschaffen hat. Die Herrscher in Ceylon und Südostasien waren durchweg bemüht, das durch ihre gewalttätigen Unternehmungen angehäuften schlechte Karma durch verdienstvolle Handlungen auszugleichen: durch großzügige Spenden an den Orden, Bau von Pagoden usw. Praktikabler für einfache Soldaten ist die Empfehlung, die der japanische Meister Hōnen einem Krieger gibt, der um der Familienehre den Kampf nicht vermeiden kann: er könne trotzdem im Falle seines Todes in das Reine Land gelangen, solange er nur das Vertauen in den Buddha Amida nicht verliere und während der Schlacht dessen Namen rezitiere.¹⁵

3. Versuche der Harmonisierung von Politik und buddhistischer Ethik

Eine Art Kompromiß ist die Idee des "gerechten" Königs, der Gewalt nur gegen gewalttätige, böse Leute anwendet. Ein Mahāyāna-Text¹⁶ zumindest schließt dabei die Todesstrafe ebenso aus wie den Angriffskrieg. Der Verteidigungskrieg wird in dieser Quelle nicht erwähnt, wird also wohl als zulässig betrachtet, zumindest als letzter Ausweg, wie eine andere Quelle ausdrücklich bestätigt. In der Tat ist diese Position 1959 auf einer buddhistischen Konferenz in Tokyo als die Position des Mahāyāna festgehalten worden,¹⁷ im Gegensatz zu der des Theravāda, für den aus buddhistischer Sicht Krieg grundsätzlich normwidrig ist.

¹⁴ Verf., *Buddhismus und Glaubenskriege*, Anm. 26.

¹⁵ Verf., *Buddhismus und Glaubenskriege*, Anm. 95.

¹⁶ *Bodhisattvabhūmi* (ed. Dutt) 249,19 ff.; vgl. auch 123,18 ff.

¹⁷ H. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*, Bd. I, Wiesbaden 1966, 186.

Ein anderer und deutlich utopischer Versuch der Harmonisierung von expansivem, kriegerischem Herrschaftsanspruch und buddhistischer Ethik ist das Ideal des Weltherrschers (*cakravartin*). Dieser, so heißt es, erobert die ganze Erde, indem er, *mit seinem Heer*, einem tausendspeichigen Rad folgt, das vor ihm herrollt. Entscheidend ist, daß sich ihm alle lokalen Herrscher *kampflos* unterwerfen. Und nachdem er die ganze Erde erobert hat, regiert er sie *gewaltlos* und gerecht. Da alle Untertanen die Normen der buddhistischen Ethik beachten, gibt es keine Verbrechen und deshalb auch keine Strafen, und da es keine äußeren Feinde gibt, gibt es auch keinen Krieg. Wesentlich ist, daß dieser Zustand zwar *mit Gewalt* herbeigeführt wurde (der *cakravartin* erobert die Welt *mit seinem Heer*), aber *ohne Töten* (weil sich ihm alle lokalen Herrschen ohne Gegenwehr unterwerfen). Übrigens tun sie das (nach *Abhidharmakośa* 185,22 ff.) je nach dem Rang des *cakravartin* schon im voraus oder erst wenn er anrückt, u. U. sogar erst auf massive Gewaltandrohung hin.

Einen Zusammenhang der *cakravartin*-Idee mit dem Kaiser Aśoka, der in der Mitte des 3. Jh. v. Chr. fast den gesamten indischen Subkontinent regierte, ist sehr wahrscheinlich. Aśoka war nach Abschluß seiner Eroberungen buddhistischer Laienanhänger geworden und bemühte sich, das Reich mit so wenig Gewalt wie möglich zu regieren, in Übereinstimmung mit moralischen Grundsätzen, die der buddhistischen Ethik sehr nahestehen. Aber zuvor hatte er den Teil seines Reiches, den er nicht schon geerbt hatte, mit brutaler militärischer Gewalt unterworfen. Ähnlich hatten auch die Könige in Südostasien, die sich als *cakravartin* fühlten, keinerlei Skrupel, ihre Nachbarn mit blutiger Gewalt zu unterwerfen, wenn diese nicht willens waren, sich dem Modell der *cakravartin*-Utopie gemäß freiwillig zu unterwerfen.

Interessant ist im vorliegenden Zusammenhang auch die Legende vom nordindischen König Puṣyamitra,¹⁸ der den Buddhismus verfolgt haben soll. Nach der Legende leisteten die Buddhisten selbst keinen Widerstand und hielten somit ihre Selbstverpflichtung ein, doch wurde das Heer des Königs von einem Schutz-Dämon vernichtet. Nach einigen Quellen scheute sich sogar der Schutz-Dämon, als buddhistischer Laienanhänger, vor der Gewalttat und überließ das Töten einem andern, nichtbuddhistischen Dämon. Dieses Muster, daß der Buddhismus bzw. fromme Buddhisten von Schutz-Dämonen oder Schutzgottheiten gegen Anfeindungen verteidigt werden, ist in der buddhistischen Welt weit verbreitet. Es scheint das Bedürfnis auszudrücken, wirksamen Schutz vor Feinden zu genießen, ohne selbst die Norm des Nichttötens übertreten zu müssen. Es impliziert aber, wenngleich auf der mythologischen Ebene, letztlich doch eine *Bejahung* der Gewalt und des Tötens, und damit eine Relativierung der Norm — womit ich zum vierten Punkt komme.

4. Explizite Einschränkung der Norm

Ein bekanntes Beispiel für ein Außerkraftsetzen der Norm des Nichttötens ist der Krieg des singhalesischen Königs Duṭṭhagāmaṇī gegen die Tamilen,¹⁹ genauer: der

¹⁸ Verf., *Buddhismus und Glaubenskriege*, 72 f.

¹⁹ Verf., *Buddhismus und Glaubenskriege*, 71 f.

ideologisierte Bericht über diesen Krieg in der Chronik *Mahāvamsa*, verfaßt zu Anfang des 6. Jh. n. Chr. In diesem Bericht wird ausdrücklich festgestellt, der König habe den Krieg im Interesse des Buddhismus geführt (obwohl der tamilische Herrscher sogar in dieser Chronik als gerecht und keineswegs buddhismusfeindlich geschildert wird). Der Buddhismus ist also hier wohl eher bewußt als ein Element der singhalesischen Kultur für den Kampf gegen die tamilischen Eroberer, die ja Hindus waren, instrumentalisiert worden. Diese Tendenz wurde offenbar von einem Teil des Ordens unterstützt; vermutlich hatte dieser ja trotz der wohlwollenden Politik des tamilischen Königs doch eine gewisse Einbuße an Zuwendungen und Einfluß zu verzeichnen. Jedenfalls heißt es, daß eine Gruppe von acht Arhats (also Heiligen!) die Gewissensbisse, die der König nach dem gewonnenen Krieg immerhin hatte, mit dem Hinweis beruhigt hätten, das Töten übler Irrgläubiger wiege nicht schwerer als das Töten von Tieren (wobei anzumerken ist, daß ein guter Buddhist eigentlich auch keine Tiere töten sollte!).

Diese Argumentation hat auffällige Ähnlichkeit mit der eines schon zu Anfang des 4. Jh. ins Chinesische übersetzten Mahāyāna-Textes, der "Großen Lehrrede vom Nirvāṇa (des Buddha)" (*Mahāparinirvāṇasūtra*, nicht zu verwechseln mit der oben erwähnten gleichnamigen Lehrrede des alten Kanons!). Hier werden die Laien, insbesondere der König, aufgefordert, die buddhistische Lehre, vor allem das Mahāyāna, und die tugendhaften Mönche bei Bedarf auch mit Waffengewalt zu schützen.²⁰ An einer Stelle²¹ heißt es zwar, daß sie dabei niemand töten sollen, an einer anderen Stelle²² hingegen werden solche Bedenken mit dem Hinweis abgewiesen, daß das Töten von *icchantikas*, d.h. von Personen, die das Mahāyāna verwerfen und unheilsame Lehren verbreiten, weniger schlimm sei als das Töten von Tieren, ja, überhaupt keinen Verstoß gegen die Norm des Nichttötens darstelle, so wenig wie das Fällen von Bäumen, das Mähen von Gras oder das Zerschneiden einer Leiche.

Auch in Vajrayāna-Texten gibt es Stellen, die das Töten von Feinden der buddhistischen Lehre, insbesondere des Vajrayāna und seiner Repräsentanten, befürworten. Das etwa im 10. Jh. entstandene *Kālacakra-tantra*²³ beschreibt sogar ausführlich eine Art endzeitlichen Krieg, in dem der Bodhisattva-König von Sambhala (übrigens unterstützt durch die hinduistischen Götter) die den Buddhismus bedrohenden Mohammedaner endgültig besiegt und vernichtet.

Ein anderer Grund, der nach Auffassung mancher Mahāyāna-Texte eine Übertretung der Norm des Nichttötens rechtfertigen kann (und sich übrigens mit dem zuvor genannten überschneiden kann), ist *Mitleid*. Dem *Vinaya* der Theravādins (III 79) zufolge hat ein Mönch schon dann die Regel gebrochen, wenn er einem kranken Mönch aus Mitleid das Sterben rühmt (und dieser tatsächlich stirbt). Im *Vinaya* einer anderen

²⁰ T (= Taishō-Ausg. des chines. Tripitaka) Bd. 12, 384a-b.

²¹ Ebendort 384b9-11.

²² Ebendort 460a14 ff; b15 ff.

²³ I.148ff, bes. 158ff; vgl. auch G. Grönbold, Kriegsmaschinen in einem buddhistischen Tantra, in: Festschrift für D. Schlingloff, hrsg. v. F. Wilhelm, Reinbek 1996, 63ff.; vgl. J. Newman, The outer Wheel of Time, Diss. Madison 1987.

Schule hingegen, dem der Mahīśāsakas,²⁴ wird ausdrücklich erklärt, Töten aus Mitleid sei kein Bruch der Regel. Hier dürfte es sich aber um einen Nachtrag handeln, vielleicht unter Mahāyāna-Einfluß. Allerdings handelt es sich in den Mahāyāna-Texten²⁵ bei dem befürworteten Töten aus Mitleid nicht um Euthanasie, sondern um das Töten eines Angreifers, etwa eines Wegelagerers, der unschuldige Dritte aus selbstüchtigen Gründen umbringen will. In einer solchen Situation darf und soll ein Bodhisattva eingreifen und den Angreifer aus Mitleid töten. Zumindes unter Voraussetzung indischer Verhältnisse dürfte bei dem Bodhisattva hier weniger an einen Mönch gedacht sein als vielmehr an einen angemessen bewaffneten und kampferprobten Krieger (der ja durchaus ein Bodhisattva sein kann).

Das Mitleid des Bodhisattva ist übrigens weniger Mitleid mit den potentiellen Opfern als vielmehr Mitleid mit dem Täter, der sich durch seine Untat Höllenstrafen zuziehen würde. Um dies zu verhindern, ist der Bodhisattva bereit, seinerseits die Norm zu übertreten und sich selbst das schlechte Karma des Tötens aufzuladen. Aber weil sein Motiv lauter ist, erwirbt er sich nach einigen Texten ganz im Gegenteil großes *Verdienst*.

Noch deutlicher kommt dies in einer rituellen Praxis einer Vajrayāna-Richtung zum Ausdruck, die als "Befreien" (*sgrol, mokṣa*) bezeichnet wird. Hinter ihr steckt, wie vor allem ROBERT MAYER²⁶ gezeigt hat, der Mythos von der Unterwerfung des Maheśvara (d.h. Śiva) durch den Bodhisattva Vajrapāṇi, der ihn durch Töten und Wiederbeleben in einen erleuchteten Anhänger des Buddha verwandelt. Dieser Mythos wiederum spiegelt ein im Hinduismus verbreitetes Muster. Auch das buddhistische Ritual des "Befreiens" hat, nach MAYER,²⁷ einen Vorläufer im Śivaismus. Es besteht, ganz in Analogie zum Mythos, meistens darin, daß feindliche Mächte, repräsentiert durch ein Bildnis, geopfert, d.h. auf rituelle Weise vernichtet, und zugleich in eine heilvolle Seinsweise überführt werden. Der Buddhismus hat diesen Ritus allerdings spiritualisiert, insofern diese feindlichen Mächte meist als die unheilvollen Triebkräfte des Opferers selbst verstanden werden. Gelegentlich kommt aber auch die ursprünglichere, realistische Form vor, bei der die feindliche Macht ein äußerer Feind ist: ein Dämon oder auch feindliche Personen: Übeltäter, Feinde des Buddhismus (bisweilen identisch mit dem politischen Gegner!)²⁸, unter bestimmten Umständen auch persönliche Feinde. Eine andere Form des "Befreiens" besteht in der rituellen Tötung von Lebewesen in unglücklichen, heilsfernen Existenzformen, wozu auch *Tiere* gehören. Ein Beispiel hierfür findet sich in einer

²⁴ T Bd. 22, 9a9 f.

²⁵ Z.B. *Bodhisattvabhūmi* 113,18 ff.; s. Verf., *Buddhismus und Glaubenskriege*, 76 f.

²⁶ Robert D.S. Mayer, *The Phur-pa bcu-gnyis, A Scripture from the rNying-ma'i rgyud-'bum*. Unveröff. Diss. Leiden 1996, 59 ff. Zum folgenden ferner Cathy Cantwell, *To Meditate upon Consciousness as Vajra: Ritual "Killing and Liberation" in the rNying-ma-pa Tradition*, demnächst in den *Proceedings* des Tibetologen-Kongresses in Graz 1995, S. 107ff.

²⁷ Mayer, op.cit., 71.

²⁸ Cantwell, op.cit., 107 (die Truppen von gTsang, aus der Sicht des 5. Dalai Lama); 110 (die chinesischen Kommunisten) mit Anm. 23 (die Repräsentanten der Sowjetunion).

Biographie des rNying-ma-pa-Meisters Guru Chos-dbang.²⁹ Guru Chos-dbang weist aber auf die Gefährlichkeit dieses Rituals hin; man darf es nur vollziehen, wenn man sicher sein kann, daß man tatsächlich fähig ist, zugleich mit der Tötung auch die Erlösung des getöteten Lebewesens (gleichgültig, ob Dämon, Mensch oder Tier) zu erwirken. Dies aber wird nur Personen, die tief in Lehre und Praxis des Vajrayāna eingedrungen sind, zugebilligt.

Daß es sich um eine nicht ungefährliche, zum Mißbrauch einladende (und deshalb geheimzuhaltende) Praxis handelt, dürfte sich von selbst verstehen. Das gleiche gilt für die Auffassung, daß der im Vajrayāna zur Vollendung Gelangte, der Siddha, über allen Gegensätzen und deshalb auch über Gut und Böse, Recht und Unrecht stehe, und selbst von normalerweise besonders unheilvollen Handlungen wie Töten nicht befleckt werde. Wie problematisch das werden kann, zeigt die Gestalt des tibetischen Lama Zhang Tshal-pa (12. Jh.), der sich, als ein Siddha, das Recht herausnahm, auch seine politischen Ziele gegebenenfalls mit Gewalt, auch militärischer, durchzusetzen.³⁰

Noch eklatanter deutlich wird die Möglichkeit des Mißbrauchs einiger der in diesem Abschnitt behandelten Vorstellungen am Beispiel der Aum Shinrikyō und ihres Gründers Asahara Shōkō, unrühmlich bekannt geworden durch den Giftgasanschlag in der Tokyoter U-Bahn im März 1995. Zwar sind wesentliche Teile von Theorie und Praxis dieser Sekte nichtbuddhistischer Herkunft (beachtenswert ist z.B. ein starker śivaitischer Einschlag)³¹; aber Asahara knüpft doch auch deutlich (und z.T. ausdrücklich) an einige der im vorigen skizzierten Vorstellungen an. So z.B., wenn er die Auffassung vertritt, das Leben von Menschen, die in die materielle Welt verstrickt sind, sei wenig mehr wert als das von Ameisen, und ein rascher Tod sei in ihrem eigenen Interesse, da er sie daran hindere, noch mehr schlechtes Karma anzuhäufen.³² Der Anklang an die Abwertung der *icchantikas* in der mahāyānistischen "Großen Lehrrede vom Nirvāṇa (des Buddha)" oder der Tamilen in der Duṭṭhagāmaṇī-Geschichte ist kaum zu überhören, desgleichen die Nähe zur der Idee, daß der Bodhisattva Personen, die im Begriff sind, sich besonders schlechtes Karma zuzuziehen, aus Mitleid töten solle. Und ausdrücklich knüpft Asahara an die Vorstellung des *Kālacakra* von Sambhala als idealem Königreich auf Erden an, und eine zentrale Rolle spielt bei ihm der endzeitliche Vernichtungskrieg, an dessen Eintritt er zunehmend auch aktiv mitzuwirken gedachte, als die Öffentlichkeit sich gegen seine Sekte zu stellen begann.³³

Andererseits möchte ich mit diesen Ausführungen keinesfalls den Eindruck erwecken, als stellten diese Stränge — oder gar Aum Shinrikyō — die authentische Position des Buddhismus dar. Ich hoffe vielmehr, deutlich gemacht zu haben, daß sie in einem

²⁹ Dudjom Rinpoche, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, transl. by Gyurme Dorje & M. Kapstein, Boston 1991, 767 (cp. Cantwell, op.cit., 108 Anm. 8; s. auch 107 Anm. 3).

³⁰ D. Jackson, *Enlightenment by a Single Means*, Wien 1994, 61ff.

³¹ Ian Reader, *A Poisonous Cocktail? Aum Shinrikyō's Path to Violence*, Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies 1996, 3 Anm. 4; 15; 30.

³² Reader, op. cit., 16 Anm. 4; 46; 70; 71.

³³ Reader, op.cit., 46; vgl. auch 14; 43; 71.

deutlichen *Gegensatz* zur ursprünglichen Einstellung des Buddhismus zu Gewalt und Krieg stehen, und dies ist auch im Mahāyāna-Buddhismus im Laufe der Geschichte niemals ganz vergessen und von herausragenden Geistern auch unmißverständlich betont worden. Man braucht nur an den 14. Dalai Lama zu erinnern, dessen konsequente Position in dieser Frage ja vielleicht auch von Mahātmā Gāndhī mitgeprägt sein mag, aber doch zugleich an einen genuinen Strang der buddhistischen Tradition anschließt. Oder an den mittelalterlichen Zen-Meister Soseki Musō,³⁴ der seine Mitbrüder ermahnte, sich lieber durch Verzicht auf materiellen Besitz als durch das Tragen von Waffen zu schützen. Womit denn auch ein erster Ansatz für die Beantwortung der Ihnen gestellten Frage gegeben wäre, warum es im Buddhismus nicht bei der Ausgangsposition geblieben ist.

III. Selbsttötung

Die meisten heutigen Buddhisten (zumindest außerhalb Japans) scheinen der Auffassung zu sein, daß Selbsttötung aus buddhistischer Sicht grundsätzlich *abzulehnen* ist. Manchmal wird dies damit begründet, daß auch Selbsttötung gegen die ethische Norm, keine Lebewesen zu töten, verstoße. Die alten kanonischen Texte stellen das aber, soweit ich sehe, nirgendwo explizit fest. Und in Traktaten der "konservativen" Sarvāstivāda-Schule wird sogar ausdrücklich erklärt, die Norm des Nichttötens beziehe sich nur auf *andere* Lebewesen.³⁵ Als Grund dafür führen einige Texte an, daß sich diese Norm gegen Handlungen richtet, die deshalb besonders übel und karmisch verderblich sind, weil sie *anderen* Lebewesen schaden, dies aber auf Selbsttötung nicht zutreffe.³⁶ Daraus läßt sich jedoch nicht ableiten, daß Selbsttötung im Buddhismus gänzlich unproblematisch wäre. Dagegen spricht schon der gesamtindische Hintergrund: die Tatsache, daß im Alten Indien die *alltägliche*, profane Selbsttötung durchweg negativ bewertet wurde, im Gegensatz allerdings zu *religiös* motivierter Selbsttötung. Sehen wir also zu, was sich den verstreuten Hinweisen der buddhistischen Quellen, zunächst einmal dem Kanon, entnehmen läßt (wobei ich keinen Anspruch auf Vollständigkeit und Endgültigkeit erhebe).

Beginnen wir mit dem Vinaya; aber beachten Sie, daß es hier weniger um Ethik geht als vielmehr um konfliktfreies Gedeihen des Ordens und sein Ansehen in der Gesellschaft geht. Anlaß für die Verkündigung der dritten *pārājika*-Regel, wonach Töten eines Menschen den unwiderruflichen Ausschluß aus dem Orden zur Folge hat, war nach dem kanonischen Kommentar eine Selbsttötungsepidemie unter den Mönchen, die durch zuviel Betrachtung des Ekelregenden ihres Körpers überdrüssig geworden waren und sich entweder selbst entlebten oder von einem zweifelhaften Mönch töten ließen.³⁷ Aber

³⁴ Verf., *Buddhismus und Glaubenskriege*, Anm. 174.

³⁵ *Abhidharmakośa* 4.73.

³⁶ E. Lamotte, *Le traité de la grande vertu des sagesse de Nāgārjuna*, Bd. II (Louvain 1949), 785; vgl. 740f.

³⁷ *Vin* III 68ff.

in der (gegenüber dem Kommentar eine ältere Textschicht darstellenden) Regel *selbst*³⁸ wird nur eigenhändiges Töten eines *anderen*, Anstiftung oder Beihilfe dazu und vor allem die an einen *anderen* gerichtete *Aufforderung* oder *Anregung* zur Selbsttötung untersagt. Es ist klar, daß letzteres auch unabhängig von der Bewertung der Selbsttötung eine heikle Sache war, offen für Mißbrauch oder auch Anlaß für falschen Verdacht. Andererseits erklärt sich der Umstand, daß die Regel die *eigene* Selbsttötung *nicht* als *pārājika*-Vergehen bezeichnet, schlicht damit, daß ein Mönch, der sich selbst umgebracht hat, eben weil er tot ist nicht mehr aus dem Orden entfernt zu werden braucht. Für die ethische Bewertung der Selbsttötung gibt diese Nichterwähnung somit nichts her, weder positiv noch negativ. Der kanonische *Kommentar* allerdings läßt den Buddha die Selbsttötung der Mönche *tadeln*,³⁹ und an anderer Stelle⁴⁰ legt er ihm das Verbot, sich in einen Abgrund zu stürzen, in den Mund. Allerdings wird, jedenfalls im Pāli-Vinaya, ein solcher Selbsttötungsversuch nur als "schlechte Handlung" (*dukkata*), also als relativ geringfügiges Fehlverhalten, gewertet, geringer jedenfalls als der Versuch, eine *andere* Person zu töten, der als "gravierende Übertretung" (*thullaccaya*) bewertet wird.⁴¹ Strenger urteilt der *Vinaya* der Mahīśāsakas (*T* Bd. 22, 7c5), wo auch die Selbsttötung dieser letzteren Kategorie zugeordnet wird;⁴² hier handelt es sich jedoch um vollzogene Selbsttötung, und das Urteil könnte moralisch gemeint sein, wird aber nicht begründet.

Ausführlicher geht der *Subkommentar*,⁴³ die *Samantapāsādikā*, auf das Problem der Selbsttötung ein. Auch er ist der Auffassung, daß ein Mönch sich nicht gewaltsam selbst töten dürfe, nicht einmal (im Falle von Krankheit) durch Abbruch der Nahrungsaufnahme (als der offenbar am wenigsten gewaltsamen Methode!). Er läßt letzteres aber zu, wenn ein Mönch an einer schweren, langen Krankheit leidet und sieht, daß nichts zu machen ist und die Pfleger ermüden und Ekel empfinden. Ferner auch dann, wenn der Mönch glaubt, bei vollem Einsatz seiner Energie den spirituellen Durchbruch zu erreichen, und sich davon nicht durch Nahrungsaufnahme ablenken lassen möchte.

Die angeführten Stellen machen deutlich, daß nach dem *Vinaya* zumindest Mönchen (und Nonnen) Selbsttötung verboten ist, ausgenommen allenfalls in Extremsituationen. Sie stellen aber nicht explizit klar, *warum* das so ist. Antworten auf diese Frage finden sich aber gelegentlich in anderen Texten. So z.B. im *Milindapañha*, wo die Mißbilligung der Selbsttötung der Mönche im *Vinaya* damit begründet wird, daß das Leben tugendhafter Mönche (als Vorbild) *anderen* zum Heile gereiche.⁴⁴ Ein anderer Text stellt

³⁸ *Vin* III 73.

³⁹ *Vin* III 71.

⁴⁰ *Vin* III 82.

⁴¹ *VIn* III 82f.

⁴² Ähnlich streng urteilt auch I-ching (s. *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay Archipelago* by I-tsing, transl. J. Takakusu, London 1986, repr. Delhi 1966, S. 197 f).

⁴³ *Samantapāsādikā* 467.

⁴⁴ *Milp* 195 f.

fest, daß Selbstmord zwar kein Tötungsvergehen darstelle (weder ethisch noch im Sinne des Vinaya), aber doch mit den Fehlern der Fehlorientiertheit, Begierde oder Abneigung behaftet sei und deshalb, so darf man ergänzen, heilshinderlich ist.⁴⁵ Ein anderes Argument liefert eine kanonische Lehrrede,⁴⁶ in der der Buddha erklärt, warum sich die weisen und tugendhaften Asketen und Brahmanen nicht vorzeitig mit Gewalt ins Jenseits versetzen⁴⁷: weil sie nämlich einen *Sinn* in ihrem Leben sehen: je länger sie hienieden leben, desto mehr *Verdienst* können sie ansammeln, desto mehr können sie zum Wohle *anderer* wirken. Im Lichte anderer Texte könnte man es so ausdrücken: das menschliche Leben bietet eine einzigartige und seltene Gelegenheit, die eigene spirituelle Selbstvervollkommnung und auch die anderer zu befördern.

Damit sind wir schon zu den *Lehrreden* gekommen. Hier finden sich nun drei Lehrreden,⁴⁸ in denen berichtet wird, daß Personen ihrem Leben mit *Gewalt* ein Ende machen (sie "nehmen das Messer") und dennoch vom Buddha ausdrücklich als endgültig *Erlöste* bezeichnet werden.

Zwei dieser Personen (Channa und Vakkali) sind schwer erkrankt und leiden unter unerträglichen Schmerzen. Während in anderen Fällen⁴⁹ eine Belehrung über die Vergänglichkeit, Unheilhaftigkeit und Nichtselbsthaftigkeit aller Daseinsfaktoren dem Kranken dazu verhilft, die Schmerzen zu objektivieren und bis zum Ende zu ertragen, entschließen sich Channa und Vakkali zur Selbsttötung. Channa tut dies, obwohl ihm Sāriputta zunächst davon abgeraten hatte, und Sāriputta stellt am Ende die Frage, wohin denn nun Channa nach dem Tode gerate, was anzudeuten scheint, daß er für Channa ein ungünstiges Nachtodschicksal als Folge der Selbsttötung befürchtet. Aber der Buddha macht, wie gesagt, klar, daß Channa erlöst ist und ihm überhaupt keine Wiedergeburt mehr bevorsteht.

Die Frage ist, ob Channa und Vakkali bereits Erlöste, Arhats, sind, *bevor* sie zur Selbsttötung schreiten, — wie es zumindest im Falle Vakkalis der Wortlaut der Pāli-Fassung der Lehrrede nahelegt — oder ob sie, wie es der Kommentar und eine chinesische Fassung⁵⁰ verstehen, erst zu Arhats werden, *nachdem* sie sich die Verletzung zugefügt haben, aufgrund einer durch den Schock ausgelösten erlösenden Erfahrung.⁵¹ Das gleiche Problem stellt sich auch bei der dritten Person (Godhika), der eine "zeitweilige Befreiung des Geistes oder Herzens" (*sāmayikī ceto-vimutti*) erlangt hat,

⁴⁵ Lamotte, op. cit., 742.

⁴⁶ *Dīghanikāya* II 330ff, bes. 332.

⁴⁷ Vgl. auch *AKBh* 282,9 u. 17ff: Selbstverbrennung oder -ertränken kein Mittel, um in den Himmel zu gelangen.

⁴⁸ *Majjhima* III 264ff (Channa); *Saṃyutta* III 119ff (Vakkali); I 120ff (Godhika). Zu Channa s. Keown in *Journal of Buddhist Ethics* 3/1996

⁴⁹ Z.B. *Saṃyutta* III 124ff (Assaji).

⁵⁰ *T* Bd. 2, 642b29ff (Vakkali). Vgl. auch

⁵¹ Vgl. auch *Theragāthā* 405-410 (Sappadāsa) und *Therīgāthā* 77-81 (Sīhā), wo schon der (aus Unzufriedenheit über Mangel an spirituellem Fortschritt aufgekommene) *Entschluß* zur Selbsttötung ausreicht, um die erlösende Erfahrung auszulösen.

aber ihrer sechsmal wieder verlustig geht, und schließlich, um sie nicht ein siebentes Mal zu verlieren, "das Messer nimmt" und sich entleibt. Hier sind beide Auslegungen von der Überlieferung gut bezeugt. Der Pāli-Kommentar versteht, wie ein Teil der nördlichen Überlieferung, auch diesen Fall so, daß Godhika erst zum Arhat wird, *nachdem* er sich den Todesstoß versetzt hat, und faßt die "zeitweilige Befreiung des Geistes" als einen *Versenkungszustand*. Die Sarvāstivādins hingegen sehen in ihr die *Arhatschaft* und müssen daher annehmen, daß man diesen Status wieder verlieren kann (*parihāṇi*), und daß Godhika, nachdem ihm dies sechsmal passiert ist, zum Messer greift, um es nicht ein siebentes Mal geschehen zu lassen. Sie erkennen ausdrücklich eine Kategorie von Arhats an, die dadurch charakterisiert sind, daß sie sich zur Selbsttötung entschließen (*cetanādharmān*). Für sie ist die Selbsttötung eines Arhat aus der Befürchtung heraus, er könne (etwa durch Krankheit) des Erlöstseins wieder verlustig gehen, oder auch aus Überdruß an den Sinnesobjekten oder dem Körper, völlig legitim.⁵² Andere Richtungen hatten hier offenbar Bedenken. Ein Grund dafür war sicher die Ablehnung der These der Sarvāstivādins, daß ein Arhat seines Status wieder verlustig gehen könne. Ein anderer, daß man von einem Arhat Gleichgültigkeit auch gegen körperliche Schmerzen erwartete, daß man annahm, daß er sich von den Persönlichkeitskonstituenten so vollkommen distanziert hatte, daß er seinen natürlichen Tod gleichmütig abwarten konnte.⁵³ Schließlich könnte aber auch eine andere ethische Bewertung der Selbsttötung dahinterstecken, wie sie an einer Stelle in der **Tattvasiddhi*⁵⁴ angedeutet wird, an der gerade die Selbsttötung als Argument dafür angeführt wird, daß Gut und Böse *nicht* ausschließlich dadurch konstituiert sein können, daß etwas *anderen* nützt bzw. schadet (wie zu Anfang argumentiert worden war). In diesem Zusammenhang soll aber auch nicht unerwähnt bleiben, daß der Buddha selbst nach der Überlieferung seine Lebenskräfte *willentlich verkürzt* haben soll.⁵⁵ Und Pratyekabuddhas treten ins Nirvāṇa ein, indem sie sich in die Luft erheben und durch versenkungsmäßiges Eintreten in das Element Feuer selbst verbrennen.⁵⁶

Ich schließe meine Ausführungen zur Selbsttötung mit einem Sprung ins Mahāyāna. In einem chinesischen Kommentar⁵⁷ zu den Verhaltensvorschriften für Bodhisattvas wird ausdrücklich bestätigt, daß Selbsttötung *nicht* unter das schwere Vergehen des Tötens, das eben nur Töten *anderer* bedeutet, fällt. Selbsttötung ist vielmehr nur ein leichtes Vergehen, wobei es schwerer wiegt, wenn sie in einer Stimmung des Hasses erfolgt, und leichter, wenn sie aus Überdruß am Körper vollzogen wird. Demgegenüber ist Selbsttötung im Interesse der buddhistischen Lehre oder um andere Lebewesen zu retten nicht nur keine Verfehlung, sondern im Gegenteil verdienstvoll. Hier wäre dann auch im Prinzip die Tradition der religiös motivierten Selbstverbrennung von Mönchen und Nonnen in China und Südostasien einzuordnen, auch wenn dieses Phänomen sich bei

⁵² T Bd. 29, 710a20ff.

⁵³ Vgl. *Milindapañha* 44.

⁵⁴ T Bd. 32, 294c28.

⁵⁵ *Dīgha* II 106f.

⁵⁶ Lamotte, *Traité*, 182.

⁵⁷ T Bd. 40, 610b18ff; cp. 588a3ff..

genauerer Betrachtung als vielschichtiger erweist und hier nicht weiter verfolgt werden soll.⁵⁸

⁵⁸ Für nähere Informationen sei verwiesen auf: Jaques Gernet, Les suicides par le feu chez les bouddhistes chinois ..., in: Mélanges publ. par l'Institut des Hautes Études Chinoises II, Paris 1960, 526-558; Jean Filliozat, La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique indienne, in: Journal Asiatique 251/1963, 21-51; Heinz Bechert, Buddhismus, Staat und Gesellschaft, II, Wiesbaden 1967, 347ff.