

Buddhismus und Gewalt

Dr. Michael Zimmermann
Universität Hamburg

BUDDHISMUS UND GEWALT

Michael Zimmermann
(Hamburg)

Ich möchte dieses Referat mit einigen einschränkenden Bemerkungen beginnen. Zunächst zu seinem Titel: „Buddhismus und Gewalt“. Er ist reichlich übertrieben. Man sollte ihn, um exakt zu sein, besser so formulieren: „Einige primär literargeschichtliche Beobachtungen zum Verhältnis bestimmter Formen des Buddhismus zu Aspekten von Gewalt in ausgewählten Perioden seiner Geistesgeschichte auf dem indischen Subkontinent“. Das ist jedoch zu lang und würde in der Ankündigung dieser Vorlesungsreihe eher abschreckend auf Sie wirken. Dennoch ist die Situation so. Der Buddhismus selbst stellt sich uns heute als ein unglaublich vielgefächertes Phänomen dar. Ja, man würde beim Vergleich bestimmter Formen des Buddhismus wohl kaum auf die Idee kommen, dass deren Gründerfiguren bei der Formulierung ihrer Lehre von der gleichen Überlieferung ausgingen. Denken Sie nur an so unterschiedliche Erlösungskonzepte wie die der Reinen Land-Schulen in Japan und der ebenfalls in Japan sehr einflussreichen Lotussūtra-Gruppierungen: Während in den Schulen des Reinen Landes der Buddha Amida angerufen wird und der Mensch allein durch die von dem gottgleichen, allmächtigen Amida gewährte Gnade aus dem Wiedergeburtenskreislauf errettet werden kann, und jede noch so geringe Anstrengung, mit der er beabsichtigte, direkt etwas zu seiner Erlösung beizutragen, als kontraproduktive Anmaßung gewertet wird, verhält es sich in den japanischen Gruppierungen, die das Lotussūtra in ihren Mittelpunkt stellen, genau gegenteilig: sie sind von der Idee der Buddhanatur aller Lebewesen geprägt, eine Natur, die sie von ihrem Wesen her auf die gleiche Stufe mit den Buddhas stellt und die den Entwicklungs- und Wirkmöglichkeiten aller Lebewesen jegliche Beschränkung nimmt. Der Weg zum Erwachen kann hier nur aus *eigener* Kraft gegangen werden.

Sie sehen, wie weit bereits buddhistische Gruppen auseinanderliegen können, die in dem gleichen Kulturraum in gleichen Epochen wirken. Der Buddhismus hat nun aber schon eine Geschichte von 2500 Jahren hinter sich, und hat sich dabei über geographisch, klimatisch und kulturell höchst unterschiedliche Regionen der Welt ausgebreitet! Ich habe große Zweifel, ob man überhaupt von *dem* Buddhismus an sich sprechen kann und darf. Was sollte denn das inhaltliche Kriterium sein, dass all diesen unterschiedlichen Gruppierungen gemeinsam ist, und das sie im Laufe der Geschichte zusammenhält? Entsprechend werde ich auch versuchen, im folgenden nicht von *dem* Verhältnis des Buddhismus zu Aspekten von Gewalt zu sprechen, sondern mich um Differenzierung bemühen, um so zu weitgehende Verallgemeinerungen zu vermeiden. Schließlich kann ich Ihnen hier nur einige für ausgewählte buddhistische Strömungen charakteristische Tendenzen vor Augen führen, zu denen sich, in anderen Gruppierungen und zu anderen Zeiten, natürlich immer auch Gegenbeispiele finden lassen. Ich werde mich dabei schwerpunktmäßig auf literarische Zeugnisse stützen und offen lassen müssen, inwieweit diese tatsächlich Einfluss auf eine buddhistisch inspirierte Lebenspraxis und Herrschaftspolitik entfalten konnten.

Ähnliche Einschränkungen sind für den Begriff „Gewalt“ vorzunehmen. Gewalt kann ja in unterschiedlichen Kulturen und Epochen variierende Formen annehmen. Ich denke dabei an so weit auseinanderliegende Aspekte wie strukturelle

Gewalt, die durch ungerechte Besitzverhältnisse und Machtstrukturen zustande kommt, an rhetorische oder symbolische Gewalt, Gewalt gegenüber Gruppen in einer Gesellschaft wie z.B. das Diskriminieren ganzer Geschlechtsgruppen oder sog. Unberührbarer, Gewalt gegenüber Tieren und der Umwelt durch unreflektiertes Konsumieren, subtilere Formen von Gewalt wie etwa psychische Unterdrückung etc. etc. Je nach Definition und Ausmaß der Untersuchung wird man hier in fast jedem Bereich des Zusammenlebens kleinerer oder größerer Gruppen von Lebewesen auf Aspekte von Gewalt stoßen; ja, selbst das Thema der Selbsttötung, von dem mein Kollege Herr Delhey in zwei Wochen sprechen wird, ist darunter angesiedelt. Ich muss also auch bei der Fokussierung auf die Art von Gewalt eine gehörige Auswahl treffen und kann heute nur über einen recht begrenzten Ausschnitt aus einer großen Menge von gewaltrelevanten Aspekten berichten.

Dabei—und das bitte ich Sie ganz besonders zur Kenntnis zu nehmen— verstehe ich mich selbst *nicht* als Apologet des Buddhismus, dem es primär darum geht, den Buddhismus in seinen jetzigen Erscheinungsformen zu rechtfertigen, ihn einseitig gutzuheißen und seine Vergangenheit zu beschönigen. Dies ist nicht mein Ziel, und ich glaube auch nicht, dass dies irgendeiner Religion auf Dauer zum Vorteil gereicht. Allerdings geht es mir auch nicht darum, Ankläger zu sein und durch das Herausarbeiten und Zur-Schau-Stellen von einzelnen gewalt-bejahenden Ereignissen oder von wenig repräsentativen Textpassagen aus der Geschichte des Buddhismus Aufmerksamkeit zu erregen und ein reißerisches, destruktives Zerrbild zu konstruieren, das dem Gesamterbe des Buddhismus in keiner Weise gerecht würde. Beides sind Tendenzen, die man aus der Tagespresse, aber auch aus populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen nur zu gut kennt. Sicherlich ist es auch im Bereich der Buddhismuskunde kein einfaches Unterfangen, möglichst objektiv zum Thema Gewalt und Buddhismus Stellung zu nehmen, „die Fakten sprechen zu lassen“. Herr Schmidt-Leukel hat am vergangenen Mittwoch ja ausführlich und eindrucksvoll an Beispielen die Gefahren einer die eigenen Voreingenommenheiten widerspiegelnden, ideologischen Geschichtsschreibung illustriert. Gemessen an der hochbrisanten Situation meiner islamwissenschaftlichen Kollegen erscheint diese Aufgabe dennoch zu einem gewissen Grade möglich.

Wenden wir uns im folgenden also nun dem Gründer zu, der im 5. vorchristlichen Jahrhundert in Erscheinung trat und, durchs Land ziehend, mehr und mehr Anhänger um sich sammeln konnte. Von diesem Buddha Śākyamuni heißt es, dass er die Aufnahme von Soldaten in seinen Mönchsorden grundsätzlich verboten habe. Das Verbot findet sich in den Ordensregeln der Theravādins, die bis heute als buddhistische Mönchs- und Laien-Gemeinschaft in Sri Lanka und Südostasien aktiv sind. Sie beanspruchen für sich, die Worte des historischen Buddha überliefert zu haben. Sollte man aber nicht annehmen, dass der Buddha in besonderem Maße Soldaten die Möglichkeit geboten hätte, vom Töten im Kampf Abstand zu nehmen und sich dem Mönchsorden anzuschließen? Warum sollte denn gerade der historische Buddha selbst eine solche Möglichkeit kategorisch ausschließen? Wollte er womöglich mit Soldaten, deren Handwerk ja im Töten von Menschen besteht, nichts zu tun haben? Oder hielt er eine Aufnahme derselben in den Orden wegen ihres aus der Tötung resultierenden schlechten Karmas so und so für nutzlos?

Um eine gebührende Antwort für sein Verhalten zu finden, müssen wir uns zunächst mit den politischen Hintergründen vertraut machen, in die der Buddha, sein Orden und seine Zeit eingebettet waren. Wir schreiben, wie gesagt, das 5. vorchristliche Jahrhundert in der östlichen Ganges-Ebene Indiens. Dort lebte und

wirkte der Buddha Gautama, den größten Teil des Jahres auf Wanderschaft, begleitet von einer mehr oder weniger großen Zahl von Mönchen. Die Region seiner Aktivitäten war etwa so groß wie die neuen deutschen Bundesländer zusammen. Das Gebiet war aufgeteilt in verschiedene kleinere Adelsrepubliken und Königsmonarchien, die, wie in anderen Teilen des damaligen Indiens auch, nur auf eine Gelegenheit warteten, eine eventuelle Schwäche des Nachbarlandes auszunutzen, um es zu unterwerfen oder es sich einzuverleiben, sei es mit raffinierten Intrigen, diplomatischer Einschüchterung oder gar unter Einsatz der Streitmacht. Umfangreiches Schrifttum des alten Indiens aus dem Bereich der sog. Staatslenkungslehre (*arthaśāstra*, *rājanīti*) dokumentiert die Pflicht eines jeden Herrschers, für das Gedeihen des Landes zu sorgen, neue Gebiete hinzuzugewinnen und diese auf Expansion angelegte Politik gegenüber schwächeren Reichen auch mit Brachialgewalt umzusetzen. Nichts deutet in diesen durch und durch von Pragmatismus, Machterweiterung und Machiavellismus geprägten Werken auf die Adaption und Wahrung ethischer Maßstäbe oder gar auf das Befolgen religiöser Pflichten. Diese gab es auch. Ihre Pflege fiel allerdings nicht in das Aufgabengebiet der Herrscherkaste, der sog. *ksatriyas*. Für sie war eine andere Pflicht bestimmt: nämlich die des Kampfes und des Todes auf dem Schlachtfeld.

Die Schriften der Staatslenkungslehre spiegelten, so kann man annehmen, auch die Realpolitik der Herrscher wieder. Diese hätten wohl ein jedes kritisches Hinterfragen dieser allgemein akzeptierten Leitlinien ihrer Regentschaft als eine unwillkommene Einmischung verstanden und unmittelbar mit drakonischen Strafen sanktioniert.

Die Situation für den umherziehenden Buddha und seine Mönchsgemeinschaft wird durch diese Beschreibung für uns besser einschätzbar. Mehrmals im Jahr mussten sie die Grenzen der Territorialstaaten überqueren; die Herrscher der Reiche empfingen den Buddha, um von ihm, wie auch von anderen religiösen Führern, Belehrungen entgegenzunehmen—natürlich keine Belehrungen politischer Natur. Gespräche beschränkten sich im wesentlichen auf die Unterweisung buddhistischer Moralprinzipien und auf das Ziel der spirituellen Selbstvervollkommnung. Glauben wir den Quellen, so vermied es der Buddha, in diesen Gesprächen auf Konsequenzen für die Regierungspolitik hinzuweisen, sei es aus Vorsicht oder aus dem Voraussehen, dass ein solches Vorhaben von vornherein chancenlos gewesen wäre. Nur zu leicht hätte man ihn der Parteinahme für einen anderen Machthaber beschuldigen können; seine weltlich-politische Neutralität, auf die er und seine wachsende Gemeinde nicht nur angesichts ihrer häufigen Grenzüberschreitungen ja angewiesen waren, konnte unter keinen Umständen aufs Spiel gesetzt werden.

Unter solchen Bedingungen wäre es verständlicherweise riskant gewesen, die Aufnahme von Soldaten in den Orden zuzulassen, hätte doch der Herrscher darin eine Aushöhlung seiner absoluten weltlichen Gewalt wittern können. Tatsächlich ist dies auch der Anlass, den uns der Text für den Erlass des soldatischen Ordinierungsverbotes nennt: Es heißt nämlich, dass Soldaten, die vom König Bimbisāra aufgefordert wurden, an einer Schlacht teilzunehmen, sich dieser entzogen, indem sie sich in den buddhistischen Orden aufnehmen ließen. Der mit dem Buddha befreundete König beschwerte sich daraufhin prompt bei ihm, worauf der Buddha mit der Formulierung des entsprechenden Verbotes reagierte. Es scheint, dass der König Bimbisāra, wie wohl alle anderen indischen Herrscher auch, absolute Souveränität für den weltlichen Bereich beanspruchte. Dem Buddha billigte er zu, innerhalb der

Domäne der spirituellen Vervollkommnung zu wirken. Diese Aufteilung des gegenseitigen Gewähren-Lassens im jeweils eigenen Bereich dürfte m. E. für das Verhältnis der beiden Parteien charakteristisch sein und in den Schulen des konservativen Buddhismus (also den frühen, nicht-mahāyānistischen Schulen) für lange Zeit bestimmend gewesen sein.

Sicherlich haben Sie bemerkt, dass ich mit dieser Auffassung nicht mit der vergangenen Mittwoch vorgetragenen Ansicht Herrn Schmidt-Leukels übereinstimme, nämlich dass der frühe Buddhismus eine „genuin gesellschaftspolitische Dimension“ gehabt habe, ja, dass der Orden sogar dazu berufen gewesen sei, politische Leitlinien zu definieren und „in Konkurrenz zum religiös-gesellschaftlichen Führungsanspruch der Brahmanenkaste“ zu treten. Natürlich wurde der Buddha, wie andere religiöse Führer unter seinen Zeitgenossen auch, von Herrschern eingeladen, um dann seine Lehre darzulegen. Allerdings waren diese Gespräche, wie bereits erwähnt, in den allermeisten Fällen auf Angelegenheiten spiritueller und moralischer Natur beschränkt. So z.B. eben auch die beim letzten Mal angesprochenen zehn Tugenden eines buddhistischen Herrschers, die in verschiedenen Geschichten aus früheren Geburten des Buddhas, den sog. Jātakas, vom Buddha dem Herrscher nahegelegt wurden, nämlich Freigebigkeit, Sittlichkeit, Selbstaufgabe, Aufrichtigkeit, Freundlichkeit, Enthaltensamkeit, Mäßigung, Gewaltlosigkeit, Geduld und Nicht-Feindschaft. Die Empfehlung dieser allgemeinen Tugenden dürfte kaum ausreichen, um von einer gesellschaftspolitischen Dimension des frühen Buddhismus zu sprechen oder zu folgern, dass die Anteilnahme bzw. Beratschlagung von Herrschern in machtpolitischen, strategischen oder militärischen Fragen ein Betätigungsfeld des Buddhas oder des frühen Ordens gewesen sei.

Auch hier sollten wir uns kurz nochmals dem von Herrn Schmidt-Leukel zur Sprache gebrachten Verhalten des Buddhas zuwenden, als er von dem Minister des Herrschers von Magadha, dem König Ajātasattu, befragt wurde. Sie erinnern sich, ganz zu Beginn des *Mahāparinibbāna-suttas* wird uns folgende Situation geschildert: Der für seine Gewalttaten bekannte Ajātasattu beabsichtigt, die nahegelegene Adelsrepublik der Vajjis anzugreifen, um sie unter seine Gewalt zu bringen. Um in Erfahrung zu bringen, ob einem solchen Angriffskrieg Erfolg zuteil würde, schickt er seinen Minister zum Buddha, um von dessen Allwissenheit zu profitieren. Der Buddha stellt in seiner Antwort nur fest, dass ein Angriffskrieg gegen die Vajjis nicht zu gewinnen sei, da sie bestimmten sieben traditionellen Sitten und Organisationsformen treu blieben, wie z.B. das Abhalten von regelmäßigen Treffen, das Ehren von alten Menschen oder die Aufnahme von heiligen Lehrern in ihrem Land. Wohl gemerkt verliert der Buddha hier kein Wort darüber, dass ein Angriffskrieg in jedem Fall moralisch verwerflich wäre oder dass der Wunsch, sich ein fremdes Land untertan zu machen, völkerrechtlichen Friedensvorstellungen widerspräche, Antworten, die man eigentlich von ihm erwarten würde. Anscheinend vermeidet er auch hier eine direkte Stellungnahme bzw. eine Einmischung ins aktuelle politische Geschehen. Die Folgerung des gesandten Ministers ist dann auch die, dass die Vajjis eben mit *anderen* als militärischen Mitteln bekämpft werden müssten und u.a. durch das Säen von Zwietracht mehr zu erreichen wäre.

Selbst wenn wir hier dem Buddha zugute halten, dass er nicht in einem Zeitalter lebte, in dem Angriffskriege internationaler Ächtung unterworfen waren, um ihn als einen ausgesprochen politisch engagierten Friedensmissionar und Sozialreformer zu kennzeichnen, taugt meines Erachtens diese in der Tradition übermittelte Geschichte überhaupt nicht. Sie demonstriert vielmehr, auf welch

Buddhismus und Gewalt

unsicherem Boden wir uns bei der Interpretation einzelner Berichte aus dem frühen Kanon befinden und welche unterschiedlichen Folgerungen aus ihnen über den Charakter des frühen Buddhismus gezogen werden können.

Allerdings kann es darüber, dass für den Buddha das Gebot, den Frieden zu wahren, grundlegend war, generell keinen Zweifel geben. Die Ordensregeln verboten den Mönchen und den Nonnen das absichtliche, wissentliche Töten von Menschen und Tieren. Das Töten eines Menschen führte sogar zum unwiderruflichen Ausschluss aus dem Orden. Auch für die buddhistischen Laien galt ein striktes Verbot, Lebewesen zu töten. Ein die Lehrreden des Buddha systematisierendes Werk aus nachchristlicher Zeit, der *Abhidharmakośa*, deklariert sogar das Töten zur Selbstverteidigung und zur Rettung eines Freundes als einen Verstoß gegen dieses Tötungsverbot. Zu töten behindere den spirituellen Fortschritt und zöge schlimme Jenseitsfolgen nach sich.

Eine eindeutige Stellungnahme zum Thema Krieg aus dem Munde des Buddha selbst findet sich in der „Lehrrede vom Berufs-Soldaten“. Dort wird ein Soldat, der der damals in Kriegerkreisen propagierten Anschauung anhing, dass der Heldentod auf dem Schlachtfeld zu günstigen Bedingungen im Jenseits führe, vom Buddha scharf zurechtgewiesen. Nicht die erhoffte Gemeinschaft mit den Göttern, sondern Höllenqualen stünden ihm bevor, da er in seinem Todesmoment den Wunsch hege, gegnerische Soldaten zu töten. Der eben schon zitierte *Abhidharmakośa*, ganz in diesem Sinne, sieht im Falle von Soldaten dann auch nicht das individuelle Töten allein als verwerflich an, sondern verurteilt bereits das gegenseitige Anfeuern zum Töten im Krieg, wobei es dabei unwesentlich sei, wer genau den tödlichen Akt letztlich ausführe—also eine Art von Kollektivverantwortung.

Der Buddha selbst forderte also, wenn wir den Texten glauben, eine radikal-gewaltfreie Haltung für das Individuum, vermied es aber, kriegerische Unternehmungen der Landesherren zu kritisieren oder konkrete Vorschläge für eine ethisch orientierte Innen- und Außenpolitik zu machen, wohl um den politisch neutralen Charakter seiner Bewegung sowie die Gunst *verschiedener* Herrscher zu wahren. Wie in anderen Asketenbewegungen der damaligen Zeit auch, war im Kontext der individuellen spirituellen Vervollkommnung zum Zwecke der Befreiung aus dem Wiedergeburtenskreislauf, dem Saṃsāra, Gewaltfreiheit (*ahiṃsā*) als ein entscheidender Faktor unabdingbar und in einer Art von „Heilsprivatismus“ besonders in seiner spirituell-soteriologischen Dimension relevant.

Um die Zeitenwende beginnt sich dann der Buddhismus des sog. Großen Fahrzeugs (*Mahāyāna*) zu manifestieren. Wir wissen nicht, ob hinter seinem In-Erscheinung-Treten grundlegende sozialökonomische, politische und religionssoziologische Veränderungen im damaligen Indien standen. Deutlich ist jedoch, dass das bisherige Heilsziel der sog. Arhatschaft, eine Art von vollkommener Heiligkeit, die aus dem Leiden des Saṃsāra herausführt, abgewertet und um das vollkommene Erwachen zu einem Buddha als höchste Stufe erweitert bzw. ganz verdrängt wird. Die Buddhaschaft steht von nun an prinzipiell allen Lebewesen offen. Das war bisher nicht der Fall. Die neue Heilsfigur namens Bodhisattva, der sich dem Erlangen dieses vollkommenen Erwachens verschrieben hat, darf nun nicht allein mit seinem eigenen Ausscheiden aus dem Saṃsāra zufrieden sein sondern soll (und will) alle anderen Lebewesen auch zur Buddhaschaft führen bzw. wird als einer von vielen Buddhas nach seinem Erwachen aktiv für deren Heil eintreten. Grenzenloses Mitleid (*karuṇā*) für das Leiden aller Lebewesen durchdringt den Bodhisattva und wird zum

neuen Leitprinzip seiner Heilsbemühungen. Sein ethischer Impuls geht deutlich über den oben skizzierten spirituellen Heilsprivatismus hinaus, in dem das eigene Heil als spirituelle Vervollkommnung Priorität genoss und das aktive Bemühen um andere Lebewesen höchstens als freiwillige Zugabe angesehen wurde.

Dass es dadurch zu Spannungen kommen musste mit dem bisherigen Ideal einer strengen Gewaltfreiheit, die primär die *eigene* spirituelle Unbeflecktheit zum Ziel hatte, liegt auf der Hand. Während man früher, wie wir gehört haben, nicht einmal zur Rettung seines eigenen Lebens oder zur Rettung eines Freundes einen Angreifer töten durfte, gilt nun tendenziell, vereinfachend gesagt, das Motto: Friedfertigkeit ja, aber nicht auf Kosten anderer Lebewesen—und das sowohl im individuellen als auch im kollektiven Sinne. Der Anhänger des Großen Fahrzeugs ist nun gehalten, aus Mitleid mit dem Angreifenden, der im Begriff ist, eine höchst unheilsame Tat zu vollziehen, ihn davor zu bewahren und, wenn keine andere Möglichkeit, ihn notfalls auch zu töten.

Wohl gemerkt, die Texte betonen hier als Motiv generell das Mitleid mit dem *Angreifenden*, nicht mit dem potentiellen Opfer! Die Gegengewalt hat ihre Wurzel also nicht in dem Wunsch, dem hilflosen Unschuldigen Schutz zu gewähren, und schon gar nicht in der „gerechten“ Wut oder Strafe gegenüber dem vermeintlich „bösen“ Angreifer, Motive, die uns in unserem Rechtssystem und dem heutigen massenmedialen Umfeld als vollkommen gerechtfertigt und normal erscheinen mögen. Vielleicht erinnern Sie sich noch an die Ausführungen von Herrn Schmithausen in seiner einleitenden Vorlesung zu Beginn dieser Reihe. Dort sprach er von einer „Hierarchie der Werte“, bei der in absteigender Reihenfolge die Skala Nirvāna, also endgültiges Erwachen, günstige Wiedergeburt und schließlich weltliche Vorteile standen. Diese Hierarchie erklärt sehr gut die Motivation des Bodhisattvas: mehr als der Schutz des irdischen Lebens des Angegriffenen wiegt für ihn das Nachtodschicksal des potentiellen Mörders. Denn ein Mord würde für ihn eine Wiedergeburt in vorteilhaften Umständen in weite Ferne rücken lassen. Aus Mitleid würde der Bodhisattva dann selbst den Angreifer töten, möglichst in einem Moment, in dem derselbe keine hassvollen Gedanken hegt, so dass ihm keine negativen Folgen für seine nächste Wiedergeburt entstehen. Die Folgen der schlechten Tat nimmt nun der Bodhisattva auf sich; allerdings bleibt er, da sein Hauptmotiv für diesen Akt ja das Mitleid war, dann letztlich doch von diesen Auswirkungen unberührt oder erlangt sogar religiöses Verdienst.

In typisch buddhistischer und selbst in Indien keinesfalls gängiger Weise, misst diese bemerkenswerte *Täter* bezogene Mitleidsethik der jenseitigen Negativfolge für den Täter also mehr Bedeutung zu als dem diesseitigen Schaden des Opfers. Gleichzeitig ist deutlich, wie eine solche Gedankenführung auch die Gefahr von Missbrauch mit sich bringen konnte. Während ja Gewaltanwendung in den konservativen Schulen des Buddhismus streng abgelehnt wurde, musste nun differenzierter geurteilt werden. Mag die Situation im Falle der Vereitelung eines Mordes noch relativ klare Anhaltspunkte für den Entscheidungsprozess geboten haben, konnte sich eine solche Argumentation nun auch von weniger spirituell ausgereiften Personen angeeignet werden, um sich damit beispielsweise unliebsamer Gegner zu entledigen, mit der Begründung, dass sie nur um deren Nachtodschicksal besorgt gewesen wären. Gewalt wurde dadurch unter gewissen Umständen, die verbindlich festzulegen natürlich keine Instanz imstande war, ein akzeptierbares Mittel. Und wer könnte garantieren, dass die Entscheidung zur Anwendung von Gewalt tatsächlich nur aus einer absolut reinen Gesinnung des Mitleids heraus

Buddhismus und Gewalt

resultiere? Wie konnte man sich überhaupt sicher sein, welche Jenseitsfolgen gewisse Verhaltensweisen nach sich zogen und in welchem Masse jemand, der solche Verhaltensweisen an den Tag legte und selbst womöglich ganz andere religiöse Anschauungen hatte, des Mitleids anderer bedurfte?

Keineswegs wurde mit diesen neuen Anschauungen jedoch *im Grundsatz* von der negativen Bewertung von Gewalt und Gegengewalt abgerückt. Wer einen Angreifer tötet, um seinen Freund zu retten, zieht, wie bereits angedeutet, nach wie vor nachteilige Auswirkungen für die Zukunft auf sich. Es ist eben Teil der altruistischen Ethik des Bodhisattvas, dass er sich bis hin zur Aufopferung für seine Mitlebewesen einsetzt und in diesem Fall bereit ist, an Stelle des Angreifers das schlechte Karma auf sich zu nehmen, auch wenn es nicht wegen der mitleidvollen Gesinnung eine solch unheilvolle Wirkung entfalten können wird, wie im Falle des von Hass und Gier getriebenen Angreifers.

Zu Beginn meines Referates haben ich von den Gefahren einer zu undifferenzierten Betrachtung der Gewaltproblematik im Buddhismus gesprochen. Ich möchte Ihnen deshalb nun einen konkreten Text vorstellen, von dem ich glaube, dass er die bisher gemachten Ausführungen illustriert und dazu gleichzeitig noch eine weitere Komponente der mahāyānistischen Entwicklung zum Ausdruck bringt, die in einem deutlichen Gegensatz zu der früheren Stufe des Buddhismus in den konservativen Schulen steht: ich meine das Aufgeben politischer Enthaltensamkeit, wie sie sich in den frühen Schriften findet, und die bewusste Formulierung einer praktikablen Staatsethik, die von nun ab auch einem vom Mahāyāna inspirierten Herrscher die Möglichkeit an die Hand geben sollte, sein Reich als Buddhist zu regieren.

Anders als in der christlichen Tradition, in der einem begrenzten Korpus von Texten verbindlicher Charakter zugeordnet wurde und wesentliche Punkte der Lehre dogmatisch festgelegt waren, gab es in Indien eine über solche Autorität verfügende Instanz nicht. Dies gilt auch für die Schriften des Großen Fahrzeugs. Sie sind historisch gewachsen, umfangreich und vielfältig; sie spiegeln unterschiedliche philosophische Grundhaltungen wieder und bestehen in zum Teil sogar widersprüchlichen Aussagen, die unabhängig von dem Kontext, in dem sie eingebettet sind, kaum miteinander zu harmonisieren sind. Wenn ich Ihnen im folgenden also den Standpunkt eines Lehrtextes aus dem Indien des etwa 5. nachchristlichen Jahrhunderts vor Augen führe, so müssen Sie unbedingt Gewähr sein, dass er nicht als einzig gültiger mahāyānistischer Standpunkt gegenüber der Frage des Krieges angesehen werden sollte. Zumindest aber darf man ihn als repräsentativ für *einen*, so wie ich meine, deutlich hervortretenden Strang innerhalb des Großen Fahrzeugs halten, ein Strang der die eben geschilderte veränderte moralische Grundhaltung exemplarisch zum Ausdruck bringt.

Bei dem Text handelt es sich um das Sūtra mit dem langen indischen Titel **Bodhisattva-gocaropāya-viṣaya-vikurvaṇa-nirdeśa-sūtra*, zu deutsch etwa: *Lehrtext, der übernatürliche Erscheinungen darlegt, die dem Bereich der [geeigneten] Mittel [innerhalb] der Wirksphäre eines Bodhisattvas [zugehören]*“. Der Text ist in seinem indischen Original nicht mehr erhalten. Bei der Bearbeitung musste ich mich auf frühe Übersetzungen ins Chinesische und ins Tibetische stützen. Völlig offen ist, wie weit der Einfluss dieses Textes im damaligen Indien reichte, ja, ob er überhaupt jemals eine Rolle in der Praxis buddhistischer Herrschaftspolitik gespielt hat. Zumindest kann er aber als ein Dokument dafür angesehen werden, was im damaligen Indien eine Gruppierung von Anhängern des Großen Fahrzeugs von einem König im Falle

einer bewaffneten Auseinandersetzung idealiter erwartete, wenn er als der buddhistischen Lehre gemäß handelnd angesehen werden wollte.

Zum Inhalt hat er ein Gespräch zwischen dem König Caṇḍapadyota und Satyaka Nirgranthaputra, ein zukünftiger Buddha, der seinem Gegenüber die rechte Lehre verkündet. In dem langen Gespräch der beiden wird auch die Frage erörtert, wie sich ein „der rechten Ethik verpflichteter König“ (*dharmarājan*) verhalten soll, wenn er sich einer feindlichen Streitmacht gegenüber sieht, die, wie die chinesische Version kommentierend hinzufügt, ihm mit einem Angriffskrieg droht.

Der König sollte dabei sein Vorgehen anhand von drei Hauptpunkten der Reihe nach koordinieren.

1. Um eine kriegerische Auseinandersetzung zu vermeiden, sollten zunächst sukzessive drei mehr oder weniger diplomatische Mittel eingesetzt werden:

a. Durch *Freundlichkeit* soll er versuchen, das Wohlwollen des Gegners zu erlangen. Gemeint ist damit wohl, wie ein anderer Text erläutert, das Hervorheben der hohen Abstammung des gegnerischen Herrschers und seiner Familie, das Lob seiner Gelehrsamkeit und seines Wandels und die Unterstreichung der innigen Verbindung und guten Beziehungen beiderseitiger Vorfahren.

b. Erweisen von *Gefälligkeiten*: Darunter fällt das Überstellen von Bürgen bestehend in „hervorragenden Männern“, der Verzicht auf Rückforderung von in einem Eroberungsfeldzug geraubten Beutegut und die Herausgabe dessen, was man sich selbst ungerechtfertigter Weise angeeignet hat.

c. *Einschüchterung*: Als letztes, schon nicht mehr rein diplomatisches Mittel, soll der König dann mit seinem Heer den Gegner umzingeln und ihn mittels seiner (eventuell sogar nur geschickt vorgetäuschten) Heeres-Übermacht einschüchtern.

Damit ist, aus der Sicht unseres Sūtras, der Spielraum für diplomatische Lösungen des Konflikts ausgeschöpft. Wenn der drohende Konflikt dadurch nicht abgewendet werden konnte, wird der direkte Kontakt mit dem Gegner eingestellt und der König wendet sich nunmehr dem zweiten Hauptpunkt zu.

2. Dabei führt er sich zunächst seine königliche Grundpflicht als Beschützer seines Volkes vor Augen. Auf der einen Seite darf er sein Volk mit einem Krieg nicht ins Verderben stürzen, auf der anderen Seite ist es ihm geboten, sein Volk nicht den plündernden Händen des Gegners auszuliefern. Daraufhin fasst er den Entschluss, in den Kampf zu ziehen, macht sich aber zum Vorsatz, die gegnerischen Soldaten dabei nicht zu töten, sondern sie lebend gefangen zu nehmen.

3. Der dritte Hauptpunkt beschreibt den König dann schon inmitten der direkten Kampfvorbereitungen. Er optimiert die Schlagkraft seines Heeres und beschwört die Soldaten auf dem Schlachtfeld nicht zurückzuweichen.

Abschließend geht unser Text dann noch kurz auf die Folgen kriegerischen Handelns für den König ein. Er lässt keinen Zweifel daran, dass, selbst wenn der Herrscher die feindlichen Soldaten verwundete oder gar tötete, ihm dafür doch keinerlei negative karmische Konsequenzen für die Zukunft drohten, ja, sogar „unermessliches

Buddhismus und Gewalt

Verdienst“ würde ihm daraus entstehen. Denn, so heißt es im Text, der König habe ja alle zuvor genannten Regeln befolgt, war während seines Vorgehens stets von Mitleid und Durchhaltevermögen erfüllt und habe schließlich für sein Volk sein Leben, seinen Wohlstand und seine Familie aufs Spiel gesetzt. Diese Passage liegt Ihnen im Handout vor:

„Ein König hat die [oben beschriebenen drei] Hauptpunkte zur Anwendung gebracht und [seine Streitkräfte] rechtens auf den Kampf vorbereitet. Selbst wenn [er nun] die feindlichen Krieger tötet oder verwundet, werden ihm nicht der kleinste Makel, nicht [die Spur] von Unheilvollem und auch keine [karmischen] Folgen zu teil. Warum nicht? Weil er seine Aufgaben mit der Geisteshaltung des Mitleids und des Nicht-Resignierens ausgeführt hat. Indem ein König seine Untertanen schützt und sein [Leben] und seine materiellen Besitztümer für seine Kinder, seine Frauen und seinen Clan aufgibt, erwirbt er unermessliches religiöses Verdienst.“

Eine solche Beschreibung eines „der rechten Ethik verpflichteten Königs“ wäre in einem buddhistischen Lehrtext der Frühzeit kaum vorstellbar und war sicherlich auch in der Folgezeit nicht ganz unumstrittenen, worauf die Tatsache hindeuten könnte, dass das geschilderte Kapitel in einer zweiten chinesischen Übersetzung des Sūtras durch einen anderen Übersetzer nicht auftaucht. Unser Text verfolgt einen durchaus pragmatischen Kurs, der ihn für buddhistisch orientierte Herrscher ohne weiteres tauglich erscheinen lassen konnte, als Leitlinie im Ernstfall zu fungieren. In der Beschreibung finden sich mehrere Elemente, die es verdienen, als im indischen Kontext ungewöhnlich hervorgehoben zu werden.

Zunächst denke ich da an die Bereitschaft des Königs, Zugeständnisse an den Gegner zu machen, um dem drohenden Konflikt aus dem Weg zu gehen, ohne dass zuvor eine etwaige Überlegenheit des Feindes angedeutet worden wäre. Überraschend ist natürlich auch der Vorsatz des Herrschers, die Feinde lebend gefangen nehmen zu wollen. In wieweit dies überhaupt ein realistischer Vorsatz sein kann, sei dahingestellt. Es könnte sich dahinter die Verpflichtung zur Wahrung elementarer Rechte im Kampf verbergen, wie z.B. das Gebot, einen auf der Flucht befindlichen oder sich ergebenden Soldaten nicht zu töten, oder auch die Anwendung von Kampftechniken und Waffen, die nicht primär auf die Tötung des Feindes sondern nur auf eine vorübergehende Ausschaltung bzw. wiedergutzumachende Verwundung des Gegners hinauslaufen.

Schließlich finden wir am Ende des Textes das zentrale Element „Mitleid“, über das ich schon sprach und das in keinem Text der traditionellen indischen Staatslenkungslehre Bedeutung hat. Allerdings bleibt es in der gesamten Beschreibung der Vorgehensweise des Königs im Sūtra unerwähnt. Dies könnte darauf hindeuten dass die Autoren sich mit der Vorstellung eines „Krieges mit Mitleid“ unwohl fühlten und dieses Element nur sporadisch am Ende des Textes einführten, wo es um die Zukunftsfolgen für den König geht, um dort seinen Zugewinn an Verdienst zu legitimieren. Alternativ könnte man aber auch den Vorsatz des Königs, die Leben der feindlichen Soldaten zu schonen, als den maßgeblichen Ausdruck dieses Mitleids einstufen, wie es die chinesische Fassung interpretierend tut.

Abschließend möchte ich nochmals betonen, dass der eben behandelte Text zwar repräsentativ für die verschobene Gewichtung von Gewaltfreiheit im Buddhismus des Großen Fahrzeugs ist, keinesfalls aber seine einzig gültige Position

zur Friedens- und Kriegsethik darstellt. So kennen wir z.B. ein anderes, in Ostasien höchst einflussreiches Sūtra des Großen Fahrzeugs, das *Fanwang jing* 梵網經, in dem sich neben einem allgemeinen Tötungsverbot auch die folgenden für den Mahāyāna-Anhänger einzuhaltenden Gebote finden: Verzicht auf Besitz von Waffen und anderer zum Töten geeigneter Gegenstände; keine Vergeltung üben, selbst wenn Vater oder Mutter getötet worden wären; keine Verbindung mit Armeen und Aufzählern pflegen, Kriege entfachen und so den Tod unzähliger Menschen verursachen.

Ganz auf einer Linie mit diesen restriktiven Geboten sind dann auch *die* Schriften des Großen Fahrzeugs zu sehen, die von einer generellen Unvereinbarkeit buddhistischer Moral mit dem Unternehmen der Staatsführung ausgehen und die einem ernsthaften Buddhisten nur anraten können, ein solches Amt zu meiden. Eine solche Anschauung findet sich beispielsweise im neunten Kapitel des Buddhacarita, eine erste künstlerisch ausgestaltete Biographie des Buddha aus etwa dem 2. nachchristlichen Jahrhundert. Dort heißt es:

„Nicht gibt es Kunde davon, dass Könige als Nicht-Asketen das höchste Erwachen erlangen. Wie soll denn die zum Erwachen führende Norm, in der das Zur-Ruhe-Kommen regiert, zur Norm der Könige passen, in der Gewalt regiert? Wenn er Freude an der Ruhe findet, auf wackligen Beinen steht dann sein Reich. Wendet er sich aber seinem Reiche zu, so ist die Ruhe ruiniert. Denn Ruhe und Vehemenz passen nicht zusammen, genauso wenig wie Wasser und Feuer nicht eins werden können, da Wasser kalt und Feuer heiß ist.“ (IX. 48-49)

Eine solch rigorose Haltung würde eine modifizierte Position, wie sie in dem vorher besprochenen Sūtra ja zum Ausdruck kommt, als eine klare Moralverletzung ablehnen. Ihr zugrundeliegender fundamentalistischer Impuls würde andererseits aber auch keinerlei Raum für eine den tatsächlichen politischen Umständen angemessene, buddhistisch inspirierte Friedenspolitik eröffnen.

Leider kann ich nicht auf die interessante Frage eingehen, welche Formen buddhistische Friedenspolitik in der Geschichte Indiens und anderer durch den Buddhismus inspirierter Kulturregionen in realiter angenommen hat, und welche Rolle sie heute in vielen Ländern Asiens und mittlerweile auch hier im Westen spielt. Zumindest aber hoffe ich, Ihnen verdeutlichen zu haben, dass es *die* buddhistische Position in der Frage zu Gewalt nie gab und nicht gibt, sondern dass wir in der Geistesgeschichte des Buddhismus vielmehr mit einem Nebeneinander verschiedener Standpunkte zu rechnen haben, die sich je nach dem Maß ihrer fundamentalistisch-idealistischen oder pragmatischen Ausprägung unterscheiden.