

Buddhismus und Selbsttötung

Dr. Martin Delhey
Universität Hamburg

Buddhismus und Selbsttötung*

Martin Delhey, Hamburg

I Einleitung

„Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord.“ So eröffnete der berühmte französische Dichter Albert Camus seinen philosophischen Essay „Der Mythos von Sisyphos“.¹ Man mag über die Richtigkeit dieser radikalen Aussage ja mit Fug und Recht streiten. Jedoch ist es schwerlich zu leugnen, daß die Selbsttötung so eng wie kaum ein anderes Phänomen mit der Frage nach dem Sinn des Lebens verbunden ist. Daher muß die Untersuchung ihres Auftretens und ihrer Darstellung wohl mit dem Verständnis der im Hintergrund stehenden philosophischen oder religiösen Weltanschauungen in engem Wechselspiel stehen.

Doch nicht nur die Frage nach dem Sinn, sondern auch die Frage nach dem Wert des Lebens drängt sich auf, wenn jemand bereit ist, ausgerechnet das eigene Leben, das einem normalerweise und, wie es scheint, von Natur aus — übrigens auch nach buddhistischer Anschauung — ganz besonders lieb ist, vorzeitig zu beenden. Wie schwer wiegt das bloße Weiterleben an sich? Gibt es übergeordnete Werte, die bewirken können, daß das vorzeitige Sterben den Vorzug verdient?

Eine weitere besonders prekäre Frage ergibt sich direkt aus dem Wesen der Selbsttötung und darf von daher wohl an alle ethischen Systeme gleichermaßen gerichtet werden: Ist sie, indem sie auf die Auslöschung eines Lebens zielt, moralisch ebenso zu bewerten wie die Tötung anderer, oder ist sie von dieser zu unterscheiden, da sie sich zumindest unmittelbar nur gegen die eigene Person wendet?

Wie gesagt, diese Frage ergibt sich aus dem Charakter des Suizids als Grenzfall der Tötung, aus der Tatsache, daß im Akt der Tötung eine Personalunion von Täter und Opfer besteht und aus der Tatsache, daß die Tötung sich am Opfer ohne von außen ausgeübten Zwang vollzieht. Es gibt also keinen Grund dazu, anzunehmen, daß die ethische Bewertung der Selbsttötung in jeder religiösen Tradition an die Beurteilung der Tötung anderer Lebewesen gekoppelt sein muß. Vielmehr ist es die jeweilige zugrundeliegende

* Die verwendeten Abkürzungen für Originaltexte sind die allgemein gängigen. — Brauchbare weiterführende Literatur zum Thema gibt es kaum. Man beachte aber immerhin die ausgeteilten Materialien und die gelegentlichen Literaturhinweise zu Teilaspekten des Themas in den Anmerkungen. Angaben zu guten deutsch- oder englischsprachigen Übersetzungen von Originalquellen werden, soweit solche vorhanden sind, ebenfalls in den Anmerkungen angeführt. Vollständigkeit in der Dokumentation berücksichtigenswerter Primär- und Sekundärquellen wird hingegen nicht angestrebt, da der Vortrag sich ohnehin an ein fachfremdes Publikum richtet. — Außer im Falle der Mönche Godhika, Vakkali und Channa, bei denen durchgängig die mittellindische Namensform Verwendung findet, werden alle originalsprachlichen Begriffe und Personennamen der Einfachheit halber in ihrer Sanskrit-Form angegeben.

Weltanschauung, die die Frage in die eine oder andere Richtung entscheidet. So ergibt sich die Tatsache, daß das Christentum beide Formen der Tötung derselben ethischen Kategorie zurechnet und im Prinzip scharf verurteilt, im wesentlichen nur daraus, daß in dieser Religion nicht der Mensch die letzte Verfügungsgewalt über sein Leben hat, sondern Gott der Herr jedes Lebens ist.² Der Buddhismus hingegen hat die Vorstellung von einem Schöpfergott stets abgelehnt.

In diesem Vortrag werde ich versuchen, zu einer Klärung der oben genannten Fragen nach dem Wert des Lebens und des Zusammenhangs von Selbsttötung und der Tötung anderer beizutragen. Ich werde dabei zunächst im Hauptteil meiner Ausführungen versuchen, die Geschichte und Gegenwart der Anschauungen über Selbsttötung im Buddhismus zu skizzieren, soweit die — wie sich zeigen wird — enorme Komplexität des Themas und die Begrenztheit meines Wissens, aber auch des Forschungsstandes, es erlaubt. Ich weise schon jetzt darauf hin, daß auf der gewissermaßen raum-zeitlichen Landkarte der Selbsttötung im Buddhismus, die ich zeichnen werde, riesige weiße Flecken bleiben müssen. Die wohl größte terra incognita stellt der Tantrismus dar. Er ist, vor allem was seine indischen Ursprünge betrifft, noch sehr schlecht erforscht. Im letzten Teil möchte ich die Ergebnisse der historischen Betrachtung zusammenfassen und zugleich versuchen, einige allgemeine Schlußfolgerungen aus ihnen abzuleiten.

Doch bevor die geschichtliche Darstellung beginnen kann, muß zunächst eine Definition dessen gefunden werden, was die Selbsttötung ist. Dies ist nämlich weit weniger selbstverständlich, als es den Anschein hat. Zumindest herrschen unter Forschern und heutigen Buddhisten durchaus unterschiedliche Auffassungen darüber vor. Ich möchte hier die klassische Definition des berühmten französischen Soziologen Emile Durkheim übernehmen, die folgendermaßen lautet: *„Man nennt [Selbsttötung] jeden Todesfall, der direkt oder indirekt auf eine Handlung oder Unterlassung zurückzuführen ist, die vom Opfer selbst begangen wurde, wobei es das Ergebnis seines Verhaltens im voraus kannte.“*³ Seine Definition schließt, wie er selbst auch explizit feststellt, Fälle der Selbstaufopferung, die ja in den buddhistischen Jātakas und im Mahāyāna eine große Rolle spielen, mit ein. Ich halte dieses Vorgehen für sehr sinnvoll. Denn erstens stimme ich Durkheim darin zu, daß es problematisch ist, eine Definition der Selbsttötung an ihren Motiven festzumachen. Sie sind oft nur mühsam herauszuarbeiten und können dazu ja auch noch durchaus komplex sein. Zweitens habe ich bereits oben angedeutet, daß es besonders die Frage nach der im Buddhismus der Behandlung der Selbsttötung zugrundeliegende Wertehierarchie ist, der dieser Vortrag nachgehen soll. Es liegt auf der Hand, daß die Selbstaufopferung darüber genausoviel Aufschluß zu geben vermag wie andere Fälle der Selbsttötung.

II Geschichte und Gegenwart der Selbsttötung im Buddhismus

Beginnen werde ich meine Darstellung mit dem frühen Buddhismus, genauer gesagt: mit den ersten Jahrhunderten des Buddhismus, in denen der Vinaya, also die Texte des

Buddhismus und Selbsttötung

buddhistischen Ordensrechts, und der Korb der Lehrreden des Śrāvakayāna⁴ entstanden. Ersterer liegt in einer Reihe von verschiedenen Rezensionen vor, von den Sūtra-Sammlungen existieren zumindest größere Teile in verschiedenen Fassungen. Ich werde versuchen, dieser Tatsache Rechnung zu tragen; aus Zeitmangel konnte ich jedoch einige Texte nur in der Pāli-Fassung des Theravāda berücksichtigen.

Wenden wir uns zunächst den Texten des buddhistischen Ordensrechts zu. Relevant für den Gegenstand dieses Vortrags ist darin der die ordensrechtliche Konsequenz der Tötung von Menschen behandelnde Abschnitt⁵. Im Wortlaut des hier formulierten dritten der vier Vergehen, die den unwiderruflichen Ausschluß aus dem Orden nach sich ziehen, gibt es zwar einige philologische Probleme, und die Fassungen der verschiedenen Schulen weichen auch leicht voneinander ab. Klar ist aber jedenfalls, daß trotz gelegentlich vorgetragener anderer Interpretationen die Selbsttötung an sich hier nicht verboten wird. Allerdings wird die Anstachelung und Aufforderung anderer zur Selbsttötung tatsächlich mit dem Töten gleichgesetzt und führt wie diese zum Ausschluß aus dem Orden⁶, zumindest sofern sie erfolgreich ist.

Doch scheint es vor der Formulierung dieses Ausschlußvergehens eine als dessen Vorläufer fungierende aufs Töten bezogene Sittlichkeitsregel gegeben zu haben⁷, die keinerlei Anspielung auf die Verwicklung in die Selbsttötung anderer enthielt. Trotzdem ist die Regel in ihrer endgültigen Gestalt sicherlich sehr alt.

Die diese Vorschrift umgebenden, ebenfalls kanonischen Kommentarstücke hingegen sind jünger als die Regel selbst. Doch auch hier findet sich zumindest in der Version der Theravādin kein Verbot der Selbsttötung. Zwar wird von einem Mönch berichtet, der sich in einer versuchten Selbsttötung von einem Felsen stürzt und dabei versehentlich auf einen unten vorbeigehenden Menschen fällt, was dessen Tod zur Folge hat, während er selbst überlebt. Der Buddha verbietet daraufhin den Mönchen, sich in die Tiefe zu stürzen.⁸ Doch erstens wird dies nur als ein kleineres Vergehen gewertet und zweitens zeigt der Vergleich mit dem unmittelbar folgenden Fall recht klar, daß das Vergehen darin besteht, daß der Mönch durch ein unachtsames, potentiell gefährliches Verhalten unabsichtlich den Tod eines anderen Menschen bewirkt hat.

An einer anderen Stelle des Kommentars reagiert der Buddha jedoch mit scharfer Kritik auf eine Reihe von Vorkommnissen, die neben der einvernehmlichen gegenseitigen Tötung und der Tötung auf Verlangen auch die Selbsttötung im engeren Sinne einschließt.

Daß diese Selbsttötung im engeren Sinne von der Einordnung als Ausschlußvergehen oder überhaupt von der Verhängung irgendeiner Strafe ausgenommen wird, mag damit zusammenhängen, daß eine erfolgreiche Selbsttötung ja das Verhängen von Strafen mangels Empfänger derselben überflüssig macht. Man beachte jedoch, daß auch die versuchte Selbsttötung nirgendwo im Ordensrecht der Theravādin als Vergehen gewertet wird.

In dieser Fassung des Ordensrechts wird die Selbsttötung als solche also nicht als Vergehen eingestuft. In der Rezension einer anderen Schule des alten Buddhismus freilich

geschieht genau das. Jedoch erfolgt auch hier keine Gleichstellung mit der Tötung anderer. Sie wird nicht als Ausschlußvergehen, sondern nur als schwere Übertretung gewertet.⁹

In diesem Text des Ordensrechtes wird übrigens auch von zwei kranken Mönchen berichtet, die es ablehnen, sich das Leben zu nehmen, nachdem andere Mönche ihnen die Selbsttötung mit Verweis auf die himmlische Existenz, die ihnen als Lohn ihres sittlichen Wandels in Aussicht stünde, nahegelegt haben. Beide lehnen den Suizid nicht nur mit Verweis auf das Verbot des Buddha, sondern auch mit der Begründung ab, daß sie sich damit der immer noch bestehenden Möglichkeit zu weiterem sittlich-asketischen Wandel berauben würden. Einigen Laien, die von Banditen übel zugerichtet wurden und schlimme Schmerzen haben, wird in ähnlicher Weise zum Suizid geraten. Sie weisen dies ebenfalls zurück, freilich nicht mit dem Hinweis auf ein Verbot des Buddha, das ja eben als ordensrechtliche Vorschrift nur für Mönche gilt. Vielmehr sagen sie, daß gerade die Leiden in dieser Welt sie lehren würden, die Taten des buddhistischen Weges zu kultivieren.¹⁰

Wir haben damit bereits eine Überleitung zu den kanonischen Lehrreden gefunden, in denen es im Gegensatz zu den juristischen Texten des Vinaya vornehmlich um Fragen der Ethik und ganz besonders der Spiritualität geht.

In diesen Texten finden sich ein paar Stellen, in denen Fälle von Selbsttötung recht klar negativ bewertet werden.

Besonders aussagekräftig für unsere Zwecke ist ein Textstück aus einer Lehrrede der langen Sammlung¹¹. Hier geht es um die Frage, warum Asketen, die von einem sittlichen Lebenswandel geprägt sind, sich nicht kurzerhand umbringen, wenn es tatsächlich, wie die Buddhisten und viele andere religiöse Gruppierungen glauben, eine jenseitige Welt und eine Vergeltung der Taten gebe. Denn als Lohn ihrer Tugendhaftigkeit stünde ihnen dann ja der unmittelbare Übergang in eine bessere Existenz — gemeint ist mit Sicherheit, wie ein Kommentator es auch explizit macht, der Himmel — in Aussicht. Die Antwort lautet, daß die sittsamen Asketen einen Sinn in ihrem irdischen Leben sehen. Denn erstens möchten sie die Gelegenheit dieses Lebens noch dafür nutzen, weiteres Verdienst anzusammeln. Und zweitens haben sie den Wunsch, für das Wohl und Glück der anderen Lebewesen zu wirken. Hier liegt übrigens m.E. eine sehr strenge Ablehnung der Selbsttötung vor, denn es wird sogar gesagt, daß sie ins Verderben führen würde. Unterstrichen wird dies noch durch das drastische Gleichnis von einer schwangeren Frau, die ihr Kind vorzeitig zur Welt bringen möchte, indem sie sich den Bauch aufschlitzt. Diese Tat führt natürlich nur dazu, daß Mutter und Kind zu Tode kommen.

Nun ist in diesem Textstück freilich nur von Asketen die Rede, denen eine bessere Existenz in Aussicht steht, also von zwar tugendhaften, aber nicht erlösten Personen. Wie verhält es sich nun bei dem Arhat, der nach dem Tode ins Nirvāṇa eingehen wird? Nun, das erste genannte Argument gegen die Selbsttötung, nämlich daß damit die Möglichkeit zur Ansammlung weiteren Verdienstes beseitigt wird, wäre für den Erlösten irrelevant. Denn Verdienst (*puṇya*) hat zumindest in dieser frühen Phase des Buddhismus ja allein den Zweck,

Buddhismus und Selbsttötung

nach dem Tode eine bessere Position innerhalb des Samsāra herbeizuführen. Das ethische Argument des Wirkens zum Wohl anderer Lebewesen könnte man hingegen sehr wohl auf die Arhats ausdehnen. Jedenfalls verneint ein parakanonischer Text der Theravādins, die „Fragen des [Königs] Menander“, die Selbsttötung von Arhats mit einer Formulierung, die deutlich an die hier behandelte kanonische Textstelle anklingt¹². Und ebenso, wie es in den „Fragen des [Königs] Menander“ tatsächlich geschieht, könnte man in diesem Zusammenhang einen kanonischen Vers, der unter anderem dem Arhat Śāriputra in den Mund gelegt wird, anführen: „Nicht begehre ich das Sterben, nicht begehre ich das Leben, und ich warte auf die Stunde wie ein Diener auf den Lohn.“¹³ Wir können an dieser Stelle einmal beiseite lassen, daß der Vergleich mit dem Lohn eines Dieners nahelegt, daß die Todesstunde durchaus für den Erlösten als erfreuliches Ereignis angesehen wird. Denn jedenfalls impliziert der Vers recht klar, daß eine vorzeitige Herbeiführung des eigenen Todes als unangemessen empfunden wird.

Können wir also davon ausgehen, daß die Selbsttötung des Erlösten im frühen Buddhismus stets als unstatthaft betrachtet wurde? So einfach scheint die Lage sich nicht darzustellen: Denn in den alten Lehrreden sind gleich drei Fälle von Jüngern des Buddha überliefert, in denen unmittelbar auf die erfolgreiche Selbsttötung das Eingehen ins Nirvāṇa erfolgt. Es stellt sich nun die Frage, ob diese Mönche trotz, wegen oder unabhängig von ihrer Selbsttötung die Befreiung aus dem Geburtenkreislauf erreicht haben.

Nehmen wir zunächst den Fall des Mönches Godhika¹⁴: Von ihm wird erzählt, daß er sechsmal eine „zeitweilige Befreiung des Gemüts“ erreicht habe, aber stets wieder aus ihr zurückgefallen sei. Als er sie das siebte Mal erlangt hat (ich lese an dieser Stelle den Text etwas anders als Geiger es in der in den Materialien ausgeteilten Übersetzung tut), beschließt er angesichts der vorher stets erfolgten Rückfälle, „zum Messer zu greifen“, d.h. sich zu erdolchen, und führt dieses Vorhaben auch aus.

Die genaue Interpretation dieser Geschichte ist schwierig und tatsächlich schon seit rund zweitausend Jahren sehr umstritten. Insbesondere ist es unklar, ob Godhika bereits beim Entschluß zur und bei der Ausführung der Selbsttötung ein Erlöster war oder erst danach im Moment des Sterbens zu einem solchen geworden ist. Doch unabhängig von diesem Problem ist es m.E. jedenfalls ganz klar, wie Godhikas Suizid bewertet wird: Der Buddha spricht nämlich nach der Selbsttötung seines Jüngers den folgenden Vers: „So handeln die Standhaften; sie hängen nicht am Leben. Nachdem er den Durst mit der Wurzel ausgemerzt, ist Godhika in das Nirvāṇa eingegangen.“¹⁵ Also preist der Buddha doch offensichtlich Godhikas Vorgehen sogar!¹⁶ Übrigens läßt die Tatsache, daß im Gegensatz zu dem Vers des Śāriputra in diesem Ausspruch nur das Nichtbegehren des Lebens, nicht aber das Nichtbegehren des Sterbens, erwähnt wird, den letztgenannten Vers geradezu als die Formulierung der Gegenposition zur Äußerung des Śāriputra erscheinen.

Die beiden anderen im Kanon berichteten Fälle unterscheiden sich grundlegend von der Geschichte Godhikas. Denn bei ihnen ist das Hauptmotiv für die Selbsttötung nicht darin

zu sehen, daß sie immer wieder eine erreichte spirituelle Errungenschaft verlieren. Vielmehr leiden die beiden unter einer schweren, mutmaßlich sogar unheilbaren Krankheit.

Anders als bei Godhika gibt es bei Channa¹⁷, dem ersten dieser beiden Mönche, keinen Grund dafür, daran zu zweifeln, daß er sich als Erlöster zur Selbsttötung entschlossen hat, auch wenn die Theravāda-Tradition später das Gegenteil behauptet hat. Damien Keown¹⁸ hat unlängst Argumente dafür ins Feld geführt, daß der Buddha in dieser Lehrrede nicht, wie früher gemeinhin angenommen, feststellt, daß Channas Verhalten ohne Fehl und Tadel, also ethisch einwandfrei sei. Doch selbst wenn dies zutreffen sollte, würde dies immerhin nichts daran ändern, daß auch in keiner Weise angedeutet wird, der Buddha habe irgendwelche Probleme mit Channas Vorgehen.

Auch der Mönch Vakkali hat, jedenfalls der Theravāda-Fassung¹⁹ und einer weiteren Rezension²⁰ zufolge, offenbar den Suizid als Erlöster vollzogen. Bemerkenswert ist weiterhin Folgendes: In beiden angesprochenen Fassungen versichert der Buddha dem Vakkali, nachdem er von dessen Selbsttötungsabsichten erfahren hat, ausdrücklich, daß sein Tod ohne üble Konsequenzen sein würde. Erst danach nimmt Vakkali sich durch Erdolchen das Leben. Meines Ermessens ist es unabweisbar, daß in diesem Fall der Mönch sogar vom Buddha zur Selbsttötung ermutigt wird. Es erscheint mir schwer vorstellbar, daß dem Buddha eine solche Ermunterung in den Mund gelegt wird, wenn der Verfasser der Lehrrede der Überzeugung wäre, daß die Selbsttötung dieses Arhats ethisch fragwürdig ist.

Eine dritte Rezension²¹ weicht allerdings sehr stark ab: In ihr ist Vakkali bei dem Akt der Selbsttötung nicht erlöst, ja er kommt sogar unmittelbar nach der Tat zu der Erkenntnis, daß sie falsch war und schlechte Folgen haben wird. Unmittelbar danach erlangt er aber doch noch die Erlösung und geht mit seinem Tod ins Nirvāṇa ein. Diese Fassung bedarf noch eingehender Untersuchung. Mit Sicherheit kann ich im Moment nur aus ihr schließen, daß es erstens als falsch und mit negativen Konsequenzen verbunden betrachtet wird, sich in unerlöstem Zustand das Leben zu nehmen und zweitens die angesprochenen üblen Folgen aufgehoben werden, wenn man im Todesmoment doch noch die Erlösung erreicht.

Ich denke, das bisher Gesagte reicht jedenfalls aus, um festzuhalten, daß von einer einheitlich negativen Bewertung der Selbsttötung in den kanonischen Lehrreden keine Rede sein kann.

Man kann sogar den Tod des Buddha selbst als eine Form des Suizids ansehen. Denn in den Berichten von seinem Lebensende heißt es, daß er drei Monate vor seinem Tod den Zeitpunkt seines Ablebens ankündigte und daraufhin seine „Lebenskräfte aufgab“²². In diesem Zusammenhang ist es auch nicht unwichtig, zu erwähnen, daß ein Buddha umgekehrt, wenn er es wünscht, noch eine riesige Zeitspanne lang in der Welt verbleiben kann, da er entsprechende Fähigkeiten durch die Übung bestimmter Versenkungen erlangt hat²³.

Bevor wir uns den Entwicklungen der postkanonischen Zeit zuwenden, möchte ich noch einen Aspekt ansprechen, der meines Ermessens bisher in der Forschung vernachlässigt worden ist. In zwei verschiedenen Lehrreden²⁴ wird davon berichtet, daß es Mönche gab, die

Buddhismus und Selbsttötung

sich schlicht und einfach aus Ekel vor ihrem eigenen Körper das Leben nahmen. Zwar schließt sich an einen dieser Berichte eine deutliche Mißbilligung eines solchen Vorgehens durch den Buddha an. Doch kann man es ja wohl nicht ausschließen, daß diese Erzählungen einen historischen Kern aufweisen. Immerhin wird dieses Selbsttötungsmotiv, wie wir noch sehen werden, in späteren Quellen noch mehrfach auftauchen, und zwar manchmal in Kontexten, die eine Billigung zumindest unter gewissen Umständen implizieren; ja, aus China scheint es sogar historisch verbürgte Berichte solcher Suizide zu geben. Man könnte dies als einen radikal-eskapistischen Strang des frühen und späteren Buddhismus betrachten. Immerhin ist es aber auch klar, daß sie zumindest in kanonischer Zeit und wohl auch in vielen späteren Ausprägungen des Buddhismus niemals die Billigung des Mainstreams fanden.

Welche Interpretation erhielt nun die geschilderte, ambivalente Haltung zur Selbsttötung in kanonischen Materialien in den verschiedenen Schulen des Śrāvākayāna? Beginnen wir mit dem sogenannten Theravāda, der einzigen Schule des konservativen Buddhismus, die sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat. In den bereits erwähnten „Fragen des [Königs] Menander“, einem recht alten Text, der in Birma sogar noch zum Kanon gerechnet wird, hat sich offenbar eine sehr kritische Haltung der Selbsttötung gegenüber durchgesetzt. So wird die oben besprochene Vinaya-Regel, daß man sich nicht selbst von einem Felsen stürzen soll, hier als ein regelrechtes Verbot der Selbsttötung interpretiert. Weiterhin wird eine ethische Begründung für die Ablehnung gegeben, wenn gesagt wird, daß die tugendhaften Asketen, wenn sie ihr Leben lange fortsetzten, zum spirituellen Wohle anderer Lebewesen wirken könnten²⁵. Schließlich wird an einer anderen, übrigens wohl älteren, Stelle des Textes gesagt, daß Erlöste, selbst wenn sie unter körperlichen Schmerzen leiden, sich nicht umbringen, weil sie keine Zuneigung und keinen Widerwillen mehr empfinden und weil sie weder Tod noch Leben begehren²⁶. Hier wird also angenommen, daß die spirituelle Vollkommenheit der Erlösten impliziert, daß sie alle Schmerzen geduldig ertragen.

Der bedeutende Theravāda-Dogmatiker Buddhaghosa (um 400 n.Chr.) geht später sogar so weit, die Tatsache, daß Channa seine Schmerzen nicht ertragen konnte, als Beweis dafür anzusehen, daß er bei der Selbsttötung ein Weltmensch gewesen sein muß, also jemand, der überhaupt noch keine Gewißheit über die Heilswahrheiten erlangt hatte.²⁷

Auch im wichtigsten Kommentar zum Vinaya²⁸ wird eine recht ablehnende Haltung zur Selbsttötung spürbar. Ähnlich wie in den „Fragen des Menander“ wird das Verbot des Sprungs von einem Felsen als ein Verbot jeglicher Form der Selbsttötung interpretiert. Selbst das Fasten bis zum Tode, das ja kaum dazu angetan sein kann, einen anderen versehentlich mit in den Tod zu reißen, wird ausdrücklich hierin eingeschlossen. Allerdings werden für diese Art der Selbsttötung einige wenige Ausnahmen zugelassen. In dieser Kasuistik spielt es unter anderem neben der Frage, ob man unter einer unheilbaren Krankheit leidet, auch eine Rolle, ob die Fortsetzung der Nahrungsaufnahme einen von der Erzielung eines spirituellen Fortschritts ablenken würde.²⁹

Anders stellt sich die Lage freilich bei den Sarvāstivādin dar, einer zwar ausgestorbenen, aber in der Geschichte sehr bedeutenden und einflussreichen Richtung des konservativen Buddhismus. Die Vertreter dieser Schule nahmen an, daß es verschiedene Typen von Arhats gibt, darunter auch solche, die ihren Status als Erlöste wieder verlieren können. Nach ihrer Auffassung war Godhika ein solcher Arhat, als er sich umbrachte. Durch den Suizid ist er also einem erneuten Rückfall von der Erlösung zuvorgekommen. Die Sarvāstivādin kennen sogar eine ganze Kategorie von Arhats, die eben dadurch charakterisiert sind, daß sie sich selber töten. Solche Erlösten können sich etwa aus Überdruß an den Sinnesobjekten umbringen oder weil sie einen Rückfall im Falle schwerer Krankheit fürchten.³⁰ Von einer weiteren Gruppe von Arhats sagt diese Schule, daß sie wie der Buddha dank besonderer übernatürlicher Kräfte dazu in der Lage sind, ihre natürliche Lebensspanne zu verkürzen. In diesem Zusammenhang wird auch von der Ansicht einiger Gelehrten berichtet, der zufolge diese Art von Erlösten ihr Leben aus Ekel vor ihrem Körper, den sie als einen ‚Giftbehälter‘ betrachteten, vorzeitig beendeten³¹.

Die Sarvāstivādin können mit ihrer positiven Einstellung zur Selbsttötung von Arhats den Suizid kaum als ethisch verwerflich betrachtet haben. Denn dem Arhat sollte ja das ethische Verhalten zur Natur geworden sein.³² Tatsächlich gingen die Sarvāstivādin offenbar davon aus, daß die Tötung von Lebewesen oder gar jede schädigende oder förderliche Handlung dadurch ihren ethischen bzw. karmisch relevanten Charakter erhält, daß sie an anderen vollzogen wird, somit die Selbsttötung also nicht unter das Tötungsverbot fallen kann.³³ Immerhin wissen wir aber von einem Vertreter einer anderen Schule des Śrāvākayāna, für den die Selbsttötung umgekehrt gerade als Beweis dafür erhält, daß sich ein ethisches Urteil nicht nur daran festmachen kann, was einem anderen nützt oder schadet.³⁴

Ich möchte diese notgedrungen sehr provisorische Darstellung der Ansichten in der Dogmatik des Śrāvākayāna mit der Schilderung einer Diskussion schließen, die uns einen besonders wichtigen Fingerzeig liefert, unter welchen Voraussetzungen die Selbsttötung als akzeptabel empfunden werden konnte. In dieser Diskussion³⁵ geht es um die Frage, ob man nur von Versenkungen oder auch von der Erlösung zurückfallen kann. Der Vertreter der letzten Position führt den inzwischen hinlänglich bekannten Streitfall des Godhika ins Feld und fährt fort: „Wenn er von einer Versenkung zurückgefallen wäre, hätte er sich nicht umbringen sollen. Denn in Buddhas Lehre wird die Befreiung als hochstehend erachtet, die Versenkung jedoch nicht.“ Mit anderen Worten: Für die Versenkung lohnt es sich nicht, sich das Leben zu nehmen; doch leichter als die Befreiung wiegt das Leben sehr wohl. Es ist übrigens bezeichnend, daß sein Gegner sich dieser Argumentation nicht verschließen kann und sich daher bemüht zu erklären, inwiefern der drohende Verlust der Versenkung ihn daran hinderte, in ihr die Befreiung zu verwirklichen. Auch dem Opponenten zufolge hätte sich Godhika also letztendlich der Befreiung zuliebe das Leben genommen.

Buddhismus und Selbsttötung

Die religiös-erbauliche erzählende Literatur der Buddhisten erfreute sich gleichermaßen im Śrāvākayāna und Mahāyāna großer Beliebtheit, weswegen es auch angebracht ist, an dieser Stelle auf sie einzugehen, bevor wir dann zum Mahāyāna kommen.

Diese Literaturgattung läßt sich grob in zwei Gruppen aufteilen: einerseits in die Jātaka-Erzählungen, die von früheren Existenzen des Buddha berichten, als er als Bodhisattva über Äonen hinweg dem Erwachen zustrebte, andererseits in die Erzählungen von anderen Personen wie den Erlösten, die keine Buddhas sind, aber auch von Hungergeistern (*preta*). Auch in der zweiten Gruppe wird typischerweise das Schicksal des betreffenden Wesens über mehrere Existenzen verfolgt.

In den Jātakas gibt es viele Erzählungen von Selbstaufopferungen des Bodhisattvas. Besonders berühmt sind hierunter die Geschichten von offensichtlich altruistischer Motivation entsprungenen Suiziden. In ihnen erfolgt diese Tat häufig zum Zwecke der Rettung des Lebens anderer Wesen. Wenn der Bodhisattva sich hingegen als Hase dem mit ihm im Walde lebenden Asketen zum Fraß anbietet, damit letzterer nicht von Hunger getrieben seinen Wandel aufgibt und in die Gesellschaft zurückkehrt, ist das Motiv recht offensichtlich in dem Wunsch der spirituellen Förderung anderer Lebewesen zu suchen. Zu den nicht altruistisch motivierten Selbstaufopferungen kann man etwa die Fälle rechnen, in denen der Bodhisattva sich opfert, um einen Vers des Dharma zu erhalten. Man darf wohl sagen, daß sich die allermeisten, wenn nicht alle Fälle von Selbstaufopferung in dieser Literaturgattung damit erklären lassen, daß sie das Mitgefühl, die Freigebigkeit, die Entschlossenheit zum Erlangen der Buddhaschaft und gelegentlich auch andere Tugenden illustrieren sollen. Ich werde später noch einmal hierauf zurückkommen.

Besonders möchte ich mich an dieser Stelle aber Fällen der Selbsttötung von Wesen, die keine Bodhisattvas sind, widmen. Denn ihnen wurde bisher kaum Aufmerksamkeit geschenkt. Ich werde mich dabei auf ein bestimmtes relativ altes Werk dieser Literaturgattung, auf das, wie der Name es schon sagt, genau hundert solcher Erzählungen enthaltende Avadānaśataka, konzentrieren.

Eine der darin enthaltenen Erzählungen³⁶ berichtet von einer Frau, die sich aufgrund ihrer Häßlichkeit und weil ihr Mann sich ihrer schämt, das Leben nehmen will. Der Buddha eilt dieser Frau zur Hilfe. Problematisch an diesem Suizidversuch ist offenbar die Tatsache, daß er aus Verzweiflung geschieht. Vielleicht spielt auch die Tatsache eine Rolle, daß es sich aus buddhistischer Sicht um eine profane, nicht religiös motivierte Selbsttötung handelt.

In einer weiteren Geschichte des Avadānaśataka³⁷ wird jedoch von einem Jünger des Buddha berichtet, der sich wegen seiner mangelnden spirituellen Erfolge das Leben nehmen möchte. Auch in diesem Fall verhindert der Buddha die Selbsttötung. Selbst spirituell begründete Verzweiflung gilt also nicht als akzeptabler Grund, sich das Leben zu nehmen. Hinzukommen mag, daß es hier zusätzlich als problematisch empfunden wird, daß jemand sein Leben unter den denkbar günstigsten spirituellen Bedingungen, nämlich als Mönch zu Lebzeiten eines Buddha, aufgeben möchte.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, eine Geschichte aus demselben Werk heranzuziehen, in der Selbsttötungsversuche eine ganz andere Bewertung erfahren. Diese Erzählung³⁸ handelt von einem Brahmanenjüngling, der ebenfalls zu Zeiten des Buddha lebt und in dessen Orden eintreten möchte. Doch verweigern seine Eltern ihm die für diesen Schritt unbedingt erforderliche Erlaubnis. Der Jüngling versucht sich daraufhin mehrfach umzubringen, damit er im nächsten Leben doch noch Mönch und Jünger des Buddha werden und damit, so denkt er sich, diese außerordentlich seltene spirituelle Chance nutzen kann. Dafür wird er, unter anderem auch vom Buddha selbst, ausdrücklich gepriesen.

Als letzte Geschichte aus dem *Avadānaśataka* möchte ich die Erzählung vom Büffel³⁹ anführen. Zu Zeiten des Buddha gab es einen besonders kräftigen und besonders böswilligen Büffel, der, sobald er die Fährte eines Menschen roch, diesen aufspürte und ihm hinterherjagte. Schließlich nähert der Buddha sich ihm und zähmt ihn, indem er ihm mit übernatürlich erzeugten Löwen Angst einjagt. Nachdem der Buddha ihm kurz die Heilswahrheiten verkündet und ihn an seine Geburt erinnert hat, gemeint ist wohl: ihm die Ursachen und Umstände seiner Existenz als Büffel veranschaulicht hat, beginnt der Büffel zu weinen. Der Buddha spricht nun die folgenden Worte: „Was soll ich nun für dich tun, der du als Tier geboren bist, der du in eine ungünstige Existenz geraten bist? Warum weinst du ohne Sinn? Gut wäre es, du würdest deinen Geist durch Vertrauen in mich, den mitleidvollen Sieger, klären. Nachdem du dich hier von der Existenz als Tier gelöst hast, kannst du dann zum Himmel fahren!“

Nach diesen Worten entwickelt der Büffel Abscheu vor seinem eigenen Körper und fastet sich zu Tode. Er wird tatsächlich, wie vom Buddha in Aussicht gestellt, als Gott wiedergeboren und steigt hinab zur Erde, um sich von jenem belehren zu lassen. Daraufhin erlangt er den spirituellen Durchbruch, d.h. die Schau der vier Wahrheiten. Es kann m.E. kein Zweifel daran bestehen, daß die Selbsttötung des Büffels ein direktes Resultat der Ermahnung des Buddha ist. Der Buddha bewegt ihn offenbar zu diesem Schritt, weil ein Tier im Gegensatz zu einem Gott nach buddhistischer Lehre nicht zur für die Schau der Heilswahrheiten notwendigen Einsicht in der Lage ist. Auch hier wird das Leben also dem spirituellen Fortschritt zuliebe aufgegeben, und dies auch noch auf Anregung des Buddha persönlich.

In dieser Geschichte wird übrigens die Wiedergeburt im Himmel und, im Gegensatz zu einer anderen, ansonsten analogen Geschichte⁴⁰, sogar die Schau der Wahrheiten als karmische Folge der Tatsache betrachtet, daß die Selbsttötung im gläubigen Vertrauen, *prasāda*, auf den Buddha erfolgte. Wir begegnen hier erstmals dem Phänomen des Glaubensbuddhismus. Der Begriff *prasāda* beinhaltet neben dem gläubigen Vertrauen aber auch die Vorstellung von einer Klärung des Geistes. Und es scheint diese Verbindung des gläubigen Vertrauens in den Buddha mit einer abgeklärten Geisteshaltung zu sein, die für das günstige Nachtdschicksal verantwortlich ist.

Buddhismus und Selbsttötung

Kommen wir nun zum Großen Fahrzeug. Ich hatte bereits erwähnt, daß die Geschichten von früheren Existenzen des Buddha viele Beispiele der Selbstaufopferung aus altruistischen und anderen Motiven enthalten. Es stellt sich nun die Frage, inwieweit diese Erzählungen mitsamt den Selbstaufopferungen als Handlungsanweisungen für die buddhistischen Zuhörer verstanden werden sollten und verstanden wurden. Solange diese Geschichten im Kontext des Śrāvakayāna erzählt wurden, stellte sich diese Frage natürlich nicht, da die Laufbahn des Bodhisattva anders als im Mahāyāna nicht als Weg für die Massen galt. Zum Bodhisattva-Ideal gehört es nun aber ganz wesentlich, daß man sein Mitgefühl ins Grenzenlose ausweitet und die Tugend der Freigebigkeit zur Vollkommenheit entwickelt. Insofern das eigene Leben nach allgemeiner buddhistischer Anschauung den Lebewesen das Liebste auf der Welt ist, könnte es gerade dessen freiwillige Aufgabe sein, die die Vollkommenheit dieser beiden, aber auch anderer Tugenden erweist. Jüngst wurden aber große Fortschritte bei der Interpretation dieser Geschichten erzielt, indem mittels der Anwendung literaturwissenschaftlicher Methoden m.E. plausibel herausgearbeitet wurde, daß zumindest ein Teil dieser Erzählungen von Selbstaufopferungen des Bodhisattvas, also des Buddha in einer früheren Existenz, ursprünglich nicht in erster Linie diese Taten selbst preisen soll, sondern nur als Mittel dazu dient, die mit der Gabe des Körpers (*dehadāna*) in einem früheren Leben offenbar verglichene Gabe der Lehre (*dharmadāna*) durch den Buddha in seinem letzten Leben zu verherlichen⁴¹. Deutet man die altruistischen Selbstaufopferungen hingegen im Sinne der religiösen Dogmatik aus, dienen sie dem Zweck der Ansammlung unermeßlichen Verdienstes, die wiederum zur Erreichung des neuen Heilsziels, der Erlangung der Buddhaschaft, vonnöten ist. Jedenfalls gibt es aber im indischen Mahāyāna-Buddhismus Stimmen, die von einer Nachahmung dieser Taten eher abraten. Śāntideva (8. Jhdt.) zum Beispiel stellt klar, daß solche extremen Taten nur dem weit fortgeschrittenen Bodhisattva vorbehalten bleiben sollten und der Anfänger davon Abstand nehmen sollte.⁴²

Ähnlich mag dies in Indien bei einer weiteren Form der Selbstaufopferung von Bodhisattvas, die in einigen Mahāyāna-Sūtras auftaucht, gesehen worden sein: Ich meine die Selbstverbrennung zur Verehrung des Buddha und seiner Lehre.

In China scheint sich die Lage nun aber geändert zu haben. Schon ab dem 5. Jhdt. sind eine große Anzahl von historisch zumindest teilweise sehr glaubwürdigen Fällen der Selbstverbrennung aus eben diesem Motiv der Verehrung überliefert. Obwohl dies unter Berufung auf die besagten Texte indischen Ursprungs geschah, scheinen hier freilich auch Gründe, die in der alten und ganz anders gestalteten chinesischen Kultur zu suchen sind, eine Rolle gespielt zu haben. Jedenfalls haben wir aber auch Berichte aus China, denen zufolge Mönche ihr Leben aus anderen, aus indischen Texten bereits bekannten Motiven, so z.B. aus altruistischen Gründen, aber auch einfach aus einer Abneigung dem eigenen Körper und dem Leben gegenüber, preisgaben.⁴³

Ein Kommentar⁴⁴ zu einem äußerst einflußreichen Verhaltenskodex für Mahāyāna-Anhänger betrachtet diese aus Ekel motivierte Form des Suizids allerdings als eine, wenn

auch nur leichte, Verfehlung. Schwerer wiegt es da schon, wenn die Selbsttötung in einer Stimmung des Hasses erfolgt. Besonders bemerkenswert an diesem Werk ist aber, daß es — freilich damit schon auf eine einschlägige Passage des Grundtextes aufbauend — ausdrücklich auch verdienstvolle Formen der Selbsttötung anerkennt, nämlich solche, die der buddhistischen Lehre oder anderen Lebewesen zuliebe erfolgen. Ermöglicht wird diese differenzierte Beurteilung der Selbsttötung dadurch, daß der Text, ähnlich wie wir das schon aus einigen indischen Texten kennen, ausdrücklich feststellt, Tötung im Sinne eines schweren Vergehens habe unter anderem zur Bedingung, daß sie an anderen vollzogen wird und somit die Selbsttötung unter die Formen der Tötung einreihet, wo nicht alle Bedingungen für eine kategorische Ablehnung erfüllt sind.

Es gab unter chinesischen Buddhisten aber auch recht kritische Stimmen. Zu erwähnen wäre hier etwa der Indienpilger Yijing (635-713), der die Selbstverbrennungen und auch andere Formen der Selbstaufopferung eines Bodhisattva scharf ablehnt, freilich nur, sofern sie von Mönchen oder Nonnen begangen werden. Zur Begründung verweist er unter anderem auf die Vorschriften des Ordensrechts und auf die Chance zur spirituellen Praxis, der man sich berauben würde. Was Laien-Bodhisattvas angeht, erlaubt er zumindest die altruistische Selbstaufopferung ausdrücklich. Andere Formen der Selbsttötung, die er in Indien beobachtet hat, z.B. das Sichertränken im Ganges, lehnt er rundweg als unbuddhistisch und Akte der Verblendung ab.⁴⁵

Von einem chinesischen Kaiser wird berichtet, daß er die Selbsttötung ablehnte, weil man nach der Lehre des Buddha dann keine Wiedergeburt als Mensch erlangen könne.⁴⁶ Dies deutet auf eine negative ethische Bewertung der Selbsttötung hin.

Bevor wir zur Besprechung einiger neuzeitlicher Fälle von Selbsttötung kommen, müssen wir noch einen Blick auf den Buddhismus des Reinen Landes werfen, einer eigentümlichen Form des Mahāyāna, die auf den bereits in Indien existierenden Kult um den Buddha Amitābha zurückgeht, aber vor allem im ostasiatischen Kulturkreis eine große Bedeutung erlangt hat. Nach dieser Lehre hat Amitābha bereits einen wesentlichen Teil des Erlösungswerkes für die anderen Lebewesen vollbracht, indem er kraft seines Verdienstes ein Paradies, ein Reines Land, geschaffen hat, in das man nach dem Tode eingehen kann. In China und besonders in Japan entwickelte sich zusehends die Tendenz, den eigenen Anteil der Lebewesen am Erlösungswerk, also die Notwendigkeit guter Werke oder spiritueller Bemühung, zu minimieren und schließlich ganz zu negieren. In Japan wurde in aller Schärfe die Lehre ausgeformt, daß man statt dessen ganz der sogenannten „Kraft eines anderen“ (*tariki*), d.h. dem rettenden Wirken Amitābhas, vertrauen könne und müsse. Selbst die soteriologische Bedeutung der zentralen Praxis dieser Schule, der Anrufung des Buddha Amitābha, wurde von einigen als Bruch des Prinzips der „Kraft eines anderen“ verneint.

Jedenfalls wird deutlich, daß unter diesen Umständen das Erlangen der Erlösung mit dem Tode denkbar einfach wird. Dies scheint nun aber zu einer Häufung von Selbsttötungen von Anhängern dieser Schule geführt zu haben. Bereits in China wurde von einem

Buddhismus und Selbsttötung

Laienanhänger des Patriarchen Shandao (613-681) dieser Schulrichtung überliefert, er habe sich unter Anrufungen des Amitäbha von einem hohen Baum zu Tode gestürzt, nachdem sein Meister ihm versichert hatte, die Wiedergeburt im Reinen Land sei einem beim Aussprechen des Buddhanamens gewiß.⁴⁷ Aus dem japanischen Mittelalter gibt es Berichte, daß zahlreiche Anhänger dieser Lehre sich in Flüssen oder im Meer ertränkten. Dabei scheint jedoch zumeist sichergestellt worden zu sein, daß man den Vorgang des Ertrinkens abrechnen konnte, wenn Konzentration, Gleichmut und Entschlossenheit einen im Stich ließen⁴⁸. An diesen Fällen zeigt sich deutlich, daß zumindest ein Teil der Anhänger Amitäbhas doch noch einen weiteren Faktor zur Erlangung des Reinen Landes für notwendig erachteten: nämlich den ausgeglichenen Geisteszustand in der Todesstunde⁴⁹. Interessant ist auch der Bericht, daß sich Schüler des Wanderpredigers Ippen (1239-89) bei dessen Tod umbrachten in der Hoffnung, ihren Meister ins Reine Land zu begleiten. Ein anderer Schüler dieses Lehrers nämlich meinte, jene hätten die Wiedergeburt im Reinen Land verfehlt, da sie durch ihre Selbsttötung ihrem eigenen Willen gefolgt seien, also der Notwendigkeit der völligen Hingabe an Amitäbhas Macht und Willen zuwider gehandelt hätten.⁵⁰ Es zeigt sich also, daß ungeachtet weiterer Fälle von Massensuiziden in Japan, von denen man noch berichten könnte, auch in der Lehre vom Reinen Land nicht notwendigerweise die Selbsttötung als schneller und sicherer Weg ins Paradies betrachtet wurde.

Von den Selbstverbrennungen in der früheren Phase des chinesischen Buddhismus hatte ich schon berichtet. Diese Praxis scheint nun im ostasiatischen Mahāyāna niemals ganz erloschen zu sein. Vor allem hat sie aber in den letzten Jahrzehnten eine Wiederbelebung in Vietnam erfahren⁵¹. So hat es allein im Jahr 1963 mindestens acht solcher Fälle gegeben, und bis zum heutigen Tag ist diese Praxis nicht ausgestorben. Es tritt jedoch nun ein Motiv in den Vordergrund, für das es im historischen Buddhismus nur spärliche Belege gibt⁵² und das vielleicht eher durch das Vorbild Mahatma Gandhis, der ja den Eintritt in ein Sterbefasten mehrfach als politisches Druckmittel einsetzte, inspiriert war: nämlich die Selbsttötung als Mittel des Protestes gegen die Unterdrückung und Verfolgung von Buddhisten. Immerhin läßt sich als Gemeinsamkeit mit vielen Selbsttötungen im traditionellen Mahāyāna festhalten, daß sie stets um der buddhistischen Religion willen erfolgten. Der nunmehr politische Charakter tritt aber jedenfalls bereits in der ersten dieser öffentlichen Selbstverbrennungen, die im Juni 1963 von dem Mönch Thich Quang Duc durchgeführt wurde, klar zutage. Sie geschah unter dem Eindruck eines an friedlichen buddhistischen Demonstranten verübten Massakers in Südvietnam. Vorausgegangen waren Jahre der Repressalien gegen Buddhisten unter dem von den USA gestützten katholisch dominierten Regime Präsident Diems. Die Bilder von diesem brennenden Mönch gingen um die Welt, und es wird davon ausgegangen, daß die erste Welle von Selbstverbrennungen entscheidend zum Sturz der damaligen südvietnamesischen Regierung gegen Ende desselben Jahres beitrugen.

Bemerkenswert ist, daß Thich Quang Duc anscheinend während des gesamten Verbrennungsvorganges unbewegt im Lotussitz verblieb und keine äußerlichen Zeichen der

Erregung oder des Schmerzes gezeigt hat. Dies erinnert uns sehr an das schon mehrfach erwähnte Ideal des ausgeglichenen Geisteszustandes in der Todesstunde.

Ein weiterer Punkt ist beachtenswert: Die Bereitwilligkeit, die Selbstverbrennung als legitime Praxis zu betrachten, verband sich bei Thich Quang Duc ebenso wie bei anderen vietnamesischen Buddhisten mit dem Ideal eines völlig gewaltlosen Kampfes. Dies wird offenbar in keiner Weise als widersprüchliches Verhalten wahrgenommen. Auch hier sehen wir übrigens eine Übereinstimmung mit den Ansichten Mahatma Gandhis.

Thich Quang Duc wird im vietnamesischen Buddhismus bis zum heutigen Tag gemeinhin als Bodhisattva verehrt; es ist ein Reliquienkult um ihn entstanden, Klöster werden nach ihm benannt. Auch der Mönch Thich Nhat Hanh, inzwischen im Westen nach dem Dalai Lama wahrscheinlich der populärste buddhistische Meister und schon in den 60er Jahren eine wichtige Figur in Vietnam, hat niemals einen Zweifel an seiner Bewunderung für diese Tat gelassen. Er betrachtet sie ebenso wie viele seiner Mitstreiter als einen Akt des Mitgefühls, weil sie aus Liebe und dem Wunsch, der Weltöffentlichkeit die Leiden des vietnamesischen Volkes vor Augen zu führen, und aus dem Wunsch, auf friedliche Weise eine Änderung der Haltung der südvietnamesischen Regierung und der USA zu erreichen, motiviert gewesen sei.⁵³ Beachtenswert ist auch, daß Thich Nhat Hanh und andere dazu neigen, diese Akte der Selbstverbrennung nicht als Suizide zu betrachten.⁵⁴

Thich Nhat Hanhs Einstellung wirkt insoweit weit über den vietnamesischen Buddhismus hinaus, als er einer der bedeutendsten Vertreter des „engagierten Buddhismus“ ist, einer sowohl länder- als auch konfessionsübergreifenden Bewegung. Sie ist in etwa dadurch gekennzeichnet, daß sie die buddhistische Lehre im Sinne einer Aufforderung zu aktivem moralischem Handeln unter Berücksichtigung der globalen ökologischen, ökonomischen, sozialen und politischen Zusammenhänge interpretiert. Innerhalb dieser übrigens schwer eingrenzbaaren Bewegung gibt es aber auch kritische Stimmen zur Selbstaufopferung⁵⁵.

Tenzin Gyatso, der gegenwärtige Dalai Lama, scheint ebenfalls eine differenzierte Anschauung zur Selbsttötung zu vertreten⁵⁶. Einerseits sagt er, die Selbsttötung werde als extrem schädlich beschrieben. Und im Kontext der Euthanasie und Sterbehilfe führt er unter anderem das Argument an, es sei im allgemeinen besser, durch seine Leiden sein negatives Karma noch in diesem Leben abzarbeiten. Im Falle von Tantra-Initiierten sieht er bei einem Suizid den Fehler des Tötens einer Gottheit als gegeben an. Andererseits betont er die öfteren die entscheidende Rolle der Geisteshaltung des sich das Leben Nehmenden, so unter anderem auch im Kontext der vietnamesischen Selbstverbrennungen. Ärger sei falsch; geschehe die Selbsttötung hingegen im Geiste des Altruismus, etwa im Dienst an der buddhistischen Lehre und am vietnamesischen Volk, verhalte es sich anders.

Es finden sich unter den heutigen Buddhisten aber auch radikale Ablehnungen des Suizids. So schreibt der in Malaysia ansässige Theravāda-Mönch K. Sri Dhammananda: „Sich das eigene Leben zu nehmen, ist unter allen Umständen moralisch und spirituell falsch“⁵⁷. Ähnlich

Buddhismus und Selbsttötung

rigoros ist die Einstellung Daisaku Ikedas, des Präsidenten der Soka Gakkai. Im Euthanasie-Kontext sagt er, es sei „gut, das Leben soweit wie möglich zu verlängern“⁵⁸ und daß „man sein eigenes Leben mit der gleichen hohen Ehrfurcht wie das eines anderen betrachten muß“⁵⁹. Bei der Selbstopferung vietnamesischer Mahāyāna-Buddhisten sieht er neben politischen Gründen auch den Einfluß der angeblichen Śrāvakayāna-Lehre, daß das Fleisch an sich unrein sei, am Werk. Was seiner Ansicht nach die wahre Lehre des Mahāyāna ist, erhellt das folgende Zitat, das zugleich auch einen der Gründe angibt, wie er zu seiner Ablehnung der Selbsttötung gelangt: „Das Leben selber ist ein Wert ohnegleichen, und über diesen Wert hinaus ist es doppelt kostbar, weil die Buddhanatur darin latent ist“⁶⁰.“

III Zusammenfassung und Schlußfolgerungen

Es ist, so denke ich, hinreichend klar geworden, daß die Anschauungen über die Selbsttötung in Geschichte und Gegenwart je nach Periode und Richtung des Buddhismus stark variieren. Oft genug ist es auch schwer, diese Ansichten herauszuarbeiten oder sie zu interpretieren. Trotzdem können wir, so denke ich, provisorisch eine Reihe von allgemeinen Aussagen über die Bewertung von Selbsttötungen im Buddhismus machen:

1) Die Selbsttötung wird in der Geschichte des Buddhismus nur selten mit der Tötung anderer Lebewesen auf eine Stufe gestellt. Vielmehr zeigen eine Reihe von expliziten Äußerungen in dieser Richtung, daß zumeist die Ansicht vertreten worden ist, bei der Selbsttötung seien die Bedingungen für ihre Einstufung als ähnlich schweres Vergehen wie die Tötung anderer nicht erfüllt, eben da sie sich nicht gegen das Leben anderer richtet. Anders wäre im übrigen die ausgesprochene Vielzahl positiv dargestellter Selbsttötungen in den verschiedensten Gattungen der buddhistischen Literatur auch kaum zu erklären.

2) Es ergibt sich daraus, daß die verschiedentlich, unter Forschern jüngst besonders von Damien Keown, vorgetragene Ansicht, das Leben an sich sei im Buddhismus ein grundlegender, kaum relativierbarer Wert, nicht aufrechtzuerhalten ist.

Einer der wichtigsten Gründe, die Keown für seine Anschauung von der Heiligkeit des Lebens anführt, ist die altindische Doktrin der *ahiṃsā*, der Gewaltlosigkeit gegenüber den Lebewesen. Ich denke jedoch, daß gerade in der Entstehungsweise dieser Lehre der Schlüssel für die scharfe Verurteilung nur der Tötung anderer liegen könnte. Zwar ist die Frage, wie diese Doktrin entstanden ist, immer noch sehr umstritten. Doch es hat den Anschein, daß vor allem die archaische Vorstellung, die Opfer könnten im Jenseits Rache an einem üben, und die Goldene Regel eine wichtige Rolle in der Frühgeschichte dieser Lehre gespielt haben.⁶¹. Beide Anschauungen lassen wenig Raum für eine Integration der Selbsttötung in die Lehre von der *ahiṃsā*.

Jedenfalls ist in diesem Zusammenhang auch darauf zu verweisen, daß sich in einer Schwesterreligion des Buddhismus, dem asketisch geprägten Jainismus, gerade eine besonders strenge Interpretation des Grundsatzes der *ahiṃsā* mit einer besonders positiven

Einstellung zu einer bestimmten Form der religiösen Selbsttötung, dem Sterbefasten, verbindet.

3) Selbst ethische Argumente gegen die Selbsttötung, die nicht mit ihrem Tötungscharakter in direktem Zusammenhang stehen, sind eher spärlich vertreten, wenn sie auch vielleicht durchaus einflußreich waren. Hierzu gehört der Hinweis auf die Verhinderung weiterer verdienstvoller Handlungen und des Wirkens zum Wohle der anderen Lebewesen.

4) Für die Bewertung der Selbsttötung ist offenbar die Frage, inwieweit die Selbsttötung die Erreichung des höchsten und endgültigen Heilszieles beeinflussen kann, von besonders großer Bedeutung. Im Śrāvākayāna etwa besteht dieses Ziel im endgültigen Verlöschen; im Buddhismus des Reinen Landes de facto in der nicht oder kaum durch eigene spirituelle Bemühung zu erreichenden Wiedergeburt in Amitābhas Paradies. Der Bodhisattva schließlich strebt der Buddhaschaft zu und möchte alle Wesen erretten. Da hierfür die Ansammlung von Verdienst vonnöten ist, kann der Suizid sich in den meisten Formen des Mahāyāna förderlich auf das Heilsziel auswirken, wenn er verdienstvoll ist. Als verdienstvoll galt zumindest ab einem gewissen Zeitpunkt auch die Verehrung des Buddha, womit gerade auch die so motivierte Selbstverbrennung hier durchaus ins Schema passen kann. Viele andere Selbstaufopferungen von Bodhisattvas können freilich auch direkt aus der Mitleidsethik dieser Lebewesen begründet werden, ohne auf die Erlösungsrelevanz der Verdienstansammlung zurückgeführt werden zu müssen.

5) Auch der Geisteshaltung zum Zeitpunkt der Selbsttötung scheint zumeist eine große Bedeutung beigemessen worden zu sein. Es muß mindestens ein klarer, konzentrierter und ruhiger Gemütszustand vorherrschen. Auch das gläubige Vertrauen in einen Buddha gehört wohl hierher. Beim Arhat erfolgt der Suizid im Zustand der endgültigen Freiheit von Zuneigung, Abneigung und Fehlorientiertheit. Freilich kann gerade dieser Geisteszustand die Selbsttötung verhindern oder überflüssig machen.

6) Der Selbsttötung von Mönchen und Nonnen kann eine Regel des Ordensrechts oder die Auslegung derselben im Sinne eines Verbots im Wege stehen.

7) Relativ schwer einzuordnen bleibt unter anderen die Selbsttötung aus Ekel, die aber wohl vor allem mit radikal-eskapistischen Tendenzen in der buddhistischen Geistesgeschichte zu verbinden und von vielen nicht akzeptiert worden ist.

8) Wir haben bei der Betrachtung zeitgenössischer buddhistischer Haltungen gesehen, daß erst in späteren Phasen des historischen Buddhismus aufgekommene Lehren wie tantrische Anschauungen oder die Lehre von der in jedem Lebewesen vorhandenen Buddhanatur neue Argumente gegen die Selbsttötung liefern können. Diese Fragen konnten hier ebensowenig eingehender untersucht werden wie das Problem, inwieweit der Einfluß westlicher Wertvorstellungen im sogenannten buddhistischen Modernismus die Ablehnung der Selbsttötung bei neuzeitlichen Buddhisten befördert haben könnte.

Buddhismus und Selbsttötung

Manchen von Ihnen mag die zu Tage getretene eher ambivalente Haltung des Buddhismus zur Selbsttötung immer noch bedenklich erscheinen. Beenden möchte ich diesen Vortrag daher mit dem Theravāda-Gelehrten Walpola Rāhula, dem es ähnlich erging und der sich mit der folgenden Feststellung tröstete:

“Es ist besser, Selbsttötung zu begehen als andere zu töten; es ist besser, sich selbst zu verbrennen als andere zu verbrennen.”⁶²

Anmerkungen

¹ Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos: Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1986 (Erstveröffentlichung 1959; Copyright der deutschen Ausgabe Düsseldorf 1956).

² Vgl. etwa *Katechismus der katholischen Kirche*, München usw. 1993, §§ 2258 u. 2280.

³ Emile Durkheim, *Der Selbstmord*, Frankfurt a.M. 1983, ⁷1999 [Originalausgabe: *Le suicide*, 1897.], 27. — Die eckigen Klammern im Zitat zeigen an, daß ich an dieser Stelle die deutsche Übersetzung des an sich neutralen französischen Wortes *suicide* mit „Selbstmord“ zugunsten von „Selbsttötung“ geändert habe.

⁴ Śrāvakayāna, „Fahrzeug der Hörer“, benutze ich in demselben Sinne, wie der bekanntere, aber abwertende Begriff Hinayāna verwendet wird.

⁵ Vin III 68-86. — Übersetzung: I.B. Horner, *The Book of the Discipline, Vol. I, Sacred Books of the Buddhists Vol. X*, London 1949 [Erstausgabe 1938], 116-150.

⁶ Vin III 73, 10-16.

⁷ Siehe Oskar von Hinüber, *Das Pātimokkhasutta der Theravādin: Studien zur Literatur des Theravāda-Buddhismus II*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, Jg. 1999, Nr. 6, Mainz 1999, 41ff.

⁸ Vin III 82.

⁹ T 1421, 7c5.

¹⁰ T 1421, 8a6ff.; vgl. auch Paul Demiéville, „Le Bouddhisme et la Guerre“, in: *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études Chinoises I*, 1957, 350f., n.4.

¹¹ DN II 330-332. — Übersetzung: T.W. and C.A.F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Third Edition, Part II, London 1951, 357f.

¹² Mil 44.

¹³ Th 1002; zitiert in Mil 45, 3.

¹⁴ SN I 120-122. — Eine deutsche Übersetzung dieser Lehrrede [Wilhelm Geiger (Übs.), *Saṃyutta-Nikāya: Die Lehreden des Buddha aus der Gruppierten Sammlung, Bd. I*, Wolfenbüttel 1990 (teilweise revidierte Neuauflage), 186-190] findet sich in den ausgeteilten Materialien.

¹⁵ Übersetzung nach Geiger [wie Anm. 14].

¹⁶ Die in Keown, *Buddhism and Suicide* (wie Anm. 18), 16f. vertretene, für seine Argumentation durchaus wichtige Auffassung, Buddha äußere gar keine Meinung zum Suizid Gotthikas, ist von daher nicht aufrechtzuerhalten.

¹⁷ SN IV 55-60 (=MN III Nr. 144). — Übersetzung: F.L. Woodward, *The Book of the Kindred Sayings, Part IV*, London 1927, 30-33.

¹⁸ Damien Keown, „Buddhism and Suicide: The Case of Channa“, in: *Journal of Buddhist Ethics* 3 (1996), 8-31.

¹⁹ SN III, 119-124. — Übersetzung: W. Geiger u. Nyāṇapōṇika, *Saṃyutta-Nikāya*, Bd. III, 141-146 [ansonsten wie Anm. 14].

²⁰ T 99, 346b7ff.

²¹ T 125, 642b29ff.

²² DN II 106.

²³ DN II 103.

Buddhismus und Selbsttötung

²⁴ SN IV 60-63 (=MN III 269, Sü. 145); SN V 320-322. — Übersetzung der letztgenannten Lehrede: F.L. Woodward, *The Book of the Kindred Sayings, Part V*, London 1930, 283-285.

²⁵ Mil 195-197. — Übersetzung: Nyanatiloka u. Nyanaponika: *Milindapañha: Die Fragen des Königs Milinda*, Interlaken 1985, 197-199.

²⁶ Mil 44f. — Übersetzung:a.a.O [wie Anm. 25], 69-71.

²⁷ Spk II, 371-373.

²⁸ Sp 467.

²⁹ Für Näheres siehe Damien Keown, „Attitudes to Euthanasia in the Vinaya and Commentary“, in: *Journal of Buddhist Ethics* 6 (1999).

³⁰ **Nyāyānusārīnī* (T 1562) 720aff.; vgl. S. 17-19 von L. Schmithausen, *Buddhismus und Gewalt*, in: *Weiterbildendes Studium Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*, Band II, [unpublierte Sammlung von Vortragsmanuskripten], Universität Hamburg, Januar 1998, 8-21.

³¹ **Mahāvibhāṣā* (T 1545) 656c7ff.

³² Vgl. zum bis zum Ende des Absatzes Folgenden auch Schmithausen, *Buddhismus und Gewalt* [wie Anm. 30] und Abschnitt 2.5.3 in ders., „Religionen und Bioethik. 2. Buddhismus“, in: *Lexikon der Bioethik*, hg. von Wilhelm Korff et al., Gütersloh 1998 [in den ausgeteilten Materialien enthalten].

³³ AK 4.73; Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, tome II, Louvain 1949, 740f.

³⁴ **Tattvasiddhi* (T 1646) 294c27ff.

³⁵ **Tattvasiddhi* (T 1646) 257c10ff.

³⁶ *Avadānaśataka*, ed. by Dr. J.S. Speyer, Vol II, Bibliotheca Buddhica III, Delhi 1992 [„First Indian Edition“, Originalausgabe 1902-1906], 52-59 (No. 80 [Virūpā]).

³⁷ Ebd. 133-146 (No. 92 [Sthavira]).

³⁸ Ebd. 179-185 (No. 98 [Gaṅḡika]).

³⁹ Ebd., Vol. I, Bibliotheca Buddhica II, 331-335 (No. 58 [Mahiṣa]).

⁴⁰ Ebd. 289-294 (No. 51 [Kṛṣṇasarpa]).

⁴¹ Ohnuma, Reiko, „The gift of the body and the gift of dharma“, in: *History of Religions* 37.4 (May 1998), 323-359 sowie dieselbe, „Internal and external opposition to the Bodhisattva's gift of his body“, in: *Journal of Indian Philosophy* 28.1 (Februar 2000), 43-75.

⁴² Siehe Louis de La Vallée Poussin, *Suicide (Buddhist)*, in: Vol. 12 of *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by J. Hastings, Edinburgh 1922, 24-26 (in den ausgeteilten Materialien enthalten).

⁴³ Es gibt eine Reihe von Veröffentlichungen zu diesem Thema. Einen Eindruck von der Vielfalt der Motive vermittelt vor allem Jan Yün-hua, „Buddhist self-immolation in medieval China“, *History of Religions* 4.2 (1965), 243-68.

⁴⁴ T 1813, 610b17ff.; vgl. Schmithausen, *Buddhismus und Gewalt* [wie Anm.30].

⁴⁵ Die Zusammenfassung stützt sich auf die folgende Übersetzung: Takakusu (trsl.), *I-tsing: A Record of Buddhist Practices* (London 1896, Repr. Delhi 1966), 195-198.

⁴⁶ Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China*, 2 Bände, Leiden 1972, 158.

⁴⁷ Quelle gefunden mit Hilfe von Jan Yün-hua, *Buddhist self-immolation* [wie Anm. 43], 250. Jans Wiedergabe der Quelle weicht allerdings leicht von meinem Textverständnis ab.

⁴⁸ Carl B. Becker, „Buddhist views of suicide and euthanasia“, in: *Philosophy East and West* 40 (1990), 548f.

⁴⁹ Die zentrale Bedeutung des Geisteszustands in der Todesstunde für die Bewertung der Selbsttötung in dieser Richtung des Buddhismus streicht Becker in diesem Zusammenhang klar heraus (ebd. 549f.).

⁵⁰ Ebd. 549.

⁵¹ Vgl. zum Folgenden vor allem Heinz Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft II*, Wiesbaden 1967, 347ff.; vgl. auch ebd. 338 und *Bd. III*, 552-554 (Abdruck des Briefes von Thich Quang Duc). Alle angeführten Stellen finden sich in den ausgeteilten Materialien.

⁵² Es scheint immerhin einen glaubwürdig klingenden Fall erfolgreichen Sterbefastens aus Protest gegen Buddhistenverfolgungen im China des 6. Jhdts. zu geben, siehe dafür Jan, *Buddhist self-immolation* [wie Anm. 43], 252.

⁵³ Siehe z.B. Thich Nhat Hanh, *Living Buddha, Living Christ*, New York 1995, 81f.

⁵⁴ Siehe z.B. Thich Nhat Hanh u. Daniel Berrigan, *Das Boot ist nicht das Ufer*, München 2001, 107.

⁵⁵ So zumindest ganz klar Sallie B. King, zitiert in K. Kraft, „New Voices in Engaged Buddhist Studies“, *Journal of Buddhist Ethics* 7 (2000) [Artikel nach der unpaginierten Version zitiert].

⁵⁶ Meine Darstellung seiner Anschauungen stützt sich auf folgende Quellen: Tenzin Gyatso (His Holiness the XIV. Dalai Lama), *Ancient Wisdom, Modern World.*, London 2000, 159f.; *The Dalai Lama at Harvard*, trsl. and ed. by J. Hopkins. Ithaca, New York, 1980, 114 und 196; „Praktizieren Sie die Essenz des Buddhismus! S.H. der Dalai Lama antwortet auf Fragen“, in: *Tibet und Buddhismus* (hg. vom Tibetischen Zentrum e.V., Hamburg) 51 (Okt.-Dez. 1999), 7.

⁵⁷ K. Sri Dhammananda, *What Buddhists Believe*, o.O. ⁵1993, 240.

⁵⁸ Arnold Toynbee und Daisaku Ikeda, *Wähle das Leben! Ein Dialog*, Düsseldorf 1982, 188.

⁵⁹ Ebd. 187.

⁶⁰ Ebd. 190.

⁶¹ Hierzu jüngst L. Schmithausen, „A Note on the Origin of Ahimsā“, in: *Harānandalaharī: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*, edited by Ryutaro Tsuchida and Albrecht Wezler, Reinbek 2001, 253-282.

⁶² Walpola Rāhula, *Self-Cremation in Mahayana Buddhism*, in: ders. (ed.), *Zen and the Taming of the Bull: Towards the Definition of Buddhist Thought*, London 1978, 114.