

# Gewalt und Gewaltlosigkeit im Buddhismus: Zur Einführung<sup>1</sup>

Lambert Schmithausen

## I. Vorbemerkung

1. In der westlichen Öffentlichkeit gilt der Buddhismus weithin als *die* friedfertige, gewaltfreie Religion *par excellence*. In der wissenschaftlichen Literatur wird diesem Klischee schon seit längerem ein erheblich differenzierteres Bild gegenübergestellt.<sup>2</sup> Das bedeutet nicht zwangsläufig, daß das genannte Klischee völlig aus der Luft gegriffen und ohne sachliche Grundlage wäre. Dagegen spricht schon der Umstand, daß es sich schon in einer vormodernen asiatischen Quelle belegen läßt: Der französische Sinologe und Buddhologe Paul DEMIÉVILLE zitiert in seinem Aufsatz "Le bouddhisme et la guerre" (1952) aus einem Brief an einen türkischen Khan des 8. Jh.s, worin dieser vor Buddhismus und Taoismus gewarnt wird, weil diese "gut und schwach machen, und in ihren Prinzipien dem Rückgriff auf Krieg und Gewalt abhold sind".<sup>3</sup> Aufgabe buddhologischer Forschung ist es daher, einerseits herauszufinden, inwieweit das Klischee auf sachlichen Grundlagen basiert, andererseits aber die verkürzende klischeehafte Sichtweise durch eine zunehmend differenzierte Wahrnehmung der Komplexität des Sachverhaltes zu ersetzen.

2. Zu differenzieren ist zunächst einmal der Begriff der Gewaltfreiheit, bzw. der darin negierte Gegenbegriff der Gewalt. Man denkt dabei zunächst wohl an *physische* Gewalt: Töten, Körperverletzung, Folter, Freiheitsberaubung, gewaltsamer Raub, Vergewaltigung, etc. Physische Gewalt kann sich gegen die eigene Person, gegen andere Menschen oder gegen die nichtmenschliche Mitwelt, zumal gegen Tiere, richten. Sie kann individuell ausgeübt werden oder öffentlich bzw. im Auftrag der Herrschenden (etwa im Krieg, durch gewaltsame Unterdrückung, im Rahmen des Strafrechts oder öffentlicher Rituale

---

<sup>1</sup> Verf. legt Wert auf die Feststellung, daß das hier vorgelegte Manuskript nicht den Charakter einer ausgearbeiteten Veröffentlichung hat, sondern nur als Unterlage für die Teilnehmer der Veranstaltung "Buddhismus in Geschichte und Gegenwart" gedacht ist. Er dankt Frau Prof. Dr. Kollmar-Paulenz recht herzlich für ihre kritischen Bemerkungen und wertvollen Anregungen zu einer früheren Fassung der "Vorbemerkungen", die daraufhin weitgehend neu formuliert worden sind.

<sup>2</sup> Bahnbrechend ist Paul Demiéville: "Le bouddhisme et la guerre", Post-scriptum zu G. Renondeau: "Histoire des moines guerriers du Japon", in: *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Études chinoises*, Tome I, Paris 1957: 347-385; nachgedruckt in P. Demiéville: *Choix d'études bouddhiques*, Leiden 1973: 261-299. Vgl. ferner Verf., "Buddhismus und Glaubenskriege", in: Peter HERRMANN (Hrsg.): *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1996: 63-92; "Aspects of the Buddhist Attitude Towards War", in: Jan E.M. HOUBEN u. Karel R. VAN KOOLIJ: *Violence Denied*, Leiden etc.: Brill 1999: 45-67; "Zum Problem der Gewalt im Buddhismus", in: Adel Theodor KHOURY u. a. (Hrsg.): *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen*, Freiburg etc: Herder 2003: 83-98 u. 133-138; Michael ZIMMERMANN, "Buddhismus und Gewalt", in *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* VII (Nov. 2002): 101-110; Perry SCHMIDT-LEUKEL: "War and Peace in Buddhism", in: P. SCHMIDT-LEUKEL (Hrsg.): *War and Peace in World Religions*, London: SCM press 2004: 33-56; Karénina KOLLMAR-PAULENZ, Inken PROHL; "Einführung: Buddhismus und Gewalt", in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11.2 (2003): 143-147; Sven BRETTFELD: "Zur Institutionalisierung des Buddhismus und der Suspendierung der ethischen Norm der Gewaltlosigkeit in Sri Lanka", *ibid.* 149-165; Jens SCHLIETER, "Tyrannenmord als Konfliktlösungsmodell?", *ibid.* 167-183; Karénina KOLLMAR-PAULENZ: "Der Buddhismus als Garant von »Frieden und Ruhe«", *ibid.* 185-207; Christoph KLEINE, "Üble Mönche oder wohlthätige Bodhisattvas?", *ibid.* 235-258; Inken PROHL: "Zur sinnlichen Realität religiöser Praxis in der Aum Shinrikyō und ihrer Bedeutung für die Legitimation religiös begründeter Gewaltanwendung", *ibid.* 259-276.; Jens-Uwe HARTMANN: "'Triffst du den Buddha, wirst du ihn töten' – Wie groß ist das Gewaltpotential im Buddhismus?" München: Bayerische Akademie der Wissenschaften 2004. Weitere Literaturhinweise in den genannten Beiträgen.

<sup>3</sup> Siehe Verf.: "Buddhismus und Glaubenskriege" (wie Fn. 2): 63 Anm. 2.

mit Tier- oder gar Menschenopfern). Gewalt kann aber auch in einem weiteren Sinne verstanden werden, im Sinne etwa der bloßen *Androhung* physischer Gewalt, sei es im Diesseits, sei es im Jenseits, oder im Sinne der Ausübung oder Androhung wirtschaftlichen, sozialen oder moralischen Druckes.

3. Eine differenzierende Betrachtung erfordert aber auch die Verwendung des Begriffs "Buddhismus". Was wir damit anzusprechen pflegen, ist ja mitnichten ein einheitliches Gebilde, sondern ein äußerst verzweigtes, vielgestaltiges Gewächs, das im Laufe seiner zweieinhalbtausendjährigen Geschichte, nicht zuletzt auch durch die Integration in ganz verschiedene Kulturen, beträchtliche Wandlungen erfahren und eine Vielzahl recht unterschiedlicher Erscheinungsformen hervorgebracht hat. Eine weitere Differenzierung ergibt sich aus den gesellschaftlichen Unterschieden, wobei der Unterschied zwischen Ordinierten und Laien der wichtigste, aber keineswegs der einzige ist. Unbedingt zu berücksichtigen ist schließlich die Spannung zwischen Norm und Lebenswirklichkeit. Beide Seiten sind Teil des Gesamtphänomens Buddhismus, auch wenn es, zumal für frühere Perioden, die Quellenlage manchmal nicht erlaubt, über beide Seiten genügend Informationen zu gewinnen. Auch wird man es dem Interesse des einzelnen Forschers überlassen, ob er persönlich mehr an der normativen Seite oder mehr an der Lebenswirklichkeit (und deren Beeinflussung oder Nichtbeeinflussung durch die Norm) interessiert ist. Aber zu einem Gesamtbild gehören zweifellos beide Aspekte gleichermaßen, und sie werden im Laufe der Vorlesungsreihe auch beide Berücksichtigung finden. Zudem wird im Laufe dieses Vortrags deutlich werden, daß in der Frage von Gewalt und Gewaltlosigkeit auch unter dem Aspekt der Norm die Position des Buddhismus, als Gesamtheit der buddhistischen Lehrtraditionen, keineswegs so einheitlich wie es das Klischee suggeriert.

4. Nun könnte eingewandt werden, daß es darauf überhaupt nicht ankomme; daß allein die *reine* Lehre des Buddhismus, der *wahre* Buddhismus,<sup>4</sup> maßgeblich sei, und nicht irgendwelche, als fehlgeleitet oder degeneriert einzustufende Entwicklungen oder gar die (am Ideal gemessen stets unvollkommene) Lebenswirklichkeit.<sup>5</sup> In der Tat ist auch innerhalb der buddhistischen Tradition eine Einschätzung der eigenen Position als reine, wahre oder eigentliche Lehre, im Gegensatz zu anderen, als vorläufig oder irrig qualifizierten Richtungen, durchaus gängig, und es gibt auch ein Dekadenzmodell, dem zufolge die buddhistische Lehre (und Praxis) sich schrittweise von ihrer ursprünglichen Reinheit entfernt hat.<sup>6</sup> Auf möglichst adäquate *Beschreibung* und *Erklärung* der Phänomene ausgegerichtete *Wissenschaft* kann aber solche wertenden Positionen bzw. Modelle nicht zu ihrer Grundlage machen.<sup>7</sup> Sie kann aber die Frage nach der *anfänglichen*, ursprünglichen Gestalt bzw. Lehre des Buddhismus stellen, und muß dies wohl letztlich tun, wenn sie historisch orientiert und an der Rekonstruktion der Gesamtentwicklung des Phänomens "Buddhismus" interessiert ist. Sie hätte damit einen Ausgangspunkt für das Verständnis der aus diesem Ansatz, seiner Dynamik und den später hinzutretenden Impulsen zu erklärenden späteren Entwicklungen gewonnen, müßte zugleich aber auch diese ursprüngliche

---

<sup>4</sup> Vgl. etwa Noriaki HAKAMAYAS Verteidigung des "wahren Buddhismus" (true Buddhism, vgl. Verf. in: *Journal of Buddhist Ethics* 4/1997: 5 mit Anm. 14) gegen innerbuddhistische Verfälschungen.

<sup>5</sup> Zur Darstellung und Kritik dieser von westlichen Buddhismusforschern geprägten Buddhismuskonzeption s. KOLLMAR-PAULENZ u. PROHL (wie Fn. 2).

<sup>6</sup> Inwieweit dieses "emische" Modell in seiner Ausgestaltung und Motivation mit dem westlichen vergleichbar ist, sei hier dahingestellt.

<sup>7</sup> Der einzelne Forscher kann es natürlich sehr wohl, wenn er nicht länger als Historiker oder Ideengeschichtler spricht, sondern etwa als ein seine persönliche Wertung formulierender Buddhist, Philosoph oder Ethiker, was ihm ja wohl nicht verwehrt werden kann, sofern er dies deutlich macht.

Lehre, so sie denn noch greifbar ist, in ihrem historischen Kontext zu verstehen versuchen. Wenngleich die eigentliche Aufgabe darin bestünde, die späteren Entwicklungen möglichst adäquat zu beschreiben und aus ihren Bedingungen und Motiven heraus zu erklären, wäre es doch gewiß auch legitim, die Frage zu stellen, inwieweit diese Entwicklungen sich als organische Weiterentwicklungen anfänglicher Ideen und Wertungen des Buddhismus verstehen lassen oder nicht, und inwieweit sie mit diesen Ideen und Wertungen harmonieren oder aber mit ihnen schwer vereinbar bzw. ihnen gar diametral entgegengesetzt sind. Letzteres kann dann, in Extremfällen,<sup>8</sup> bedeuten, daß auch aus wissenschaftlicher Sicht die Selbstetikettierung einer Bewegung oder Position als "buddhistisch" als zumindest problematisch erachtet werden muß, zumal dann, wenn die überwältigende Mehrheit der Buddhisten diese Selbstetikettierung als illegitim zurückweist. Der historisch arbeitende Wissenschaftler wird es aber bei dieser Feststellung belassen, ohne ein definitives Verdikt auszusprechen. Eine scharfe Grenzziehung zwischen "buddhistisch" und "nicht buddhistisch" ist zumal in solchen Randbereichen wohl ebensowenig möglich wie die zwischen "hell" und "dunkel" im Bereich der Dämmerung.

5. Ich würde meine Einführung in das Thema Gewalt und Gewaltlosigkeit im Buddhismus gern, im Sinne der vorangehenden Ausführungen, mit einer Darstellung der anfänglichen, ursprünglichen Lehre und Praxis des Buddhismus (also, wenn wir davon ausgehen dürfen, daß der Buddhismus auf Gautama Buddha als seinen Stifter zurückgeht, des Buddha selbst) beginnen. Leider stößt dies auf Schwierigkeiten. Wir haben keine garantiert authentischen Quellen aus der Zeit, in denen der Buddhismus entstanden ist bzw. der Buddha gelebt hat. Wir sind, als alles in allem früheste umfangreichere Materialsammlung, auf die kanonischen Texte der älteren buddhistischen Schulen angewiesen. Vollständig erhalten ist nur die Version der bis heute auf Sri Lanka und in Südost-Asien lebendigen Theravāda-Schule, der sog. Pāli-Kanon. Er wurde im 1. Jh. v. Chr. schriftlich fixiert.<sup>9</sup> Zumindest für einen erheblichen Teil des Materials muß aber eine längere Periode der mündlichen Überlieferung angenommen werden.<sup>10</sup> Das ergibt sich aus der insgesamt doch recht weitgehenden Übereinstimmung der betreffenden Theravāda-Texte mit den uns erhaltenen Versionen aus anderen, geographisch z.T. weit auseinanderliegenden Traditionen, und es ist auch durch Aussagen und formale Indizien in den Texten selbst<sup>11</sup> und durch unabhängige Evidenz<sup>12</sup> gesichert. Leider können aber auch diese Texte, selbst insoweit als sie sich selbst als Wort des Buddha oder seiner persönlichen Schüler präsentieren, nicht als wortwörtliche Überlieferung seiner Lehren und Anweisungen gelten. Schon deshalb nicht, weil der Buddha in einem östlichen mittelindischen Dialekt gelehrt haben dürfte, die uns erhaltenen Überlieferungsstränge aber die Texte in andere mittellindische Idiome oder ins Sanskrit umgesetzt haben oder gar nur in chinesischer oder tibeti-

---

<sup>8</sup> Z.B. Aum Shinrikyō: siehe Fn. 46.

<sup>9</sup> Was natürlich nicht bedeutet, daß er uns in exakt der gleichen Form überliefert ist. Die nachträglichen Änderungen dürften sich aber, abgesehen von der Zufügung ganzer Werke (wie etwa *Parivāra* oder *Pāṭisambhidāmagga*, vgl. O. VON HINÜBER, *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin & New York: de Gruyter 1996, §§ 42 u. 119), in Grenzen halten.

<sup>10</sup> Daß die Übereinstimmung das Ergebnis sekundärer Entlehnungen ist, mag für Einzelfälle zutreffen, ist aber angesichts des Ausmaßes der Übereinstimmung im ganzen viel weniger plausibel als die Annahme eines gemeinsamen Überlieferungsfundus. Die Beweislast obliegt deshalb im Einzelfall demjenigen, der eine sekundäre Übernahme behauptet.

<sup>11</sup> Vgl. Oskar VON HINÜBER: *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*, Wiesbaden: Franz Steiner 1990: 22–25; ders. 1996 (wie Fn. 9): § 9.

<sup>12</sup> Für die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. ist die Existenz buddhistischer Texte durch die Inschriften des Königs Aśoka bezeugt, wobei es zweitrangig ist, daß nicht alle dort genannten Titel zweifelsfrei mit bestimmten Texten des überlieferten Kanons identifiziert werden können.

scher Übersetzung erhalten sind. Ferner ist sicher, daß die überlieferten Lehrreden zum Zwecke der mündlichen Tradierung *formalisiert* worden sind. Dies dürfte jedoch für das Gros dieser Texte doch schon recht früh geschehen sein. Jedenfalls können wir sicher sein, daß bei weitem die meisten Lehrreden und der gemeinsame Kern der Texte zur Ordensdisziplin, wenn schon nicht zu Lebzeiten des Buddha, so doch im Laufe der ersten Jahrhunderte nach seinem Tod entstanden sind, jedenfalls *vor* dem etwa um die Zeitwende anzusetzenden Aufkommen des Großen Fahrzeugs, des Mahāyāna,<sup>13</sup> und daß sich spätere Zusätze und Änderungen<sup>14</sup> durch den Vergleich der verschiedenen Versionen aufdecken lassen.<sup>15</sup>

6. Es bleibt allerdings der Mangel, daß uns diese Texte überwiegend über die normative Seite des Buddhismus informieren, und weniger über die Lebenswirklichkeit, über den sog. Alltagsbuddhismus, vor allem der Laienanhänger und -anhängerinnen. Für einzelne Bereiche liefern hier archäologische Funde und Inschriften (vor allem von Spendern) ergänzende Informationen, aber in die Periode der Ursprünge des Buddhismus reichen auch sie nicht hinein. Noch problematischer sind Versuche, von der heutigen Lebenswirklichkeit in buddhistischen Ländern auf die Lebenswirklichkeit zur Zeit des frühen Buddhismus zu schließen. Indien ist nie ein buddhistisches Land gewesen, sondern war stets von einem Nebeneinander verschiedener religiöser Traditionen gekennzeichnet, unter denen der Buddhismus nur eine war.<sup>16</sup>

7. In Anbetracht der vorangehenden Darlegungen erscheint es mir gerechtfertigt und geboten, bei der Besprechung der Frage von Gewalt und Gewaltlosigkeit im Buddhismus von den kanonischen Texten der älteren, konservativen Traditionen auszugehen (Abschnitt II), in der Hoffnung, der anfänglichen Lehre des Buddhismus damit so nahe wie möglich zu kommen. Anschließend skizziere ich kurz einige wichtige Aspekte der späteren Entwicklung (Abschnitt III). Abschließend möchte ich noch einige Facetten des Themas andeuten, die sich ergeben, wenn man den zunächst vor allem im Sinne realer physischer Gewalt verstandenen Begriff der "Gewalt" in einem umfassenderen Sinn versteht (Abschnitt IV).

## II. Die kanonischen Texte der konservativen Traditionen

Höchst aufschlußreich für die Einstellung der Form von Buddhismus, die sich in den kanonischen Texten der konservativen Traditionen widerspiegelt, zur Frage von Gewalt

---

<sup>13</sup> Während schon die ältesten Texte des "Großen Weges od. Fahrzeugs" (Mahāyāna) den Heilsweg des traditionellen Kanons auf Schritt und Tritt voraussetzen und ihm ein neues Konzept gegenüberstellen, finden sich in den traditionellen Lehrreden und Ordensregeln keine Bezugnahmen auf die Grundkonzepte des Mahāyāna oder gar explizit auf dieses selbst.

<sup>14</sup> Damit meine ich Zusätze und Änderungen, die nach der Trennung der Traditionsstränge in diesen vorgenommen worden sind. Zur Frage sekundärer Entlehnungen s. Fn. 10.

<sup>15</sup> Eine weitergehende Stratifizierung des in den Lehrreden enthaltenen Überlieferungsgutes ist bislang nur ansatzweise gelungen und bleibt in vielen Fällen hypothetisch.

<sup>16</sup> Hinsichtlich des Verhältnisses der Laienanhänger zur Mönchsgemeinde kommen die Verhältnisse in Sri Lanka den ursprünglichen Verhältnissen insofern wohl noch am nächsten, als sich die Laien mit den meisten diesseitigen Anliegen nicht an die Mönche, sondern an lokale Spezialisten (*kapurāla*) wenden (s. Wilhelm GEIGER: *Culture of Ceylon in Mediaeval Times*, ed. by Heinz BECHERT, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1960: S. 165; 172; 198). In der Frage der Legitimation von kriegerischer Gewalt ergibt sich dagegen ein anderes Bild (s. unten III.6.3).

und Gewaltlosigkeit ist m. E. eine Lehrrede<sup>17</sup>, die ich bereits in einer früheren Arbeit<sup>18</sup> zum Ausgangspunkt genommen habe; sie ist aber so bezeichnend, daß ich sie auch diesmal verwenden möchte. Der Text unterscheidet vier Gruppen von Personen:

1. solche, die sich selbst quälen (*attantapa*),
2. solche, die andere quälen (*parantapa*),
3. solche die sich selbst und andere quälen, und
4. solche, die weder sich selbst noch andere quälen.

1. Die *erste* Kategorie von Personen bilden Asketen, die sich extremen Formen der *Selbstkasteiung* hingeben, dergestalt etwa, daß sie nackt umhergehen oder nur rauhe, schäbige Gewänder tragen, sich strengste Nahrungsbeschränkungen auferlegen,<sup>19</sup> sich Bart- und Haupthaar ausreißen, unbequeme Haltungen einnehmen, auf Dornen liegen oder sich von der Sonne ausdörren lassen.

2. In die Kategorie der Personen, die *andere* quälen, werden Metzger,<sup>20</sup> Vogelsteller, Jäger, Fischer, Räuber, Henker und Gefängniswärter eingeordnet — Personen, deren Tätigkeit ausdrücklich als grausam bezeichnet wird. In anderen Überlieferungen werden u.a. auch Schlangenbeschwörer, Elefantenbändiger und Folterer einbezogen.<sup>21</sup>

3. Als Personen, die sich selbst *und* andere quälen, nennt der Text Könige und reiche Brahmanen, welche die großen vedischen Opfer veranstalten. Zur Vorbereitung müssen sie sich einer als selbstquälerisch eingestuften Weihe-Observanz (*dīkṣā*) unterziehen, während derer sie nur von etwas Milch leben und auch auf andere Bequemlichkeiten verzichten. Zugleich quälen sie andere, weil sie für das eigentliche Opfer Rinder, Ziegen und Schafe (in der Pāli-Version auch Pferde) schlachten lassen und ihre Diener durch Androhung von Gewalt zur Mitwirkung zwingen. Die Pāli-Version erwähnt in diesem Zusammenhang sogar das Fällen von Bäumen für die Opferpfosten und das Abschneiden von *darbha*-Gras zum Bestreuen des Opferplatzes.

4. Die vierte Kategorie schließlich, die Personen, die *weder* sich selbst *noch* andere quälen, sind die buddhistischen Ordinierten (im Text nur: *bhikkhu*), die im Vertrauen auf die Lehre des Buddha dem Weltleben entsagt und den buddhistischen Heilsweg beschritten haben und so zur Befreiung gelangt sind. Dieser Weg basiert auf einer moralischen

---

<sup>17</sup> *Majjhimanikāya* I 341–348; 411–413 (verkürzt; engl. Übers.: Bhikkhu ÑĀṆAMOLI u. Bhikkhu BODHI: *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Boston 1995: 445–453 u. 518–519); *Aṅguttaranikāya* II 205–211 (Nr. 4.198; Übers.: NYANATILOKA: *Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung*, 3. Aufl. Köln 1969, Bd. 2: 173–177). *Saṅgītiparyāya* IV.44 (V. STACHE-ROSEN: *Das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya*, Berlin: Akademie Verlag 1968: 120; T(aishō Shinshū Daizōkyō) Bd. 26: 406a–407b).

<sup>18</sup> Verf.: "Zum Problem der Gewalt im Buddhismus" (wie Fn. 2): 83–89.

<sup>19</sup> Neben radikaler Beschränkung der Quantität Verzicht auf Fisch und Fleisch und Beschränkung auf (bestimmte) Gemüse, Körner, Wurzeln oder Früchte.

<sup>20</sup> Schaf- und Schweinemetzger, in der birmanischen Ausgabe auch Rindermetzger; in der nördlichen Version zusätzlich Hühnermetzger. Nach T Bd. 27 u. Bd. 28 (s. Fn. 21) sind jeweils Personen, die die Tiere zwecks Fleischgewinnung züchten, und solche, die sie verkaufen, einbegriffen. Vgl. auch *Abhidharmasamuccayabhāṣya* (ed. N. TATIA, Patna 1976): 69,1–2 (Personen, welche davon leben, daß sie die betreffenden Tiere schlachten und [ihr Fleisch] verkaufen).

<sup>21</sup> *Yogācārabhūmi* (ed. V. BHATTACHARYA, Calcutta 1957: 191, 8–11; *Abhidharmasamuccaya* (ed. P. PRADHAN, Santiniketan 1950) 58, 4–7 (Text rekonstruiert und korrekturbedürftig). Zur Liste der hier eingeordneten Personengruppen vgl. auch T Bd. 27: 607a25 ff u. T Bd. 28: 890b18 ff. (vgl. Bart DESSEIN, *Samyuktābhidharmahr̥daya: Heart of Scholasticism with Miscellaneous Additions*, Delhi: Motilal Banarsidass 1999, pt. I: 167–168).

Lebensführung, zu der an erster Stelle das Abstandnehmen vom Töten lebender Wesen gehört, des weiteren aber auch die Unterlassung sonstiger gewalttätiger Handlungen wie Verletzen, Schlagen, Fesseln, Einsperren oder Berauben.

Diese Lehrrede ist fraglos ein Plädoyer für *Gewaltlosigkeit*;<sup>22</sup> denn sie setzt die buddhistischen Ordinierten ausdrücklich von drei Gruppen der damaligen indischen Gesellschaft ab, mit denen drei Formen von Gewalt, als für sie typisch, in Verbindung gebracht werden:

1. die selbstquälerische Praxis anderer Asketengemeinschaften wie etwa der Jainas,
2. Gewaltanwendung und insbesondere der Tötung im profanen Alltag, und
3. Selbstkasteiung und Tötungsakte im Rahmen der herkömmlichen vedisch-brahmanischen Opferrituale der Oberschicht.

Demgegenüber wird der buddhistische Heilsweg als gewaltfreie Praxis von sittlichem Verhalten, Achtsamkeit, Versenkung und Einsicht gekennzeichnet.

Es lohnt sich aber, den Text genauer unter die Lupe zu nehmen, und zwar nicht nur im Hinblick darauf, welche Personengruppen und Formen von Gewalt der Text *nennt*, sondern auch unter dem Gesichtspunkt, zu welchen er *schweigt*.

1. Zunächst einmal geht es wesentlich um massive *physische* Gewalt (Töten, Berauben, Einsperren, Foltern, Schlagen) oder deren Androhung.

2. Bei den Formen von Gewaltanwendung, die der Text anführt, handelt es sich teils um *professionell* oder regelmäßig ausgeübte Gewalt (sc. bei den Metzgern usw.), teils um *religiös* motivierte Gewalt (sc. bei den vedischen Opfern), teils sind *beide* Aspekte gegeben (bei den selbstquälerischen Praktiken mancher Asketengruppen). Von gelegentlichen oder einmaligen Handlungen (etwa Töten im Affekt, Selbsttötung oder sexueller Gewalt) ist nicht die Rede.

3. Es wird nicht nur Gewalt gegen *Menschen* (seien es andere, sei es die eigene Person) mißbilligt, sondern auch Gewalt gegen *Tiere*, zumindest das *Töten* von Tieren, in Texten der nördlichen Überlieferung aber auch deren – brutale – Gefangennahme und Gefangenhaltung. Im Blick sind dabei nur Wirbeltiere, u. zw. sowohl Haustiere wie auch Wildtiere, bis hin zu Vögeln und Fischen und sogar Schlangen. Im Rahmen der Kritik am vedischen *Ritual* mißbilligt die Pāli-Version sogar Gewalt gegen *Pflanzen*.

4. Dem mißbilligten Verhalten selbstquälerischer Askese, professioneller säkularer Gewaltanwendung und vedischer Opferpraxis wird, als lobenswerte Lebensführung, der Heilsweg der buddhistischen *Ordinierten* gegenübergestellt. *Nicht* eingeordnet in das Schema sind die buddhistischen *Laienanhänger* und -anhängerinnen. Wie läßt sich das erklären? Der frühe Buddhismus ist in erster Linie ein Befreiungsweg, ein Weg der Loslösung, für den man sich, zumindest im Normalfall, in die "Hauslosigkeit" begibt, d.h. der Welt entsagt, Mönch oder Nonne wird. Dies ist jedenfalls der Tenor der kanonischen

---

<sup>22</sup> Aus den kanonischen Texten lassen sich verschiedene Motive für Gewaltlosigkeit bzw. das Abstandnehmen vom Töten zusammenstellen, insbesondere: 1. das Karma-Gesetz, das dem, der Lebewesen tötet, ein qualvolles Nachtodschicksal garantiert; 2. die Goldene Regel: "Wie ich, so diese; wie diese, so ich. Sich selbst zum Vergleich[smaßstab] machend soll man weder töten noch zum Töten anhalten" (*Suttanipāta* 705); 3. Gewalttaten und die sie auslösenden Affekte verhindern die für den Befreiungsweg erforderliche spirituelle Reinheit; 4. (für Mord, Raub etc. :) Nachteile schon im Diesseits, etwa Bestrafung durch den König oder Leben in Angst davor, Gewissensbisse, düstere Vorzeichen in der Todesstunde.

Texte, und es ist auch im Lichte des damaligen religiösen und sozialen Kontexts plausibel. "Jemand, der Besitz/Familie hat, ist nicht in der Lage, die komplette Praxis, die einem Mönch obliegt, zu verwirklichen", heißt es in einem alten Verstext.<sup>23</sup> Er soll sich diesem Ideal aber im Rahmen seiner Möglichkeiten annähern. Dem dienen die fünf Übungsregeln für die buddhistischen Laien, die an erster Stelle ebenfalls das Abstandnehmen vom Töten lebender Wesen enthalten. Eine Einschränkung wird *nicht* gemacht. Es ist somit klar und in der Tradition unstrittig, daß auch die Laien im *Prinzip* weder Menschen *noch Tiere* töten sollen. Die kanonischen Texte verzichten aber überwiegend darauf, diese allgemeine Formulierung explizit strikt auszulegen oder genaue Grenzen anzugeben.<sup>24</sup> Anders im Falle der Ordinierten: Ihnen wird ausdrücklich auferlegt, auch kleinste Tiere wie etwa Ameisen nicht zu töten<sup>25</sup> und auf winzige Tierchen im Trink- oder Gießwasser zu achten.<sup>26</sup> Sogar die Zerstörung von Samen und grünen Pflanzen müssen sie vermeiden.<sup>27</sup> Und vor giftigen Tieren sollen sie sich durch Aussenden von Wohlwollen (*maitrī*) schützen.<sup>28</sup> Natürlich ist es einem Laien nicht verwehrt, ebenso streng zu leben, aber er wird es sich in Anbetracht seiner Lebensumstände und sozialen Verpflichtungen normalerweise nicht leisten können und Kompromisse schließen müssen. In den Texten zur Ordensdisziplin hören wir nicht nur von Laienanhängern, die das Tötungsverbot strikt einhalten und sich bei Bedarf Fleisch nur auf dem Markt beschaffen,<sup>29</sup> sondern auch von solchen, die für den eigenen Bedarf, für königliche Beamte<sup>30</sup> oder sogar für die Mönche Tiere schlachten.<sup>31</sup> (Letzteres ist übrigens nicht erwünscht, und die Mönche dürfen das Fleisch eigens für sie geschlachteter Tiere nicht essen.) In der Lehrrede, von der ich in diesem Abschnitt ausgegangen war, werden solche sporadischen Verletzungen der Idealnorn nicht angesprochen, sondern gewissermaßen in einer Grauzone belassen. Ausdrücklich mißbilligt werden nur zwei besonders gravierende Formen der Normverletzung: die *professionelle* Ausübung physischer Gewalt und die durch falsche *religiöse* Vorstellungen motivierte.

5. Bemerkenswert ist dabei aber doch der Umstand, daß unter den professionell Gewalt anwendenden Gruppen weder die *Soldaten* noch die für die Kriegführung verantwortlichen *Herrscher* genannt sind. Vom König ist hier vielmehr nur als Opferveranstalter die Rede; in *dieser* Funktion bildet er, zusammen mit reichen Brahmanen, die Gruppe derer, die sowohl sich selbst wie auch andere quälen. Auch dies ist, so scheint mir, *pragmatisch* begründet. Es muß nicht unbedingt zu einem Konflikt mit dem König führen, wenn der Buddha oder ein angesehener buddhistischer Mönch ihm davon abrät, kostspielige Rituale auszurichten, deren Wirksamkeit zweifelhaft und jedenfalls nicht empirisch verifizier-

---

<sup>23</sup> *Suttanipāta* 393cd (K. R. NORMAN, *The Group of Discourses*, Oxford: PTS 1992: 42).

<sup>24</sup> Siehe aber Abschnitt III.3.3.

<sup>25</sup> *Vinaya* I 97.

<sup>26</sup> *Vinaya* IV 49 (Pācittiya 20) und IV 125 (Pācittiya 62).

<sup>27</sup> *Dīghanikāya* I 5 etc.; *Vinaya* IV 34 (Pācittiya 11); Verf.: *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*, Tokyo: International Institute for Buddhist Studies 1991: 5 ff.

<sup>28</sup> *Vinaya* II 109 f; *Āṅguttaranikāya* II 72 f; vgl. Verf.: *Maitrī and Magic: Aspects of the Buddhist Attitude Toward the Dangerous in Nature*, Wien: Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften 1997.

<sup>29</sup> Z.B. der Heerführer Sīha (*Vinaya* I 237).

<sup>30</sup> *Samantapāsādikā* 605.

<sup>31</sup> Z.B. T Bd. 22, Nr.1425 (*Vinaya* der Mahāsāṅghikas): 486a5 f.

bar ist.<sup>32</sup> In Konflikt kommen die buddhistischen Mönche dabei vor allem mit den Interessen und dem Überlegenheitsanspruch der Brahmanen, die aber ohnehin Konkurrenten und nicht potentielle Förderer sind. Eine frontale Verurteilung des *Krieges* hingegen und der ihn führenden Personengruppen hätte den Buddhismus in seinen Anfängen, einer Zeit des Nebeneinander rivalisierender und auf Expansion bedachter politischer Gebilde, zwangsläufig in einen Konflikt mit den vitalen Interessen der Herrscher gebracht. Der Text überläßt auch in diesem Fall dem *Einzelnen* die Entscheidung, in welchem Maße er sich der Idealnorm des Nichttötens anzunähern bereit und in der Lage ist. Bezeichnend ist die Geschichte eines Offiziers, der zwar seine Soldatenpflicht erfüllt, im übrigen aber das Tötungsverbot so ernst nimmt, daß er wie ein Mönch ein Sieb mit sich führt, um Tierchen aus dem Trinkwasser zu filtern.<sup>33</sup> Übrigens erwähnt unser Text den König auch nicht in seiner *strafrichterlichen* Funktion (trotz der damals gängigen Hinrichtung oder Verstümmelung von Delinquenten) und nimmt nicht einmal auf die königliche *Jagd* Bezug. Die im Text genannten Jäger sind nämlich mit Sicherheit sozial niedrigstehende, von der Jagd lebende Gruppen, und das Gleiche gilt auch für Henker, Gefängniswärter und Folterer.

Auch andere kanonische Texte stellen den Buddha so dar, daß er sich im Gespräch mit Herrschern durchweg auf die allgemeinen Prinzipien der buddhistischen Ethik beschränkt und es vermeidet, diese konkret auf die Politik anzuwenden und explizit der Anwendung von Gewalt durch den Herrscher entgegenzusetzen.<sup>34</sup> Dem widerspricht auch nicht, daß die Texte diese Gewalt (Kriegführung, Foltern und Hinrichten von Missetätern) in manchen Zusammenhängen ohne Bewertung einfach als gesellschaftliche Tatsache erwähnen.<sup>35</sup> Auch die Unterscheidung von gerecht und ungerecht bzw. normwidrig regierenden Herrschern<sup>36</sup> ist hier wohl noch ganz in einem alltäglichen, nicht spezifisch buddhistischen Sinn gemeint; normwidrig wäre z.B. die Verurteilung Unschuldiger, nicht aber die Hinrichtung Schuldiger.

Es gibt aber auch weitergehende Ansätze, in denen die Idee formuliert wird, innenpolitische Probleme durch Freigebigkeit statt mit Gewalt zu lösen.<sup>37</sup> Ein Sonderfall ist die Lehrrede vom Weltherrscher (*cakravartin*).<sup>38</sup> Dieser erobert die Welt zwar mit einer Heeresmacht, aber ganz ohne Blutvergießen; anschließend regiert er unangefochten so gerecht, daß es keine Verbrechen und deshalb auch keine innenpolitische Gewaltanwendung gibt. Dieses Konzept ist zumindest von der Tradition als Synthese buddhistischer

---

<sup>32</sup> Vgl. zu diesem Thema u. a. auch *Dīghanikāya* Nr. 5 (Kūṭadanta-sutta) u. *Suttanipāta* 2.7, besonders Verse 295 ff. (K.R. NORMAN: *The Group of Discourses*, S. 32–34); ferner *Samyuttanikāya* 3.9 (I 75 f [neue Ausg. v. SOMARATNE, Oxford 1998: S. 172–174]; T Bd. 2, Nr. 99: 338a; T Bd. 2, Nr. 100: 394c), wo der Buddha anlässlich eines Tieropfers des König Prasenajit vor den *Mönchen* die Wirkungslosigkeit solcher Rituale betont, ohne aber dem König selbst Vorhaltungen zu machen (vgl. R. GOMBRICH: *Theravāda Buddhism*, London & New York 1988: 81).

<sup>33</sup> T vol. 23: 58a8 ff; Valentina ROSEN: *Der Vinayavibhaṅga zum Bhikṣuprātimokṣa der Sarvāstivādins*, Berlin 1959: 120.

<sup>34</sup> Vgl. Verf.: "Aspects of the Buddhist Attitude Towards War" (wie Fn. 2): 49 f; zu dem direkt auf Krieg Bezug nehmenden Gespräch des Buddha mit Ajātaśatrus Minister Vassakāra s. *ibid.*: 50.

<sup>35</sup> Z.B. *Majjhimanikāya* III 163 f.

<sup>36</sup> Z.B. *Aṅguttaranikāya* IV 74 f.

<sup>37</sup> Kūṭadantasutta, cf. GOMBRICH 1988 (wie Fn. 32): 82 f.

<sup>38</sup> *Dīghanikāya* Nr. 26. Vgl. auch Verf. 1999 (wie Fn. 34): 55.

und politischer Ideale aufgefaßt worden. Aber es ist fraglos utopisch,<sup>39</sup> wenn nicht gar ironisch<sup>40</sup>.

Andererseits gibt es *eine* kleine Gruppe nahezu identischer Lehrreden,<sup>41</sup> in denen die *Unvereinbarkeit* von Gewaltlosigkeit und Politik explizit gemacht wird. In diesen Lehrreden fragt ein Offizier den Buddha, ob die alte Vorstellung zutreffe, daß ein Krieger, der in der Schlacht den Heldentod findet, in die Himmelswelt gelange. Der Offizier muß die Frage noch zweimal wiederholen, bevor der Buddha antwortet, daß es nicht zutreffe und ein solcher Krieger angesichts seiner Gewaltbereitschaft vielmehr in einer Hölle lande. Es ist aber bezeichnend, daß der Buddha dies nicht gegenüber einem König, sondern nur gegenüber einem Offizier erklärt, und auch das in einem privaten Gespräch und nur zögernd, weil der nicht locker läßt.

### III. Postkanonische Entwicklungen

Die mehrsträngige Entwicklung der Einstellung zu Gewalt und Gewaltlosigkeit in den verschiedenen Ausformungen des Buddhismus kann hier nur streiflichtartig beleuchtet werden. Ich gliedere meine Skizze nach den verschiedenen Bereichen, gegen welche sich Gewalt richten kann: die eigene Person, Pflanzen und Landschaft, Tiere, andere Menschen; anhangsweise auch ein paar Worte zu Gewalt gegen Sachen (Artefakte).

#### 1. Gewalt gegen die eigene Person

1. Gewalt gegen die eigene Person hatte in unserem kanonischen Ausgangstext die Form harter, selbstquälerischer asketischer Praktiken. Ihre Ablehnung bedeutete in den frühesten faßbaren Textschichten keineswegs ein bequemes Leben der Mönche. Die anfängliche sehr einfache Lebensführung (nur Almosenspeise, Flickengewand, Aufenthalt im Freien, weitgehender Verzicht auf Arzneien) wurde zunehmend gelockert bzw. dem Belieben des Einzelnen anheimgestellt<sup>42</sup> und nur von besonders strengen Mönchen praktiziert.<sup>43</sup> Es gibt aber auch eine Unterströmung mit Tendenz zu radikaleren Formen der Askese, die den in unserer Ausgangs-Lehrrede kritisierten Praktiken nahestehen. Sie deutet sich bereits in den fünf asketischen Forderungen Devadattas,<sup>44</sup> des als interner Konkurrent um die Leitung des Ordens dargestellten Vetters des Buddha, an, und ist für den japanischen Buddhismus gut belegt,<sup>45</sup> in extremer Form in der Aum Shinrikyō.<sup>46</sup>

---

<sup>39</sup> Selbst Aśoka, auf den es gemünzt sein könnte, hatte, bevor er Laienanhänger des Buddha wurde, den nicht ererbten Teil seines Reiches (Kaliṅga) mit brutaler Gewalt und viel Blutvergießen erobert, wie er selbst in seinen Edikten mit Bedauern zugesteht.

<sup>40</sup> Vgl. Steven COLLINS, *Nirvāṇa and other Buddhist felicities*, Cambridge: Univ. Press 1998: 480 ff.

<sup>41</sup> *Saṃyuttanikāya* IV 308–311 ≈ T 2.99: 227b–c ≈ T 2.100: 420b–c.

<sup>42</sup> So schon Vin I 58 u. 96 (wozu O. VON HINÜBER: *Das Pātimokkhasutta der Theravādin*, Stuttgart: Franz Steiner 1999: 41 f); vgl. auch Vin II 197 u. III 171 f.

<sup>43</sup> Vgl. auch die "Qualitäten eines reinen [Asketen]" (*dhutaḡaṇa*), wozu Jean DANTINNE: *Les qualités de l'ascète (Dhutaḡaṇa)*, Than-Long 1991.

<sup>44</sup> Vin II 196 f u. III 171 (nebst Parallelen in den anderen Überlieferungen); in der Pāli-Version ist die einzige Forderung, die über den Rahmen der auch für den frühen Buddhismus als Ausgangspunkt anzusetzenden asketischen Lebensführung hinausgeht und unter den in unserem Ausgangstext genannten Elementen selbstquälerischer Askese erscheint, die nach einem Verzicht auf Fisch und Fleisch (vgl. Fn. 19).

<sup>45</sup> PROHL (S. Fn. 2) : 273 (Stehen unter Wasserfällen, Eisbaden oder Ertragen eisiger Kälte, nächtelanges rituelles Sitzen, Stockschläge, mit Verletzungen, die mitunter Einlieferung ins Krankenhaus erfordern).

2. Ein besonderes Thema ist die Stellung des Buddhismus, oder besser der einzelnen Richtungen, zur Frage der *Selbsttötung*, womit sich der Vortrag von Herrn DELHEY befassen wird.

## 2. Gewalt gegen Pflanzen und Landschaft

In unserem kanonischen Ausgangstext war auch Gewalt gegen *Pflanzen* angeklungen, zunächst als Vorwurf gegen das vedische Ritual. Buddhistische Ordinierte, hieß es ferner, vermeiden es, Samen und grüne Pflanzen zu beschädigen. Dahinter steckte ursprünglich wohl die Vorstellung, daß auch Pflanzen, zumindest als Grenzfall, empfindungsfähige Lebewesen sein könnten, und nicht so sehr eine ökologische Motivation im heutigen Sinn.<sup>47</sup> In der weiteren Entwicklung des Buddhismus ist aber, zumindest in Indien und Tibet, die Vorstellung von Pflanzen als empfindungsfähigen Lebewesen zurückgetreten bzw. abgelehnt worden. Vorbuddhistische Vorstellungen von Baum- und sonstigen Naturgeistern wurden aber vom Buddhismus eingegliedert und bewirkten eine gewisse, im Buddhismus allerdings eher abgeschwächte Scheu vor gewaltsamer Nutzung. Im tantrischen Buddhismus, der spätesten Entwicklungsphase, wurden ganze Gebirgsmassive mit allen Pflanzen und Tieren als Maṇḍala (sakraler Raum) tantrischer Gottheiten gedeutet und so gewaltsamer Nutzung entzogen.<sup>48</sup>

## 3. Gewalt gegen Tiere<sup>49</sup>

Eine zentrale Rolle spielte in unserem kanonischen Ausgangstext die Kritik an der Gewalt gegen *Tiere*. Professionelles Töten von Tieren im Alltag und religiös motiviertes Abschlachten im vedischen Ritual werden als massives Fehlverhalten der buddhistischen Norm des Nichttötens von Lebewesen gegenübergestellt. Das bleibt auch in der späteren Entwicklung des Buddhismus überwiegend so.

1. Mit Tiertötung verbundene Rituale waren in der langen Geschichte des Buddhismus immer wieder Gegenstand buddhistischer Kritik, und sie sind von namhaften buddhistischen Herrschern aufgegeben bzw. in ihrem Herrschaftsbereich untersagt worden. So verbietet der indische Großkönig Aśoka (Mitte des 3. Jh.s v. Chr.), der sich selbst als Laienanhänger des Buddha bezeichnet, in seinem ersten Großen Felsenedikt die Opferung von Tieren (zumindest in der Hauptstadt) und erklärt, er habe auch bei Hofe die bisherige Praxis der (möglicherweise rituellen) Schlachtung großer Mengen von Tieren nahezu abgeschafft. Der chinesische Kaiser Liang Wu-ti (reg. 502–549), ebenfalls buddhis-

---

<sup>46</sup> PROHL (s. Fn. 2), bes. 271 f (z.T. mit Todesfolge, vgl. auch 264). Eine wissenschaftliche Entscheidung, ob die Aum Shinrikyō als buddhistisch zu gelten habe oder nicht (ibid. 261), scheint mir unmöglich. Sie kann sich m.E. jedenfalls nicht allein auf die Selbsteinstufung stützen. Wenngleich es andererseits auch keinen objektiven Standard geben mag, wird man doch auch dem Urteil der übrigen buddhistischen Richtungen Rechnung tragen müssen, wobei allerdings auch diesem nicht *eo ipso* verbindliche Gültigkeit eingeräumt werden kann. Ein negativer Konsens wäre aber ein starkes Indiz dafür, daß wesentliche Aspekte der kollektiven Selbstwahrnehmung sich als buddhistisch verstehender Gemeinschaften bei Aum Shinrikyō vermißt werden. Aus wissenschaftlicher Sicht wird man es wohl dabei belassen müssen, diese Divergenz zwischen Selbsteinstufung und Einstufung durch die übrigen buddhistischen Gruppen zu registrieren und des weiteren herauszuarbeiten, inwieweit die Sekte buddhistische oder eben nichtbuddhistische Ideen und Praktiken verarbeitet und gegebenenfalls eigenwillig modifiziert hat.

<sup>47</sup> Hierzu und zum folgenden Verf.: *The Problem of the Sentience ...* (wie Fn. 27).

<sup>48</sup> Toni HUBER: *The Cult of Pure Crystal Mountain*, New York & Oxford, Oxford Univ. Press 1999.

<sup>49</sup> Zum Folgenden L. SCHMITHAUSEN u. M. MAITHRIMURTHI: "Tier und Mensch im Buddhismus", in: Paul MÜNCH (Hrsg.): *Tiere und Menschen*, Paderborn etc.: Ferdinand Schöningh 1998: 179–224.

tischer Laienanhänger, ließ in sämtlichen Staatsritualen das Opferfleisch durch vegetabile Gaben ersetzen.<sup>50</sup> Während der Buddhismus in vielen Fällen lokale Gottheiten und Praktiken integriert hat, sind blutige Tieropfer mit seinen ethischen Grundsätzen unvereinbar und im Prinzip außerhalb der Toleranzgrenze. So konnten, wie schon angedeutet, in Indien die Baumgottheiten in die buddhistische Vorstellungswelt integriert werden, doch mußten die ihnen vielfach dargebrachten blutigen Opfer durch andere Gaben ersetzt werden. Bei der Abschaffung blutiger Opferbräuche scheuten die buddhistischen bzw. die mit ihnen zusammenwirkenden säkularen Institutionen auch vor Gewalt nicht zurück, wie etwa im Falle der Durchsetzung des Buddhismus in der Mongolei um 1600, in deren Rahmen die mit blutigen Tieropfern verehrten Ongyod (aus Filz usw. angefertigte Abbilder der Ahnengeister) verbrannt und der einheimische Kult und seine Repräsentanten, die Schamanen, gewaltsam unterdrückt wurden.<sup>51</sup>

2. Auch die Mißbilligung der Personengruppen, die ihren Lebensunterhalt durch Tier-tötung bestreiten, bleibt in der weiteren Entwicklung erhalten. Im alten Indien waren dies offenbar Gruppen am unteren Rand der Gesellschaft, die mit dem Buddhismus wenig im Sinn hatten (der Buddhismus war in Indien ja nur eine religiöse Bewegung neben anderen). Es sei dahingestellt, inwieweit man solche "Berufe" aus eigenem Entschluß ergreifen oder aufgeben konnte oder vielmehr aufgrund der Geburt in einer solchen Familie de facto zu ihrer Ausübung gezwungen war; ein Text aus dem 4. nachchristl. Jh. erwähnt immerhin beide Möglichkeiten,<sup>52</sup> und im Vinaya werden Nonnen (!) getadelt, weil sie (so der Text) eine Metzgerei aufgemacht hatten.<sup>53</sup> Die negative Einschätzung solcher Tätigkeiten im Buddhismus hat verständlicherweise zur Folge, daß Buddhisten sie nach Möglichkeit meiden. Als Schlächter/Metzger fungieren in vielen buddhistischen Ländern Muslime. Wo buddhistische Bevölkerungsgruppen auf mit Tiertötung verbundenen Lebensunterhalt angewiesen sind, sind sie durchweg schlecht angesehen und haben überdies ein qualvolles Nachtodschicksal vor Augen.<sup>54</sup> In Japan ist diese unglückliche Situation innerhalb des Amida-Buddhismus, des Buddhismus des Reinen Landes, dadurch gemildert worden, daß nicht mehr die Einhaltung der Gebote, sondern die Gnade des Buddha Amida entscheidend für das Heil ist. Übrigens wird die in unserem kanonischen Ausgangstext ausgesprochene Mißbilligung der Jäger späteren Texten ausdrücklich auch auf die fürstliche Jagd ausgeweitet. Zu Herzen genommen haben sich das allerdings nur we-

---

<sup>50</sup> Valérie LAVOIX: "La contribution des laïcs au végétarisme: croisades et polémiques sous les Six Dynasties," in: Catherine DESPEUX (Hrsg.): *Bouddhisme et lettrés dans la Chine médiévale*. Paris – Louvain: Éditions Peeters 2002: 103–143, hier: 118 f.

<sup>51</sup> KOLLMAR-PAULENZ (wie Fn. 2): 186 u. 190 f. Es soll hier nicht behauptet werden, daß die blutigen Opferbräuche und dergleichen der einzige Grund für das (zumindest in Form von Gewalt gegen Sachen und massivem Druck) gewaltsame Vorgehen gegen den einheimischen Kult und seine Repräsentanten gewesen sei. Es ging gewiß auch um Einfluß und Ressourcen.

<sup>52</sup> *Abhidharmasamuccaya* (ed. P. PRADHAN) 58,3 (*abhijanmato vā tatkarṃsamādānato vā*); vgl. *Abhidharmasamuccaya-bhāṣya* (ed. N. TATIA) 69,4 f.

<sup>53</sup> Vin II 267. Es muß aber dahingestellt bleiben, was genau man dieser Angabe entnehmen kann.

<sup>54</sup> Daß Norm und Lebenswirklichkeit erheblich divergieren können, zeigt für Tibet Toni HUBER: "Traditional Environmental Protectionism in Tibet Reconsidered", in: *The Tibet Journal* 16.3 (1991): 66–68, und für Thailand B. J. TERWIEL: *Monks and Magic*, Bangkok 31994: 168–171. In diesen Arbeiten wird aber auch deutlich, daß sich auch die einfachen Buddhisten der Norm (bzw. der karmischen Unheilsamkeit des Tötens von Tieren) im Prinzip bewußt sind und sich bei Verstößen mehr oder weniger unwohl fühlen.

nige Herrscher, wie etwa der bereits erwähnte König Aśoka, der erklärt, die traditionellen Jagdpartien durch Pilgerreisen ersetzt zu haben.<sup>55</sup>

3. Wie schon festgestellt, müssen dem alten Kanon zufolge die Ordinierten die Norm des Nichttötens minutiös, bis hin zu Kleingetier wie Ameisen, erfüllen, während bei den Laien in den meisten Versionen der kanonischen Texte auf eine solche Verdeutlichung verzichtet wird. In einigen Versionen<sup>56</sup> ist sie aber doch eingeführt worden. Damit wird klargestellt, daß auch das Töten von Kleingetier nicht nur unziemlich im Sinne der Ordensdisziplin, sondern auch unheilsam, schlechtes Karma, ist. Auch das Töten gefährlicher oder giftiger Tiere sowie Töten zwecks Verzehr ist schlechtes Karma.<sup>57</sup> Das schafft aber im täglichen Leben Probleme, vor allem für die ländliche Bevölkerung, wenn sie buddhistisch ist. Beim Pflügen verletzt man Regenwürmer, Feldschädlinge müssen abgewehrt werden, von gefährlichem Getier wie Giftschlangen und Skorpionen und Lästlingen wie Moskitos, Blutegeln oder Zecken ganz zu schweigen. In welchem Umfang man der Norm gerecht werden kann und zu werden bereit ist, hängt von den Lebensumständen und vom religiösen Ernst des einzelnen ab, scheint aber auch von Kulturkreis zu Kulturkreis verschieden zu sein. Aus authentischen Berichten über traditionelle Verhaltensweisen der Buddhisten in Sri Lanka etwa entnehme ich, daß insbesondere *grundloses* Töten von Tieren, auch von Insekten und anderem Kleingetier, unüblich ist (bzw. war). Und selbst bei schädlichen und gefährlichen Tieren zieht (bzw. zog) man es häufig vor, sie zu verjagen oder sie einzufangen und wegzubringen anstatt zu töten. Wenn man sie doch tötet, ist man sich bewußt, daß man sich damit schlechtes Karma zuzieht. Dem kann man nur dadurch entgegenwirken, daß man es durch verdienstvolle Handlungen aufzuwiegen sucht. Dafür eignen sich natürlich vor allem Spenden an die Mönche bzw. den Orden, aber auch das Freilassen oder Freikaufen gefangener Tiere, worauf im Rahmen dieser Veranstaltungsreihe Herr HARTMANN ausführlicher eingehen wird. In anderen buddhistischen Traditionen spielen Entschuldungsrituale eine wichtige Rolle.

#### 4. Gewalt gegen andere Menschen

1. Das Töten eines *Menschen* gilt normalerweise als schwerwiegender denn das Töten eines Tieres, nicht zuletzt deshalb, weil allein die Existenz als Mensch die Möglichkeit bietet, den Befreiungsweg zu beschreiten. Und je weiter ein Mensch auf diesem Weg fortgeschritten ist, desto mehr wiegt sein Leben.<sup>58</sup> Besondere Probleme treten, vor allem im modernen Kontext, im Grenzbereich, etwa bei Fragen wie Abtreibung, Empfängnisverhütung oder Embryonenforschung, auf; darauf wird Herr SCHLIETER in seinem Vortrag näher eingehen. Ferner gibt es eine Diskussion, ob denn auch das Töten eines Menschen, der bei sich sämtliche Grundlagen heilsamen Verhaltens zerstört hat, schlimmer ist als das Töten eines Tieres. Die Antwort ist strittig, aber *eine* Meinung besagt, daß selbst das Töten einer Ameise schwerer wiegt als das Töten eines solchen Menschen.<sup>59</sup> In einem Mahāyāna-Text, dem wohl aus dem 4. nachchr. Jh. stammenden

---

<sup>55</sup> Großes Felsenedikt VIII A-D. Verbot von Jagd und Fischfang in der Nähe der Hauptstadt durch Liang Wudi: LAVOIX (wie Fn. 50): 118.

<sup>56</sup> Sc. den Sarvāstivāda- und Mūlasarvāstivāda-Versionen (vgl. Verf.: "Buddhism and the Ethics of Nature – Some Remarks", in: *The Eastern Buddhist* (N.S.) 32.2 (2000): 26–78, hier: 52 (mit Anm. 134-136).

<sup>57</sup> *Abhidharmakośa-bhāṣya* (ed. P. PRADHAN, Patna 1967) 240,24 f.

<sup>58</sup> SCHMITHAUSEN u. MAITHRIMURTHI (wie Fußn. 49): 211.

<sup>59</sup> *Ibid.* : 211 f.

*Mahāparinirvāṇa-sūtra*, wird dies aufgegriffen und dahingehend radikalisiert, daß das Töten solcher Personen überhaupt kein Vergehen sei, ebensowenig wie das Zerschneiden oder Auspeitschen einer Leiche.<sup>60</sup> Motiviert ist die Tötung der genannten Personen hier dadurch, daß sie die Lehrreden des Großen Fahrzeugs beschimpfen. Die eigentliche Werte-Hierarchie besteht hier somit darin, daß der Schutz der Mahāyāna-Texte, die den Weg zur Buddhaschaft weisen, höher rangiert als das Leben eines einzelnen und als die individuelle Einhaltung der Gebote. Allgemeiner ausgedrückt: die Buddhaschaft als Quelle des Heils für viele rangiert höher als das diesseitige Leben (und sogar als das innerweltliche Nachtod-Schicksal) Einzelner. Durch die Gleichsetzung der die Mahāyāna-Texte schmähenden Personen mit Nicht-Lebewesen wird aber überdies der Werte-Konflikt aufgelöst und die Tötung nicht nur legitimiert, sondern geradezu eliminiert.

2. Eine Werte-Hierarchie liegt auch zugrunde, wenn es anderen Mahāyāna-Texten<sup>61</sup> zufolge einem Bodhisattva erlaubt ist, aus *Mitleid* eine Person zu töten, die im Begriff ist, eine besonders schlimme Tat, etwa die Ermordung einer Gruppe von Reisenden, zu begehen. Wohl gemerkt: aus Mitleid mit dem *Täter*. Es geht nicht um die Opfer, sondern um den, der im Begriff ist, durch ein schreckliches Verbrechen seine eigenen Heilschancen zu ruinieren. Für den Bodhisattva rangieren die Heilschancen des potentiellen Täters höher als die eigene Karma-Bilanz.

3. Die Idee, daß es für das Heil eines Menschen nötig sein kann, ihm vorübergehen Schmerzen zuzumuten, findet sich übrigens schon in einem para-kanonischen Text des Theravāda, den "Fragen des Königs Menander" (*Milindapañha*).<sup>62</sup> Dort wird der Mönch Nāgasena von dem König Milinda vor ein Dilemma gestellt: Hat der Buddha seinen Vetter Devadatta in den Orden aufgenommen, obwohl er wußte, daß Devadatta später versu-

---

<sup>60</sup> T 12.374: 562b6 f:

"[Selbst] wenn man [nur] eine Ameise tötet, begeht man doch ein Tötungsvergehen. Wenn man aber einen Icchantika (d.h. einen hoffnungslos irgeleiteten, die Texte des Großen Fahrzeugs schmähenden Menschen) tötet, begeht man kein Tötungsvergehen."

Ibid. 460b17-19:

"Wenn man in der Erde gräbt, Gras mäht, Bäume fällt oder eine Leiche zerschneidet, beschimpft oder auspeitscht, begeht man kein Vergehen und es trifft einen keine karmische Vergeltung. Ebensowenig begeht man ein Vergehen oder trifft einen karmische Vergeltung, wenn man einen Icchantika tötet."

Vgl. auch SCHMITHAUSEN u. MAITHRIMURTHI (wie Fußn. 49): 213; KLEINE (wie Fn. 2): 253–255.

<sup>61</sup> *Bodhisattvabhūmi* (3. oder 4. Jh.) ed. N. Dutt 113,17ff:

"Nehmen wir an, ein Bodhisattva sieht, wie ein Räuber, ein Wegelagerer, sich anschickt, mehrere hundert Menschen, edle, heilige Personen [zumal], zu töten, und dadurch im Begriff ist, wegen ein paar armseliger materieller Güter eine böse Tat zu begehen, durch die er nach dem Tode sogleich in die Hölle kommt. Wenn der Bodhisattva das sieht, denkt er: 'Selbst wenn ich diesem Menschen das Leben nehme und dadurch selbst in den Höllen wiedergeboren werde – mag es ruhig so kommen! Nur soll keinesfalls dieser Mensch diese böse Tat tun und [deswegen] zwangsläufig zur Hölle fahren!' Wenn der Bodhisattva in dieser Absicht jenem Menschen, wissend, daß dieser gerade einen heilsamen oder zumindest neutralen Geistesmoment hat,\* mit Bedauern und allein aus Sorge um dessen zukünftiges Schicksal das Leben nimmt, bleibt er ohne Schuld und erwirbt sogar viel Verdienst."

Vgl. auch *Mahāyānasamgraha* (ed. É. LAMOTTE) VI.5.1; Weitere einschlägige Belege: KLEINE (wie Fn. 2): 246 f; SCHLIETER (wie Fn. 2): 178 f.

\*Meine Wiedergabe folgt der Lesung der mir vorliegenden "Patna-Hs." (*kuśalacittam avyākrtacittam vāā*), die auch durch in WOGIHARAS Edition der *Bodhisattvabhūmi* im Apparat angeführten Lesungen der Hss. C u. K gestützt wird.

<sup>62</sup> *Milindapañha* 107–113. Nach SCHMIDT-LEUKEL (wie Fn. 2): 49 ist die Stelle offenkundig metaphorisch gemeint, gibt aber eine Argumentationsstruktur vor, die auch zur Legitimierung realer Gewaltanwendung genutzt werden konnte.

chen wird, den Orden zu spalten, und dafür für den Rest der Weltperiode in der Hölle schmoren muß? Dann war der Buddha mitleidlos! Hat er es nicht gewußt, ist er nicht allwissend. Nāgasenas Antwort lautet: Der Buddha hat es gewußt und trotzdem aus Mitleid gehandelt; denn wäre Devadatta nicht in den Orden aufgenommen worden, hätte er noch viel mehr üble Taten begangen und müße noch viel länger in der Hölle schmoren. Der König findet, das sei wie wenn man jemand zuerst schlage und dann mit Öl salbe, ihn zuerst von einem Felsen stürze und ihm dann die Hand reiche, oder ihn töte und dann wiederzubeleben versuche. Nāgasena erklärt:

"Wenn es dem Heil der Lebewesen dient, o Großkönig, schlägt der Vollendete sie sogar, stürzt sie sogar hinab, tötet sie sogar; selbst wenn er sie schlägt, hinabstürzt oder tötet, bewirkt er damit nur, was heilsam für sie ist."

Es ist, so der Text, wie wenn ein Chirurg einem Patienten, dem er ein Geschwür aufschneidet und ausbrennt, zwar zunächst große Schmerzen zufügt, ihm damit aber in Wirklichkeit hilft und somit verdienstvoll handelt.

4. Im tantrischen Buddhismus wird diese Idee des Tötens im Interesse des Heils eines anderen zu einem Ritual ausgestaltet, das den Namen "Befreien" (*sgrol*)<sup>63</sup> trägt. Mittels dieses Rituals ist es möglich, Übeltäter, Dämonen oder auch Lebewesen in schlechten, für die Befreiung ungeeigneten Existenzformen (etwa Tiere) rituell zu töten und zugleich zu einer für die Befreiung günstigeren Wiedergeburt zu verhelfen. Es wird aber mehrfach betont, daß dazu nur spirituell sehr weit fortgeschrittene Personen imstande sind.

5. Potential zur Relativierung der traditionellen buddhistischen Moral, einschließlich des Verzichtes auf Gewalt, trägt nicht nur die altruistische Haltung des Mitleids in sich, sondern auch die im Mahāyāna verbreitete Idee der Leerheit (*śūnyatā*).<sup>64</sup> Sie kann in der Form auftreten, daß alle Unterscheidungen, auch die von moralisch und unmoralisch, letztlich leer sind. Ursprünglich dürfte eine solche Betrachtung spirituelle Ziele verfolgt haben, z.B. zu verhindern, daß man sich auf seine Einhaltung der Regeln etwas einbildet und andere, die sie brechen, verachtet. Es liegt aber auf der Hand, daß sie bei Bedarf auch zur Rechtfertigung für nötig erachteter gewaltsamer Handlungen eingesetzt (bzw. mißbraucht) werden konnte. Gegenüber all diesen Ansätzen zu einer Relativierung der ethischen Norm bleibt dennoch, zumindest im Bereich der individuellen, "privaten" Anwendung von Gewalt, die alte Norm als Grundregel für den Normalfall auch in den meisten vom Mahāyāna geprägten Formen den Buddhismus gültig (vgl. den Vortrag von Herrn MATHES).

6. Wie oben bereits dargelegt, geht unser kanonischer Ausgangstext nicht (bzw. nur auf der untergeordneten Ebene der Henker, Gefängniswärter und Folterer) auf *öffentliche* Gewaltanwendung ein. Hoheitliche Gewaltanwendung durch den Herrscher, zumal Kriegführung, bleibt unerwähnt. Es ist offenkundig, daß sie mit der Norm konsequenter Gewaltlosigkeit nicht harmoniert, aber in der Realität, jedenfalls unter den damaligen Verhältnissen, kaum gänzlich vermeidbar war. Die buddhistische Norm der Gewaltlosigkeit kollidiert mit der politischen Norm, d.h. der Verpflichtung des Herrschers, sein Land und seine Untertanen vor feindlichen und kriminellen Übergriffen zu schützen. Bereits in den kanonischen Texten hatten sich zwei unterschiedliche Entwicklungslinien angekün-

---

<sup>63</sup> Vgl. z.B. SCHLIETER (wie Fn. 2): 179–181 (mit Verweisen auf weitere Literatur).

<sup>64</sup> Zum folgenden ausführlicher und mit Belegen: Verf.: "Buddhismus und Glaubenskriege" (wie Fn. 2): 77 f; KLEINE (wie Fn. 2): 250 f.

dig; SCHMIDT-LEUKEL<sup>65</sup> nennt die eine "radikaler buddhistischer Pazifismus", die andere "buddhistische Realpolitik".

6.1. Die *radikal pazifistische* Position kommt sehr schön im *Abhidharmakośa*, einem späteren Text des älteren, konservativen Buddhismus zum Ausdruck, wenn dieser die Liste der vom Quälen bzw. Töten anderer lebenden Personengruppen um die Könige und Strafrichter ergänzt, weil diese für die Gewalt verantwortlich sind.<sup>66</sup> Ein konsequentes Sichfreihalten von Gewalt war in der damaligen Zeit wohl nur in Gestalt von Verzicht auf die Herrschaft oder Thronfolge praktikabel.<sup>67</sup> Die ceylonische Chronik *Mahāvamsa*<sup>68</sup> berichtet von dem Versuch des Königs Siri Saṅghabodhi, streng nach der buddhistischen Norm der Gewaltfreiheit zu regieren. Das endet damit, daß er sich ohne Gegenwehr vertreiben läßt. Für die Untertanen ist der nächstliegende Weg, nicht in kriegerische Gewalt involviert zu werden, die Verweigerung von Militärdienst. Wo dies nicht möglich ist, verlangt der bereits genannte *Abhidharmakośa* von dem Soldaten, daß er den Vorsatz faßt und einhält, unter keinen Umständen in der Schlacht einen anderen zu töten, nicht einmal, um das eigene Leben zu retten.<sup>69</sup> Der radikale Pazifismus dieses Textes kommt auch im privaten Bereich zum Ausdruck, insofern hier auch Töten aus Notwehr oder zum Schutz von befreundeten Personen als schlechtes Karma gelten.<sup>70</sup> Die radikal pazifistische Position kann als konsequenter Ausdruck des frühbuddhistischen individuellen Heilsstrebens verstanden werden, für welches die eigene moralische und spirituelle Reinheit unabdingbare Voraussetzung war. Sie kann aber auch durch die Überzeugung motiviert sein, daß Gewalt stets Gegengewalt, Rache, auslöst.<sup>71</sup> Unter diesem Blickwinkel ist verständlich, daß sie auch im Mahāyāna ihre Fürsprecher hat.<sup>72</sup> Auch die Position des 14. Dalai Lama kann an diesen Strang anknüpfen; Genaueres werden uns nächste Woche SAMDHONG Rinpoche und später Frau ROLOFF vortragen.

6.2. Demgegenüber kann das *realpolitische* Gegenkonzept des *gerechten* Königs als Kompromiß mit der Alltagswirklichkeit aufgefaßt werden, aber auch als Zurückstellung der eigenen moralisch-spirituellen Reinheit gegenüber einem höher eingestuften Wert, etwa dem Wohlergehen und eventuell auch Heil der anderen. Der gerechte König wird meist so gesehen, daß er zwar auf Gewalt nicht gänzlich verzichtet, sie aber nur im Rahmen des Unvermeidlichen und maßvoll einsetzt. Einigen Texten zufolge gehört hierzu der Verzicht auf die Todesstrafe und Verstümmelung sowie auf Angriffskriege. Ver-

---

<sup>65</sup> SCHMIDT-LEUKEL (wie Fn. 2): 39.

<sup>66</sup> *Abhidharmakośa-bhāṣya* 221,12-14 u. *Vyākhyā* (ed. U. WOGIHARA) 384,32 f; ebenso bei Āryadeva u. Candrakīrti (vgl. Karen C. LANG, "Āryadeva and Candrakīrti on the *Dharma* of Kings", in: *Asiatische Studien* 46.1 (1992): 238.

<sup>67</sup> Vgl. *Mūgapakkha-jātaka* (Nr. 538). Vgl. auch *Aśvaghōṣas Buddhacarita* (IX.49–49; Übers. ZIMMERMANN [wie Fn. 2]: 110):

"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."

<sup>68</sup> 36.73 ff.

<sup>69</sup> *Abhidharmakośa-bhāṣya* 243,8 f.

<sup>70</sup> *Abhidharmakośa-bhāṣya* 240,20 f (Töten aus Notwehr oder um Freunde zu schützen fällt hier unter die Kategorie Töten aus Begierde).

<sup>71</sup> Vgl. schon die Verse in *Saṃyuttanikāya* 3.14-15 (I 83 u. 85).

<sup>72</sup> ZIMMERMANN (wie Fn. 2): 109 f.

teidigungskrieg ist als *ultima ratio* zum Schutz des Landes und seiner Bewohner erlaubt.<sup>73</sup>

6.3. Eine religiöse Komponente erhält dieses Konzept in Sri Lanka. Dort wird in der bereits erwähnten Chronik *Mahāvamsa* (5./6. Jh.) eine Ideologie faßbar, die, so Sven BRETTFELD,<sup>74</sup> "eine kollektive Verantwortung der singhalesischen Gesellschaft für die Bewahrung der buddhistischen Institutionen" propagiert. Das schließt, bei Bedrohung durch nichtbuddhistische Aggressoren, auch die gewaltsame Verteidigung des Buddhismus ein. Das klassische Modell ist der Kampf des Königs *Duṭṭhagāmaṇī*, der der genannten Chronik zufolge im 1. Jh. v. Chr. in einem blutigen Feldzug die Herrschaft tamilischer Invasoren im Norden der Insel beendete. Die anschließenden Gewissensbisse des Königs werden von acht Arhats, befreiten Mönchen, mit dem Hinweis zerstreut, daß von den Opfern nur einer, und ein weiterer zur Hälfte, aus buddhistischer Sicht vollgültige Menschen gewesen seien; die anderen seien wie Vieh gestorben (bzw. einzuschätzen).<sup>75</sup> BRETTFELD hat m.E. recht, wenn er meint, der letzte Satz bedeute nicht, daß die Tötung dieser anderen kein Vergehen gewesen sei, sondern nur, daß es weniger schwer wiege als das Töten von Menschen und somit durch gutes Karma leichter wieder ausgeglichen werden könne.<sup>76</sup> Im ceylonesischen (und wohl auch südostasiatischen) Buddhismus gilt nämlich der Verstoß gegen die Norm der Gewaltlosigkeit, auch wenn er im Interesse des höheren Wertes der Rettung des Buddhismus erfolgt, dennoch als schlechtes Karma, das durch verdienstvolle Werke aufgewogen werden muß.<sup>77</sup> In diesem Punkt gehen einige *Mahāyāna*-Texte weiter, insofern sie durch Mitleid oder den Schutz der (wahren) buddhistischen Lehre motivierte Gewalt nicht nur als neutral, sondern sogar als verdienstvolle Handlung werten.<sup>78</sup> Inwieweit dies auch für die entsprechend motivierte Anwendung öffentlicher oder kollektiver Gewalt gilt, werden wir in den Vorträgen von Herrn KLEINE (für Japan) und Frau KOLLMAR-PAULENZ (für Zentralasien) erfahren.

6.4. Ein besonderes Problem stellt die Frage dar, ob auch Mönche bei positiver Motivation gegen die Norm der Gewaltlosigkeit verstoßen dürfen, indem sie zu den Waffen greifen. Für den *Theravāda*-Buddhismus ist dies wohl zu verneinen, wie BRETTFELD<sup>79</sup> im Falle von Sri Lanka deutlich macht. Ein Mönch als aktiver Kriegsteilnehmer würde nicht

---

<sup>73</sup> Verf.: "Aspects of the Buddhist Attitude Towards War" (wie Fn. 2): 54.

<sup>74</sup> BRETTFELD (s. Fn. 2): 149.

<sup>75</sup> *Mahāvamsa* (Ende 5. Jh.?) 25.109–111 (nach BRETTFELD [wie Fn. 2]: 159):

"Durch diese Tat ist Euch kein Hindernis auf dem Weg in die Himmelswelt [entstanden]. [Nur] eineinhalb Menschen sind dort von Euch getötet worden, o Herrscher der Menschen. Einer hatte Zuflucht genommen, und der andere hielt sogar die fünf ethischen Vorsätze (*sīla*) ein. Die restlichen waren irrgläubig und lasterhaft; sie sind gestorben wie Vieh (oder: sie gelten als Tieren gleich). Ihr aber werdet auf vielerlei Weise die Religion des Buddha [und ihre Institutionen] zum Leuchten bringen. Daher gebt Eure Verzweiflung auf, o Herr der Menschen."

<sup>76</sup> BRETTFELD (wie Fn. 2): 164.

<sup>77</sup> BRETTFELD (wie Fn. 2): 165.

<sup>78</sup> Vgl. für eher "private" Gewalt die in Fußn. 61 zitierten bzw. angegebenen Materialien. Für "öffentliche" Gewalt: \**Bodhisattva-gocarōpāya-viṣaya-vikurvaṇa-nirdeṣa-sūtra* (Übers. ZIMMERMANN [wie Fn. 2]: 109):

"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 zuteil. 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."

<sup>79</sup> BRETTFELD (wie Fn. 2): 163.

nur schlechtes Karma sammeln (was seine Privatsache wäre), sondern mit der Tötung eines Menschen einen der vier gravierendsten Verstöße gegen die Ordensdisziplin begehen und damit die Institution, die es eigentlich zu schützen gilt, untergraben. Will er kämpfen, muß er vorher seinen Mönchsstatus aufgeben. Die Verhältnisse in den Ländern des Mahāyāna-Buddhismus scheinen komplexer zu sein.<sup>80</sup>

6.5. Mir ist übrigens nach wie vor kein Fall bekannt, in dem Buddhisten ein nichtbuddhistisches Land mit *Waffengewalt*, d.h. mittels einer gewaltsamen *militärischen Invasion*, missioniert hätten, auch nicht im Mahāyāna-Buddhismus. Selbst der endzeitliche große Krieg, den das *Kālacakrantra* (etwa 10. Jh.) prophezeit, ist, soweit nicht als Allegorie zu deuten, eine Reaktion auf die Bedrohung des Buddhismus durch den Islam.<sup>81</sup> Belegt ist jedoch die gewaltsame, teilweise nachgerade brutale Durchsetzung des Buddhismus in ursprünglich nichtbuddhistischen Regionen (Gebiete Tibets,<sup>82</sup> Mongolei<sup>83</sup>) mit Unterstützung der dortigen Führungsschicht oder fremden Mächten. Die meisten kriegerischen Auseinandersetzungen fanden jedoch, vor allem in Tibet und Japan, zwischen den Institutionen verschiedener buddhistischer Richtungen statt.<sup>84</sup> 6.6. In diesen Zusammenhängen wird auch von der Vernichtung nichtbuddhistischer Kultobjekte,<sup>85</sup> aber auch von der Verbrennung oder Versiegelung für heterodox erachteter buddhistischer Schriften oder Druckstöcke<sup>86</sup> berichtet. Im übrigen ist Gewalt gegen Sachen (leblose Gegenstände) natürlich kein Verstoß gegen die Regel, keine Lebewesen zu töten. Sie kann allenfalls als Beschädigung fremden Eigentums gelten. Aber selbst die gewaltsame Zerstörung eines (herrenlosen) verkohlten Baumstumpfes wäre, wenn im Zorn erfolgend, ein zumindest *spirituell* unheilvoller Akt.<sup>87</sup>

---

<sup>80</sup> Angesprochen bei SCHLIETER (wie Fn. 2): 176, KOLLMAR-PAULENZ (wie Fn. 2): 207 und besonders KLEINE (wie Fn. 2): 237 ff. Nach letzterem hatten viele Ordensangehörige nur den Status von "Novizen" (*śrāmaṇera*) und konnten daher manches tun, was den Vollmönchen verboten war. Es war ihnen aber gewiß *nicht* erlaubt, Lebewesen zu verletzen; diese Angabe beruht auf einem Mißverständnis (schon bei TAKAKUSU) von Yijings Text (T 54.2125: 219b6: 害生種), der sich auf Pātayantikā 11, das Beschädigen von Samen und Pflanzen (*bījagrāma-bhūtagrāma*, vgl. Verf.: *The Problem of the Sentience ...* [wie Fn. 27], S. 5), bezieht (vgl. T 23.1442: 775c10; 24.1458: 576c18: 壞生種學處); 生種 wohl "frische/rohe/lebende Samen" (oder "Gewächse und Samen"?).

<sup>81</sup> Verf.: "Aspects of the Buddhist Attitude Towards War" (wie Fn. 2): 58 mit Anm. 64.

<sup>82</sup> Verf.: "Buddhismus und Glaubenskriege" (wie Fn. 2): 82 (mit weiterführenden Verweisen); Eliot SPERLING, "Orientalismus und Aspekte der Gewalt in der tibetischen Tradition", in: Th. DODIN u. H. RÄTHER (Hrsg.), *Mythos Tibet*, Köln: Dumont 1997: 264 f.

<sup>83</sup> KOLLMAR-PAULENZ (wie Fn. 2): 185–207. Wenn KOLLMAR-PAULENZ (*ibid.*: 206) die von ihr dargestellten Vorgänge als Gegenevidenz zu meiner Bemerkung (Verf.: "Zum Problem der Gewalt im Buddhismus" [wie Fn. 2]: 95), mir sei auf buddhistischer Seite kein Einsatz von Gewalt im Rahmen der Missionierung bekannt, anführt, so bin ich daran insofern selbst schuld, als ich deutlicher, wie in "Buddhismus u. Glaubenskriege" (wie Fn. 2): 89, von einem "Einsatz *militärischer* Gewalt mit dem erklärten Zweck, den Buddhismus in bis dahin nichtbuddhistische Regionen – womöglich über die ganze Welt – zu verbreiten", hätte reden müssen. Daß aber auch an der herangezogenen Stelle Waffengewalt, also militärische Gewalt, gemeint ist, dürfte aus dem Kontext klar hervorgehen.

<sup>84</sup> Vgl. Verf.: "Buddhismus und Glaubenskriege" (wie Fn. 2): 80–82 u. 84–86; KLEINE (wie Fn. 2): 238–240.

<sup>85</sup> Siehe oben S. 11.

<sup>86</sup> Vgl. z.B. BRETTFELD (wie Fn. 2): 153 Anm. 10.

<sup>87</sup> Verf.: "Buddhism and the Ethics of Nature ... " (wie Fn. 56): 56.

## IV. Erweiterter Gewaltbegriff

In den vorangehenden Ausführungen war "Gewalt" weitgehend als reale physische Gewalt oder zumindest deren Androhung verstanden worden. Wie in den "Vorbemerkungen" angedeutet, ließe sich der Begriff auch ausweiten, dergestalt, daß man etwa auch wirtschaftlichen, sozialen oder moralischen Druck unter "Gewalt" subsumiert, oder doktrinären Druck, worauf Herr SOBISCH in seinem Vortrag eingehen wird. Ich möchte es hier bei der physischen Gewalt und ihrer Androhung belassen, diese aber nicht auf die reale Welt beschränken, sondern auch ihre Verlagerung ins Jenseits und in die Mythologie sowie die metaphorische Verwendung von normalerweise physische Gewalt bezeichnenden Ausdrucksweisen einbeziehen.

1. Wie in den meisten Religionen gibt es auch im Buddhismus *Höllenvorstellungen* mit detaillierten Schilderungen der verschiedenartigsten Qualen, die erleiden muß, wer in diese Höllen hineingerät. Sie finden sich schon in den kanonischen Texten der älteren Schulen, wenn auch nur vergleichsweise selten,<sup>88</sup> so daß zweifelhaft ist, ob sie zum ältesten Bestand der Tradition gehören. Die Höllenvorstellungen sind in erster Linie im Rahmen der Karma-Lehre zu sehen. Schlechte, unheilsame Taten im Diesseits, insbesondere das Töten von Lebewesen und andere Arten der Gewaltanwendung, haben automatische Gegengewalt im Jenseits zur Folge. In den kanonischen Texten des älteren Buddhismus dient dies vor allem dem Zweck, die Hörer dazu zu motivieren, von unheilsamen – nicht zuletzt gewalttätigen – Handlungen Abstand zu nehmen. Inwieweit das auch für spätere Formen des Buddhismus gilt, wird vermutlich der Vortrag von Frau FORMANEK über japanische Jenseitsvorstellungen zeigen.

2. Verwandt mit den Jenseitsvorstellungen sind mythologische Manifestationen von Gewalt. Manche dieser zumindest potentiell gewalttätigen mythologischen Wesen sind vorbuddhistischen Ursprungs, so etwa die Baumgottheiten, die gewalttätig werden können, wenn man ihren Wohn-Baum fällt, ohne sie vorher gebührend um Erlaubnis zu fragen.<sup>89</sup> Der Buddhismus hat viele dieser mythologischen Wesen integriert, mit der Tendenz, sie zu Anhängern des Buddha und zu Beschützern der buddhistischen Religion zu machen. Ihre Gewalttätigkeit richtet sich dann gegen deren Feinde. Manchmal hat ihre Bekehrung zum Buddhismus aber auch zur Folge, daß sie der Gewalt entsagen.<sup>90</sup> Mythologische Wesen in zornvoller Gestalt sind vor allem aus der Ikonographie des tantrischen Buddhismus bekannt; ihr Wesen und ihre Funktion wird uns in der übernächsten Woche von Geshe Lobsang PALDEN erklärt werden.

3. Dämonische Wesen personifizieren schon im frühen Buddhismus das Unheil. Im Zentrum steht die Gestalt des Māra, der versucht, das Erwachen des Buddha durch allerlei Versuchungen zu verhindern, um seine Herrschaft über die Welt nicht zu verlieren. Er ist zugleich eine Allegorie für den Tod, bzw. die Welt als endlose Kette von Sterben und Wiedergeburt, Sterben und Wiedergeburt. Sein Heer sind die Triebkräfte dieses Prozesses: die äußeren Reize und die inneren Fehleinstellungen.<sup>91</sup> Die Befreiung aus diesem Prozess wird in den Texten oft mit Ausdrücken wie "Besiegen" oder "Zerstören von Māras Heer" beschrieben.<sup>92</sup> Wenn, wie die Überlieferung sagt, der Buddha dem Stand der

---

<sup>88</sup> *Majjhimanikāya* Nr. 129 u. 130; *Aṅguttaranikāya* Nr. 3.35 (I 138 ff).

<sup>89</sup> Verf.: *The Problem of the Sentience of Plants ...* (wie Fn. 27): 105 (§ 39.1.2).

<sup>90</sup> Vgl. die Puṣyamitra-Legende (Verf.: "Buddhismus und Glaubenskriege" [wie Fn. 2]: 72).

<sup>91</sup> Vgl. *Suttanipāta* 436–439.

<sup>92</sup> Vgl. z.B. *Itivuttaka* p. 76; *Udāna* 1.3.

*kṣatriyas*, der Krieger, entstammte, ist diese Kampfesmetaphorik nicht so überraschend. An die Stelle des weltlichen Kampfes mit menschlichen Gegnern wäre der spirituelle Kampf gegen die Verlockungen der Welt und die eigene Unvollkommenheit getreten. Auch das tantrische Ritual der "Befreiung" (*sgrol*, siehe S. 14) wird häufig metaphorisch gedeutet; die zu tötenden feindlichen Mächte sind dann die *inneren* Unheilsursachen.

## V. Schlußbemerkung

Ich hoffe, die vorangehenden Ausführungen haben zweierlei deutlich gemacht: einerseits, daß das Klischee vom friedliebenden, gewaltfreien Buddhismus, auf die Gesamtheit der Erscheinungsformen des Buddhismus in seiner fast zweieinhalb tausend Jahre währenden Geschichte bezogen, in der Tat irreführend ist, nicht nur im Hinblick auf die Lebenswirklichkeit, sondern sogar hinsichtlich der Norm. Andererseits aber auch, daß das Klischee nicht völlig aus der Luft gegriffen ist; daß nämlich zumindest der frühe Buddhismus, wie er sich uns in den kanonischen Texten der älteren Schulen darstellt, tatsächlich ein Ideal des völligen Verzichtes auf physische Gewaltanwendung predigt. Er tut dies allerdings im Rahmen einer wesentlich auf die spirituelle Läuterung und Befreiung des Einzelnen ausgerichteten Ethik; Grenzen der Erfüllbarkeit, die sich aus den Lebensumständen der Laien oder im Zusammenhang mit den Pflichten eines Herrschers ergeben, werden nicht thematisiert. Aus diesen Anfängen haben sich dann neben einem radikal pazifistischen Strang auch Formen des Buddhismus entwickelt, die sich, in der Frage der Gewaltanwendung und übrigens auch in manch anderer Hinsicht, weniger deutlich von anderen Religionen unterscheiden als es das Klischee suggeriert. Dies fügt sich zu der Feststellung des britischen Psychologen Robert THOULESS, daß Religionen, so unterschiedlich ihre Anfänge ... auch sein mögen, dazu tendieren, einander ähnlich zu werden.<sup>93</sup> Die Gründe hierfür sind gewiß komplex. Eine wichtige Rolle spielt die Notwendigkeit, flexibel auf die Bedürfnisse der Menschen einzugehen, die sich im Falle des Buddhismus durch massive Veränderungen seines gesellschaftlichen Umfeldes und seiner Stellung darin ergeben hat. Ebenso wichtig aber gewiß auch die Eigeninteressen der zu Einfluß und Besitz gelangten religiösen Institutionen. Schließlich, in unserem Zusammenhang, auch die Tatsache, daß eine an einem überweltlichen oder utopischen Heilskonzept orientierte Wertehierarchie eine starke Dynamik entwickelt, im Falle von Wertekonflikten den Einsatz von Gewalt zu legitimieren, wenn nicht gar zur heiligen Pflicht zu machen.

---

<sup>93</sup> Nach R. J. ZWI WERBLOWSKY: *Not here – not now: on heaven(s) and hell(s)*, Claremont, California: The Claremont Graduate School 1990: 2 ("... that religions – however different they may be in their origins, fundamental insights and doctrinal structures – do, in fact, tend to become similar. ").