

VON LAMBERT SCHMITHAUSEN

# BUDDHISMUS UND GEWALT



**G**ewalt hat viele Facetten: Gewalt gegen Leib und Leben wie Töten, Verstümmeln, Verletzen, Freiheitsberaubung, Foltern, Quälen, Vergewaltigen; Gewalt kann sich gegen Menschen richten, gegen Tiere, gegen Sachen; Gewalt kann individuell oder kollektiv ausgeübt werden, aggressiv oder defensiv, normwidrig oder von der Gesellschaft irgendwie legitimiert. Sie werden verstehen, daß ich dieses komplexe Feld nicht erschöpfend abhandeln kann, sondern mich, auch im Interesse der erforderlichen Konkretheit, auf Ausschnitte beschränken muß. Ich werde mich also auf die radikalste Form der Gewalt konzentrieren, das Töten, auf die erste der auch für die buddhistischen Laienanhänger gültigen Selbstverpflichtungen, nämlich die, keine fühlenden, empfindungsfähigen Wesen zu töten. Damit ist auch das Töten von *Tieren* ausgeschlossen, doch möchte ich in diesem Beitrag die Frage des Tötens von *Menschen* in den Vordergrund stellen, speziell die Frage des von der Gesellschaft bzw. der weltlichen Autorität als *legitim* erachteten Tötens, besonders des Tötens im *Krieg*.<sup>1</sup> Gilt die Selbstverpflichtung, nicht zu töten, im Buddhismus auch hier uneingeschränkt?

Auf den ersten Blick scheint die Antwort des Buddhismus auf diese Frage eindeutig zu sein: Mit der durch keinerlei Einschränkung abgeschwächten

Selbstverpflichtung, kein Lebewesen zu töten, ist, so sollte man denken, auch jegliches Töten in Notwehr, im Krieg oder auch im Rahmen des Strafrechts für einen Buddhisten ausgeschlossen. Zumindest Eroberungskrieg und die mit Kriegshandlungen gewöhnlich verbundenen Plünderungen verstoßen überdies auch gegen die zweite Selbstverpflichtung, sich nichts anzueignen, das einem nicht (vom Eigentümer) gegeben worden ist, Vergewaltigungen gegen die dritte Selbstverpflichtung. Die Frage ist aber, ob diese erkennbare Normwidrigkeit des Krieges oder doch des Tötens im Krieg in den Texten auch *explizit* ausgesprochen wird. Weiter stellt sich die Frage, in welchem Umfang die Norm die tatsächliche Praxis beeinflußt hat und ob sie im Laufe der geschichtlichen Entwicklung unverändert ihre Gültigkeit bewahrt hat.

## Die Explizitheit der Texte zur Normwidrigkeit des Krieges

Auf dem indischen Subkontinent bildeten sich zwar seit den Mauryas im 3. Jh. v. Chr. mehrfach vorübergehend Großreiche, doch war der Normalzustand (so auch zur Zeit des Buddha) eine Vielzahl kleinerer politischer Ein-

heiten (meist Königtümer), die sich häufig bekriegten und auf Kosten ihrer Nachbarn zu vergrößern suchten. Der Krieg war dabei die Angelegenheit einer besonderen Kaste, der Kṣatriyas, der normalerweise auch die Könige angehörten. Die anderen Stände waren zumindest nicht aktiv an den Kampfhandlungen beteiligt. Schon gar nicht die Asketen, die Weltentsager, die mit dem Eintritt in den Asketenstand, also auch in den buddhistischen Orden, ihre Kastenzugehörigkeit und damit auch ihre Kastepflichten aufgegeben hatten.

Im Gegenteil, von ihnen wurde erwartet, daß sie die Norm, keine Lebewesen zu töten, in vorbildlicher Weise beachteten. Kein Wunder also, daß ihnen Teilnahme am Krieg in der Ordensatzung nicht ausdrücklich verboten werden mußte. Ausdrücklich verboten werden ihnen hingegen Verhaltensweisen, deren Unterlassung offenbar nicht selbstverständlich war, wie Zuschauen bei Paraden und Truppenaufmärschen oder unnötiger Aufenthalt bei einem Heer, da solches Verhalten den Eindruck ungebührlichen Interesses oder gar den Verdacht der Spionagetätigkeit erregen konnte. Andererseits beschreiben die Texte das spirituelle Bemühen und Ziel des Mönches und insbesondere des Buddha selbst häufig in Analogie zu dem des Kriegers, nur daß sein Kampf nicht menschlichen Feinden,

sondern den unheilvollen psychischen Faktoren, bzw., in mythologischer Ausdrucksweise, Māra, dem Bösen und seinem Heer, gilt. Nicht unverständlich angesichts der Tatsache, daß nicht wenige Mönche der Kriegerkaste entstammten, der Überlieferung zufolge auch der Buddha selbst.

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

Es gibt aber im Pāli-Kanon doch eine Gruppe von drei Lehrreden (*Samyutta* IV 308 ff.), in denen *Soldaten* den Buddha nach seiner Meinung darüber befragen, ob ein Krieger, der den Heldentod stirbt, in den Himmel gelange. Der Buddha erklärt nach einigem Zögern, daß ein solcher Krieger keineswegs in den Himmel, sondern in eine bestimmte Hölle gelange, weil sein Geist im Augenblick des Todes in einer üblen Verfassung ist; er wünscht ja den Feinden, also Lebewesen, den Tod. Diese Lehrrede stellt somit explizit fest, daß die Selbstverpflichtung, nicht zu töten, auch für den Krieg gilt. Es wird dabei kein Unterschied zwischen Angriffs- und Verteidigungskrieg gemacht.

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



Im Indien zur Zeit des Buddha Śākyamuni gab es eine eigene Kaste, deren Mitglieder Krieg führten. Mönche hingegen sollten das Töten unter allen Umständen vermeiden.

Foto: Franz-Johannes Litsch

## MOTIVE FÜR DAS UNTERLASSEN DES TÖTENS

Die kanonischen Texte des älteren Buddhismus (d.h. der sog. Hīnayāna-Schulen) versuchen auf verschiedene Weise, das Abstandnehmen vom Töten (und ebenso die übrigen ethischen Normen) zu motivieren:

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

**2. Im Jenseits erwartet** den, der nicht getötet hat, ein angenehmes Dasein, den hingegen, der getötet hat, auch wenn er im Diesseits heil davongekommen ist, eine qualvolle Existenz. Diese Folgen treten aufgrund des Karma-Gesetzes ein.

**3. Hierzu paßt auch** eine von der Bestrafung oder den schlimmen karmischen Folgen gänzlich unabhängige Motivation des Nichttötens, nämlich die mittels der Goldenen Regel: So wie man selbst nicht sterben, sondern leben, und nicht leiden, sondern glücklich sein möchte, so auch die übrigen Lebewesen. Deshalb soll man nicht töten und nicht töten lassen.

**4. Noch tiefer ins Zentrum** des alten Buddhismus führt m.E. der *spirituelle* Aspekt des Tötens bzw. Nichttötens. Töten ist motiviert durch Gier, Haß oder Fehlorientiertheit, also durch die geistigen Wurzeln des Unheils, der Bindung in den Saṃsāra. Töten ist, wie es ein späterer Text ausdrückt, sozusagen einer ihrer größten Ausflüsse und verhindert deshalb spirituelle Selbstvervollkommnung schon im Ansatz. Die Unterlassung des Tötens von Lebewesen ist deshalb Grundvoraussetzung für jeden weiteren Fortschritt auf dem Erlösungsweg.

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

Die eigentlich Verantwortlichen für den Krieg waren im alten Indien aber die *Herrscher*. Man erwartet also, daß der Buddha vor allem *ihnen* gegenüber die Unvereinbarkeit des Krieges mit der

der Fall sei, solange die Vṛjis einvernehmlich an ihren althergebrachten Sitten und Organisationsformen festhalten; kein Wort davon, daß ein Angriffskrieg verwerflich sei. Gewiß, diese Episode mag eine literarische Fiktion sein; aber sie ist doch typisch für die Haltung des Buddha in dieser Frage. Auch in den als direkte Gespräche mit Königen überlieferten Lehrreden beschränkt sich der Buddha darauf, dem königlichen Gesprächspartner die Grundlinien der buddhistischen Ethik in allgemeiner Form vorzutragen und verzichtet auf eine ausdrückliche Anwendung auf den Krieg oder das Strafrecht.

Wenn die Texte die Haltung des Buddha in dieser Frage getreu überliefert haben, so hat er es bewußt vermieden, sich explizit in die Grundsatzzfragen der politischen Praxis einzumischen. Er dürfte sich der Tatsache bewußt gewesen sein, daß dies nicht nur unrealistisch und zwecklos war, sondern erheblichen Schaden für seinen Orden hätte nach sich ziehen können. In der damaligen Situation, in der sich eine Anzahl rivalisierender und zum Teil aggressiv auf Expansion bedachter politischer Gebilde gegenüberstand, wäre vollständiger Verzicht auf militärische Gewalt einer Selbstaufgabe gleichgekommen und konnte daher für die Herrscher kaum akzeptabel sein. Einer Bewegung, die ihnen eben dies explizit abverlangt hätte, hätten sie gewiß ihre Unterstützung entzogen oder sie gar bekämpft. Hauptziele des Buddha waren aber nicht politische oder gesellschaftliche Veränderungen, sondern spirituelle

Selbstvervollkommnung des einzelnen, und dafür hatte er seinen Orden gegründet.

Andererseits ist es nicht von der Hand zu weisen, daß eine konsequente Anwendung der ethischen Norm des Nichttötens zwangsläufig auch das Töten im Krieg oder im Strafrecht einschließt. In der Tat gibt es in den *Jātakas* einige Geschichten, in denen diese Konsequenz ausdrücklich gezogen wird; etwa wenn ein Prinz sich mit allen Mitteln der Königsnachfolge entzieht und Asket wird. Und ich erinnere an die von Demiéville zitierte Warnung an einen türkischen Khan, der Buddhismus mache die Leute „gut und schwach“ und sei grundsätzlich gegen Krieg und gewaltsame Auseinandersetzungen.

### **Übertretung der Norm und Kompensation**

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



**Zweierlei Maß:** In Asien errichteten buddhistische Herrscher manchmal Pagoden, um das Karma, das sie durch kriegerische Handlungen angehäuft hatten, auszugleichen.

buddhistischen Ethik explizit gemacht hätte. Den Texten nach war er aber in diesem Punkt auffallend zurückhaltend. Zu Beginn der „Großen Lehrrede vom Nirvāṇa (des Buddha)“ (*Mahāparinirvāṇa-Sūtra: Dīgha II 72 ff.*) etwa wird erzählt, daß ein Minister den Buddha im Auftrag des Königs Ajātaśatru um seine Meinung fragt, ob ein Angriffskrieg auf die Konföderation der Vṛjis Aussicht auf Erfolg hätte. Der Buddha gibt zur Antwort, daß dies nicht

gressiv auf Expansion bedachter politischer Gebilde gegenüberstand, wäre vollständiger Verzicht auf militärische Gewalt einer Selbstaufgabe gleichgekommen und konnte daher für die Herrscher kaum akzeptabel sein. Einer Bewegung, die ihnen eben dies explizit abverlangt hätte, hätten sie gewiß ihre Unterstützung entzogen oder sie gar bekämpft. Hauptziele des Buddha waren aber nicht politische oder gesellschaftliche Veränderungen, sondern spirituelle

Staatsführungslehre bestimmt wurde, und diese waren am Ziel des Machterhalts und der Machtausdehnung orientiert und nicht an buddhistischen Werten.

Buddhistische Normen wie Abstandnehmen von Töten und Diebstahl oder Werte wie Genügsamkeit und Gehorsam waren wunderbar für die Untertanen, aber nicht für die Herrscher, die ihre Macht im Inneren mit harten Strafen, auch Hinrichtungen, und nach außen mit militärischer Gewalt zu verteidigen bzw. auszubauen gewohnt waren. Hieraus konnte sich eine Art Zweigleisigkeit des Wertesystems ergeben, wie es im *Vinaya* (I 233 ff.) sehr schön bei einem Heerführer (*senāpati*) namens Sīha zum Ausdruck kommt, der im Zusammenhang mit Fleischverzehr erklärt, er würde niemals absichtlich ein Lebewesen töten, auch nicht um des eigenen Lebens willen. Er denkt dabei ganz offenbar an *Tiere*. Es ist keine Rede davon, daß er Probleme mit seiner militärischen Funktion hat. Er befolgt also die buddhistische Norm strikt, solange sie nicht mit seinen Dienstpflichten kollidiert. Für diese hingegen gelten die Krieger-Normen.

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

## Versuche der Harmonisierung von Politik und buddhistischer Ethik

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

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

Ein Zusammenhang der *cakravartin*-Idee mit dem Kaiser Aśoka, der in der Mitte des 3. Jh. v. Chr. fast den gesamten indischen Subkontinent regierte, ist sehr wahrscheinlich. Aśoka war nach Abschluß seiner Eroberungen buddhistischer Laienanhänger geworden und bemühte sich, das Reich mit so wenig Gewalt wie möglich zu regieren, in Übereinstimmung mit moralischen Grundsätzen, die der buddhistischen Ethik sehr nahestehen. Aber zuvor hatte er den Teil seines Reiches, den er nicht schon geerbt hatte, mit brutaler militärischer Gewalt unterworfen.

Interessant ist im vorliegenden Zusammenhang auch die Legende vom nordindischen König Puṣyamitra, der den Buddhismus verfolgt haben soll. Nach der Legende leisteten die Buddhisten selbst keinen Widerstand, doch



Der *cakravartin* erobert die Erde unter Androhung von Gewalt, um Frieden zu schaffen.

wurde das Heer des Königs von einem Schutz-Dämon vernichtet. Nach einigen Quellen scheute sich sogar der Schutz-Dämon als buddhistischer Laienanhänger vor der Gewalttat und überließ das Töten einem anderen, nicht-buddhistischen Dämon. Dieses Muster, daß fromme Buddhisten von Schutzdämonen oder Schutzgottheiten gegen Anfeindungen verteidigt werden, ist in der buddhistischen Welt weit verbreitet. Es scheint das Bedürfnis auszudrücken, wirksamen Schutz vor Fein-

den zu genießen, ohne selbst die Norm des Nichttötens übertreten zu müssen. Es impliziert aber, wenngleich auf der mythologischen Ebene, letztlich doch eine Bejahung der Gewalt und des Tötens und damit eine Relativierung der Norm.

festgestellt, der König habe den Krieg im Interesse des Buddhismus geführt (obwohl der tamilische Herrscher sogar in dieser Chronik als gerecht und keineswegs buddhismusfeindlich geschildert wird). Der Buddhismus ist also hier wohl eher bewußt als ein Element der singhalesischen Kultur für den Kampf gegen die tamilischen Eroberer, die ja Hindus waren, instrumentalisiert worden. Diese Tendenz wurde offenbar von einem Teil des Ordens unterstützt. So heißt es, daß eine Gruppe von acht Arhats (also Heiligen) die Gewissensbisse, die der König nach dem gewonnenen Krieg immerhin hatte, mit dem Hinweis beruhigt habe, das Töten übler Irrgläubiger wiege nicht schwerer als das Töten von Tieren.

che bei Bedarf auch mit Waffengewalt zu schützen. An einer Stelle heißt es zwar, daß sie dabei niemand töten sollen, an einer anderen Stelle hingegen werden solche Bedenken mit dem Hinweis abgewiesen, daß das Töten von *icchantikas*, d.h. von Personen, die das Mahāyāna verwerfen und unheilsame Lehren verbreiten, weniger schlimm sei als das Töten von Tieren, ja, überhaupt keinen Verstoß gegen die Norm des Nichttötens darstelle.

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

Ein anderer Grund, der nach Auffassung mancher Mahāyāna-Texte eine Übertretung der Norm des Nichttötens rechtfertigen kann (und sich übrigens mit dem zuvor genannten überschneiden kann), ist *Mitleid*. Dem *Vinaya* der Theravādins (III 79) zufolge hat ein Mönch schon dann die Regel gebrochen, wenn er einem kranken Mönch aus Mitleid das Sterben rühmt (und dieser tatsächlich stirbt). Im *Vinaya* einer anderen Schule hingegen, dem der Mahīśāsakas, wird ausdrücklich erklärt, Töten aus Mitleid sei kein Bruch der Regel. Hier dürfte es sich aber um einen Nachtrag handeln, vielleicht unter Mahāyāna-Einfluß. Allerdings handelt es sich in den Mahāyāna-Texten bei dem befürworteten Töten aus Mitleid nicht um Euthanasie, sondern um das Töten eines Angreifers, etwa eines Wegelagerers, der unschuldige Dritte aus selbstsüchtigen Gründen umbringen will. In einer solchen Situation darf und soll ein Bodhisattva eingreifen und den Angreifer aus Mitleid töten. Zumindest unter Voraussetzung indischer Verhältnisse dürfte bei dem Bodhisattva hier weniger an einen Mönch gedacht sein als vielmehr an einen angemessen bewaffneten und kampferprobten Krieger.



Dem Bodhisattva sind nach den Lehren des Mahāyāna Handlungen erlaubt, die normalerweise tabu sind, da er kein anderes Ziel verfolgt als das Wohl der Wesen. Ein Mißbrauch dieser Ausnahmeregel kann katastrophale Folgen haben.

### **Explizite Einschränkung der Norm**

Ein bekanntes Beispiel für ein Außerkraftsetzen der Norm des Nichttötens ist der Krieg des singhalesischen Königs Dutthagāmaṇī gegen die Tamilen, genauer: der ideologisierte Bericht über diesen Krieg in der Chronik *Mahāvamsa*, verfaßt zu Anfang des 6. Jh. n. Chr. In diesem Bericht wird ausdrücklich

Diese Argumentation hat auffällige Ähnlichkeit mit der eines schon zu Anfang des 4. Jh. ins Chinesische übersetzten Mahāyāna-Textes, der „Großen Lehrrede vom Nirvāṇa (des Buddha)“ (*Mahāparinirvāṇa-Sūtra*, nicht zu verwechseln mit der oben erwähnten gleichnamigen Lehrrede des alten Kanons). Hier werden die Laien, insbesondere der König, aufgefordert, die buddhistische Lehre, vor allem das Mahāyāna, und die tugendhaften Mön-


Das Mitleid des Bodhisattva ist übrigens weniger Mitleid mit den potentiellen Opfern als vielmehr Mitleid mit dem Täter, der sich durch seine Untat Höllenstrafen zuziehen würde. Um dies zu verhindern, ist der Bodhisattva bereit, seinerseits die Norm zu übertreten und sich selbst das schlechte Karma des Tötens aufzuladen. Aber weil sein Motiv lauter ist, erwirbt er sich nach einigen Texten ganz im Gegenteil großes *Verdienst*. Noch deutlicher kommt dies in einer rituellen Praxis einer Vajrayāna-Richtung zum Ausdruck, die als „Befreien“ bezeichnet wird. Hinter ihr steckt, wie vor allem Robert Mayer gezeigt hat, der Mythos von der Unterwerfung des Maheśvara (d.h. *Divā*) durch den Bodhisattva Vajrapāṇi, der ihn durch Töten und Wiederbeleben in einen erleuchteten Anhänger des Buddha verwandelt. Dieser Mythos wiederum spiegelt ein im Hinduismus verbreitetes Muster. Auch das buddhistische Ritual des „Befreiens“ hat, nach Mayer, einen Vorläufer im *Divaismus*. Es besteht, ganz in Analogie zum Mythos, meistens darin, daß feindliche Mächte, repräsentiert durch ein Bildnis, geopfert, d.h. auf rituelle Weise vernichtet, und zugleich in eine heilvolle Seinsweise überführt werden. Der Buddhismus hat diesen Ritus allerdings spiritualisiert, insofern diese feindlichen Mächte meist als die unheilvollen Triebkräfte des Opferers selbst verstanden werden. Gelegentlich kommt aber auch die ursprünglichere, realistische Form vor, bei der die feindliche Macht ein äußerer Feind ist: ein Dämon oder auch feindliche Personen: Übeltäter, Feinde des Buddhismus (bisweilen identisch mit dem politischen Gegner), unter bestimmten Umständen auch persönliche Feinde. Eine andere Form des „Befreiens“ besteht in der rituellen Tötung von Lebewesen in unglücklichen, heilsfernen Existenzformen, wozu auch *Tiere* gehören. Ein Beispiel hierfür findet sich in einer Biographie des rNying-ma-pa-Meisters Guru Chos-dbang. Guru Chos-dbang weist aber auf die Gefährlichkeit dieses Rituals hin; man darf es nur vollziehen, wenn man sicher sein kann,

daß man tatsächlich fähig ist, zugleich mit der Tötung auch die Erlösung des getöteten Lebewesens (gleichgültig, ob Dämon, Mensch oder Tier) zu erwirken. Dies aber wird nur Personen, die tief in Lehre und Praxis des Vajrayāna eingedrungen sind, zugebilligt.

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

Noch eklatanter deutlich wird die Möglichkeit des Mißbrauchs einiger der in diesem Abschnitt behandelten Vorstellungen am Beispiel der Aum Shinrikyō und ihres Gründers Asahara Shoko, unrühmlich bekannt geworden durch den Giftgasanschlag in der Tokyoter U-Bahn im März 1995. Zwar sind wesentliche Teile von Theorie und Praxis dieser Sekte nicht buddhistischer Herkunft (beachtenswert ist z.B. ein starker śivaitischer Einschlag); aber Asahara knüpft doch auch deutlich (und z.T. ausdrücklich) an einige der im vorigen skizzierten Vorstellungen an. So z.B., wenn er die Auffassung vertritt, das Leben von Menschen, die in die materielle Welt verstrickt sind, sei wenig mehr wert als das von Ameisen, und ein rascher Tod sei in ihrem eigenen Interesse, da er sie daran hindere, noch mehr schlechtes Karma anzuhäufen. Der Anklang an die Abwertung der *icchantikas* in der mahāyānistischen „Großen Lehrrede vom Nirvāṇa (des Buddha)“ ist kaum zu überhören, desgleichen die Nähe zu der Idee, daß der Bodhisattva Personen, die im Begriff sind, sich besonders schlechtes Karma zuzuziehen, aus Mitleid töten sollte. Ausdrücklich knüpft Asahara an die

Vorstellung des *Kālacakra* von Śambhala als idealem Königreich auf Erden an, und eine zentrale Rolle spielt bei ihm der endzeitliche Vernichtungskrieg, an dessen Eintritt er zunehmend auch aktiv mitzuwirken gedachte, als die Öffentlichkeit sich gegen seine Sekte zu stellen begann.

Andererseits möchte ich mit diesen Ausführungen keinesfalls den Eindruck erwecken, als stellten diese Stränge — oder gar Aum Shinrikyō — die authentische Position *des* Buddhismus dar. Ich hoffe vielmehr, deutlich gemacht zu haben, daß sie in einem deutlichen *Gegensatz* zur ursprünglichen Einstellung des Buddhismus zu Gewalt und Krieg stehen, und dies ist auch im Mahāyāna-Buddhismus im Laufe der Geschichte niemals ganz vergessen und von herausragenden Geistern auch unmißverständlich betont worden. Man braucht nur an den 14. Dalai Lama zu erinnern, dessen konsequente Position in dieser Frage ja vielleicht auch von Mahātmā Gāndhī mitgeprägt sein mag, aber doch zugleich an einen genuinen Strang der buddhistischen Tradition anschließt. Oder an den mittelalterlichen Zen-Meister Soseki Musō, der seine Mitbrüder ermahnte, sich lieber durch Verzicht auf materiellen Besitz als durch das Tragen von Waffen zu schützen. 

*Lambert Schmithausen ist Professor für Indologie und Buddhismuskunde am Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets der Universität Hamburg.*

<sup>1</sup> Für Belege und Literaturangaben zum Thema „Buddhismus und Krieg“ verweise ich auf meine Aufsätze *Buddhismus und Glaubenskriege*, in: Peter Herrmann, Hrsg.: *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart* (Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg Nr. 83) Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 63-92, und *Aspects of the Buddhist Attitude Towards War*, in: Jan E.M. Houben and Karel R. van Kooij, *Violence Denied*, Leiden: Brill 1999, 45-67. Zum Verhalten gegenüber Tieren Näheres bei: Lambert Schmithausen/ Mudagamuwe Maithrimurthi, *Tier und Mensch im Buddhismus*, in: Paul Münch u. Rainer Walz (Hrsg.), *Tiere und Menschen*, Paderborn: Schöningh 1998, 179-224.