

DHARMA UND POLITIK: kompatibel oder unvereinbar?

VON MARTIN KALFF

Die Frage, ob Politik und ein spirituelles Leben miteinander vereinbar sind, beschäftigt den Buddhismus von Beginn an. Dr. Martin Kalff skizziert mögliche Antworten, die sich in den verschiedenen Richtungen des Buddhismus über die Jahrhunderte herausgebildet haben.



dpa / Tilopa Monk, M: Lothar Wendler

Die Abkehr von der Welt und die Hinwendung zur Lehre des Buddha ist ein Grundthema des Buddhismus. Damit ist ein scheinbar unauflösbarer Gegensatz zwischen dem sozialen und politischen Engagement in der Welt einerseits und dem individuellen Rückzug aus der Welt, dem Streben nach Befreiung andererseits ausgedrückt. Dies wird in vielfacher Weise bereits in der legendären Überlieferung zur Biographie des Buddha deutlich gemacht. Sidhārtha wurde danach als Sohn des Königs Śuddhodana geboren. Der Seher Asita besuchte das drei Tage alte Königskind und stellte fest, dass es die 32 Zeichen und 80 sekundären Merkmale einer großen Persönlichkeit aufwies. Das bedeutet, dass der Betreffende ein so genannter Cakravartin-Herrscher werden könnte, der wie die Urkönige der frühen Menschheitsgeschichte über alle vier Kontinente der Welt regieren würde. Oder, falls er der Welt entsagen sollte, würde er ein vollständig Erwachter, ein Buddha werden.

Der Vater versuchte alles, um zu verhindern, dass sein Sohn sich von der Welt abwendete. Wie wir wissen, gelang es ihm nicht. Für den Bodhisattva war die Einsicht in die leidhafte Natur der Welt dafür ausschlaggebend, den Wunsch seines Vaters auszuschlagen. Auf einer Ausfahrt, die über die geschützte Grenze des königlichen Gutes hinausführte, erblickte er einen Toten, einen Kranken und einen Alten. Es ging ihm auf, dass auch er, wie jeder andere Mensch, Tod, Krankheit und Altern unterworfen war. Dies und der Anblick eines Mönches, der ihn durch seine Ausstrahlung inspirierte, bewog ihn dazu, in die Hauslosigkeit zu ziehen. Er machte sich auf, einen Weg zu finden, um sich endgültig von den Fesseln des Leidens zu befreien.

Als er heimlich aus der Stadt des Vaters auszog, soll ihm Māra, der Böse, erschienen sein, um ihn mit folgenden Worten abzuhalten: „Herr, ziehe nicht fort, am siebten Tag von jetzt an wird das juwelenbesetzte Rad der Herrschaft

erscheinen und Du wirst über die vier großen Kontinente und die 200 kleinen Nebenkontinente, die sie umgeben, herrschen. Kehre um, Herr!“ Der Bodhisattva lehnte ab, und Māra antwortete: „Wann immer Du einen Gedanken von Lust und Bosheit haben wirst, werde ich es wissen.“ Und es heisst, dass er auf eine Gelegenheit wartete, um in ihn eingehen zu können, und dass er ihm wie ein Schatten folgte.

Diese Passage ist insofern bedeutsam, weil sie bildhaft auf die tiefenpsychologische Tatsache hinweist, dass im Moment der Entscheidung des Bodhisattvas, die weltliche Herrschaft aufzugeben, das Thema der Macht und weltlichen Herrschaft ins Unbewusste verschoben wird und dort einen Schatten bildet. Diese Schattenseite wartet gewissermaßen auf eine Gelegenheit, um wieder hervorzukommen. Māra kann als eine Urgestalt des Bösen oder Verkörperung des Schattens im Sinne von C.G. Jung interpretiert werden.

Der Buddha als König der Lehre

Nach buddhistischer Tradition ist Māra einerseits selbst ein Herrscher, der den gesamten Bereich des Begehrens beherrscht, zu dem alle Menschen, Tiere und andere Lebewesen gehören. Andererseits ist er seinem Wesen nach nichts anderes als destruktive Leidenschaften, wie übermäßiges Begehren, Hass und Unwissenheit usw., die die Lebewesen an das Leiden fesseln. In dieser Funktion wird Māra als „kleśamāra“, d.h. als „Māra der destruktiven Leidenschaften“ bezeichnet. Herrschaft, wie sie hier erscheint, wird also in die Nähe von destruktiven Emotionen gerückt, die letztlich Leiden bringen.

In einer weiteren Versuchung durch Māra verwirft der Buddha sogar den Gedanken an eine Herrschaft, die das Wohl der Untertanen zu fördern versucht, als Alternative zu seinem Weg: Der Erhabene hielt sich einmal unter den Bewohnern von Kosala in der Gegend des Himalaya auf und wohnte in einer Blätterhütte. Als der Erhabene für sich meditierte, entstand folgender Gedanke in seinem Herzen: „Ist es möglich, gerecht zu herrschen, ohne zu töten und andere zu veranlassen zu töten, ohne zu erobern oder andere dazu zu veranlassen zu erobern, ohne sich zu sorgen und anderen zu Sorge Anlass zu geben?“

Da näherte sich Māra, der böartige, der genau wusste, was im Geiste des Erhabenen vorging und wiederholte genau dessen Wort, um ihn in seinen Gedanken zu bestätigen. Der Buddha reagierte umgehend und entgegnete: „Was führst du im Schilde, du Böartiger, dass du so zu mir sprichst und sagst: „Möge der Erhabene herrschen, möge er gerechte Herrschaft ausüben.“ Hier stellt der Buddha selbst den Gedanken an eine gerechte Herrschaft als unvereinbar mit dem Weg der Befreiung hin. Der Bereich der Politik wird auch hier dem Herrschaftsbereich Māras zugewiesen. Diese Haltung wird unmissverständlich in einem Sūtra so beschrieben: „Nachdem man sein Königreich aufgegeben hat, genauso wie man Spucke ausspeit, geht und lebt man

an einen einsamen, abgelegenen Ort. Man gibt die Befleckungen auf und besiegt Māra und wird so ein vollendeter Buddha – erwacht, fleckenlos und frei von allen Bedingungen“.

Die Schlussfolgerung, dass Königtum und Herrschaft in den früheren Texten per se negativ gesehen werden, ginge zu weit. Man kann in dem Entschluss des Buddha auch eine individuelle Entscheidung sehen, die für ihn in jenem Moment stimmte. Es gilt zu bedenken, dass der Buddha wie auch seine Nachfolger immer wieder die Unterstützung der Könige genossen. Ein Beispiel ist die Schenkung eines Parks durch den König Bimbisāra an den Buddha und seinen Mönchsorden. Die Gönner sammelten durch die Unterstüt-



Jutta Witteck

Das Rad, im Weltlichen ein Symbol für Herrschaft, steht im Dharma für den überweltlichen Pfad zur Befreiung.

zung des Ordens geistige Verdienste, auch wenn diese nicht direkt zur Befreiung führten.

Dies zeigt deutlich die eingeschränkte Bedeutung weltlichen Herrschens vor allem in der Frühphase des Buddhismus. Dazu gehört, dass der Buddha auch als Dharmakönig, als König der Lehre, dargestellt wird, der im Gegensatz zum weltlichen Herrschen steht. Dementsprechend erklärt er dem Brahmanen Sela: „Ein König Sela bin ich ja! Ein Wahrheits-König ohnegleichen! In Wahrheit drehe ich das Herrschaftsrad, das Rad der Lehre, rückwärts wendbar nimmer!“ Das Herrschaftsrad ist eine Anspielung auf das Symbol der Herrschaft des Cakravartin-Königs. Cakravartin bedeutet „Rad drehender König“. Ein solcher König soll ein großes, tausendspeichiges goldenes Rad besitzen, auf dem er sich wie auf einer fliegenden Untertasse im Luftraum bewegen kann. Hier, in unserem Zitat, wird im Falle des Buddhas das Symbol des Rades geistig umgedeutet als „Rad der Lehre“ wie auch das Drehen des Rades zur Metapher für die Lehrtätigkeit des Buddha wird.

Der indische König Aśoka (s. Kasten, S.27) kann als ein Beispiel dafür angesehen werden, dass das introvertierte buddhistische Ideal einen großen Einfluss auf politische Ideen ausgeübt hat, der Weg der Befreiung selbst aber nicht mit dem Königtum vereinbar erscheint. Diese Spannung kommt auch in den philosophischen Dialogen des Mön-

Buddha Akṣobhya erscheint als ein Cakravartin-König und transzendiert das Spannungsverhältnis zwischen Dharma und Politik.



Diese neuen Akzente greift der buddhistische Philosoph Nāgārjuna in seinem Brief an einen König auf, dessen Name im Text nicht genannt ist, der aber später mit dem König Udayi Śatavahana (ca. 150-200 n. Chr.) identifiziert wurde. Der Text heißt „Juwelenkranz“ (Ratnāvalī) und enthält detaillierte Hinweise, wie eine reine Form der Herrschaft auf der Grundlage buddhistischer Prinzipien umgesetzt werden kann. Dazu gehören Anweisungen, sich nach ganzem Vermögen für das geistige und physische Wohl der Untertanen, einschließlich der Tiere, einzusetzen.

Eine solche Herrschaft beinhaltet das Errichten von Buddh Bildern und Tempeln sowie die materielle Unterstützung der Mönche und Nonnen. Darüber hinaus soll sich der weise Herrscher mitfühlend für die Kranken, Schutzlosen, Leidenden, sozial Benachteiligten und Armen einsetzen. Sogar für die Ameisen soll gesorgt werden, indem regelmäßig Speise und Wasser, Zucker und Weizen vor dem Ameisenhaufen deponiert werden. Unnötige Härte im Umgang mit Straffälligen soll vermieden werden. Die Staatsbeamten werden aufgrund ihrer guten Charaktereigenschaften bestellt.

ches Nāgasena mit dem griechischen König Milinda (2. Jh. vor Chr.) zum Ausdruck. Dort gibt der König zu bedenken, dass er schon darum nicht in die Hauslosigkeit ziehen könne, weil er dann, ohne den Schutz seiner Armee, hilflos seinen Feinden ausgeliefert wäre. Er vergleicht sich dabei mit einem Löwen, der, in einem goldenen Käfig (des Königtums) eingesperrt, sich nach Befreiung sehnt.

Mahāyāna: Philosophen zu Königen machen

In einer späteren Phase des Buddhismus, im Mahāyāna, lag die Betonung weniger auf dem monastischen Aspekt des Buddhismus als auf dem Bodhisattva-Weg, der auch Laien offen stand. Zentral für die Praxis des Mahāyāna ist der Erleuchtungsgeist (*bodhicitta*), dem auf Basis von Mitgefühl für alle Lebewesen erwachsenen Wunsch, die Buddhaschaft zum Wohle aller Lebewesen zu erlangen. Dies beinhaltet das Ziel, sich als Buddha unermüdlich für das Wohl der anderen einzusetzen, bis alle befreit sind.

tereigenschaften bestellt.

Auffallend ist, dass Nāgārjuna dem König in diesem Text neben den weltlichen und sozialen Aspekten ausgedehnte Belehrungen über die Weisheit, welche die Leerheit erkennt, erteilt. Diese Belehrungen sind dazu geeignet, nicht nur die zukünftige Wiedergeburt zu verbessern, sondern die endgültige Befreiung zu erlangen. Der indische Meister betont gleichzeitig, dass für einen König als Laien vor allem die Vollendung der Freigebigkeit, Ethik und Geduld im Vordergrund stehe und nicht die Praxis von Meditation und Weisheit.

Der Gegensatz zwischen weltlicher Herrschaft und geistigem Weg scheint mir hier nicht mehr ganz so stark akzentuiert zu sein wie in früheren Texten. Dass aber weiterhin die Spannung zwischen Geist und Welt besteht und der Weg ins Mönchtum als sinnvoller Ausweg gesehen werden kann, wird deutlich, wo Nāgārjuna sagt: „Wenn es aber durch die Verworfenheit der Welt schwierig sein sollte, im Sinne des Dharma zu herrschen, dann ist es für dich angebracht, Mönch zu werden, vonwegen der Praxis und der Herrlichkeit (zu der diese führen kann).“

Tantra: der Buddha als königlicher Laie

In der tantrischen Phase des Buddhismus findet eine weitere Entwicklung statt. Unter anderem beinhaltet sie eine spezielle Meditationspraxis, in welcher der Praktizierende die eigene zukünftige Erleuchtung vorwegnimmt und sich in der Gestalt eines Buddha visualisiert. Dies stellt eine Methode dar, das in jedem Menschen vorhandene Potenzial der Buddhanatur auf besondere Weise zu aktivieren.

Im Tantra hat sich zudem die Vorstellung durchgesetzt, dass die erwachte Energie der Buddhas sich in beliebigen Formen zum Wohle der Wesen manifestieren kann. Diese Erscheinungsformen, die für gewöhnliche Wesen nicht sichtbar und von subtiler Natur sind, umfassen friedvolle und zornige, männliche und weibliche Erscheinungen. Zu diesen gehört zum Beispiel der Buddha Akṣobhya, der „Unerschütterliche“. Er sitzt im Meditationssitz und hat einen blauen Körper. Er erscheint nicht als Mönch, sondern als ein in königliche Seidengewänder gekleideter Laie, der eine Königskrone trägt. In einem Meditationstext wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass er in dieser Form wie ein Cakravartin-König ausgestattet ist.

Man kann sich nun fragen, wieso sich ein Mönch, der die Praxis von Akṣobhya übt, als königlicher Laie visualisieren soll. Ich vermute, dass hier das ursprünglich ins Unbewusste gerückte Motiv des Königtums neu aufgenommen wird. Wenn wir nach C.G. Jung das Bild des Buddha als Ausdruck des Selbst oder der im Menschen angelegten Ganzheit sehen, so ist ein wichtiger Aspekt der Wirkung des Selbst, dass es immer wieder nach neuen Ausdrucksweisen strebt und dadurch versucht, Gegensätze zu vereinigen. Das Bild des Akṣobhya Buddha und das anderer königlicher Buddhas transzendiert den Gegensatz zwischen Buddha und weltlichem Herrscher. Dadurch wird im Idealfall die konfliktreiche Spannung von Laien- und Ordiniertenstand relativiert. Damit mag die Wirkung verbunden sein, dass der meditierende Mönch sich nicht mehr nur absolut mit seiner Rolle identifiziert, sondern erkennt, dass die Erleuchtung letztlich den Gegensatz zwischen Welt und Ent-sagung transzendiert. Für Laien, die diese Praxis ausüben und im Vergleich mit den Mönchen vielleicht minderwertig vorkommen, kann diese Vision eines Buddha in der Form eines Laien andererseits erhebend wirken.

Ein weiterer entscheidender Schritt zur Vereinigung der Gegensätze findet sich in der legendären Biographie des Königs Kangkana. Er gehört zu den 84 Mahāsiddhas, verwirklichten Meistern des tantrischen Buddhismus, welche die Nichtdualität der Wirklichkeit erfasst haben. Deren in Symbolsprache verfassten Lebensgeschichten stammen aus dem 11./12. Jahrhundert. Darin wird beschrieben, wie der König Kangkana bei sich einen Yogin empfing, der um Almosen bat.

Der König war zwar an den Lehren dieses tantrischen Meisters interessiert, aber nicht bereit, seine weltliche Lebensform aufzugeben. Er verlangte eine Praxis, die ohne

Verzicht auf die erfreulichen Dinge seines Lebens möglich war. Der Yogin, der zuerst ein Leben als Mönch empfohlen hatte, gab ihm dann die gewünschte Methode: Der König sollte mental den Stolz und die Anhaftung an ein kostbar schimmerndes Armband, das er trug, aufgeben und in der Meditation das Aufgeben seiner Anhaftung mit dem Glanz der Juwelen verbinden. Der Yogin erklärte dazu folgendes:

„Das Licht des Armbandes erfüllt alles mit seinem Glanz. Betrachte es. Es ist die Freude deines Geistes. Die vielen Arten von äußerem Schmuck erzeugen viele Farben, aber ihre zugrundeliegende Natur verändert sich nicht. Auf die gleiche Weise sind die vielen Erscheinungen Ursprung von vielen Erinnerungen und Gedanken, aber der Geist selber ist leuchtend wie ein Juwel.“

Der König übte sich in dieser Praxis und realisierte die befreiende Natur seines Geistes. Der äußere Glanz des Juwels, frei von Anhaftung betrachtet, war offenbar ein wirk-

KÖNIG AŚOKA UND DIE POLITIK DER ERLEUCHTUNG

Der indische König Aśoka (3. Jh. v. Chr.) ist berühmt für seine Edikte, die er im ganzen Reich in Stein gemeißelt verbreiten ließ. Darin beschreibt er auch seine eigene Bekehrung zur Gewaltlosigkeit (*ahimsā*). Dazu kam er nach der erfolgreichen, aber tragischen Eroberung des Landes Kalinga, welche nach seinen eigenen Angaben 100.000 Todesopfer forderte. Er sah plötzlich die Sinnlosigkeit gewaltsamen Handelns. An Stelle der äußeren Eroberung stellte er dann die Idee der Eroberung durch Dharma.

Die wichtigsten Prinzipien seiner neuen Politik waren neben dem Aufgeben aggressiver Kriege Milde im Bereich der Administration und des Rechtes sowie die landesweite Förderung ethischer Gesinnung und Meditation. Nicht ganz zu Unrecht ist diese Politik von Robert Thurman als eine „Politik der Erleuchtung“ umschrieben worden, auch wenn dieser vielleicht zu sehr nur die Sonnenseiten dieser Entwicklung betont.

Inwiefern es Aśoka selbst um Befreiung, um das Nirvāṇa ging, bleibt eine offene Frage, denn der Begriff Nirvāṇa als Ziel kommt in seinen Edikten offenbar nicht vor. Er spricht von guter Wiedergeburt als Resultat guten Handelns und von göttlichen Bereichen, die durch die Übung erlangt werden können. Die Praxis von Meditation und Weisheit war traditionell vor allem den ordinierten Mönchen und Nonnen zugeordnet, während die Laien, wie das Aśoka selbst in großem Umfang tat, sie mit Beiträgen zum Lebensunterhalt unterstützten.

sames Sinnbild für die innere Qualität des Geistes, die, wenn sie in ihrer Leerheit von den darauf projizierten falschen Vorstellungen erfasst wird, Befreiung bringen kann. Diese Art der Belehrungen sind bis heute in der Mahāmudrā- und Dsogtschen-Tradition des tibetischen Buddhismus lebendig. Für unseren Zusammenhang ist bedeutend, dass hier eine Vision aufgetaucht ist, welche die Möglichkeit andeutet, ein Leben als König in der Welt mit dem Weg der Befreiung zu verbinden. In unserer Geschichte ist allerdings noch mehr der Aspekt der Anhaftung an Macht und Reichtum in Verbindung mit dem Königtum betont als der Aspekt der politischen Verantwortung.

Tibet: Mönche in politischer Verantwortung

Diese innere Vision sollte in Tibet eine äußere Realität werden, insofern Mönche in voller Verantwortung für die soziale und politische Realität begannen, weltliche Herrschaft anzunehmen. Am Anfang dieser Entwicklung stand der tibetische Meister Sakya Pandita (1182-1251). Dieser wurde vom mongolischen Khan Godan, der mit Gewalt in Tibet eingedrungen war, zu seinem spirituellen Lehrer auserwählt. Er wurde ultimativ aufgefordert, am Hof zu erscheinen; dort führte er den mongolischen Herrscher in den Buddhismus ein. Er soll ihn auch mit dem Argument, dass es gegen die buddhistische Lehre sei, davon abgehalten haben, Chinesen zu ertränken, weil der Khan offenbar den Anteil an Chinesen in Kansu verringern wollte. Dies war der Anfang der Zähmung der wilden Mongolenstämme durch buddhistische Werte.

Der mongolische Herrscher übertrug dem Lama als Dank für seine spirituellen Unterweisungen die weltliche Macht über Tibet, das zu jener Zeit keine Einheit darstellte und nur zum Teil und widerstrebend Tributzahlungen an den Khan ausrichtete. Wichtig ist, dass hier die spezielle Form der Lehrer-Patron-Beziehung, die auf Tibetisch „Tschöyön“ heißt, auch in der späteren Geschichte Tibets bedeutsam blieb. Konkret beinhaltete diese Beziehung geistige Führung des weltlichen Herrschers durch den Lama, der dafür den weltlichen Schutz des Herrschers erhält. Bemerkenswert ist dabei, dass hier die Rolle des Lamas nicht nur auf seine spirituelle Aufgabe beschränkt blieb, sondern auch autonomes weltliches Herrschen einschloss.

Der Einfluss, den der Buddhismus auch später auf die Mongolen ausübte, wird auf eindruckliche Weise in den Worten Altan Khans (1543-1583) lebendig, der in seiner Beziehung mit dem dritten Dalai Lama Sönam Gyatso (1544-1588) die frühere Beziehung von Lehrer-Patron neu aufleben ließ. Unter anderem soll er dem Dalai Lama, dem er den Titel „Dalai“ (mongolisch für tib. „Gyatso“, was Ozean heißt) verliehen hatte, Folgendes gesagt haben:

„Die buddhistische Religion kam früher, zur Zeit als wir Patron von Sakya Pandita geworden sind, in unser Land.

Später hatten wir einen Herrscher namens „Temür“. Während seiner Herrschaft hatte unser Land keine Religion und mit dem Land ging es abwärts. Es war, als wenn das Land von einem Ozean von Blut überflutet worden wäre. Euer Besuch bei uns hat geholfen, die buddhistische Religion neu zu beleben. Unsere Beziehung von Patron und Lama kann mit der Beziehung zwischen Mond und Sonne verglichen werden. Der Ozean von Blut ist zu einem Ozean von Milch geworden. Die Tibeter, Chinesen und Mongolen, die jetzt in diesem Land wohnen, sollen die zehn ethischen Grundregeln des Buddhismus einhalten.“

Die weltliche und spirituelle Machtfülle kam mit dem fünften Dalai Lama, Ngawang Lobsang Gyatso (1617-1682), zu einem Höhepunkt. Er verdankte sie neben eigenem Geschick und seiner geistigen Autorität der engen Beziehung von Lama und Patron mit Gushri Khan. Er war es auch, der seiner weltlichen Regierung mit dem berühmten Potala-Palast eine äußere Form verliehen hatte, die bis jetzt ein wichtiges Wahrzeichen Tibets und der Dalai Lamas geblieben ist. Symbolträchtig ist auch der Umstand, dass er den Bau auf den alten Ruinen des Palastes veranlasst hatte, den der tibetische König Songtsen Gampo ca. 636 für seine nepalesische Königin errichtet hatte. Studiert man die Geschichte des fünften Dalai Lama, wird deutlich, dass er ein Modell entwickelt hatte, das eine Annäherung von weltlicher Verantwortung und dem Weg zur Befreiung brachte.

An das Ende unserer Betrachtung möchte ich ein Zitat des 14. Dalai Lamas stellen, der sogar sagt, dass verantwortungsvolle, sozial und auf Frieden ausgerichtete Politik ein Weg zur Erleuchtung sein kann: „Vielleicht kann die Beschäftigung mit der Geschichte von politischen Führern buddhistischer Gesellschaften wie die von König Aśoka und Udayi sowie die von meinem Vorgänger, dem fünften Dalai Lama, Leute inspirieren zu sehen, dass Politik auch buddhistische Praxis und umsichtiges soziales Handeln, welches das Wohl fördert, ein Weg zur Erleuchtung sein kann. Es ist wichtig, dass wir uns nicht entmutigen lassen und dass wir unsere Verantwortung für die Welt und die zukünftigen Generationen mit Entschlossenheit und Voraussicht wahrnehmen.“



Dr. phil. Martin Kalff hat eine akademische Ausbildung in Religionswissenschaft und praktiziert Buddhismus seit 1969. Er arbeitet als psychologischer Berater und gibt Unterweisungen über Dharma und Meditation. Die vollständige Version seines Aufsatzes, einschließlich der Fußnoten, ist beim Autor erhältlich: m.kalff@access.ch