

BITTE, NENNE MICH BEI MEINEM WAHREN NAMEN!

Der Schlag meines Herzens ist Geburt und Tod von allem,  
was lebt.

Ich bin das Kind aus Uganda, nur Haut und Knochen,  
mit Beinchen so dünn wie Bambusstöcke.  
Und ich bin der Waffenhändler,  
der todbringende Waffen nach Uganda verkauft.

Ich bin das zwölfjährige Mädchen, Flüchtling  
in einem kleinen Boot, das von Piraten vergewaltigt wurde  
und nur noch den Tod im Ozean sucht.  
Und ich bin auch der Pirat - mein Herz ist noch nicht fähig,  
zu erkennen und zu lieben.

Ich bin ein Mitglied des Politbüros mit großer Macht  
in meinen Händen.  
Und ich bin der Mann, der seine „Blutschuld“ an sein Volk  
zu zahlen hat und langsam in einem Arbeitslager stirbt.

Meine Freude ist wie der Frühling, so warm,  
dass sie die Blumen auf der ganzen Erde erblühen lässt.  
Mein Schmerz ist wie ein Strom von Tränen,  
so mächtig, dass er alle vier Meere ausfüllt.

Bitte, nenne mich bei meinem wahren Namen,  
damit ich all mein Weinen und Lachen  
zugleich hören kann,  
damit ich sehe, dass meine Freude und mein Schmerz  
eins sind.

Bitte, nenne mich bei meinem wahren Namen,  
damit ich erwache, damit das Tor meines Herzens  
von nun an offen steht - das Tor des Mitgefühls.

THICH NHAT HANH





MICHAEL ZIMMERMANN

**D**er Buddhismus hat eine Geschichte von 2500 Jahren hinter sich, in der er sich über geographisch, klimatisch und kulturell höchst unterschiedliche Regionen der Welt ausgebreitet hat. So habe ich große Zweifel, ob man überhaupt von *dem Buddhismus* an sich und seinem Verhältnis zu Aspekten von Gewalt sprechen kann. Ähnliche Einschränkungen gelten für den Begriff „Gewalt“, die ja in unterschiedlichen Kulturen und Epochen variierende Formen annehmen kann.

Wenden wir uns zunächst einmal dem Gründer, dem Buddha Śākyamuni zu, der im 5. vorchristlichen Jahrhundert in Erscheinung trat. Von ihm heißt es, dass er die Aufnahme von Soldaten in seinen Mönchsorden grundsätzlich verboten habe. Das Verbot findet sich in den Ordensregeln der Theravādins, die bis heute als buddhistische Mönchs- und Laien-Gemeinschaft in Sri Lanka und Südostasien aktiv sind und für sich beanspruchen, die Worte des historischen Buddha überliefert zu haben. Sollte man aber nicht annehmen, dass gerade der Buddha Soldaten die Möglichkeit geboten hätte, das Töten im Kampf aufzugeben und sich dem Mönchsorden anzuschließen? Warum sollte gerade er eine solche Möglichkeit kategorisch ausschließen? Wollte er womöglich mit Soldaten, deren Hand-

werk ja im Töten von Menschen besteht, nichts zu tun haben? Oder hielt er ihre Aufnahme in den Orden wegen ihres aus der Tötung resultierenden schlechten Karmas für nutzlos?

Um eine gebührende Antwort auf diese Fragen zu finden, müssen wir uns zunächst mit den politischen Hintergründen vertraut machen, in die der Buddha, sein Orden und seine Zeit eingebettet waren. Im 5./4. vorchristlichen Jahrhundert in der östlichen Ganges-Ebene Indiens lebte und wirkte der Buddha Gautama den größten Teil des Jahres auf Wanderschaft, begleitet von einer mehr oder weniger großen Zahl von Mönchen. Die Region seiner Aktivitäten war etwa so groß wie die neuen deutschen Bundesländer zusammen. Das Gebiet war aufgeteilt in verschiedene kleinere Adelsrepubliken und Königsmonarchien, die, wie in anderen Teilen des damaligen Indiens auch, nur auf eine Gelegenheit warteten, eine eventuelle Schwäche des Nachbarlandes auszunutzen, um es zu unterwerfen oder es sich einzuverleiben, sei es mit raffinierten Intrigen, mit diplomatischer Einschüchterung oder gar unter Einsatz der Streitmacht.

Umfangreiches Schrifttum des alten Indiens aus dem Bereich der sog. Staatslenkungslehre (*arthaśāstra*, *rājanīti*) dokumentiert die Pflicht eines jeden Herrschers, für das Gedeihen des Landes zu sorgen, neue Gebiete hinzuzugewinnen und diese auf Expansion angelegte Politik gegenüber schwächeren Reichen auch mit Brachialgewalt umzusetzen. Es gibt keinerlei





# BUDDHISMUS UND GEWALT

*Der Buddhismus wird gewöhnlich als die gewaltfreie Religion par excellence angesehen. Doch stimmt diese Vorstellung eigentlich? Michael Zimmermann gibt einen Überblick.*

Hinweise auf die Adaption und Wahrung ethischer Maßstäbe oder gar auf das Befolgen religiöser Pflichten. Diese gab es zwar, ihre Pflege fiel allerdings nicht in das Aufgabengebiet der Herrscherkaste, der sog. *ksatriyas*. Für sie galt eine andere Pflicht: die des Kampfes und des Todes auf dem Schlachtfeld.

Der umherziehende Buddha und seine Mönchsgemeinschaft mussten mehrmals im Jahr die Grenzen der Territorialstaaten überqueren; die Herrscher der Reiche empfingen den Buddha, um von ihm, wie auch von anderen religiösen Führern, Belehrungen entgegenzunehmen. Gespräche beschränkten sich im Wesentlichen auf die Unterweisung buddhistischer Moralprinzipien und auf das Ziel der spirituellen Selbstvervollkommnung. Glauben wir den Quellen, so vermied es der Buddha, in diesen Gesprächen auf Konsequenzen für die Regierungspolitik hinzuweisen, nur zu leicht hätte man ihn der Parteinahme für einen anderen Machthaber beschuldigen können. Seine weltlich-politische Neutralität, auf die er und seine wachsende Gemeinde nicht nur angesichts ihrer häufigen Grenzüberschreitungen ja angewiesen waren, konnte unter keinen Umständen aufs Spiel gesetzt werden.

Unter solchen Bedingungen wäre es verständlicherweise riskant gewesen, die Aufnahme von Soldaten in den Orden zuzulassen, hätte doch der Herrscher darin eine Aushöhlung seiner absoluten weltlichen Gewalt wittern können. Tatsächlich ist dies auch der Anlass, den uns der Text für den Erlass des

soldatischen Ordinierungsverbotes nennt: Es heißt nämlich, dass Soldaten, die vom König Bimbisāra aufgefordert wurden, an einer Schlacht teilzunehmen, sich dieser entzogen, indem sie sich in den buddhistischen Orden aufnehmen ließen. Der mit dem Buddha befreundete König beschwerte sich daraufhin prompt bei ihm, worauf der Buddha mit der Formulierung des entsprechenden Verbotes reagierte. Es scheint, dass der König Bimbisāra, wie wohl alle anderen indischen Herrscher auch, absolute Souveränität für den weltlichen Bereich beanspruchte. Dem Buddha billigte er zu, innerhalb der Domäne der spirituellen Vervollkommnung zu wirken. Diese Aufteilung des gegenseitigen Gewähren-Lassens im jeweils eigenen Bereich dürfte m. E. für das Verhältnis der beiden Parteien charakteristisch sein und in den Schulen des konservativen Buddhismus (also den frühen, nicht-mahāyānistischen Schulen) für lange Zeit bestimmend gewesen sein.

**G**enerell keinen Zweifel gibt es darüber, dass für den Buddha das Gebot, den Frieden zu wahren, grundlegend war. Die Ordensregeln verboten den Mönchen und den Nonnen das absichtliche, wissentliche Töten von Menschen und Tieren. Das Töten eines Menschen führte sogar zum unwiderruflichen Ausschluss aus dem Orden. Auch für die buddhistischen Laien galt ein striktes Verbot, Lebewesen zu töten. Ein die Lehreden des Buddha systematisierendes Werk aus

nachchristlicher Zeit, der *Abhidharmakośa*, deklariert sogar das Töten zur Selbstverteidigung und zur Rettung eines Freundes als einen Verstoß gegen dieses Tötungsverbot. Zu töten behindere den spirituellen Fortschritt und zöge schlimme Jenseitsfolgen nach sich.

Eine eindeutige Stellungnahme zum Thema Krieg aus dem Munde des Buddha selbst findet sich in der *Lehrrede vom Berufssoldaten*. Dort wird ein Soldat, der der damals in Kriegerkreisen propagierten Anschauung anhing, dass der Helden-tod auf dem Schlachtfeld zu günstigen Bedingungen im Jenseits führe, vom Buddha scharf zurechtgewiesen. Nein, nicht die erhoffte Gemeinschaft mit den Göttern, sondern Höllenqualen stünden ihm bevor, da er in seinem Todesmoment den Wunsch hege, gegnerische Soldaten zu töten. Der eben schon zitierte *Abhidharmakośa* sieht, ganz in diesem Sinne, im Falle von Soldaten dann auch nicht das individuelle Töten allein als verwerflich an, sondern verurteilt bereits das gegenseitige Anfeuern zum Töten im Krieg, wobei es dabei unwesentlich sei, wer genau den tödlichen Akt letztlich ausführe – also eine Art von Kollektivverantwortung. Der Buddha selbst forderte, wenn wir den Texten glauben, eine radikal-gewaltfreie Haltung für das Individuum, vermied es aber – wohl um den politisch neutralen Charakter seiner Bewegung sowie die Gunst verschiedener Herrscher zu wahren – kriegerische Unternehmungen der jeweiligen Landesherren zu kritisieren oder ihnen konkrete Vorschläge für eine ethisch orientierte Innen- und Außenpolitik zu machen.

## DAS AUFTRETEN DES BODHISATTVA

Um die Zeitenwende beginnt sich dann der Buddhismus des sog. Großen Fahrzeugs (*Mahāyāna*) zu manifestieren. Wir wissen nicht, ob hinter seinem In-Erscheinung-Treten grundlegende sozialökonomische, politische und religionssoziologische Veränderungen im damaligen Indien standen. Deutlich ist jedoch, dass das bisherige Heilsziel der sog. Arhatschaft, eine Art von vollkommener Heiligkeit, die aus dem Leide des *Samsāra* herausführt, abgewertet und um das vollkommene Erwachen zu einem Buddha als höchste Stufe erweitert bzw. ganz verdrängt wird. Die Buddhaschaft steht von nun an prinzipiell allen Lebewesen offen. Das war bisher nicht der Fall. Die neue Heilsfigur namens Bodhisattva, der sich dem Erlangen dieses vollkommenen Erwachens verschrieben hat, darf nun nicht

allein mit seinem eigenen Ausscheiden aus dem *Samsāra* zufrieden sein sondern soll (und will) alle anderen Lebewesen auch zur Buddhaschaft führen bzw. wird als einer von vielen Buddhas nach seinem Erwachen aktiv für deren Heil eintreten. Grenzenloses Mitleid (*karuṇā*) für das Leiden aller Lebewesen durchdringt den Bodhisattva und wird zum neuen Leitprinzip seiner Heilsbemühungen. Sein ethischer Impuls geht deutlich über den oben skizzierten spirituellen Heilsprivatismus hinaus, in dem das eigene Heil als spirituelle Vervollkommnung Priorität genoss und das aktive Bemühen um andere Lebewesen höchstens als freiwillige Zugabe angesehen wurde.

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

**W**ohl gemerkt, die Texte betonen hier als Motiv generell das Mitleid mit dem Angreifenden, nicht mit dem potentiellen Opfer! Die Gegengewalt hat ihre Wurzel also nicht in dem Wunsch, dem hilflosen Unschuldigen Schutz zu gewähren, und schon gar nicht in der „gerechten“ Wut oder Strafe gegenüber dem vermeintlich „bösen“ Angreifer, Motive, die uns in unserem Rechtssystem und dem heutigen massenmedialen Umfeld als vollkommen gerechtfertigt und normal erscheinen mögen. Die Motivation des Bodhisattvas ist: mehr als der Schutz des irdischen Lebens des Angegriffenen wiegt für ihn das Nachtodschicksal des potentiellen Mörders. Denn ein Mord würde für ihn eine Wiedergeburt in vorteilhaften Umständen in weite Feme rücken lassen. Aus Mitleid würde der Bodhisattva dann selbst den Angreifer töten, möglichst in einem Moment, in dem derselbe keine hassvollen Gedanken hegt, so dass ihm keine negativen Folgen für seine nächste Wiedergeburt entstehen. Die Folgen der schlechten Tat nimmt nun der Bodhisattva auf sich; allerdings bleibt er, da sein Hauptmotiv für diesen Akt ja das Mitleid war, dann letztlich doch von diesen Auswirkungen unberührt oder erlangt sogar religiöses Verdienst.

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

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

So kommt noch eine weitere Komponente der mahāyānistischen Entwicklung zum Ausdruck, die in einem deutlichen Gegensatz zu der früheren Stufe des Buddhismus in den konservativen Schulen steht: das Aufgeben politischer Enthaltsamkeit, wie sie sich in den frühen Schriften findet, und die bewusste Formulierung einer praktikablen Staatsethik, die von nun ab auch einem vom Mahāyāna inspirierten Herrscher die Möglichkeit an die Hand geben sollte, sein Reich als Buddhist zu regieren.

## GEWALTPRÄVENTION DURCH DIPLOMATIE

Anders als in der christlichen Tradition, in der einem begrenzten Korpus von Texten verbindlicher Charakter zugeordnet wurde und wesentliche Punkte der Lehre dogmatisch festgelegt waren, gab es in Indien keine über solche Autorität verfügende Instanz. Dies gilt auch für die Schriften des Großen Fahrzeugs. Sie sind historisch gewachsen, umfangreich und vielfältig; sie spiegeln unterschiedliche philosophische Grundhaltungen wieder und bestehen in zum Teil sogar widersprüchlichen Aussagen, die, unabhängig von dem Kontext betrachtet, in dem sie eingebettet sind, kaum miteinander zu harmonisieren sind. So sollte auch der folgende Standpunkt eines Lehrtextes aus dem Indien des etwa 5. nachchristlichen Jahrhunderts nicht als einzig gültiger mahāyānistischer Standpunkt gegenüber der Frage des Krieges angesehen werden. Aber man darf ihn als repräsentativ für einen Strang innerhalb des Großen Fahrzeugs halten, der die eben geschilderte veränderte moralische Grundhaltung deutlich und exemplarisch zum Ausdruck bringt.

Es handelt es sich um das Sūtra mit dem langen indischen Titel *Bodhisattva-gocaropāya-visaya-vikurvana-nīrdesa-sūtra*, zu deutsch etwa: *Lehrtext, der übernatürliche Erscheinungen darlegt, die dem Bereich der [geeigneten] Mittel [innerhalb] der Wirkosphäre eines Bodhisattvas [zugehören]*. Der Text ist in seinem indischen Original nicht mehr erhalten, so dass ich mich bei der Bearbeitung auf frühe Übersetzungen ins Chinesische und ins Tibetische stützen musste.

Völlig offen ist, wie weit der Einfluss dieses Textes im damaligen Indien reichte, ja, ob er überhaupt jemals eine Rolle in der Praxis buddhistischer Herrschaftspolitik gespielt hat. Doch er zeigt, was im damaligen Indien eine Gruppierung von Anhängern des Großen Fahrzeugs von einem König im Falle einer bewaffneten Auseinandersetzung im Idealfall erwartete, wenn dieser als der buddhistischen Lehre gemäß handelnder Herrscher angesehen werden wollte.

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

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

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

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

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

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

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

**2. Dabei führt er sich zunächst seine königliche Grundpflicht als Beschützer seines Volkes vor Augen. Auf der einen Seite darf er sein Volk mit einem Krieg nicht ins Verderben stürzen, auf der anderen Seite ist es ihm geboten, sein Volk nicht den plündernden Händen des Gegners auszuliefern. Daraufhin fasst er den Entschluss, in den Kampf zu ziehen, macht sich aber zum Vorsatz, die gegnerischen Soldaten dabei nicht zu töten, sondern sie lebend gefangen zu nehmen.**  
**3. Der dritte Hauptpunkt beschreibt den König dann schon inmitten der direkten Kampf vorbereitungen. Er optimiert die Schlagkraft seines Heeres und beschwört die Soldaten auf dem Schlachtfeld nicht zurückzuweichen.**

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

negative karmische Konsequenzen für die Zukunft drohten. Im Gegenteil: „unermessliches Verdienst“ entstünde ihm daraus. Denn der König habe ja alle zuvor genannten Regeln befolgt, war während seines Vorgehens stets von Mitleid und Durchhaltevermögen erfüllt und habe schließlich für sein Volk sein Leben, seinen Wohlstand und seine Familie aufs Spiel gesetzt:

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

## MITLEID ALS ZENTRALES ELEMENT

Eine solche Beschreibung eines „der rechten Ethik verpflichteten Königs“ wäre in einem buddhistischen Lehrtext der Frühzeit kaum vorstellbar. In der Beschreibung finden sich mehrere Elemente, die es verdienen, als im indischen Kontext ungewöhnlich hervorgehoben zu werden. Da ist zunächst die Bereitschaft des Königs, Zugeständnisse an den Gegner zu machen, um dem drohenden Konflikt aus dem Weg zu gehen, ohne dass zuvor eine etwaige Überlegenheit des Feindes angedeutet worden wäre. Überraschend ist auch der Vorsatz des Herrschers, die Feinde lebend gefangen nehmen zu wollen. Es könnte sich dahinter die Verpflichtung zur Wahrung elementarer Rechte im Kampf verbergen, wie z.B. das Gebot, einen auf der Flucht befindlichen oder sich ergebenden Soldaten nicht zu töten, oder auch die Anwendung von Kampftechniken und Waffen, die nicht primär auf die Tötung des Feindes sondern nur auf eine vorübergehende Ausschaltung bzw. wiedergutzumachende Verwundung des Gegners hinauslaufen.

Schließlich finden wir am Ende des Textes das zentrale Element „Mitleid“, das in keinem Text der traditionellen indischen Staatslenkungslehre Bedeutung hat. Allerdings bleibt es in der gesamten Beschreibung der Vorgehensweise des Königs im



Sūtra unerwähnt. Dies könnte darauf hindeuten, dass die Autoren sich mit der Vorstellung eines „Krieges mit Mitleid“ unwohl fühlten und dieses Element nur sporadisch am Ende des Textes einführten, wo es um die Zukunftsfolgen für den König geht, um dort seinen Zugewinn an Verdienst zu legitimieren. Alternativ könnte man aber auch den Vorsatz des Königs, die Leben der feindlichen Soldaten zu schonen, als den maßgeblichen Ausdruck dieses Mitleids einstufen, wie es die chinesische Fassung interpretierend tut.

**A**bschließend kann man sagen, dass der eben behandelte Text zwar repräsentativ für die verschobene Gewichtung von Gewaltfreiheit im Buddhismus des Großen Fahrzeugs ist, keinesfalls aber seine einzig gültige Position zur Friedens- und Kriegsethik darstellt. So kennen wir z.B. ein anderes, in Ostasien höchst einflussreiches Sūtra des Großen Fahrzeugs, das *Fanwangjing*, in dem sich neben einem allgemeinen Tötungsverbot auch die folgenden für den Mahāyāna-Anhänger einzuhaltenden Gebote finden: Verzicht auf Besitz von Waffen und anderer zum Töten geeigneter Gegenstände; keine Vergeltung üben, selbst wenn Vater oder Mutter getötet worden wären; keine Verbindung mit Armeen und Aufrührern pflegen, Kriege entfachen und so den Tod unzähliger Menschen verursachen.

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

„Nicht gibt es Kunde davon, dass Könige als Nicht-Asketen das höchste Erwachen erlangen. Wie soll denn die zum Erwachen führende Norm, in der das Zur-Ruhe-Kommen regiert, zur Norm der Könige passen, in der Gewalt regiert? Wenn er Freude an der Ruhe findet, auf wackligen Beinen steht dann sein Reich. Wendet er sich aber seinem Reiche zu, so ist die Ruhe ruiniert. Denn Ruhe und Vehemenz passen nicht zusammen, genauso wenig wie Wasser und Feuer nicht eins werden können, da Wasser kalt und Feuer heiß ist.“ (IX. 48-49) Eine solch rigorose Haltung würde eine modifizierte Position, wie sie in dem oben besprochenen Sūtra ja zum Ausdruck kommt, als eine klare Moralverletzung ablehnen lassen. Ihr zugrundeliegender fundamentalistischer

Impuls würde andererseits aber auch keinerlei Raum für eine den tatsächlichen politischen Umständen angemessene, buddhistisch inspirierte Friedenspolitik eröffnen.

Wir sehen an den angeführten Beispielen, dass es *die* buddhistische Position in der Frage zu Gewalt nie gab und nicht gibt, sondern dass wir in der Geistesgeschichte des Buddhismus vielmehr mit einem Nebeneinander verschiedener Standpunkte zu rechnen haben, die sich je nach dem Maß ihrer fundamentalistisch-idealistischen oder pragmatischen Ausprägung unterscheiden.



PROF. DR. MICHAEL ZIMMERMANN studierte in Kyoto und Tokyo und an der Universität Hamburg. Er wurde mit einer Arbeit zum Ursprung der Lehre von der Buddhanatur promoviert. Nach vier Jahren als Assistant Professor an der Universität Stanford (USA) wurde er im Jahre 2007 auf die Professur für indischen Buddhismus am Asien-Afrika-Institut der Universität Hamburg berufen. Er ist dort Direktor des Numata Zentrums für Buddhismuskunde.

Siehe: [www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de](http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de)  
Seine Forschungsinteressen sind der indische Mahāyāna-Buddhismus, moderne Entwicklungen des Buddhismus in asiatischen und westlichen Formen und Fragen buddhistischer Ethik.