

Klaus von Stosch (Paderborn)

## Das Friedenspotenzial der östlichen Religionen

Die großen Religionen des Westens sind in den letzten Jahren ins Gerede gekommen. Ihr Monotheismus gilt vielen als latent gewalttätig. Der Glaube an den einen Gott duldet keine Wertschätzung von Andersheit und führt, wie die Religionsgeschichte zeigt, immer wieder zu Gewalt und Unterdrückung – so der Tenor dieser Vorwürfe, die durch die jüngsten Beiträge des Ägyptologen Jan Assmann Eingang in die Feuilletonseiten der großen deutschen Zeitungen gefunden und eine hitzige Fachdiskussion ausgelöst haben.<sup>1</sup> Interessant ist, dass in der öffentlichen Wahrnehmung – bei aller Kritik an Judentum, Islam und Christentum – nur äußerst selten die östlichen Religionen angegriffen werden. Vor allem der Buddhismus gilt weit hin als friedfertige Religion, die in sich überhaupt keine Gewaltpotenziale enthält.

### 1. Das Klischee von der Friedfertigkeit der östlichen Religionen

Dieses Klischee vom durchweg friedfertigen Buddhismus existiert nicht erst, seitdem der 14. Dalai Lama als Aushängeschild des Buddhismus wahrgenommen wird.<sup>2</sup> Bereits im 19. Jahrhundert entwickelte sich in der westlichen Buddhismusforschung die Behauptung der Toleranz und Friedfertigkeit des Buddhismus – ein Vorurteil, das weniger aus empirisch und religionsgeschichtlich gestützten Analysen denn aus dem aufklärerischen Bedürfnis heraus genährt wurde, gegen das Christentum und die anderen angeblich blutrünstigen Religionen eine den Idealen des Humanismus und der Aufklärung verpflichtete Gegenreligion zu finden. Entsprechend diagnostizieren Karénina Kollmar-Paulenz und Inken Prohl völlig zu Recht:

---

<sup>1</sup> Vgl. als Zeugnis dieser Debatte etwa Peter WALTER (Hrsg.), *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Freiburg [u. a.] 2005.

<sup>2</sup> Noch dem 13. Dalai Lama war das Prinzip der Gewaltlosigkeit (ahimsa), das Gandhi so wichtig ist, vollkommen unbekannt. Auch und gerade unter dem Einfluss Gandhis ändert sich das beim 14. Dalai Lama [vgl. Michael BERGUNDER, »Östliche« Religionen und Gewalt, in: Friedrich SCHWEITZER (Hrsg.), *Religion, Politik und Gewalt*, Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie, Gütersloh 2006, S. 136–157, hier: S. 155].

Es ist offensichtlich, dass die Ideale der europäischen Aufklärung, die sich in Bezug auf die Religion in dem Bedürfnis manifestierten, eine neue ›Religion der Menschlichkeit‹ zu schaffen, von den Buddhismusforschern [...] in die buddhistische Tradition hineingelesen wurden.<sup>3</sup>

Arthur Schopenhauer fungiert in diesem Zusammenhang oft als philosophischer Gewährsmann dafür, dass es bei Buddhisten und Hindus erheblich besser aussieht als bei Christen und Muslimen.<sup>4</sup> Aber bereits Georg Wilhelm Friedrich Hegel meinte, den Buddhismus als Religion anerkennen zu müssen, die »rational nachvollziehbar, tolerant, vernünftig und durch persönliche Erfahrung überprüfbar ist«<sup>5</sup> und die gerade durch diese Verpflichtung auf Vernunft friedfertig ist. Auch von religionswissenschaftlicher Seite wurde dieses Klischee immer wieder bedient, so etwa bei Gustav Mensching: »Während im Bereich der prophetischen Religionen um Toleranz gekämpft werden musste, liegt den mystischen Hochreligionen (d. i. H. & B; Vf.) die Toleranz gewissermaßen im Blut.«<sup>6</sup>

Die Typisierung des Hinduismus als toleranter Polytheismus wurde in der Philosophie des 19. Jahrhunderts zum Allgemeingut.<sup>7</sup> Gleichzeitig wurde diese Typisierung von östlicher Seite auch unterstützt:

Ich bin stolz zu einer Religion zu gehören, durch die der Welt sowohl Toleranz als auch allgemeine gegenseitige Wertschätzung gelehrt worden ist. Wir glauben nicht nur an universale Toleranz, sondern wir akzeptieren auch alle Religionen als wahr.<sup>8</sup>

Auch von den buddhistischen Eliten wurde und wird dieses Bild von der Friedfertigkeit und Toleranz des Buddhismus natürlich gerne gepflegt und zu Missionszwecken nutzbar gemacht. So schrieb etwa Hans Wolfgang Schumann noch vor zehn Jahren im Spiegel:

Es gibt offensichtlich ein spirituelles Verlangen bei den materiell gesättigten Menschen im Westen. Daß diese Suchenden besonders vom Buddhismus angesprochen werden, liegt unter anderem an der Sanftmut und der Toleranz dieser Religion. Es wurden in ihrem Namen keine Kriege geführt, keine Menschen auf den Scheiterhaufen geworfen, keine Bücher verbrannt.<sup>9</sup>

Diese Aussage ist – das haben einige Untersuchungen der letzten Jahre nachgewiesen – in dieser Form falsch: Der nüchterne historische Blick wi-

<sup>3</sup> Vgl. Karénina KOLLMAR-PAULENZ/Inken PROHL, Einführung: Buddhismus und Gewalt, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft (= ZfR) 11 (2003), S. 143–147, hier: S. 144.

<sup>4</sup> Vgl. BERGUNDER, »Östliche« Religionen, S. 140.

<sup>5</sup> Vgl. KOLLMAR-PAULENZ/PROHL, Einführung, S. 144 mit Verweis auf G. W. F. HEGEL, Vorlesungen zur Philosophie der Religion I, Hamburg 1993, S. 387.

<sup>6</sup> Vgl. Gustav MENSCHING, Toleranz und Wahrheit in der Religion, Heidelberg 1955, S. 64.

<sup>7</sup> Vgl. BERGUNDER, »Östliche« Religionen, S. 148.

<sup>8</sup> Vgl. Swami Vivekananda zit. n. ebd., S. 154.

<sup>9</sup> Hans Wolfgang SCHUMANN, Wenn Eisenvögel fliegen, in: Der Spiegel 16 (1998), S. 122 ff.

derlegt die Idealisierung der östlichen Religionen. Sie waren auch in Politik und Krieg verwickelt und haben Herrschaft und Gewalt legitimiert.<sup>10</sup>

Im Blick auf den Hinduismus dürfte dieser Punkt mittlerweile allgemein bekannt sein. Dies zeigt sich spätestens seit dem zunehmenden politischen Einfluss der 1964 gegründeten und in den 80er und 90er Jahren sprunghaft populär gewordenen Organisation Vishva Hindu Parishad (VHP) oder an den Wahlergebnissen der ihr verbundenen Bharatija Janata Party (BJP).<sup>11</sup> Seit den Gewaltexzessen während der Zerstörung der islamischen Moschee in Ayodhya im Dezember 1992<sup>12</sup> ist im westlichen Bewusstsein angekommen, dass nicht alle Hindus kleine Gandhis sind. Beim Buddhismus ist dies interessanterweise immer noch anders. Hier werden in einer breiteren Öffentlichkeit offenbar primär dessen normativen Texte und der Dalai Lama wahrgenommen, nicht aber seine Gewaltpotenziale. Ich möchte deshalb in meinem Beitrag zunächst einmal auf diese Gewaltpotenziale des Buddhismus zu sprechen kommen, nicht um den Buddhismus irgendwie schlecht zu machen, sondern um aus einem nüchternen Blickwinkel heraus seine pazifizierenden und emanzipatorischen Potenziale angemessen in den Blick bekommen zu können. Nur wenn wir die Schattenseiten der östlichen Religionen nicht verdrängen, ist es möglich auch ihre Friedenspotenziale in nachhaltiger Weise zur Geltung zu bringen. Nach dem Blick auf den real existierenden Buddhismus will ich in einem weiteren Abschnitt diese Friedenspotenziale von Buddhismus und Hinduismus zu würdigen versuchen.

## 2. Gewaltpotenziale im Buddhismus

Ich kann in diesem kurzen Beitrag natürlich unmöglich so etwas wie einen Gesamtüberblick über die Gewaltgeschichte des Buddhismus bieten und diese mit seinen Friedensbeiträgen in Relation setzen. Ich will deshalb lediglich einige Beispiele benennen, die exemplarisch die Gewaltgeschichte des Buddhismus verdeutlichen, und dabei überlegen, welche Grundlagen in der Lehre des Buddhismus zu dieser Gewaltgeschichte geführt haben.

Die Quellenlage ist hier so, dass einige sehr genaue Untersuchungen zur japanischen Geschichte vorliegen, so dass ich mich auf diese konzentrieren und unser Augenmerk vor allem auf den Mahayana-Buddhismus in Ost-

<sup>10</sup> Vgl. BERGUNDER, »Östliche« Religionen, S. 142. Zu Bücherverbrennungen kam es etwa in Sri Lanka und Tibet im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung verschiedener buddhistischer Schulrichtungen untereinander [Sven BRETTFELD, Zur Institutionalisierung des Buddhismus und der Suspendierung der ethischen Norm der Gewaltlosigkeit in Sri Lanka, in: ZfR 11 (2003), S. 149–165, hier: S. 153 Fn. 10].

<sup>11</sup> Zur Ideologie dieser Bewegung gehören die Abwehr aller fremden Religionen – besonders von Islam und Christentum – und die Arbeit an einem rein hinduistischen Indien.

<sup>12</sup> Vgl. Cybelle SHATTUCK, Hinduismus, Freiburg [u. a.] 2000, S. 148.

asien lenken will.<sup>13</sup> Natürlich könnte ich auch auf die oft mit verbaler und auch physischer Gewaltanwendung einhergehende Bekehrung der Mongolen zum Buddhismus im 16. Jahrhundert zu sprechen kommen und dabei das Vorgehen gegen die mongolischen Schamanen fokussieren.<sup>14</sup> Oder ich könnte die Instrumentalisierung des Theravada-Buddhismus im Rahmen des singhalesisch-tamilischen Konflikts auf Sri Lanka in den Mittelpunkt stellen.<sup>15</sup> Oder ich könnte auf die buddhistisch-ideologische Unterfütterung chinesischer Kaiserdynastien in der nordchinesischen Wei-Dynastie (386–534) sowie die Rechtfertigung militanter Herrschaft mit Hilfe des Buddhismus in der chinesischen Sui-Dynastie im 6. Jahrhundert<sup>16</sup> und mehr noch auf das aktive Eingreifen buddhistischer Mönche in der T'ang-Dynastie (618–907) hinweisen.<sup>17</sup> Ich will mich aber lieber auf eine Fallstudie beschränken, um dabei auch die theologischen Wurzeln der Gewaltlegitimationen zu verstehen.

In Japan stand der Buddhismus seit dem 4./5. Jahrhundert nach Chr. in einer Konkurrenzsituation zu Konfuzianismus und Shintoismus und hat ähnlich wie in China ebenso wie diese immer wieder seine Nützlichkeit für die Machthaber zu erweisen gesucht. Dabei standen die unterschiedlichen buddhistischen Schulen oft in einem Konkurrenzverhältnis untereinander um Ländereien und die Gunst der Machthaber.<sup>18</sup>

Es kam immer wieder zu kriegerischen Auseinandersetzungen, an denen seit dem 10. Jahrhundert auch Mönchssoldaten beteiligt waren. Ja, es gab in Japan seit dem 10. Jahrhundert nicht nur Mönchssoldaten, sondern im Lau-

<sup>13</sup> Einen deutlich breiteren Überblick über Kriegs- und Gewaltlegitimationen in verschiedenen Richtungen und Regionen des Buddhismus bietet Lambert SCHMITHAUSEN, *Buddhismus und Glaubenskriege*, in: Peter HERRMANN (Hrsg.), *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*, Göttingen 1996, S. 63–92.

<sup>14</sup> »Jedenfalls bediente sich der tibetische Klerus der mongolischen Fürsten, um seine schärfsten Gegner, die Schamanen auszuschalten.« [Karénina KÖLLMAR-PAULENZ, *Der Buddhismus als Garant von »Frieden und Ruhe«*. Zu religiösen Legitimationsstrategien von Gewalt: am Beispiel der tibetisch-buddhistischen Missionierung der Mongolei im späten 16. Jahrhundert, in: *ZfR* 11 (2003), S. 185–207, hier: S. 191.] »Der tibetische und auch der mongolische Klerus wandten sowohl psychische als auch physische Gewalt an, um die einheimischen religiösen Spezialistinnen und Spezialisten einzuschüchtern und wenn irgend möglich von der Überlegenheit der buddhistischen Lehre zu überzeugen.« (Ebd., S. 206.)

<sup>15</sup> Vgl. BRETFELD, *Institutionalisierung*, S. 149 ff. In diesem Konflikt wird von buddhistischer Seite argumentiert: »Wenn das Sasana in seiner Existenz bedroht wird, kann dies für die Laien eine temporäre Aussetzung des ethischen Vorsatzes der Gewaltlosigkeit erforderlich machen.« (Ebd., S. 163.) Hinter dieser Auffassung steht die Überzeugung, dass das Heil der Gruppe immer wichtiger als das des Individuums ist, so dass ich mich für die Gruppe aufgeben (und Gewalt anwenden) kann. Ein Mönch trat dann eben notfalls aus dem Orden aus, um Gewalt anwenden zu können (vgl. ebd., S. 163 f.).

<sup>16</sup> Vgl. Brian (Daizen) A. VICTORIA, *Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz*, Berlin 1999, S. 281.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., S. 282.

<sup>18</sup> Vgl. Michael A. SCHMIEDEL, *Buddhismus und Gewalt*. Thesenpapier zum Vortrag am 14.12.2006 im Hans-Iwand-Haus in Bonn.

fe der Zeit auch regelrechte Ordensarmeen.<sup>19</sup> »Zenbuddhismus und Samurai-Kultur beeinflussten sich seitdem (12. Jahrhundert; Vf.) gegenseitig.«<sup>20</sup> Zen war bei den Kriegern der Shogun-Zeit (1192–1868) sehr beliebt, weil es half, die eigene Todesangst zu überwinden.<sup>21</sup>

Im Rahmen des Kampfes gegen Russland argumentierte der buddhistische Priester Inoue Enryō:

Es entspricht den Bestrebungen eines Bodhisattva, unzählige Millionen lebender Seelen in ganz China und Korea aus den Fängen des Todes zu befreien. Deshalb ist Russland nicht nur der Feind unseres Landes, sondern auch der Feind des Buddhas.<sup>22</sup>

Besonders bedrückend ist der Beitrag des Buddhismus zum japanischen Militarismus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts<sup>23</sup>. Dass derartige Rechtfertigungen kriegerischen Handelns mit Ende des Zweiten Weltkrieges nicht einfach vorbei waren, sieht man schon beim Koreakrieg. Während dieses Krieges schrieb ein einflussreicher chinesischer Buddhist: »Wenn wir die amerikanischen imperialistischen Dämonen ausrotten, die den Weltfrieden stören, verhalten wir uns nach den Lehren des Buddhismus nicht nur untadelig, sondern wir sammeln sogar Verdienst an.«<sup>24</sup>

Und im Rahmen der Rechtfertigung der taiwanesischen Aufrüstung schrieb ein buddhistischer Mönch: »Indem ich dich töte, hindere ich dich daran, selbst zu töten, wodurch ich sowohl dich als auch deine potentiellen Opfer rette. Menschen auf diese Weise aus Mitgefühl zu töten ist kein Fehlverhalten.«<sup>25</sup>

So wie in dieser Argumentation wird in zahlreichen buddhistischen Texten auch schon im Mittelalter betont, dass es keine negativen karmischen Folgen habe, ja sogar verdienstvoll sei, einen Menschen durch seine Tötung vom Töten abzuhalten.<sup>26</sup>

So wie es also eine gängige Legitimation dafür gab, Gewalt mit Gewalt zu beantworten, so war es auch ein weit verbreiteter Gedanke, Gewalt gegen Nichtgläubige anzuwenden, um diese zum Glauben zu bringen. Entsprechend der fest in der Mahayana-Tradition Ostasiens verankerten Lehre über upaya, der Lehre über die Anwendung »geeigneter Mittel«, gilt zu-

<sup>19</sup> Vgl. Christoph KLEINE, *Üble Mönche oder wohltätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus*, in: *ZfR* 11 (2003), S. 235–258, hier: S. 240.

<sup>20</sup> Katja SINDEMANN, *Zum Mythos, dass Buddhisten keine Kriege führen*, in: *Ursache und Wirkung* 38 (2001), S. 29.

<sup>21</sup> Vgl. VICTORIA, *Zen*, S. 297.

<sup>22</sup> Ebd., S. 55.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., S. 92–205.

<sup>24</sup> Ebd., S. 292.

<sup>25</sup> Ebd., S. 293.

<sup>26</sup> Vgl. KLEINE, *Mönche*, S. 247.

mindest, dass es statthaft ist, »kurzfristig bestimmte Aspekte der Dharma-Lehren zu missachten, um Menschen die Möglichkeit zu geben, langfristig die wahre und tiefe Bedeutung der buddhistischen Lehre zu verstehen und dadurch zur Befreiung zu gelangen«<sup>27</sup>.

Und im mittelalterlichen japanischen Buddhismus sind in derartigen Zusammenhängen einige ausdrückliche Aufrufe zur Gewalt gegen Feinde der Religion überliefert, etwa im Mahaparinirvanasutra, wenn Buddha folgender Ausspruch in den Mund gelegt wird:

Ich erinnere mich, dass ich einstmals der König eines großen Reiches auf dem Kontinent Jambudvīpa war. [...] Zu jener Zeit hing ich mit ganzem Herzen dem Mahayana an. Einmal hörte ich, wie Brahmanen diese Lehre verunglimpften; ich ließ sie auf der Stelle töten. [...] aufgrund dieser Taten stürzte ich danach niemals in die Hölle.<sup>28</sup>

Und an anderer Stelle heißt es: »Wer die Lehre beschützt, erhält großen, unermesslichen Lohn. Sohn aus guter Familie, aus diesem Grund sollen Upasakas usw. Schwerter und Stäbe ergreifen.«<sup>29</sup>

Mit derartigen Bemerkungen betreten wir bereits das Feld der spekulativen Begründung der Gewalt aus buddhistischer Sicht. An dieser Stelle ist es wichtig wahrzunehmen, dass solche Gewaltlegitimationen nicht nur aus Randgebieten des Buddhismus oder aus allgemeinen Überlegungen abgeleitet werden, sondern aus dem Kern buddhistischen Glaubens selbst: So war es im japanischen Mahayana-Buddhismus durchaus üblich die Gewalt aus dem Prinzip der Leerheit zu begründen, um etwa die Bildung von Mönchsarmeen zu legitimieren. Natürlich ist die Lehre von der Leerheit von allem, also die Behauptung des Shunyata als letzter Wirklichkeit, eigentlich keineswegs dazu geeignet Gewalt zu legitimieren. Ganz im Gegenteil geht es darum, sich in die Dynamik des Leerwerdens einzufügen und dadurch ein friedliebender, gewaltloser und alle Anhaftung überwindender Mensch zu sein. Aber konsequent zu Ende gedacht, muss die postulierte Leerheit aller Existenz auch dazu führen, dass sich das moralische Subjekt ebenso ver-

<sup>27</sup> VICTORIA, Zen, S. 312 f.

<sup>28</sup> Daban niepan jing zit. n. KLEINE, S. 254: Es ist umstritten, inwiefern derartige Passagen zum Kern der buddhistischen Religion gehörten. Kritische Buddhisten der Gegenwart verwerfen teilweise die gesamte *hongaku*-Doktrin, die den damaligen japanischen Buddhismus prägte, und propagieren die Rückkehr zum ursprünglichen Buddhismus. Konsequenter lässt sich diese Position aber nur durchhalten, wenn man den gesamten Mahayana-Buddhismus Ostasiens als Irrweg ablehnt. Vgl. ebd.: »Sohn aus guter Familie, wenn jemand einen icchantika (Ungläubigen: Vf.) tötet, so fällt dies nicht unter eine der drei Kategorien des Mordes. Sohn aus guter Familie, all diese Brahmanen usw. sind sämtlich icchantikas. Genauso wie man nicht dafür büßen muss, wenn man den Boden aufgräbt, Gras mäht, Bäume fällt und Leichname in Stücke schneidet, beschimpft und schlägt, so muss man auch nicht dafür büßen, wenn man die Brahmanen oder andere ungläubige Wesen tötet.«

<sup>29</sup> Vgl. ebd., S. 255.

flüchtigt wie das Objekt seiner Handlung und die Tat selbst.<sup>30</sup> Wenn aber die Realität von Subjekt, Objekt und böser Tat geleugnet wird, kann dies zu folgendem Schluss missbraucht werden:

Also sind die fühlenden Wesen in Wirklichkeit nicht existent. Wenn nun die fühlenden Wesen nicht existent sind, gibt es auch nicht das Vergehen des Tötens. Wenn es das Vergehen des Tötens nicht gibt, dann gibt es auch keine Regel [gegen das Töten], die einzuhalten wäre.<sup>31</sup>

Eben in dieser Weise wird mit der für den Mahayana-Buddhismus so zentralen Leerheitsdoktrin bzw. der ihr zugrundeliegenden Auffassung der Ichlosigkeit (*anatman*) auch in Dharmarakshas (385–433) Übersetzung des Mahaparinirvanasutra vom Buddha gegenüber dem König auf recht spitzfindige Weise argumentiert:

Großer König, höre wie ich nun erkläre, dass es in Wirklichkeit keinen Mord gibt. Angenommen, es gäbe ein substantielles Ich, dann gäbe es tatsächlich keinen Mord. Warum ist das so? Wenn es ein substantielles Ich gäbe, dann wäre dies auf ewig unwandelbar, und da es für immer existieren würde, könnte es nicht getötet werden. [...] Wie sollte es da das Vergehen eines Mordes geben? Angenommen, es gäbe kein substantielles Ich, dann impliziert, dass alle dharmas unbeständig sind, und da sie unbeständig sind, vergehen sie von einem Augenblick zum nächsten. Da sie von einem Augenblick zum nächsten vergehen, vergehen auch Mord und Tod von einem Augenblick zum nächsten. Wenn sie von einem Augenblick zum nächsten vergehen, wem soll dann das Vergehen [des Mordes] angelastet werden?<sup>32</sup>

Natürlich entspricht eine solche Argumentation nicht dem Shunyata-Verständnis der normativen Texte des Buddhismus. Aber dennoch wird man festhalten müssen, dass die »Bewaffnung des Ordens [...] als logische, wenn vielleicht auch nicht notwendige Konsequenz aus der Lehre des Mahayana selbst interpretiert werden« kann.<sup>33</sup> Jedenfalls gilt: »Tatsache ist, dass der Buddhismus – wie auch alle anderen Religionen – nicht davor gefeit war und ist, von politischen oder religiösen Führern zu machtpolitischen Zwecken missbraucht zu werden«,<sup>34</sup> und dass der Buddhismus in seiner Lehre selbst Anknüpfungspunkte für diesen Missbrauch bietet. Dass es sich allerdings um einen Missbrauch und nicht etwa um eine authentische Interpretation des Buddhismus handelt, will ich im Folgenden herausstellen, indem ich ausgehend von den normativen Grundlagen des Buddhismus auf seine Friedenspotenziale zu sprechen komme.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., S. 250.

<sup>31</sup> Dazhidu lun zit. n. ebd.

<sup>32</sup> Daban niepan jing zit. n. ebd., S. 251.

<sup>33</sup> Ebd., S. 255 f.

<sup>34</sup> SINDEMANN, Zum Mythos, dass Buddhisten keine Kriege führen, S. 28–30, hier: S. 28.

### 3. Friedenspotenziale im Buddhismus

In den Grundlehren des Buddhismus, wie sie in den Vier Edlen Wahrheiten und im Edlen Achtfachen Pfad dargelegt sind, ist nicht der geringste Anhaltspunkt dafür zu finden, daß irgend etwas das Töten anderer Menschen aus welchem Grund auch immer rechtfertigen könnte. Insofern ist es wohl berechtigt zu sagen, daß die Lehren des Buddhismus zumindest in ihrer frühesten Form eine absolut pazifistische Haltung vertraten.<sup>35</sup>

Zwei der Anweisungen des Edlen Achtfachen Pfades verlangen rechtes Handeln und rechte Lebensführung.

Rechtes Handeln zielt auf die Stärkung eines moralischen, ehrenvollen und friedlichen Verhaltens. Die Anhänger der buddhistischen Lehren werden dazu ermahnt, nicht zu töten, nicht zu stehlen, keinen unehrenhaften Handel zu betreiben und unrechtmäßigen sexuellen Verkehr zu unterlassen. [...] Rechte Lebensführung beinhaltet, den Lebensunterhalt nicht durch einen Beruf zu verdienen, der anderen Schaden bringt, beispielsweise durch Verkauf tödlich wirkender Waffen [...] oder als Soldat [...].<sup>36</sup>

In den normativen Grundlagen des Buddhismus findet sich also eine klare und kompromisslose Verpflichtung auf Friedfertigkeit und Ablehnung jeder lebenszerstörenden Gewalt. Entsprechend lautet die erste der fünf Regeln des buddhistischen Laienbekenntnisses: »Lebendes nicht zu zerstören, zu dieser Enthaltungsregel verpflichte ich mich.«<sup>37</sup> Berührt und immer wieder zitiert wird folgender Text aus dem Dhammapada:

Nicht durch Hass und Kampf wird die Feindschaft beendet, sondern durch Hasslosigkeit und den Willen zum Frieden:

»Man hat beschimpft mich und geschlagen,  
hat mich beraubt, tat mir Gewalt«  
– wen solcherlei Gedanken plagen,  
gebietet nie der Feindschaft Halt.  
»Man hat beschimpft mich und geschlagen,  
hat mich beraubt, tat mir Gewalt«,  
– die solches Denken sich versagen  
für sie erstirbt die Feindschaft bald.  
Der Feindschaft kann im Weltenlauf  
durch Feindschaft man kein End' bereiten:  
Nichtfeindschaft nur hebt die Feindschaft auf,  
die Wahrheit gilt für alle Zeiten.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> VICTORIA, Zen, S. 350 f.

<sup>36</sup> Ebd., S. 269.

<sup>37</sup> Hans Wolfgang SCHUMANN, Zu Hassfreiheit und Terrorismus, in: Ursache und Wirkung 38 (2001), S. 12.

<sup>38</sup> Dhammapada 3–5 zit. n. ebd.

Nur wenn es mir gelingt, meine Fixierung auf die eigene Leidensgeschichte und jedes Vergeltungsdenken zu durchbrechen, ist es möglich, dem Kreislauf der Gewalt zu entrinnen. Besonders beeindruckend ist in diesem Zusammenhang, wie radikal in vielen buddhistischen Texten unbedingte Gewaltlosigkeit eingefordert wird:

Selbst wenn Räuber und Mörder einem Mönch mit einer Baumsäge die Glieder abtrennten, so dürfe der Bhikkhu keinen Hass in sich aufkommen lassen [...] und sich sagen: »Nicht soll unser Denken aus der Fassung geraten, und nicht wollen wir ein böses Wort äußern. Freundlich und mitleidvoll wollen wir weilen mit einem Denken voller Güte ohne inneren Hass. Nachdem wir jene Person mit gütevollem Geist durchdrungen haben, wollen wir in diesem Zustand verweilen.«<sup>39</sup>

Diese Weisung ist Konsequenz der »Erkenntnis, dass Gier, Hass und Verblendung den leidhaften Wiedergeburtenskreislauf in Rotation halten und dass für die Erlösung nichts wichtiger ist, als die drei Grundübel zum Versiegen zu bringen«<sup>40</sup>.

Das Ziel aller menschlichen Existenz muss es also in buddhistischer Sicht sein, die Anhaftung zu überwinden, eben hineinzufinden in die Dynamik sich selbst entleerender Leere, um so frei zu werden von Gier und Hass. Leiden – so der entsprechende gängige buddhistische Lösungsansatz – lässt sich eben nur überwinden, wenn wir »unsere Gier in Großzügigkeit [...] wandeln, unseren Hass in liebende Güte und unseren Wahn in Weisheit«<sup>41</sup>. Oder wie Thich Nhat Hanh es ausdrückt: »Das einzige Mittel gegen Gewalt ist Mitgefühl.«<sup>42</sup>

Konsequenterweise ist Krieg nach der ursprünglichen Lehre des Buddha etwas grundsätzlich Sinnloses und Verbotenes; »er bringt keine echte Lösung von Problemen und verursacht nur neuen Hass, der endlos zu weiterem Streit führt.«<sup>43</sup> Kriegerische Expansion war dem Buddhismus daher grundsätzlich verboten<sup>44</sup>, das »Töten eines Menschen ist nach den traditionellen Ordnungsregeln eines von vier Hauptvergehen, die zum sofortigen und unwiderruflichen Ausstoß aus dem Orden führen«<sup>45</sup>.

In dieser Radikalität und Kompromisslosigkeit gilt das Tötungsverbot allerdings nur für Mönche, nicht für den, der seine Familie oder ein Gemeinwesen zu verteidigen hat.<sup>46</sup> Überhaupt ist Gewalt zur Selbstverteidi-

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> David LOY, Ein neuer Heiliger Krieg gegen das Böse? Eine buddhistische Antwort, in: Ursache und Wirkung 38 (2001), S. 17.

<sup>42</sup> Thich Nhat Hanh im Interview, in: ebd., S. 21.

<sup>43</sup> Heinz BECHERT, Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada Buddhismus, Bd. 1. Frankfurt a. M. [u. a.] 1966, S. 6.

<sup>44</sup> Vgl. ebd., S. 22.

<sup>45</sup> KLEINE, Mönche, S. 242.

gung auch in buddhistischer Sicht nicht grundsätzlich ausgeschlossen – jedenfalls sind da auch die normativen Quellen unterschiedlich auslegbar. Idealtypisch zielt das Herrscher-Ideal des buddhistischen Pali-Kanon zwar darauf ab, den Herrscher zu verpflichten, niemals Gewalt anzuwenden und kein Leben zu vernichten. »Außerdem sollte er frei von Egoismus, Hass und Falschheit sein und bereit, alle persönlichen Annehmlichkeiten, Ruhm und Ansehen und sogar sein Leben für das Wohl des Volkes zu opfern.«<sup>47</sup>

Andererseits ist es mehr als fraglich, ob überhaupt die ideale und erste Verkörperung dieser Tugenden, wie sie im König Ashoka behauptet wird, tatsächlich einen Halt in der Realität hat.<sup>48</sup>

In der Geschichte des Buddhismus gibt es also genauso wie in den Geschichten der monotheistischen Religionen immer wieder die Legitimation von Gewalt gegen Andersdenkende. Dennoch ist es von seinen normativen Grundlagen her äußerst schwierig, die Oppositionen und Abgrenzungen denkerisch einzuführen, die zu Gewalt stimulieren. Man denke nur an die programmatische Definition eines Buddhisten bei Dogen:

Den Buddha-Weg zu studieren bedeutet, das Selbst zu studieren.

Das Selbst zu studieren bedeutet, das Selbst zu vergessen.

Das Selbst zu vergessen bedeutet, von allen Dingen erleuchtet zu werden.

Von allen Dingen erleuchtet zu werden bedeutet, die Barrieren zwischen Selbst und Anderem zu überwinden.<sup>49</sup>

Wenn ich aber die Barrieren zwischen mir und dem Anderen überwunden habe, werde ich mich wohl kaum noch gewaltsam gegen den Anderen abgrenzen wollen. Dadurch, dass in der Leere des Buddha der Raum für die Entgegensetzung von uns und ihnen verschwindet, wird es so gut wie unmöglich gewaltsame Oppositionen zwischen den beiden Gruppen theologisch zu legitimieren.<sup>50</sup>

Auch Shakyamuni selbst wird der Überlieferung zufolge mit kompromissloser Friedfertigkeit geschildert. Selbst als es um die Existenz seines Heimatlandes ging, weigerte sich Shakyamuni Gewalt anzuwenden: »Denn nie weicht Hass durch Hass; Hass weicht durch Liebe; dies ist das ewige

46 Vgl. SCHUMANN, Hassfreiheit, S. 12.

47 VICTORIA, Zen, S. 275.

48 Historisch dürfte es wohl eher so gewesen sein, dass Ashoka auch nach seiner Bekehrung immer noch eine Armee unterhalten und genutzt hat. In einem Sanskrit-Werk heißt es, dass er 18.000 Nicht-Buddhisten (vermutlich Jainas) hinrichten ließ. Viel spricht dafür, dass er ein mitunter militanter Verteidiger des wahren Glaubens war, der zumindest die vor seiner Bekehrung gewaltsam eroberten Landstriche nie zurückgegeben hat (vgl. ebd., S. 276). Ashoka war offenbar der erste, der die Lehre des Buddha für politische Zwecke und Herrschaftsansprüche gebrauchte und eine erfolgreiche Allianz von Politik und Religion schmiedete (vgl. ebd., S. 277).

49 Ebd., S. 339.

50 Ebd. Dass dies trotzdem nicht prinzipiell ausgeschlossen ist, haben die obigen Gedanken zur Shunyata-Lehre hoffentlich verdeutlicht.

Gesetz.«<sup>51</sup> Eine weitere Geschichte, die illustriert, wie friedfertig er war, liegt in der Schilderung, wie es ihm gelang, »Krieg zwischen seinem eigenen Stamm der Sakyas und den benachbarten Koliyas um das Wasser eines Grenzflusses abzuwenden, indem er sie fragte, ob nun Wasser oder das Blut der Angehörigen dieser beiden Stämme wertvoller sei.«<sup>52</sup>

Ein weiteres Mal soll Shakyamuni in seinem 79. Lebensjahr, kurz vor seinem Tode, in politische Ereignisse eingegriffen haben. König Ajatasattu von Magadha wollte gegen das Stammesbündnis der Vajji Krieg führen. Der König schickte einen Gesandten zu Shakyamuni, der diesen fragen sollte, wie groß seine Chancen auf einen Sieg seien. Shakyamuni erklärte, er selbst habe die Vajji gelehrt, wie sie das Wohl ihres Gemeinwesens sichern könnten, und da er gehört habe, dass sie seinen Empfehlungen folgten, könnten sie nicht besiegt werden. Ajatasattu soll, als er das hörte, seinen Angriffsplan aufgegeben haben.<sup>53</sup>

Dass die schon bei Shakyamuni so eindrucksvoll greifbare Friedfertigkeit des Buddhismus durch Gestalten wie den derzeitigen Dalai Lama oder Thich Nath Hanh so stark ins Bewusstsein der westlichen Welt getreten ist, hat auch mit dem gewaltlosen Widerstand Mahatma Gandhis zu tun, der beide nachhaltig beeindruckt hat. Ich will deshalb wenigstens kurz noch auf die Friedenspotenziale des Hinduismus zu sprechen kommen.

#### 4. Friedenspotenziale im Hinduismus

Wie sehr Gandhis Hinduismusverständnis vom ahimsa, dem im Buddhismus und Hinduismus vorkommenden ethischen Prinzip der Gewaltlosigkeit und Achtung vor allem Leben, geprägt ist, merkt man an seiner Definition des Hinduismus:

Sollte ich den Hinduismus beschreiben, würde ich einfach sagen: Er ist die Suche nach Wahrheit mit gewaltlosen Mitteln. [...] Natürlich ist der Hinduismus die toleranteste aller Religionen.<sup>54</sup>

Gewaltlosigkeit [...] ist das Ziel, auf das die ganze Menschheit naturgemäß, wenn gleich unbewusst, zustrebt.<sup>55</sup>

Sie ist »das Ziel aller Religionen«<sup>56</sup>.

51 Dhammapada, Kap. 1, Strophe 1 zit. n. ebd., S. 271.

52 BECHERT, Buddhismus, S. 6.

53 VICTORIA, Zen, S. 270.

54 Mahatma GANDHI, Was ist Hinduismus?, Frankfurt a. M. [u. a.] 2006, S. 11.

55 Ebd., S. 110.

56 Ebd., S. 113. »Es ist meine Überzeugung, dass Hinduismus gewaltlos ist.« (Gandhi zit. n. BERGUNDER, »Östliche« Religionen, S. 141.) »Mein Glaube ist auf der größt möglichen Toleranz aufgebaut.« »I refuse to abuse a man for his fanatical deeds, because I try to see them from his

Meine gesamte Erfahrung hat mich zu dem Glauben geführt, daß es keinen anderen Gott als die Wahrheit gibt, und daß kein anderer Weg zur Wahrheit führt als Ahimsa. Erst wenn man sich Ahimsa völlig zu eigen gemacht hat, kann man die Fülle der Wahrheit erreichen. Wer den universalen, alles durchdringenden Geist der Wahrheit zu Gesicht bekommen will, muß imstande sein, auch die niedrigste Kreatur zu lieben wie sich selbst.<sup>57</sup>

Diese Gedanken Gandhis sind im Hinduismus keineswegs nur eine Einzelstimme. Sie wurzeln vielmehr in den Grundlehren dieser Religion<sup>58</sup>, haben einen enormen Einfluss auf die indische Geschichte des 20. Jahrhundert gehabt und finden sich auch im Denken anderer Reformhindus wieder, etwa in dem von Swami Prabhavananda:

Die höchste Wahrheit, die uns die großen geistigen Führer der Menschheit gelehrt haben, ist die, unsere Feinde zu lieben und keine Vergeltung zu üben. [...] Für den, der Vollkommenheit erreicht hat, ist Widerstandslosigkeit die spontane Folge seiner Gotteserfahrung.<sup>59</sup>

Um diese Haltung zu erläutern, erzählt Prabhavananda das beeindruckende Beispiel eines indischen Heiligen des 19. Jahrhundert, Pavhari Baba, der eines Tages einen Dieb beim Stehlen überraschte, so dass dieser vor Schreck das Diebesgut fallen ließ. »Der Heilige nahm das Bündel auf, rannte dem Dieb nach, legte es ihm zu Füßen und bat ihn mit gefalteten Händen, das Diebesgut als Gabe anzunehmen.«<sup>60</sup>

Der Vedanta betrachtet Widerstandslosigkeit als die höchste aller Tugenden, weiß aber auch, dass es Menschen gibt, die noch nicht die Reife zu dieser Tugend haben und die erst lernen müssen,

point of view.« [Robert ELLSBERG (Hrsg.), Gandhi on Christianity, Maryknoll/N.Y. 1991, S. 59.] Grundlagen von Gandhis Denken und Leben sind neben der *ahimsa* (Gewaltlosigkeit) noch *satya* (Wahrheit) und *swadeshi* (Dienst am Nächsten).

<sup>57</sup> Mahatma GANDHI, My Experiments with Truth, London 1945, S. 404 zit. n. Madathilparampil Mammen THOMAS, Christus im neuen Indien. Reform-Hinduismus und Christentum, Göttingen 1989, S. 135.

<sup>58</sup> »Verantwortung und Fürsorge sind zwei ganz wesentliche Aspekte hinduistischer Doktrin [...] Deshalb wurden schon früh den ethischen Grundforderungen »nicht stehlen«, »nicht lügen«, »nicht töten« etc. die vier Tugenden Wohlwollen (*maitri*), Mitleid (*karuna*), Mitfreude (*mudita*) und Gleichmut (*apreska*) übergeordnet; sie bewirken »1. eine generell positive, freundliche Einstellung zu Menschen, Tieren und Pflanzen; 2. die Bereitschaft, fremdes Leid mitzutragen und Hilfe zu leisten; 3. die Bereitschaft, sich ohne Neid über Erfolg und Glück anderer zu freuen; und schließlich 4. ohne Groll und Tadel die Unannehmlichkeiten hinzunehmen, die aus Unwissenheit oder Unfähigkeit anderer resultieren.« (Stephan SCHLENSOG, Hinduismus. Glaube, Geschichte, Ethos. Eine interkulturell-hermeneutische Untersuchung, München 2006, S. 410; Heinrich VON STIETEN-CRON, Moral im zyklischen Denken, Düsseldorf 1976, S. 111.).

<sup>59</sup> Swami PRABHAVANANDA, Die Bergpredigt im Lichte des Vedanta, München 1994, S. 86 f.

<sup>60</sup> Ebd., S. 88.

dem Bösen Widerstand zu leisten, damit sie moralisch stark genug werden, um es ertragen zu können. [...] Mit anderen Worten: Wir müssen Kraft sammeln und widerstehen; und wenn wir sie haben, dann müssen wir darauf verzichten, sie einzusetzen. Nur dann ist Widerstandslosigkeit eine Tugend.<sup>61</sup>

Auch hier gibt Prabhavananda ein Beispiel, um diesen Gedanken zu illustrieren. Er erzählt von zwei Jüngern Sri Ramakrishnas, die bei einer Fährüberfahrt das Lästern über ihren Meister mitanhören müssen.<sup>62</sup> Einer von beiden setzt sich gewaltsam zur Wehr und wird von seinem Meister für die Gewaltförmigkeit seiner Reaktion scharf zurechtgewiesen. Der andere reagiert friedfertig und gewaltlos, wird aber ebenso scharf kritisiert, weil bei ihm die Feigheit und nicht die Kraft Grundlage der Widerstandslosigkeit war. Eine Schlange – so ein weiteres Beispiel Prabhavanandas –, die nicht nur das Beißen, sondern auch das Zischen lässt<sup>63</sup>, wird am Ende zum Gespött aller. »Der Immergute und Immersanfte, der sich betrügen und hinter Licht führen lässt, ist ein Dummkopf und kein Heiliger.«<sup>64</sup>

Diese Geschichten machen deutlich, dass Gewaltlosigkeit nicht ein Wert an sich ist, sondern immer auch nach den näheren Umständen und der Situation gefragt werden muss. Auch wenn es eigentlich in allen Religionen umstritten ist, ob es so etwas wie gute Gewalt gibt – eben Gewalt zur Selbstverteidigung oder zur Rettung Schwacher –, so ist doch klar, dass es durchaus eine schlechte Gewaltlosigkeit gibt – eben eine Widerstandslosigkeit, die aus Angst oder Desinteresse resultiert. Gerade in dieser Hinsicht ist auch der Hinduismus sehr viel differenzierter, als mitunter wahrgenommen wird. Natürlich gibt es im Übrigen auch im Hinduismus erschreckende Gewaltpotenziale, die durchaus Anknüpfungspunkte im hinduistischen Denken finden können. So kann etwa die Reinkarnationslehre eine graduelle Relativierung der Bedeutung von Werten und Normen mit sich bringen.<sup>65</sup> Oder die Lehre von der Einheit von atman und brahman kann ähnlich wie die Shunyata-Lehre zur Ablehnung der menschlichen Personwürde missbraucht werden.

Insgesamt wird man festhalten dürfen, dass weder der Hinduismus noch der Buddhismus noch eine der anderen Weltreligionen insgesamt gewalttätig oder friedfertig sind. Nicht Religionen als solche sind gewalttätig oder friedfertig, sondern die Menschen, die aus ihnen leben. Eine große gesell-

<sup>61</sup> Ebd., S. 91 f.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., S. 92 f.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., S. 97.

<sup>64</sup> Ebd., S. 98.

<sup>65</sup> Der Gedanke würde dann etwa so lauten: »Normen sind, wie alles Irdische, relativ, denn aufgrund der karmischen Verquickung sind die Menschen verschieden, und die Frage etwa, ob eine Tat »gut« oder »böse« ist, läßt sich nicht absolut beantworten, sondern hängt von der karmischen Wirkung auf den Täter ab.« (SCHLENSOG, Hinduismus, S. 409).

schaftsprägende Religion stellt immer auch Begründungsmuster bereit für die grundlegenden Standardformen menschlichen Handelns in der jeweiligen Gesellschaft – inklusive physischer und psychischer Gewalt.<sup>66</sup> Von daher kann die Lösung des Gewaltproblems nicht in der Privilegierung einer bestimmten Religion oder in der Diskriminierung einer anderen liegen, sondern nur in der Stärkung ihrer jeweiligen pazifizierenden Potenziale.

---

<sup>66</sup> Vgl. KLEINE, Mönche, S. 236.