

**„Triffst du den Buddha, wirst du ihn töten“
Wie groß ist das Gewaltpotential im Buddhismus?**

Professor Dr. Jens-Uwe Hartmann

Nach dem Linguistic Turn und diversen anderen Turns befinden wir uns nun im Iconic Turn¹, und da beginnt auch der Philologe, sich der Macht und der Suggestivkraft der Bilder zu bedienen [Abb. 1a–d]. Wie kaum eine andere Ikone steht das Bild des meditierenden Buddha in unserem Bewusstsein für Abgeklärtheit, innere Ruhe, Friedfertigkeit, genau diejenigen Eigenschaften, die dem Buddhismus in Europa weite Sympathien eingetragen haben. Überprüft man diesen



Abb. 1a: Der große Buddha in Kamakura, Japan

Eindruck an der Wirklichkeit, scheint er sich erfreulich zu bestätigen: Länder, die ausschließlich oder wenigstens überwiegend vom Buddhismus geprägt sind, zeigen sich viel unproblematischer als etwa die islamischen Länder. Denkt man an Thailand, erscheinen liebenswert lächelnde Menschen vor dem geistigen Auge; oder betrachtet man Tibet, das wohl am stärksten vom Buddhismus geprägte Land in ganz Asien: seit über 50 Jahren ist es von einer fremden Macht okkupiert und hat die weitgehende Zerstörung seiner traditionellen Kultur hinnehmen müssen. Anders als etwa im benachbarten Afghanistan hat diese Erfahrung aber nicht zu einem dauerhaften Guerillakrieg geführt; ganz im Gegenteil wurde der Dalai Lama, das frühere weltliche Oberhaupt Tibets, im Jahr 1989 für seinen gewaltfreien Widerstand mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet, bezeichnenderweise übrigens im selben Jahr, als die chinesischen Panzer vor



Abb. 1b: Der goldene Buddha im Wat Traimit, Bangkok

dem Tiananmen, dem „Tor des Himmlischen Friedens“, über die demonstrierenden Studenten hinwegrollten, was dem Pazifismus des Dalai Lama gegenüber dem Umgang der chinesischen Besatzer mit Andersdenkenden noch eine ganz besondere Note verlieh. Besteht also ein fundamentaler Unterschied etwa zwischen Buddhismus und Islam? Ein Unterschied, der zu einer ganz anderen Mentalität führt, die ihren Ausdruck nicht zuletzt in einer größeren Friedfertigkeit findet?

Auf den ersten Blick scheint es sich in der Tat so zu verhalten, und dieser Eindruck lässt sich mit drei Zitaten unterstreichen. Das erste stammt aus einer unlängst erschienenen Buchrezension; der Rezensent, ein Engländer, hat viele Jahre als buddhistischer Mönch in Thailand

gelebt, ist also ein Insider: „They [d. h. die Buddhisten] have not fomented any religious wars (Crusades, Jihad) ...“² Das zweite Zitat stammt von Hans-Wolfgang Schumann, einem Diplomaten, der ursprünglich aber in Bonn Indologie studiert hatte und mit einem buddhismuskundlichen Thema promoviert worden war, mithin von einem Fachmann. Er schrieb 1998 im *Spiegel*: „Es gibt offensichtlich ein spirituelles Verlangen bei den materiell geprägten Menschen im Westen. Dass diese Suchenden besonders vom Buddhismus angesprochen werden, liegt unter anderem in der Sanftmut und der Toleranz dieser Religion. Es wurden in ihrem Namen keine Kriege geführt, keine Menschen auf Scheiterhaufen geworfen, keine Bücher verbrannt.“³ Diese Vorstellung ist weitverbreitet, obschon nicht ganz neu; bereits im deutschen Idealismus, etwa bei Hegel, wurde die Weltabgewandtheit des Buddhismus als ein Charakteristikum angesehen, das sich positiv auf die sozialen und politischen Verhältnisse in den buddhis-

tischen Ländern auswirke.⁴ Wenn also Insider, Fachvertreter und Philosophen so rückhaltlos übereinstimmen, sollte ihre Einschätzung eigentlich zutreffen. Und trotzdem ist sie falsch, ist sie ein Wunschbild, ein Konstrukt, ein Klischee, ein zwar sehr sympathisches, aber dennoch nicht wirklich geeignet, als Grundlage für einen adäquaten Umgang mit dem „real existierenden“ Buddhismus zu dienen.

Dieses Klischee von der Gewaltfreiheit soll im folgenden näher in Augenschein genommen und mit insgesamt fünf Beispielen und einem Exkurs kontrastiert werden, nämlich mit zwei

Passagen aus den normativen Schriften und mit drei Ereignissen aus der Geschichte. Dabei sind solche Beispiele gewählt, die erstens paradigmatisch erscheinen und zweitens aus der jüngeren Geschichte stammen, die also grundsätzlich bekannt sind und daher keiner näheren Erläuterung des Kontextes bedürfen. Es soll dabei vor allem gezeigt werden, wie die Gewaltanwendung begründet wird. Meine These lautet, dass sich aus den Beispielen spezifische Indikatoren herausarbeiten lassen, die anzeigen, dass ein Übergang von Gewaltfreiheit zu Gewaltbereitschaft erfolgt. Diese Indikatoren ergeben ein Muster, eine Art Habitus, um den Begriff von Pierre Bourdieu aufzugreifen. Mit dem letzten Beispiel soll außerdem gezeigt werden, warum es wichtig ist, anhand eines solchen Musters die Bereitschaft zur Gewalt möglichst schon in ihrer Entstehung erkennen zu können.

Wenn hier vor allem von Gewalt gesprochen wird, so ist damit zweierlei keinesfalls intendiert, nämlich erstens ein Versuch, das Klischee von der Gewaltlosigkeit des Buddhismus durch dessen Gegenteil zu ersetzen. Das sollte sich eigentlich von selbst verstehen, und dennoch ist diese Feststellung nötig, denn jüngst hat es mehrere wohl letztlich kommerziell motivierte Versuche gegeben, insbesondere den tibetischen



Abb. 1c: Buddha-Kopf im Ayuthya-Stil, Nationalmuseum Bangkok



Abb. 1d: Holzstatue aus dem Tōdaiji in Nara

Buddhismus als hochgradig gewaltbereit zu „enttarnen“⁵ und von solchen Bemühungen – die ärgerlicherweise teils auch noch in ein pseudowissenschaftliches Gewand gekleidet sind – möchte ich mich nachdrücklich abheben. Daher sei hier mit aller Deutlichkeit hervorgehoben, dass die zentrale ethische Forderung des Buddhismus schon immer darin bestanden hat, kein anderes Lebewesen zu töten, und dass diese Forderung bis heute von vielen Buddhisten sehr ernst genommen und sehr genau beachtet wird. Zweitens soll auf keinen Fall ein Gefühl der Bedrohung erzeugt werden, wenngleich dies durchaus ver-

fürerisch sein könnte. Vor einigen Monaten war in der Süddeutschen Zeitung unter der Überschrift „Islamwissenschaftler haben Konjunktur“ zu lesen, dass nach den Anschlägen vom 11. September insgesamt 500 neue Planstellen für Islamwissenschaft in Deutschland geschaffen worden seien.⁶ Selbst wenn solche Zahlen mit einer gewissen Vorsicht zu betrachten sind, muss man sich schon einen Moment lang gegen die Versuchung wehren, nunmehr auch die Bedrohlichkeit der im eigenen Fach behandelten Religionen ins rechte Licht zu rücken. Gerade deswegen jedoch, weil eine solche Versuchung vermutet werden könnte, ist es wichtig zu betonen, dass ich – auch trotz des etwas provozierenden Titels – keine solchen Interessen verfolge.

Als erstes soll der Blick auf die normativen Schriften gerichtet und gefragt werden, ob darin Fälle von bejahter Gewalt zu finden sind.⁷ Die Antwort ist, vielleicht doch etwas überraschend, ein ganz eindeutiges Ja, solche Fälle lassen sich tatsächlich finden. Dieser Sachverhalt wird mit zwei sehr unterschiedlichen Beispielen illustriert, wobei das erste zu einer ganz eigenartigen Form von Gewalt führt. Die Lehren des Buddha sind überwiegend in Gestalt von Dialogen überliefert, Dialogen, die der Buddha mit seinen Mönchen und seinen Anhängern führt, mit Vertretern aller gesellschaftlichen Gruppen vom König bis zur Kurtisane, und ebenso mit Anhängern anderer religiöser Systeme. Mit letzteren werden

Streitgespräche geführt mit dem Ziel, die gegnerische Meinung zu widerlegen und die Überlegenheit des eigenen Standpunktes zu zeigen. In einem solchen Streitgespräch mit einem jungen Brahmanen namens Ambatṭha kommt es zu einem Punkt, wo der Buddha eine Frage stellt, die der Dialogpartner zwar beantworten könnte, aber nicht beantworten möchte, weil sie seine Argumentation auf peinliche Weise widerlegen und ihn damit vor den Zuhörern – einer Gruppe von Brahmanen, also vor seinen Kollegen – bloßstellen würde. Da er schweigt, fordert ihn der Buddha nochmals zu einer Antwort auf und warnt ihn, dass es gefährlich sei, jene Frage nicht zu beantworten; dann heißt es: „In demselben

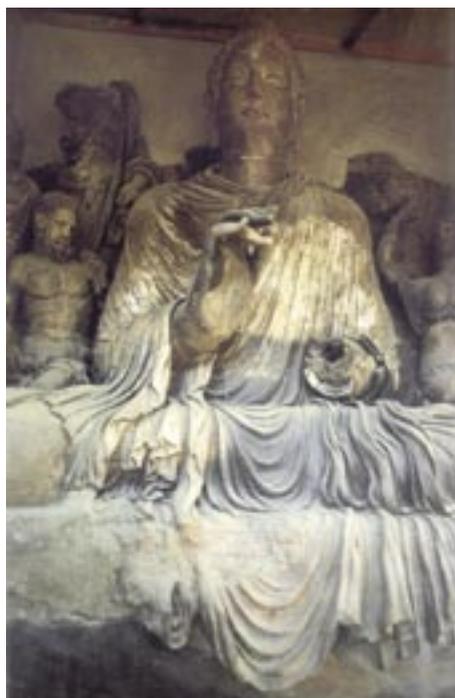


Abb. 2: Torso einer Buddha-Statue mit Vajrapāṇi/Herakles in Haḍḍa (Afghanistan)

Augenblicke stand der Geist Vajrapāṇi mit einem großen Klumpen glühenden, flammenden und leuchtenden Erzes in der Luft über dem jungen Ambatṭha mit der Absicht, ihm den Schädel in sieben Teile zu zerschmettern, wenn er, vom Erhabenen [*i. e.* dem Buddha] zum dritten Mal nach den Tatsachen gefragt, die Frage nicht beantworten würde. Nur der Erhabene und der junge Ambatṭha sahen ihn. Der junge Ambatṭha geriet bei diesem Anblick in Angst und Schrecken, ein Schauer überlief ihn ...“⁴⁸

Die Erscheinung reicht aus, ihn umgehend zu der erforderlichen Antwort zu motivieren. Über das eigenartige nichtmenschliche Wesen, das da erscheint, der Aufforderung des Buddha den notwendigen Nachdruck verschafft und den jungen Brahmanen bedroht, und über seine Funktion erfahren wir nichts weiter; es ist verschiedentlich vermutet worden, dass es sich um eine Art Schutzgeist des Buddha handle, aber diese Interpretation halte ich für abwegig, da gerade ein Buddha definitionsgemäß keines solchen Schutzes bedarf. Aus den Schriften geht nichts Näheres hervor, aber vom 2./3. Jahrhundert an wird die Figur in der Kunst dargestellt, und zwar



Abb. 3: Vajrapāṇi/Herakles,
Detail aus Abb. 2

immer in der unmittelbaren Umgebung des Buddha und – immer bewaffnet. Weil die Figur bis auf ihre Waffe aber nicht näher beschrieben ist, waren die Künstler offenbar frei in der Gestaltung. In Gandhāra im Nordwesten des indischen Subkontinents, einer kulturell ungemein spannenden Region, die eine Schnittstelle zwischen der antiken Welt im Westen und Indien im Osten bildet, wählten die Künstler eine ausgesprochen schlagkräftige Vorlage, und zwar aus dem Fundus der gräkorömischen Welt [Abb. 2]. Dabei geht es um die – vom Betrachter aus gesehen – links neben der Zentralfigur, einem sitzenden

Buddha, befindliche kleinere Gestalt. Sieht man sie genauer an [Abb. 3], dann lässt sich an dem über die linke Schulter geworfenen Löwenfell und den um die Hüften geschlungenen Vorderpfoten unschwer erkennen, dass es eine Herakles-Darstellung ist, die hier als Vorlage dient.⁹ Dessen Keule allerdings ist durch ein sanduhrähnliches Gebilde ersetzt worden, den indischen Vajra. Dabei handelt es sich ebenfalls um eine Waffe, die bereits in der ältesten indischen Literatur als Attribut des Gottes Indra erscheint, deren ursprüngliche Form und Funktion jedoch umstritten sind;¹⁰ an dieser Waffe ist die Figur jedenfalls eindeutig als Vajrapāṇi (Pāli: Vajirapāṇi, wörtlich „der, der einen Vajra in der Hand hat“) zu identifizieren. Diese eindrucksvolle Figurengruppe befand sich in der Klosteranlage von Haḍḍa im östlichen Afghanistan [Abb. 4]; 1974 erst entdeckt und zunächst restauriert worden, ist sie vor wenigen Jahren dem Bürgerkrieg zum Opfer gefallen.

Ist dies nun eine Art Body Guard des Buddha? Die Frage ist nicht wirklich zu beantworten; jene Gestalt erscheint jedenfalls hundertfach in den Gandhāra-Reliefs. Auch andere Darstellungsformen von Herakles werden aufgegriffen, etwa die, bei der das Löwenhaupt über dem Kopf getragen wird und die Vorderpfoten um den Hals geschlungen sind [Abb. 5]; in dieser

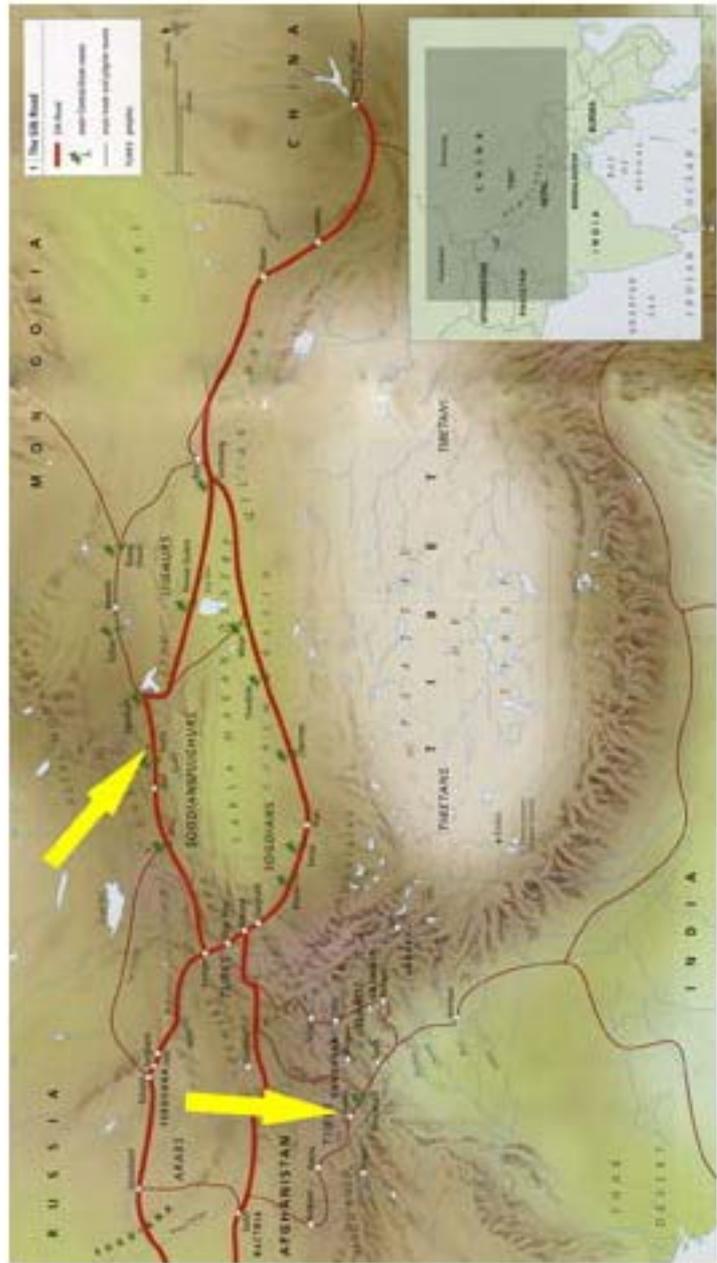


Abb. 4: Karte der Seidenstraße

Darstellung ist Vajrapāṇi gleich doppelt bewaffnet mit Schwert und Vajra. Mit dem Buddhismus wandert das Motiv auf der Seidenstraße nach Osten; das zeigt eine Wandmalerei aus einem Höhlenkloster in Kyzil¹¹, die etwa



Abb. 5: Vajrapāṇi/Herakles, Gandhara-Relief; links neben dem Fragment ist wiederum eine Buddhafigur zu denken

aus dem 6./7. Jahrhundert stammt [Abb. 6]. Sie ist leider nicht gut erhalten, aber bei Kenntnis der Vorlage erahnt man das Löwenhaupt über dem Kopf. Die um den Hals geschlungenen Pfoten sind sehr zierlich geworden; den Vajra hält die sitzende Figur wiederum auf dem rechten Knie, womit sie ebenso wie die erste Darstellung dem Typ des Herakles Epitrapezios folgt. Das Löwenfell bleibt in China zurück, aber die Figur selbst wandert weiter bis Japan [Abb. 7], immer noch zu erkennen an der merkwürdigen Waffe, die nun langgestreckt fast wie ein Speer wirkt; dies ist eine der hölzernen Kolossalstatuen – über acht Meter hoch – am Eingang des Tōdaiji, des berühmten Tempelkomplexes in der alten Kaiserstadt Nara. Das Aussehen der Figur ist viel bedrohlicher geworden, und mit solchen Darstellungen betritt man den Bereich visueller Gewalt. Dies ist ein durchaus weites Feld vor allem in der Kunst des tantrischen

Buddhismus. Höchst erzürnt erscheinende Gestalten, die von einem Flammenkranz umlodert auf ihren am Boden liegenden Gegnern stehen und durch ihre Gesten und Paraphernalien – indem sie beispielsweise aus Schädelschalen Blut trinken – Schrecken verbreiten, gehören hier zum

festen Bestand des dargestellten Pantheons. Da sich jedoch nicht zeigen lässt, dass solch visuelle Gewalt handlungsleitend für einen Betrachter sein könnte, sei dieser Komplex nur erwähnt, aber nicht näher behandelt.

Die zweite Passage aus den Schriften findet sich in einem Werk des sogenannten Mahāyāna-Buddhismus, einer Weiterentwicklung, die kurz vor der Zeitenwende in Indien entstanden sein dürfte und in der Folgezeit besonders in Ost- und Zentralasien bestimmend geworden ist. Dieses Werk mit dem Titel „Lehrrede über die Geschicklichkeit in der Anwendung der rechten Mittel“, durch den Terminus „Lehrrede“ ausgewiesen als Buddha-Wort, behandelt eine zentrale Frage des Mahāyāna, nämlich das Verhältnis zwischen Motivation und bestmöglichem Verhalten im Hinblick auf den Erlösungsfortschritt aller Beteiligten in einer gegebenen Situation. Folgende Episode wird hier erzählt:¹² Fünfhundert reiche Kaufleute begeben sich auf eine Seereise, um Handel zu treiben. Einer von ihnen ist je-



Abb. 6: Vajrapāṇi / Herakles, Wandmalerei an der nördlichen Route der Seidenstraße

doch in Wirklichkeit ein Raubmörder, der plant, seine Mitreisenden zu töten und ihren Besitz an sich zu nehmen. Dieses Vorhaben wird dem Kapitän des Schiffes im Traum von Meereshottheiten offenbart, und die Gottheiten weisen ihn darauf hin, dass die Tat für den Mörder eine besonders drastische ethische Verschuldung mit sich brächte, weil die 499 redlichen Kaufleute allesamt schon auf dem Weg zur Erleuchtung vorangeschritten sind. Der Kapitän sieht sich vor ein Dilemma gestellt und denkt lange nach, welches Verhalten richtig sein könnte. Schließlich kommt er zu dem Schluss, dass er den prospektiven Mörder töten und dass er diese Tat unbedingt selbst



Abb. 7: Hölzerne Vajrapāṇi-Statue am Eingang des Tōdaiji, Nara

ausführen muss, denn nur er würde in der Lage sein, aus Mitgefühl zu handeln, in der ausschließlichen Absicht nämlich, den Täter vor den Folgen von dessen Taten zu schützen. Die anderen Händler zu informieren schließt er aus, denn sie würden den Räuber zwar sofort töten, dies jedoch aus Zorn, und dadurch sich selbst moralisch verstricken. Also verstößt er gegen das Tötungsverbot und tötet den Räuber, rettet damit die Kaufleute, gleichzeitig aber auch den Räuber, der, wie es heißt, sofort in einer besseren Existenz wiedergeboren wird. Nun ist buddhistische Ethik im wesentlichen eine Intentionsethik, und die Motivation wird daher stärker bewertet als das Ergebnis einer

Handlung. Weil der Kapitän in seiner Handlung einzig von Mitgefühl und damit von der bestmöglichen Geisteshaltung geleitet war, wenden sich die moralischen Folgen daher sogar für ihn ins Positive, und er verkürzt, wie es heißt, ganz wesentlich seinen eigenen Weg zur Erlösung.

Ich will die Geschichte selbst gar nicht weiter kommentieren, höchstens darauf hinweisen, dass ein solches Verhalten in den normativen Schriften keineswegs für jedermann zur Nachahmung empfohlen wird, dass also nicht die Handlung selbst exemplarischen Charakter besitzt, sondern die zugrundeliegende Motivation, und dass erst diese in einem ebenso langwierigen wie äußerst schwierigen Prozess zu erwerbende Motivation zu einer Überschreitung der ethischen Standards berechtigen kann. Wenn man aber von einem führenden Vertreter des Buddhismus den Satz liest, es gäbe keine spirituelle Übung, „die dem mitfühlenden Töten gleichkomme“,¹³ dann wird sofort deutlich, auf welche Vorstellungen eine solche Behauptung letztlich zurückgreift. Diese Aussage eines japanischen Buddhisten führt zum dritten Beispiel. Es stammt aus der jün-

geren Vergangenheit und dürfte, wiewohl auch die deutsche Geschichte berührend, weitgehend unbekannt sein. Dabei geht es um die Rolle, die der japanische Buddhismus auf dem Weg Japans zur asiatischen Großmacht bis zum Ende des zweiten Weltkriegs gespielt hat, und besonders die Richtung des Zen, inzwischen übrigens eine der erfolgreichsten Formen in der westlichen Buddhismusrezeption.¹⁴ Jene Rolle ist erst in jüngster Vergangenheit Gegenstand der Forschung geworden; das hängt u. a. damit zusammen, dass nach dem Ende des zweiten Weltkriegs aus westlicher, besonders amerikanischer, Sicht der Shintoismus als die wesentliche religiöse Quelle des japanischen Militarismus dingfest gemacht wurde.¹⁵ Dies war naheliegend, denn der Shintoismus ist die traditionelle einheimische Religion Japans und besonders mit dem Kult des Tenno, des Kaisers, verbunden. Auf diese Weise gerieten die Buddhisten bei der Frage nach den Ursachen gar nicht erst in den Blick, und sie selbst waren wenig daran interessiert, diesen Zustand zu korrigieren.

Sobald man jedoch die Quellen näher betrachtet, stößt man auf erstaunlich reichhaltiges Material, aus dem hervorgeht, wie sehr die führenden Vertreter des japanischen Buddhismus die Expansionspolitik ihrer Regierung unterstützt und mitgetragen haben. Diese bedingungslos affirmierende Haltung besitzt einen historischen Hintergrund: die staatlich verordnete Modernisierung Japans in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ging mit vielen Nachteilen besonders für die Buddhisten einher. Umso mehr war die buddhistische Führungsschicht bemüht, die öffentliche Anerkennung und die Protektion durch den Staat wiederzugewinnen, und dieses Ziel schien am einfachsten dadurch zu erreichen, dass sich die buddhistischen Institutionen mit den Vorgaben und den Maximen des Staates identifizierten.¹⁶

Eine fast unumgängliche Folge der Bemühungen um die Wiedergewinnung staatlicher Anerkennung war die Bejahung von Krieg und Gewalt. Religiös legitimiert wurde eine solche Affirmierung u. a. durch das mitfühlende Töten, aber auch durch die Externalisierung einer bestimmten Metaphorik. Seit ältester Zeit machen die buddhistischen Schriften von Kampfmetaphorik Gebrauch; der Weg zur Erleuchtung etwa wird als ein *Kampf* gegen die drei Grundübel Gier, Hass und Verblendung beschrieben, und diese Übel werden auch als innere *Feinde* bezeichnet.¹⁷ Gelingt es, eine solche Metaphorik auch nur geringfügig zu verschieben, dann stehen die Feinde aber auf einmal nicht mehr innen, sondern außen.¹⁸ Die damalige Haltung der führenden Vertreter sei mit drei Zitaten nur eines Mannes illustriert; sie sind ebenso kurz wie exemplarisch, und sie stehen für eine große Fülle von vergleichbaren Aussagen. Harada Daiun Sōgaku [Abb. 8] (1879–1961), als ein „Meister von hoher geistig-seelischer Ausstrahlung“



Abb. 8: Harada Daiun Sōgaku
(1879–1961)

charakterisiert,¹⁹ schrieb im März 1934 die folgenden Sätze: „Das japanische Volk ist ein auserwähltes Volk, dessen Mission es ist, die Welt zu beherrschen. Das Schwert, das tötet, ist auch das Schwert, das Leben schenkt. Äußerungen gegen den Krieg sind dummliche Ansichten jener, die nur einen Aspekt der Dinge und nicht das Ganze zu sehen vermögen.“²⁰ Im November 1939 schrieb er: „[Wenn befohlen wird zu] marschieren: marsch, marsch; [oder zu] schießen, peng peng. Dies ist die Manifestation der höchsten Weisheit [der Erleuchtung]. Die Einheit von Zen und Krieg, über die ich spreche, erstreckt sich bis in die entferntesten Bereiche des heiligen Krieges [der zur Zeit stattfindet].“²¹ Das dritte Zitat erschien

im Juli 1944, zu einem Zeitpunkt also, als die militärische Situation für Japan bereits katastrophal geworden und die Möglichkeit einer Invasion nicht mehr auszuschließen war: „Alle hundert Millionen Untertanen [des Kaisers] müssen bereit sein, in Ehren zu sterben. ... Wenn ihr dem Feind gegenübersteht, müsst ihr ihn töten; ihr müsst das Falsche zerstören und dem Echten Geltung verschaffen – dies sind die grundlegenden Lehren des Zen.“²² Das alles klingt erstaunlich vertraut, wenngleich nicht aus buddhistischem Munde, und es verwundert dann jedenfalls weniger, dass zur selben Zeit in Deutschland jemand rasonieren konnte: „Wir haben eben überhaupt das Unglück, eine falsche Religion zu besitzen. Warum haben wir nicht die der Japaner, die das Opfer für das Vaterland als das Höchste ansieht? Auch die mohammedanische Religion wäre für uns viel geeigneter als ausgerechnet das Christentum mit seiner schlappen Duldsamkeit.“ Mit diesen Sätzen wird Adolf Hitler in den Erinnerungen von Albert Speer zitiert.²³ Um jedoch das Bild, das hier gezeichnet ist, nicht so einseitig stehen zu lassen, ist unbedingt hinzuzufügen, dass in derselben Zeit auch Beispiele von buddhistisch motivierter Ablehnung dokumentiert sind, etwa Befehlsverweigerung bei Erschießungen; solche Akte der Verweigerung gab es durchaus, aber sie waren nicht repräsentativ für die ideologische Haltung der buddhistischen Führungsschicht.

Das ist inzwischen Vergangenheit; das nächste Beispiel führt direkt

in die Gegenwart, und zwar nach Südasien, nach Sri Lanka. Dieses Land leidet seit mehr als zwei Jahrzehnten unter dem zeitweise schwelenden, dann immer wieder zu massiven Gewalttätigkeiten aufflackernden Konflikt zwischen zwei Bevölkerungsgruppen, nämlich der singhalesischen Bevölkerungsmehrheit und der vor allem im Norden und Nordosten der Insel ansässigen tamilischen Bevölkerungsgruppe. Seit 1983 hat dieser Konflikt über 60.000 Opfer gefordert²⁴ und zu einem richtiggehenden Bürgerkrieg geführt. Wie meist in solchen Konflikten, ist der Hintergrund ungemein vielschichtig, und im vorliegenden Zusammenhang soll nur einer der zahlreichen Aspekte berührt werden, und zwar die Frage der kulturellen Identität, denn sie ist wesentlich durch die jeweilige religiöse Ausrichtung mitbestimmt. Identitätsstiftend wirkt für die beiden ethnischen Gruppen nicht nur die Sprache, wobei Tamilisch und Singhalesisch zwei ganz verschiedenen Sprachfamilien angehören. Ein zweiter grundlegender Unterschied besteht in der Religionszugehörigkeit: die Singhalesen sind Buddhisten, die Tamilen hingegen sind Hindus. Obschon sie bislang davon Abstand genommen haben, aktiv in die Kampfhandlungen einzugreifen, sind Vertreter der buddhistischen Geistlichkeit seit Beginn des Konfliktes dadurch hervorgetreten, dass sie unter ihren singhalesischen Anhängern die Ressentiments gegen die Tamilen angeheizt und die Gewalt gebilligt haben; dabei ist zu bedenken, dass die Mönche einen ganz wesentlichen Einfluss auf die Stimmung und die Meinungsbildung in der singhalesischen Öffentlichkeit besitzen.²⁵ Warum versagt hier das eigentlich zu erwartende friedensstiftende Potential des Buddhismus?

Vorstellungen von einer religiös-historischen Bestimmtheit – dass nämlich der Buddha selbst schon die Insel besucht und ihr eine glorreiche Zukunft vorausgesagt habe, dass die Singhalesen daher ein auserwähltes Volk seien und der Buddhismus ihr wertvollstes nationales Kulturgut darstelle – haben sich zu einer spezifisch singhalesischen Identität verdichtet. Die Bewahrung der buddhistischen Tradition ist eine staats- und gesellschaftspolitische Aufgabe geworden und daher von einem individuellen zu einem kollektiven Ziel verschoben. Das ist sehr wichtig, denn aufgrund dieser Verschiebung lässt sich das ursprüngliche Streben nach einem individuellen Heil dem nach einem kollektiven unterordnen, und die Tötung eines Feindes des Buddhismus kann als Akzeptanz einer individuellen Schuld zum höheren Nutzen der Gemeinschaft legitimiert werden.

Eine zentrale sinnstiftende Funktion in dem Konflikt kommt einem Epos zu, das nicht umsonst gern als das singhalesische Nationalepos bezeichnet wird. Der Hauptheld, König Duṭṭhagāmaṇī Abhaya, soll im zweiten Jahrhundert v. Chr. die buddhistische Bevölkerung Ceylons gegen eine In-

vasion nichtbuddhistischer Angreifer verteidigt haben. Ob das wirklich auch eine religiöse Auseinandersetzung gewesen sein kann, ist heute in der Forschung mindestens umstritten. In der ceylonesischen Historiographie wird das Ereignis jedenfalls in einen ethnischen *und* religiösen Konflikt umgedeutet. Damit konnte es Modellcharakter gewinnen und daher auch im gegenwärtigen Konflikt als Fundierungsmythos herangezogen werden. Ein Detail verdient hier unbedingt Erwähnung. In einer Fassung des Epos aus dem 6. Jahrhundert findet sich folgende Episode: Der König wird wegen der großen Zahl von Feinden, die in der Auseinandersetzung getötet worden sind, von Gewissensbissen geplagt, eine Haltung, so möchte man meinen, die aus buddhistischer Perspektive zu begrüßen und zu verstärken sein müsste, aber weit gefehlt. Buddhistische Heilige kommen – und der Begriff, der hier mit „Heiliger“ wiedergegeben ist, besagt, dass diese Persönlichkeiten das Ende des buddhistischen Heilsweges erreicht haben, mithin über jeden moralischen Zweifel erhaben sein sollten –, und sie beruhigen den König und erklären ihm, in Wirklichkeit habe er lediglich anderthalb Menschen umgebracht und daher bestehe also gar kein Grund zur Aufregung. Warum aber ausgerechnet anderthalb? Der Halbe hatte die Zuflucht zum Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde genommen und damit den ersten formalen Schritt auf dem Weg zum buddhistischen Laienanhänger vollzogen. Der Ganze war noch einen Schritt weitergegangen und hatte die fünf ethischen Verpflichtungen eines solchen Laienanhängers auf sich genommen, wobei die erste und wichtigste dieser fünf Verpflichtungen übrigens darin besteht, kein lebendes Wesen zu töten. Alle anderen aber waren Nichtbuddhisten gewesen und daher nicht anders als Tiere einzuschätzen.²⁶

Eine Form von Gewalt – und dies ist der Exkurs –, der offene Gesellschaften wie die unsere weitgehend hilflos gegenüberstehen, sind Selbstmordattentäter. Die entsetzlichen Auswirkungen lassen sich seit einigen Jahren vor allem im Nahen Osten beobachten, aber das ist relativ weit entfernt und vor allem lokal begrenzt. Der 11. September 2001 hat jedoch mit kaum zu überbietender Eindringlichkeit vor Augen geführt, dass es bei Selbstmordattentaten letztlich keine lokale Begrenzung geben kann. Soweit erkennbar, sind die Attentäter durch eine ideologische Haltung charakterisiert, die eine ethische Rechtfertigung ihres Tuns und irgendeine Form von jenseitiger Erwartung einschließt. Würde nun die Frage gestellt, ob irgendwo in der buddhistischen Welt eine vergleichbare Handlungsbereitschaft derzeit denkbar sei, lässt sich sofort beruhigend feststellen, dass dies wohl nicht der Fall ist. Gleichzeitig wäre aber hinzuzufügen, dass eine solche Möglichkeit auch nicht völlig undenkbar ist. Dazu sei an ein Ereignis erinnert, das vor gut vierzig Jahren einiges Aufsehen in Asien

erregte und auch in den westlichen Medien einen erheblichen Widerhall fand. Am 11. Juni 1963 setzte sich der vietnamesische buddhistische Mönch Thich Quang Duc in Meditationshaltung mitten in Saigon auf eine belebte Kreuzung, ließ sich von zwei weiteren Mönchen mit Benzin übergießen, zündete sodann ein Streichholz an und verharrte unbewegt in jener Haltung, bis er starb. Sein Anliegen war, mit diesem öffentlich inszenierten Akt der Selbsttötung gegen die antibuddhistische Politik der damaligen, von Katholiken beherrschten südvietnamesischen Regierung zu protestieren.²⁷

Der Vorgang hat natürlich noch nichts mit einem Selbstmordattentat gemein, denn eine Schädigung Dritter war weder intendiert noch erfolgte sie zufällig. Das Ereignis gewinnt jedoch eine andere Dimension durch den anschließenden Diskurs, der sowohl innerhalb wie außerhalb des vietnamesischen Buddhismus über die Motivation und die Berechtigung der Tat geführt worden ist. Rasch wurde die Handlung nicht mehr als ein politischer Protest und auch nicht als *Selbstmord* klassifiziert, sondern als ein *Selbstopfer*, und es wurde ein Bezug hergestellt zu anderen Selbstverbrennungen, die es in der Geschichte des ostasiatischen Buddhismus immer wieder gegeben hat.²⁸ Damit aber wurde das Ereignis aus dem konkreten soziopolitischen Rahmen herausgelöst und konnte als ein grundsätzlich religiöses Phänomen gedeutet werden, und als ein Phänomen, das zudem positiv konnotiert war.²⁹ Selbstmord wird im Buddhismus nämlich weitgehend negativ gesehen, ohne allerdings völlig abgelehnt zu werden.³⁰ Ein Selbstopfer hingegen ist hochgradig positiv besetzt, und ein konkreter Einzelfall kann daher jederzeit Vorbildcharakter gewinnen. Inzwischen liegt das Ereignis 41 Jahre zurück und sollte daher fast vergessen sein, so möchte man meinen; ein Blick ins Internet genügt freilich, um festzustellen, dass dies keineswegs der Fall ist. Geht man nun einen Schritt weiter und verbindet man eine solche Erhebung zum Selbstopfer mit der Betonung der moralischen Intention, mit der guten Absicht, die sozusagen das Mittel zu heiligen vermag, wie das etwa an der Geschichte von dem Kapitän und dem Räuber abzulesen war, dann lägen die notwendigen Bestandteile für die Legitimation eines Selbstmordattentates griffbereit zur Hand.

Das letzte Beispiel stammt ebenfalls aus Ostasien und nochmals aus Japan. Es führt knapp zehn Jahre zurück, und es zeigt ein Phänomen aus einem Randbereich, nämlich aus dem Bereich neureligiöser, zumeist stark eklektizistischer Bewegungen, die aufgrund ihrer Ideologien und ihrer Organisationsstruktur sehr schnell hochdynamische Entwicklungen durchlaufen können. Die Rede ist von Aum Shinrikyō, einer solchen Bewegung. An diesen Namen erinnert man sich weniger, wohl aber an den Gründer,



Abb. 9: Shōkō Asahara

Shōkō Asahara [Abb. 9], und an die mit seinem Namen verbundenen Ereignisse, nämlich die Giftgasanschläge auf mehrere U-Bahnen in Tokyo am Morgen des 20. März 1995, bei denen elf Menschen starben und knapp 4000 verletzt wurden.³¹ Die Ideologie der Bewegung schöpft aus ganz verschiedenen Quellen, darunter aus dem Hinduismus, aus mehreren Richtungen des Buddhismus, aber auch aus westlichen apokalyptischen Vor-

stellungen, religiösen wie säkularen, von der Johannesoffenbarung bis zu Nostradamus. Wir leben in der Zeit eines globalen Marktes religiöser Vorstellungen, aus dem sich jeder bedienen und jeder seine eigene Form von Religion sozusagen designen kann, und auf dieser Grundlage entstehen ständig neue Bewegungen solcher Art, auch im Westen; sie sind üblicherweise an eine charismatische Führungspersönlichkeit gebunden und verschwinden meist wieder, wenn diese Persönlichkeit nicht mehr zur Verfügung steht. Aum Shinrikyō hätte in den westlichen Medien kaum je Erwähnung gefunden, wäre nicht jener Anschlag gewesen. Auf die komplexe Ideologie dieser Sekte und ihre spezifische Situierung sowohl in der japanischen Gesellschaft als auch allgemein in der heutigen Zeit sei hier nicht näher eingegangen; ein Punkt aber verdient im vorliegenden Zusammenhang Interesse, und zwar die Legitimation ihrer Gewalttaten, denn dabei wird auf buddhistisches Gedankengut zurückgegriffen.

Asaharas Begründung ist folgende: Eine Person, welche die Wahrheit behindert, schafft sich selbst Übles und wird dadurch in schlechte Wiedergeburtformen geraten. Beraubt man sie ihres Lebens, ist das keine unmoralische Handlung; vielmehr hilft man ihr, indem man ihr die Folgen ihrer negativen Handlungen erspart, und daher werden im Sinne des Karma-Gesetzes – des Weltgesetzes der ethisch-moralischen Tatvergeltung – beide von der Gewalttat profitieren, sowohl der Getötete als auch der Tötende aufgrund seiner mitfühlenden Hilfe. Darin lässt sich unschwer eine Adaption der Geschichte von dem Kapitän und dem Räuber erkennen, die hier als ethische Rechtfertigung in einen modernen Kontext übertragen und auf alle Personen anwendbar wird, die den Zielen des Sektenführers im Wege stehen; selbstverständlich ist er derjenige, der definiert, was Wahrheit ist und wer diese Wahrheit behindert.

Wenig überraschend trifft das Idealbild der völligen Gewaltlosigkeit

also nicht wirklich zu, und zwar weder in dem abstrakten und essentialistischen Konstrukt „Buddhismus“, d. h. in dem, was man als Gedankengebäude aus den normativen Schriften herausliest, noch in den konkreten Ausprägungen in Zeit und Raum, d. h. in denjenigen Formen des Buddhismus, die sich geschichtlich entwickelt haben. Die jüngst von dem bekannten Ägyptologen Jan Assmann vorgetragene These, dass nur der Monotheismus imstande sei, eine rein religiöse Motivation für Gewalt hervorzubringen, wird man modifizieren müssen.³² Fragt man weiter, ob daraus eine unmittelbare und gegenwärtige Bedrohung abzuleiten sei, wird die Antwort jedoch nein lauten. Ein Konflikt wie der in Sri Lanka ist an die Region gebunden; so schrecklich er ist, wird er daher lokal begrenzt bleiben. Als wirklich gefährlich sind jedoch solche Neureligionen wie Asaharas Aum Shinrikyō anzusehen, erstens, weil sie in sehr kurzer Zeit ein im Verhältnis zur Zahl ihrer Anhänger erhebliches Vernichtungspotential aufbauen können – Aum Shinrikyō hatte einen beeindruckenden Vorrat an chemischen Kampfstoffen angehäuft – und zweitens, weil sie eben gerade nicht an regionale Grenzen gebunden sind. Sie stellen sich ihre jeweilige Ideologie aus dem internationalen Angebot der Religionen zusammen und sind daher kulturell nicht auf eine bestimmte Region oder einen begrenzten Kontext beschränkt. Meist operieren sie auch international, Aum Shinrikyō beispielsweise bevorzugt in Russland,³³ wo sie möglicherweise sogar einen Teil ihrer Kampfstoffvorräte herbezogen haben, und sie suchen nach internationaler Anerkennung. Wenngleich nicht im eigentlichen Sinne buddhistisch, ist Aum Shinrikyō auch durch wirksam präsentierte Kontakte mit führenden Vertretern des Buddhismus gewissermaßen hoffähig gemacht geworden. Nicht umsonst mahnt ein Marburger Religionswissenschaftler, dass insbesondere solche Persönlichkeiten, die sich im Dialog der Religionen engagieren – er nennt ausdrücklich den Dalai Lama und Hans Küng –, vorsichtiger sein und kritischer darauf achten sollten, wie manche der neuen Bewegungen mit Fragen der Ethik umgehen.³⁴

Kann man solche Entwicklungen voraussehen? Obwohl für den Buddhismus bisher keinerlei systematische Untersuchungen vorliegen, lässt sich die Frage vorsichtig bejahen. Mit den Beispielen sollten bestimmte Phänomene gezeigt werden, die sich zu einer spezifischen kulturellen Semantik verdichten und als Indikatoren dafür dienen können, wann in buddhistisch fundierten Gemeinschaften eine geistige Gemengelage entsteht, die Gewaltbereitschaft impliziert. Da ist erstens die Einführung einer religiösen Unterscheidung zwischen eigen und fremd, die bis zu einer völligen Entwertung des Fremden führt und oft von der Vorstellung der eigenen Auserwähltheit begleitet ist. Dadurch wird die Universalität des Buddhismus außer Kraft gesetzt, also gerade diejenige Eigenschaft,

die einer der Hauptgründe für den historischen Ausbreitungserfolg in Asien gewesen sein dürfte. Ein zweites Anzeichen ist der Rückgriff auf problematische Passagen in den normativen Schriften, die zur Legitimation von Gewalt herangezogen werden können. Ein dritter Punkt besteht in der Substitution des Strebens nach einem individuellen Heil durch den Vorrang eines kollektiven Heils. Ein vierter ist die Rekonstruktion von Geschichte, um, wie etwa in Sri Lanka, die Folgerichtigkeit gegenwärtiger Handlungsweisen aus der Vergangenheit abzuleiten, und als fünftes ließe sich die äußere Konkretisierung von ursprünglich metaphorischen Aussagen nennen, also etwa die Verortung innerer „Feinde“ im äußeren Umfeld. Die aufgeführten Punkte erheben keineswegs einen Anspruch auf Vollständigkeit; sie sollen nur zeigen, wie man hier systematisch weiter vorankommen kann.

Das Stichwort Metaphorik bietet schließlich die Gelegenheit zu einer Erklärung des Vortragstitels. So radikal und gewalttätig er im ersten Moment auch klingen mag, zeigt sich bei näherer Betrachtung rasch, dass hier ganz gezielt mit dem Element des Paradoxen gespielt wird. Der Satz stammt aus dem Mumonkan, einer der wohl populärsten Sammlungen von Meditationssprüchen des ostasiatischen Buddhismus, den sogenannten Koans.³⁵ Ein Koan kann eine Episode aus der Geschichte des Zen sein, ebenso aber auch „ein tief sinniges oder widersinniges, schwer oder gar nicht verständliches Wort eines Zen-Meisters“, wie Heinrich Dumoulin das treffend formuliert hat.³⁶ Über solche Worte soll ein Übender nachdenken, und man erwartet dabei, dass gerade das Unverständliche oder Paradoxe ihm hilft, die Alltagserfahrung der Wirklichkeit hinter sich zu lassen und für andere Formen von Wirklichkeitserfahrung empfänglich zu werden. Der erste Spruch in der Sammlung des Mumonkan besteht in der Frage „Hat der Hund die Buddha-Natur?“ Im Kommentar dazu heißt es u. a. „Es wird sein, als hättest du das große Schwert des Generals Kan an dich gerissen. Triffst du den Buddha, wirst du ihn töten. Begegnest du einem Patriarchen, wirst du ihn töten.“³⁷ Diese Aufforderung ist jedoch ausschließlich metaphorisch zu verstehen. Der Buddha und der Patriarch stehen für mentale Konstrukte; der Übende soll erkennen, dass auch so real und unantastbar erscheinende Phänomene wie der Buddha als ein Konstrukt des eigenen Geistes angesehen und auf dem Weg zur Erleuchtung zurückgelassen, sprich „getötet“, werden sollen. Eine solche Metaphorik lässt sich, wie schon gesagt, bis in den frühen Buddhismus zurückverfolgen;³⁸ hier wie an den anderen Stellen impliziert sie aber keineswegs eine Aufforderung zu realer Gewalt.

Damit bin ich fast am Ende meiner Ausführungen. Mit der Koan-Sammlung aus Japan, die den Vortragstitel beigetragen hat, ist nochmals

der östlichste Punkt des Überblicks erreicht, und der Gedanke liegt nahe, anhand jener merkwürdigen und bedrohlichen Begleitfigur des Buddha eine Art Rückreise anzutreten. Zuletzt war sie in Gestalt der Riesenstatue im Tempel von Nara bei Kyoto gezeigt worden [Abb. 7], an der Waffe zu erkennen, aber des Löwenfells verlustig gegangen. Auf dem Weg nach Westen, die Seidenstraße entlang [Abb. 6], findet sich das Fell wieder, und in Afghanistan [Abb. 3] ist Herakles als Vorlage erneut deutlich zu erkennen. Wenigstens ein Beispiel für diese Vorlage, den wirklichen Herakles und sein Löwenfell, sei hier gezeigt, und dieses Beispiel soll zurück aus Afghanistan direkt hier in den Herkulesaal führen, nämlich zu der wunderschönen Tapissérie „Herkules besiegt die Lernäische Hydra“,



Abb. 10: Wandteppich „Herkules besiegt die Lernäische Hydra“

einem aus einer Serie von insgesamt dreizehn Wandteppichen, denen der Herkulesaal seinen Namen verdankt [Abb. 10]. Als einziger ist er unlängst restauriert worden und hängt jetzt nebenan im Vortragsaal der Akademie.³⁹

¹ Vgl. Christa Maar, Hubert Burda (eds.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln 2004.

² L. Khantipalo Mills, Rezension von Paul Williams in *Buddhist Studies Review* 21.1 (2004) 111.

³ „Wenn Eisenvögel fliegen“, *Spiegel* 16 (1998) 122 ff.

⁴ Karénina Kollmar-Paulenz, „Einführung: Buddhismus und Gewalt“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003), 143f.; vgl. Volker Zotz, „Das Erzeugnis warmer Klimate“. Zum Werden des Buddhismus-Bildes deutscher Philosophen und Historiker“, *Horin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 1 (1994) 169–183, bes. 173f.

⁵ Victor und Victoria Trimondi (= Herbert und Mariana Röttgen), *Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus*, Düsseldorf 1999; dies., *Hitler, Buddha, Krishna. Eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute*, Wien 2002; Colin Goldner, *Dalai Lama – Fall eines Gottkönigs*, Aschaffenburg 1999. Zu einer Auseinandersetzung mit dem *Schatten des Dalai Lama* s. Michael von Brück, *Religion und Politik im tibetischen Buddhismus*, München 1999.

⁶ SZ 27./28.03.2004, 56 „Islamwissenschaftler haben Konjunktur“.

⁷ Grundsätzlich zur Gewalt im Buddhismus s. Lambert Schmithausen, „Aspects of the Buddhist attitude towards war“, *Violence Denied. Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*, ed. Jan E.M. Houben and Karel R. van Kooij, Leiden etc. (1999), 45-67; ders., „Zum Problem der Gewalt im Buddhismus“, *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen*, ed. A.T. Khoury, Ekkejard Grundmann, Hans-Peter Müller, Freiburg etc. 2003, 83-138; Christoph Kleine, „Waffengewalt als „Weisheit in Anwendung“: Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus“, *Zen, Reiki, Karate. Japanische Religiosität in Europa*, ed. Inken Prohl, Hartmut Zinser, Tübingen 2002 (Bunka. Tübinger interkulturelle und linguistische Japanstudien, 2); ders., „Üble Mönche oder wohltätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003) 235–258; Kollmar-Paulenz (oben, Anm. 4), 143–147.

⁸ Aus dem Ambaṭṭhasutta des Dīghanikāya in der Übersetzung von R. Otto Franke, *Dīghanikāya, Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons, in Auswahl übersetzt*, Göttingen/Leipzig 1913, 94.

⁹ Das Vorbild läßt sich sogar noch genauer bestimmen: es handelt sich um den Typ des Herakles Epitrapezios, des „auf dem Tisch sitzenden Herakles“. Er geht auf eine nur in Kopien erhaltene Statue des griechischen Künstlers Lysippos zurück, s. Katherine A. Schwab, „The Lysippan Herakles as Vajrapani in Hadda“, *Regional Schools in Hellenistic Sculpture. Proceedings of an International Conference held at the American School of Classical Studies at Athens, March 15-17, 1996*, ed. Olga Palagia and William Coulson, Oxford 1998; vgl. auch F.B. Flood, „Herakles and the ‚Perpetual Acolyte‘ of the Buddha: Some Observations on the Iconography

of Vajrapani in Gandharan Art“, *South Asian Studies* 1 (1985) 17–27.

¹⁰ Dazu zuletzt Bernfried Schlerath, „Metallgegenstände in vedischer Zeit“, *Chronos. Beiträge zur prähistorischen Archäologie zwischen Nord- und Osteuropa*. Festschrift für B. Hänsel, ed. Cornelia Becker u. a., Espelkamp 1997 (Internationale Archäologie; Studia honoraria, 1), 819–827.

¹¹ In der Oase von Kučā am nördlichen Zweig der Seidenstraße in Zentralasien gelegen.

¹² Mark Tatz (übs.), *The Skill in Means Sūtra (Upāyakauśalya)*, Delhi 1994, 73–74.

¹³ Brian A. Victoria, *Zen, Nationalismus und Krieg. Eine unheimliche Allianz*, Berlin 1999 (ursprünglich erschienen als *Zen at War*, New York etc. 1997), 64; dazu den außerordentlich gehaltvollen Rezensionssaufsatz von Klaus Vollmer, „Der Weg des Todes. Zu Brian Victorias *Zen, Nationalismus und Krieg*“, *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens/Hamburg* 167–170 (2000–2001) 269–298, hier 288.

¹⁴ Zu den in Anm. 13 genannten Werken weiterhin Brian Daizen Victoria, *Zen War Stories*, London 2003; vgl. auch Peter Kleinen, *Im Tode ein Buddha. Buddhistisch-nationale Identitätsbildung in Japan am Beispiel der Traktate Gesshōs*, Hamburg 2002.

¹⁵ Vollmer, 291.

¹⁶ Vollmer, 275, leicht modifiziert; Vollmer weist auf das bemerkenswerte Phänomen hin, dass das Verhältnis zwischen Buddhismus und Staat in der Zeit zwischen 1868 und 1945 geradezu „als Spiegelbild der Ideologiegeschichte des modernen Japan gelesen werden kann.“

¹⁷ Eines der bekanntesten Beispiele ist die etymologisierende Erklärung des Wortes *arhat*, „Heiliger“, als *ari-hata*, „Feind-Bezwinger“, nämlich als derjenige, „der die befleckenden Leidenschaften erschlagen hat“, s. etwa *Visuddhi-Magga oder der Weg zur Reinheit*, übs. Nyanatiloka, Konstanz 1952, 232.

¹⁸ Ein weitere, wiederkehrende Erscheinung solcher Rhetorik besteht in der Neuinterpretation zentraler buddhistischer Begriffe wie etwa der Leerheit, der Ichlosigkeit (Vollmer, 284), der Buddha-Natur aller Lebewesen (Vollmer, 294), deren Umdeutung einen moralischen Relativismus erlaubt, der seinerseits zur religiös-ideologischen Legitimierung aller zum Erreichen der machtpolitischen Ziele notwendigen Maßnahmen eingesetzt werden kann.

¹⁹ Philipp Kapleau zitiert in Victoria, 193, vgl. Vollmer, 274.

²⁰ Victoria, 195; vgl. Vollmer, 281.

²¹ Victoria, 196; vgl. Vollmer, 274; die beinahe Comic-artige Sprache ergibt sich nur im Deutschen aus der Bemühung um eine enge Anlehnung an das Original.

²² Victoria, 197.

²³ Albert Speer, *Erinnerungen*, Berlin 1969, 110; die ersten beiden Sätze sind als Motto zitiert in Victoria, 9.

²⁴ Sven Bretfeld, „Zur Institutionalisierung des Buddhismus und der Suspendierung der ethischen Norm der Gewaltlosigkeit in Sri Lanka“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003) 235–258, hier 149.

²⁵ Zur Thematik s. Stanley Jeyaraja Tambiah, *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, Chicago/London 1992; T.J. Bartholomeusz, *In Defense of Dharma. Just-war Ideology in Buddhist Sri Lanka*, London 2002; Bretfeld, „Institutionalisierung“.

²⁶ Sven Bretfeld, *Das singhalesische Nationalepos von König Duṭṭhagāmaṇī Abhaya. Textkritische Bearbeitung und Übersetzung der Kapitel VII.3-VIII.3 der Rasavāhinī des Vedaḥa Thera und Vergleich mit den Paralleltextrn Sahassavaththupakaraṇa und Saddharmālaṅkāraṇa*, Berlin 2001; vgl. die Rezension von Kate Crosby in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 67 (2004) 260–262.

²⁷ Vgl. Christoph Kleine, „Sterben für den Buddha, Sterben wie der Buddha. Zu Praxis und Begründung ritueller Suizide im ostasiatischen Buddhismus“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003) 3–43, bes. 3–4.

²⁸ Kleine, „Sterben für den Buddha“, James A. Benn, *Burning for the Buddha: A History of Self-Immolation in Chinese Buddhism. An investigation of accounts of self-immolation in the Biographies of Eminent Monks and other sources, and of controversies surrounding the legitimacy of the act*, Dissertation UCLA, Los Angeles 2001.

²⁹ Vgl. Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York/Oxford 1997, 167–177; s. auch Thich Nhat Hanh, „Aktive Liebe“, *Mitgefühl leben. Engagierter Buddhismus heute*, ed. Arnold Kotler, Frankfurt 1999, 55–62.

³⁰ Zuletzt und umfassend Martin Delhey, „Buddhismus und Selbsttötung“, *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*, Bd. VII, Universität Hamburg 2002, 111–132 (Vortragsmanuskript im Rahmen des Weiterbildenden Studiums); vgl. auch Kleine, „Sterben für den Buddha“ (s. An. 27).

³¹ Michael Pye, „Aum Shinrikyō. Can Religious Studies Cope?“, *Religion* 26 (1996), 261–270; Martin Repp, *Aum Shinrikyō. Ein Kapitel krimineller Religionsgeschichte*, Marburg 1997 (Religionswissenschaftliche Reihe, 9); Ian Reader, *A poisonous cocktail? Aum Shinrikyo's path to violence*, Copenhagen 1996; Robert J. Kisala, Mark R. Mullius (eds.), *Religion and Social Crisis in Japan: Understanding Japanese Society through the Aum Affair*, Basingstoke/New York 2001; Haruki Murakami, *Untergrundkrieg. Der Anschlag von Tokyo*, Köln 2002; Inken Prohl, „Zur sinnlichen Realität religiöser Praxis in der Aum Shinrikyō und ihrer Bedeutung für die Legitimation religiös begründeter Gewaltanwendungen“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11 (2003) 259–276.

³² Kollmar-Paulenz (s. Anm. 4), 145 u. Anm. 11. Vgl. auch die Auseinandersetzung zwischen Jan Assmann und Peter Schäfer, s. *SZ* Nr. 214 vom 15.09.2004, 14, „Alle Götter sind eins!“. – Die behauptete Gewaltlosigkeit des Buddhismus wird gern auf den im Gegensatz zum Monotheismus fehlenden Absolutheitsanspruch

zurückgeführt, vgl. Kleine, „Waffengewalt“ (s. Anm. 7), 173.

³³ Vgl. auch Andrej Kurajew, „Der Aum Shinri-Kyo-Skandal und die Diskussion um die neue Gesetzgebung zur Religion in Rußland“, *Berliner Dialog* 2 (1995) 6–8.

³⁴ Michael Pye, Rezension von Martin Repp, *Aum Shinrikyō* (s. Anm. 31) in *Marburg Journal of Religion* 3.1 (1998).

³⁵ *Mumonkan. Die torlose Schranke*. Zen-Meister Mumons Koan-Sammlung neu übertragen und kommentiert von Zen-Meister Kōun Yamada, München 2004 (1989); vgl. Heinrich Dumoulin, *Mumonkan. Die Schranke ohne Tor. Meister Wumen's Sammlung der achtundvierzig Kōan*, Mainz 1975.

³⁶ Dumoulin, 18.

³⁷ Yamada, 30; Dumoulin, 37–38.

³⁸ Am bekanntesten sind wahrscheinlich die beiden Strophen 294-295 des Dhammapada, einer außerordentlich populären Sammlung von Strophen, die der Buddha gesprochen haben soll (und heute das wohl am häufigsten und in die meisten Sprachen übersetzte Einzelwerk des Buddhismus, s. zuletzt Günter Grönbold, *Die Worte des Buddha in den Sprachen der Welt*. Eine Ausstellung aus dem Bestand der Bayerischen Staatsbibliothek, München 2005, 135–143). In K.R. Normans präziser Übersetzung (*Word of the Doctrine*, Oxford 1997, 43) lautet Vers 294 „Having killed mother and father, and two khattiya kings, having killed a nation together with the attendants, a brahmin goes scatheless“; das Problem, vor das sich Kommentatoren und Übersetzer angesichts einer solchen Aussage gestellt sahen, zeigt sich etwa in der einen alten Kommentar mitberücksichtigenden Übersetzung von Harischandra Kaviratna (*Dhammapada. Weisheitsworte Buddhas*, Eberdingen ²1994, 131) „Erst nachdem er (die Erzeuger seiner Leiden, d. h.) die Mutter [die Begierde], den Vater [den Egotismus] und die zwei Könige aus der Kshatriya-Kaste [die zwei falschen Lehren, die Seele hätte eine ewige Dauer, bzw. sie falle der Vernichtung anheim] überwunden und das Reich (der Sinne) mit seinen Bewohnern zu Fall gebracht hat, kann der wahre Brahmane unbehindert seines Weges gehen.“

³⁹ *Akademie Aktuell. Zeitschrift der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 01/2003, 20–24.

Bildnachweis

1a: D. Seckel, *Kunst des Buddhismus*, Baden-Baden 1962, S. 195; **1b:** Dr. Günter Grönbold; **1c:** J. Boisselier, J.-M. Beurdeley, *Kunst in Thailand*, Fribourg 1974, Nr. 20; **1d:** Nara Yamatoji Calendar 2005, May/June; **2:** I. Kurita, *Gandhāran Art*, II, Nr. 323; **3:** D.E. Klimburg-Salter, *Buddha in Indien*, Wien 1995, S. 122; **4:** N. Smart, *Atlas der Weltreligionen*, Köln 2000, S. 62; **5:** E. Errington a.o., *The Crossroads of Asia*, Cambridge 1992, S. 26; **6:** *Murals for Xinjiang: The Thousand Buddha Caves at Kizil*, Kyoto 1981, Bd. 2, Abb. 86; **7:** *Tōdai-ji*, 1996, S. 7; **8:** B.A. Victoria, *Zen at War*, New York etc. 1997, nach S. 116; **10:** Bayerische Akademie der Wissenschaften.

Leider war es nicht in allen Fällen möglich, die Inhaber der Bildrechte zu ermitteln. Es wird deshalb ggf. um Mitteilung gebeten.