

DIE GESELLSCHAFTSPOLITISCHE DIMENSION DES BUDDHISMUS¹

von Perry Schmidt-Leukel

Besitzt der Buddhismus eine genuin gesellschaftspolitische Dimension? Diese Frage gehört bis zum heutigen Tag zu den umstrittensten Problemen in der Interpretation des Buddhismus. Seit den Anfängen der westlichen Buddhismusforschung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts galt es als so gut wie sicher, dass dem Buddhismus eine gesellschaftspolitische Dimension vollständig fehlt. Man deutete ihn als eine pessimistische, lebensverachtende, weltflüchtige und damit im Kern kulturfeindliche Religion.² Sofern sich in den alten buddhistischen Schriften Elemente eines weltgestaltenden, praktischen Ethos fanden, wurden diese als uneigentlich und dem wahren Wesen des Buddhismus widersprechend abgetan. Albert Schweitzer hielt es beispielsweise noch für eindeutig, dass der Buddhismus eine tätige Nächstenliebe nicht begründen könne, ja, dass er diese wegen ihres weltzugewandten Charakters sogar definitiv ablehne. Als Schweitzer sich dann mit jenem kanonischen Bericht konfrontiert sah, in dem der Buddha hingebungsvoll einen kranken Mönch pflegte und mit den Worten »Wer mir dienen will, der diene den Kranken« zur Nachahmung solchen Tuns aufforderte,³ da kommentierte Schweitzer dies mit der Bemerkung, hier sehe man, wie sich der Buddha quasi entgegen seiner eigenen Lehre zu Werken praktischer Nächstenliebe »fortreißen« lasse.⁴

Eine solch schroffe Einschätzung des vermeintlich weltflüchtigen Charakters des Buddhismus wird man heute bei informierten Autoren nicht mehr antreffen. Doch unter quellenunkundigen Autoren ist sie immer noch weit verbreitet.⁵ Und die Behauptung,

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine um Anmerkungen ergänzte Gastvorlesung, die am 25.10.96 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster gehalten wurde. Der Vortragstil wurde weitgehend unverändert belassen.

² Vgl. hierzu die ausführlichen Belege in meiner Studie: P. SCHMIDT-LEUKEL, »Den Löwen brüllen hören« – Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft, Paderborn 1992, 36–105.

³ Vgl. Mahāvagga VIII, 26, 1–4.

⁴ »Es gibt auch Fälle, in denen Buddha selber sich zum Handeln in Liebe fortreißen läßt. ... In der menschlich so großen Persönlichkeit Buddha's ist die Ethik etwas so Starkes und Lebendiges, dass sie in der Welt- und Lebensverneinung mit ihrer Tatenlosigkeit eigentlich keinen Platz mehr hat.« A. SCHWEITZER, *Die Weltanschauung der indischen Denker* (1935, 1965), München 1982, 88.

⁵ Eine nicht unwesentliche Rolle in der Verbreitung dieser Einschätzung dürfte besonders MAX WEBERS Studie über den Hinduismus und Buddhismus (Tübingen 1921) gehabt haben (vgl. MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*, hg. von MARIANNE WEBER, Tübingen 1988). Für Weber ist zumindest der ältere Buddhismus eine »spezifisch unpolitische und antipolitische ... religiöse ›Kunstlehre.« (ebd. 220). Weber muss dieses Urteil freilich gegen den konkreten Befund einer ganzen Reihe kanonischer Belege vertreten. Nur einige Beispiele seien genannt: Die Stiftung des buddhistischen Ordens sieht Weber im »Widerspruch« zum eigentlich »asozialen« Charakter der buddhistischen Lehre und unterstellt diesen Widerspruch, »sofern diese Stiftung nicht lediglich eine Schöpfung seiner

dass der Buddhismus zumindest keine *genuin* gesellschaftspolitische Dimension besitze, findet bis in die Gegenwart hinein vor allem unter westlichen Indologen und Religionswissenschaftlern ihre Anhänger. So urteilte beispielsweise Melford Spiro in einer Studie aus dem Jahre 1970, dass es für den buddhistischen Heilsweg unerlässlich sei, sich vollständig von der sozio-politischen Welt abzuwenden.⁶

Ganz anders schätzen oft östliche Religionswissenschaftler, besonders jene, die sich selbst zum Buddhismus bekennen, diese Frage ein. Buddhismusexperten wie Hajime Nakamura,⁷ Gunapala Dharmasiri,⁸ Walpola Rahula,⁹ Don Premasiri,¹⁰ O.H. De A.

Schüler war«, dem Buddha selbst (vgl. ebd. 230). Im Kern – so Weber – sei die buddhistische Ethik eine »Ethik des Nicht-Handelns«. Weber war jedoch bekannt, dass diese Deutung bereits im Pāli-Kanon durch ein Buddha-Wort explizit verworfen wird, in dem Buddha erklärt, er lehre lediglich das Nicht-Tun der unheilsamen Werke, jedoch ausdrücklich das Tun heilsamer Taten (vgl. Anguttara-Nikāya VIII, 12). Und so erklärt Weber, bei dieser Aussage handle es sich um »geistliche Sophistik«, in Wahrheit gehe es um den unversöhnlichen Gegensatz zwischen einer »Ethik des Handelns« und den »Kunstregeln der Kontemplation« (vgl. ebd. 235). Bei der Besprechung des Edlen Achtfachen Pfades, der im Kanon ausdrücklich als jener Pfad charakterisiert ist, der zum Ziel der Leidüberwindung führt, konstatiert Weber (ohne ein Argument zu nennen): »ein jegliches rationales Handeln (Handeln mit einem Ziel-) wird dem Prinzip getreu ausdrücklich verworfen« (ebd. 240). Entgegen einer ganzen Reihe kanonischer und postkanonischer Belege behauptet Weber weiterhin, die »Feindesliebe« sei »dem Buddhismus notwendig ganz fremd« (ebd. 223). Am meisten mag jedoch verblüffen, dass Weber, der doch besonders sein Interesse an den ökonomischen Aspekten religiöser Ethik bekundet, das in den kanonischen Texten (Majjhima-Nikāya 117; Dīgha-Nikāya 22) eindeutig als »rechter Lebenserwerb« (*sammā ājīva*) explizierte fünfte Glied des Achtfachen Pfades in seiner inhaltlichen Füllung unterschlägt und statt dessen lediglich von der »nicht mehr verlierbaren Heiligkeit des Lebens« spricht (vgl. ebd. 240). All dies kann leicht den Eindruck erwecken, dass hier nicht eigentlich deskriptiv und analytisch vorgegangen wird, sondern dass gegen zahlreiche sperrige Befunde ein vorgefasstes Urteil einfach durchgesetzt wird. Und dieses vorgefasste Urteil macht Weber denn auch mehrfach explizit: Der wahre Buddhismus muss asozial und apolitisch sein, weil dies nach Weber der Charakter aller Mystik und der Buddhismus eine Form derselben sei: »der spezifisch asoziale Charakter aller eigentlichen Mystik ist hier auf das Maximum gesteigert« (ebd. 230; vgl. auch die Zusammenfassung auf S. 366). Weber schreckt in diesem Zusammenhang auch vor weiteren generalisierenden und teilweise recht befremdlichen Urteilen nicht zurück. So hält er im Hinblick auf den mystischen Charakter indischer Religionen »rassenneurologisch die vermutlich sehr starke Hysterisierbarkeit und Autohypnotisierbarkeit der Inder« für relevant (ebd. 374, Anm. 1). Und »die schrankenlose Erwerbsgier des Asiaten im Großen und Kleinen ist« – so Weber – »in aller Welt als unerreicht berichtigt und im allgemeinen wohl mit Recht« (ebd. 372).

⁶ Vgl. M. SPIRO, *Buddhism and Society*, New York 1970, 65. Um dieses Urteil mit dem anderslautenden Befund der buddhistischen Texte in Einklang zu bringen, postuliert Spiro die These von einem doppelten Buddhismus, nämlich einem weltabgewandten »Nirvanischen«, d.h. eigentlichen »Buddhismus« und einem als Zugeständnis an die Laien entstandenen und damit uneigentlichen »Karmischen Buddhismus«. Zur Kritik dieser These vgl. u.a. H.B. ARONSON, *Love and Sympathy in Theravāda Buddhism*, Delhi 1980. Zu einem ähnlichen Resultat wie Spiro – wenn auch mit etwas anderer Begründung – kommt auch HEINZ BECHERT. Vgl. H. BECHERT, »Einige Fragen der Religionssoziologie und Struktur des südasiatischen Buddhismus«, in: *Intern. Jahrb. f. Religionssoziologie* 4 (1968) 251–295; DERS., *Weltflucht oder Weltveränderung: Antworten des buddhistischen Modernismus auf Fragen unserer Zeit*, Göttingen 1976. Eine gewisse Mittelposition zwischen der im Westen dominanten Auffassung vom apolitischen Charakter des Buddhismus einerseits und der anderslautenden These zahlreicher östlicher Religionswissenschaftler vertritt R. GOMBRICH (vgl. R. GOMBRICH, *Theravāda Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London–New York 1988, bes. 81).

⁷ HAJIME NAKAMURA, *Buddhism in Comparative Light*, Bombay 1975, 93ff.

⁸ GUNAPALA DHARMASIRI, *Fundamentals of Buddhist Ethics*, Antioch 1989, 53–87.

⁹ WALPOLA RAHULA, *Was der Buddha lehrt*, Bern ²1982, 130–153.

¹⁰ P. DON PREMASIRI, »The Social Relevance of the Buddhist Nibbāna Ideal«, in: D. KALUPAHANA (ed.), *Buddhist Thought and Ritual*, New York 1991, 45–56.

Wijesekera,¹¹ Stanley J. Tambiah¹² oder Pramaha Khongchinda¹³ haben nicht nur die innige Verbindung zwischen buddhistischer Soteriologie und Ethik betont, sondern auch die Auffassung bekräftigt, dass die buddhistische Heilslehre klare sozial-ethische Implikationen besitze, aus denen sich konsequent gesellschaftspolitische Grundprinzipien ergeben.

Die buddhistischen Religionswissenschaftler verweisen hierzu einerseits auf die einschlägigen Aussagen im kanonischen und semikanonischen Schrifttum des älteren indischen Buddhismus und andererseits auf den Umstand, dass es schon seit frühester Zeit in Asien immer Gesellschaften gegeben hat, die sich in ihren politischen Leitlinien ganz bewusst an buddhistischen Grundsätzen orientierten.

Im folgenden möchte ich nun in einem *ersten* Punkt zunächst ganz kurz einige dieser historischen Tatsachen nennen, die faktisch eine gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus belegen. Ich schließe mich dabei der Auffassung der buddhistischen Religionswissenschaftler an, wonach diese Dimension nicht nur faktisch existiert, sondern *genuin* buddhistisch ist. Danach werde ich dieses Urteil durch zwei Argumente begründen. Das heißt: In meinem *zweiten* Punkt werde ich hierzu zuerst auf die soteriologische Stellung des buddhistischen Laien zurückgreifen; und in meinem *dritten* und letzten Punkt dann auf die buddhistische Verhältnisbestimmung von endgültigem Heil und irdischem Wohl eingehen.

1. Einige historische Fakten

Das erste große buddhistische Königreich auf indischem Boden war das Reich Ashokas, dessen Regierungszeit in die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts fällt (vmtl. 268–239 v. Chr.). Legt man die neuere Datierung der Lebenszeit des Buddha zugrunde, nämlich von ca. 450–370 v. Chr., dann läge der Regierungsantritt Ashokas nur ca. 100 Jahre nach dem Tod Buddhas. Ashoka, der bereits ein recht großes Reich als Erbe übernommen hatte, dehnte dessen Grenzen auf nahezu den gesamten indischen Subkontinent aus. Nach einem erfolgreichen Feldzug gegen Kalinga bekehrte sich Ashoka zum Buddhismus. In einem Felsenedikt bereute Ashoka nun öffentlich seine Eroberungspolitik. Dort heißt es unter anderem über den Feldzug gegen Kalinga:

»Einhundertfünfzigtausend Männer waren es, die da (gefangen) fortgeschleppt wurden, einhunderttausend wurden erschlagen und vielmal so viele starben nachher. Jetzt, nachdem das Reich der Kalinga erobert worden ist, (beginnt) bei dem Göttergeliebten« – so lautete Ashokas Beiname – »die Beschäftigung mit der Religion (dharmavâya), die Liebe zur Religion und das Lehren der Religion. Und Reue empfindet der Göttergeliebte über die Eroberung des Kalingareiches. Denn dass bei der Eroberung eines vorher nicht eroberten Landes Mord, Tod und Fortschleppen der Leute stattfindet, das erachtet der Göttergeliebte

¹¹ O.H. WIJESEKERA, »Buddhism and Society«, in: DERS., *Buddhist and Vedic Studies*, Delhi 1994, 53–70.

¹² S.J. TAMBIAH, *World Conqueror and World Renouncer*, Cambridge 1976.

¹³ PRAMAHA CHANYA KHONGCHINDA, *The Buddha's Socio-Political Ideas*, New Delhi 1993.

für tief schmerzlich und bedauernswert.«¹⁴ In Zukunft, so Ashoka weiter, wolle er sich nur noch der »Eroberung durch die Religion« widmen. In einem anderen öffentlichen Edikt versicherte Ashoka den noch nicht eroberten kleineren Nachbarländern, dass sie von ihm nichts mehr zu befürchten haben.

In der Tat zeugte Ashokas weitere Staatsführung von höchsten sittlichen und religiösen Idealen.¹⁵ Sein Volk und vor allem seine Beamten rief er in seinen Edikten zu einer mitleidvollen, sanften und verantwortungsbewussten Lebensführung auf. Er konzentrierte sich auf die Verbesserung der Infrastruktur und ließ öffentliche Rasthäuser und Brunnen anlegen. Überall errichtete er Krankenhäuser für Menschen und Tiere. Er unterstützte die Anlage von Heilkräutergärten und förderte den Vegetarismus. Er milderte die Strafen und schaffte die Todesstrafe ganz ab. Seine gesamte Politik diene der öffentlichen Wohlfahrt und der Unterstützung religiöser Institutionen. Galt seine besondere Verehrung auch dem Buddhismus, so forderte er doch gleichzeitig öffentlich zu allgemeiner religiöser Toleranz auf.

Die Erinnerung an die auf vorbildliche Weise von buddhistischem Geist geprägte Herrschaft Ashokas wurde in der buddhistischen Tradition immer lebendig erhalten und blieb nicht ohne Nachahmer. In Indien wären hier besonders die Großkönige Kanishka (1., 2. oder 3. Jhd. n. Chr.) und Harshavardana (7. Jhd.) zu nennen. Über den letzteren berichtet beispielsweise der chinesische Augenzeuge Hsün-tsang: »Seine Regierung war gerecht und human. Er vergaß Speise und Trank, um gute Werke zu verrichten. ... In den Städten und Dörfern, an Straßen- und Wegkreuzungen ließ er Häuser der Wohlfahrt errichten, in denen Nahrungsmittel, Getränke und Arzneien bereitgestellt wurden, um sie den Reisenden, Armen und Bedürftigen als Almosen zu geben.«¹⁶

In Burma, Ceylon, Thailand und im Reich der Khmer finden sich weitere eindrucksvolle Beispiele. Der große Khmer-König Jayavarman VII. (1181–1215 und mehr) betrieb eine ausgeprägte Politik der öffentlichen Wohlfahrt. Der singhalesische König Buddhādāsa (4. Jhd.) errichtete – dem Beispiel Ashokas folgend – nicht nur öffentliche Rasthäuser, sondern auch Pflegeheime für Behinderte und versorgte jedes Dorf mit einer Krankenstation. Ashoka – so fasst es Richard Gombrich zusammen – wurde »zum Modell für die Herrscher in der gesamten buddhistischen Welt.«¹⁷

Um nun allerdings nachzuweisen, dass sich diese historischen Fakten genuin aus dem buddhistischen Heilsweg ergeben,¹⁸ müssen wir über den rein historischen Tatbestand

¹⁴ Zitiert nach G. MENSCHING, *Die Söhne Gottes*, Wiesbaden (ohne Jahr), 64f.

¹⁵ Vgl. hierzu bes. R. GOMBRICH, *Theravāda Buddhism*, a.a.O. (Anm. 6), 127–136.

¹⁶ Zitiert nach R. GROUSSET, *Die Reise nach Westen*, Köln 1986, 130.

¹⁷ R. GOMBRICH, *Theravāda Buddhism*, a.a.O. (Anm. 6), 133.

¹⁸ Die Bestreiter einer genuin politischen Dimension des Buddhismus betrachten die seit Ashoka unbestreitbare Faktizität derselben als historischen Bruch. Paradigmatisch hierfür ist wiederum MAX WEBER (vgl. M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II*, a.a.O. (Anm. 5) 251ff). Die Gegenthese hierzu findet sich ebenfalls paradigmatisch bei dem ceylonesischen Religionswissenschaftler und Harvard-Professor STANLEY S. TAMBIAH: »Kann gezeigt werden, daß der frühe Buddhismus eine vitale Beziehung zu den Laien unterhielt und für diese eine vitale Bedeutung hatte, daß er gegenüber Königtum und gegenüber politischen Ideen nicht gleichgültig war und daß seine mönchische Organisation einen integralen Bestandteil der Lebensführung des *bhikkhu* darstellte, dann sind zwei

hinausgehen und uns dem systematischen Zusammenhang zwischen politischem und sozial-ethischem Engagement einerseits und dem buddhistischen Heilsverständnis andererseits zuwenden.

Um das anstehende Problem innerhalb des älteren indischen Kontextes präziser zu fassen, lässt sich auf die kürzlich erschienene provozierende Studie des indischen Philosophen Daya Krishna: »The Problematic and Conceptual Structure of Classical Indian Thought about Man, Society and Polity«¹⁹ zurückgreifen. Krishna zufolge wird die Grundfrage nach dem Verhältnis von Religion und Politik aufgeworfen durch die Verhältnisbestimmung von irdischem Wohl und endgültigem Heil. Denn nicht zwangsläufig scheint das, was dem irdischen Wohl dient, auch empfehlenswert zu sein im Hinblick auf das endgültige Heil.²⁰ In der indischen Geistesgeschichte tritt diese Spannung mit aller Deutlichkeit erstmals durch die sogenannten Shramana-Bewegungen auf. Vermutlich ab dem 7. oder 6. Jhd. v. Chr. finden sich in Indien zahlreiche Gruppierungen – »Shramanas« genannt –, die nach religiöser Erfüllung nicht mehr durch die Befolgung der älteren vedischen Rituale und Ordnungen streben, sondern die sich unter asketischen Vorzeichen von der Welt zurückziehen und nach einer endgültigen, jenseitsorientierten Erlösung Ausschau halten. Seither – so Krishna – wurde Erlösung zum zentralen Ideal indischer Religiosität. Dem Weg zur Erlösung blieb dabei die charakteristische Färbung durch die ursprünglichen Shramana-Bewegungen eingeprägt. Damit stellt sich nun aber die Frage, wie sich das Ideal des hauslosen Asketen, der als solcher, das heißt, abseits von beruflichen und familiären Bindungen, den Weg zur Erlösung sucht und findet, zu der gewöhnlichen Lebensform des Laien bzw. – wie dieser in den indischen Texten genannt wird – des »Hausvaters« verhält: »Der Status, der dem Leben als Hausvater im Rahmen der spirituellen Orientierung des Menschen zukommt, war das große ungelöste Problem, das die verschiedenen Shramana Traditionen Indiens aufwarfen. Und insofern das Leben des Hausvaters das ganze soziale, politische und sexuelle Leben des Menschen umfaßt, ... stellten diese Traditionen eine grundlegende und anhaltende Herausforderung dar, die die Denker, die sich mit der Stellung des Menschen in Gesellschaft und Politik befaßten, zwang, ihre Positionen zu reformulieren und neu zu definieren.«²¹

Schlußfolgerungen unabweisbar: daß der soziale, ökonomische und politische Kontext, in dem der Buddhismus entstand und mit dem er in kritischer Distanz verbunden war, ganz anders aussah, als sich dies Max Weber vorstellte, und daß der Buddhismus der Asoka-Zeit nicht als Abweichung vom ursprünglichen Buddhismus und als Akkomodationsprodukt angesehen werden darf, sondern geradezu als Höhepunkt und Erfüllung jener Tendenzen, die ihn von Beginn an bestimmten« (S.J. TAMBIAH, »Max Webers Untersuchung des frühen Buddhismus«, in: W. SCHLUCHTER (Hg.), *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt a.M. 1984, 202–246, hier 208). Weber selbst begründete seine Auffassung mit dem Verdacht, dass die einschlägigen kanonischen Texte zum buddhistischen Königsideal des *cakravartin* erst zur Zeit Ashokas entstanden seien. Demgegenüber hält Tambiah die ältere Entstehung dieser Texte für erwiesen. Zumindest in diesem Punkt hat sich auch Gombrich dem Urteil Tambiahs angeschlossen (vgl. GOMBRICH, *Theravāda Buddhism*, a.a.O. (Anm. 6) 82).

¹⁹ Delhi (Oxford University Press) 1996.

²⁰ Vgl. ebd. 12ff.

²¹ Ebd. 52: »The status of the householder's life in the context of the spiritual seeking man was thus the great unsolved problem left by the diverse Sramana traditions of India. And, as the householder's life involves the whole social, political and sexual life of man ..., these traditions posed a basic continuing challenge which forced the thinkers concerned with man in society and polity to reformulate and redefine their positions.«

Eine der aus den Shramana-Bewegungen hervorgegangenen religiösen Traditionen ist der Buddhismus. In Anlehnung an die Problemanalyse von Daya Krishna möchte ich daher zunächst darauf eingehen, wie der Buddhismus das Verhältnis von Mönch und Laie bestimmt, und dann auf die Grundfrage nach dem Verhältnis von Wohl und Heil zurückkommen.

2. Die soteriologische Stellung des buddhistischen Laien

Werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf das Leben des Buddha selbst. Zwar besitzen wir hierüber keine historisch zuverlässigen Informationen. Doch hat die buddhistische Tradition seine Biografie in einer legendarischen Fassung überliefert, der zugleich paradigmatische Bedeutung zukommt. Und diese Buddha-Legende scheint nun *prima facie* die Auffassung vom weltflüchtigen und unpolitischen Charakter des Buddhismus zu unterstützen: Buddha bzw. Siddhârtha Gautama wächst als Sohn eines Königs auf, doch schlägt er die politische Laufbahn des Kronprinzen aus, zieht als Shramana-Asket in die Hauslosigkeit und erlangt schließlich nach Jahren der Suche in einer meditierend durchwachten Nacht die Erleuchtung. Der Weg zur Erlösung und der Weg des politischen Engagements scheinen sich hier in einem wechselseitig ausschließenden Entweder-Oder entgegenzustehen.

Die Buddha-Legende enthält jedoch auch Züge, die dem Bild vom weltflüchtigen Buddhismus widersprechen. Denn nach seiner Erleuchtung ist das Leben des Buddha von unzweideutiger Weltzuwendung geprägt. 45 Jahre durchzieht er als Wanderlehrer den Nordosten Indiens, verkündet seine Lehre, widmet sich dem Aufbau des buddhistischen Mönchs- und Nonnenorden und berät seine Laienanhänger in vielen Fragen des praktischen Lebens, darunter auch Könige und Minister.

Dass Buddha nach seiner Erleuchtung ein weltzugewandtes Leben als Wanderprediger führte, war im damaligen indischen Kontext keineswegs selbstverständlich. Denn von einem wirklich Erleuchteten wurde im Sinne der Shramana-Ideale erwartet, dass er sich schweigend aus der Welt zurückzieht. Die Buddhisten sahen sich daher mit dem Vorwurf konfrontiert, Buddhas Leben als Wanderprediger belege, dass er in Wahrheit kein Erleuchteter gewesen sei. Auf buddhistischer Seite hielt man dem entgegen, die Erleuchtung schließe die Vollkommenheit an Weisheit *und* an Mitleid ein. Während nun vollkommene Weisheit aufgrund der Unaussprechlichkeit der höchsten Erkenntnis in der Tat zum Schweigen führe,²² so dränge doch andererseits die Vollkommenheit des Mitleids²³

²² Vgl. z.B. *Sutta Nipâta* 1076: »Kein Maß gibt es für ihn, der hin zum Ende ging. Nicht gibt's ein Wort, durch das man ihn erfaßt. Wenn alle Dinge völlig abgetan, sind abgetan auch aller Rede Pfade.« In *Majjhima-Nikâya* 44 wird das Nirvâna als die »Grenze des Erklärbaren« bezeichnet.

²³ Dass der Buddha im Sinne einer weltzugewandten Grundhaltung voller Mitleid war, ist nicht nur Auffassung des Mahâyâna, sondern bildet auch Konsens unter den älteren nicht-mahâyânistischen Schulen (also dem sogenannten »Hīnayâna«). Umstritten war unter diesen lediglich die Frage, ob diese Haltung auch die mitleidvolle Emotion bzw. Passion einschloss oder ob eine solche Emotion mit dem erleuchteten Gleichmut Buddhas unvereinbar sei. Während

dazu, andere Menschen durch Wort und Tat ebenfalls auf den Weg des Heils zu geleiten.²⁴

In ähnlicher Weise wird auch die Errichtung des buddhistischen Ordens begründet. Einerseits verkörpert der Orden einen Aspekt des ursprünglichen Shramana-Ideals, insofern der Eintritt in den Orden als »Auszug in die Hauslosigkeit« gilt. Andererseits wird das Shramana-Ideal jedoch analog zur Buddha-Legende modifiziert. Das heißt: Der Orden ist nicht allein dazu da, um den Nonnen und Mönchen die optimalen Bedingungen für ihren spirituellen Weg zu bieten. Der Orden hat zugleich eine wichtige Außenfunktion. So sendet Buddha seine Jünger mit den Worten aus: »Wandelt euren Weg, ihr Mönche, zu Vieler Wohl, zur Freude Vieler, zum Erbarmen für die Welt, zum Besten, zum Wohl, zur Freude von Göttern und Menschen. ... Predigt, ihr Jünger, die Lehre, deren Anfang herrlich ist, die in der Mitte herrlich ist, die am Ende herrlich ist, nach dem Geist und nach dem Buchstaben.«²⁵ In diesem Sinn besteht die Hauptaufgabe des buddhistischen Ordens darin, die anhaltende Verkündigung der Lehre zu gewährleisten. Zugleich erhob der Orden den Anspruch, das wahre Brahmanentum zu verkörpern, und setzte sich damit in Konkurrenz zum religiös-gesellschaftlichen Führungsanspruch der Brahmanenkaste.²⁶

Das Leben eines buddhistischen Mönchs oder einer Nonne unterscheidet sich deutlich vom Leben eines buddhistischen Laien. Die Ordensmitglieder leben nach einer den Tagesablauf streng ordnenden Regel. Sie widmen sich dem Studium, der Meditation und

einige Schulen letzteres vertraten, sahen die Theravâdin auch die mitleidvolle Emotion beim Buddha als gegeben an. Als allgemeine Übereinstimmung unter den Schulen gibt das *Kathâvatthu* jedoch wieder, »that the Exalted One was pitiful, kindly to the world, compassionate towards the world, and went about to do it good.« *Kathâvatthu* 18,3, vgl. *Points of Controversy or Subject of Discourse, being a translation of the Kathâ-Vatthu from the Abhidhamma-Pitaka*, by SHWE ZAN AUNG, MRS. RHYS DAVIDS (PTS), London 31969, 326.

²⁴ Vgl. z.B. *Samyutta-Nikâya* I 206 (X,2). Später eigens thematisiert bei DHARMAKIRTI. Vgl. hierzu T. VETTER, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakirti*, Wien 1964, 33.

²⁵ *Mahāvagga* I,11.

²⁶ Der Anspruch der frühen Buddhisten, sie seien die »wahren Brahmanen«, ist im Pâli-Kanon an vielen Stellen dokumentiert; besonders eingehend z.B. *Sutta Nipâta* III 9 und *Dhammapada* 383ff. In *Dîgha-Nikâya* 27 macht sich Buddha satirisch über den brahmanischen Anspruch lustig, Brahmanen seien aus dem Munde Brahmanen geboren. »Sieht man denn nicht menstrierende, schwangere, gebärende und säugende Brahmaninnen?« polemisiert der Buddha. Doch seine eigenen Jünger dürften mit Recht von sich sagen: »Ich bin der eigene Sohn des Erhabenen, aus seinem Munde geboren, aus seiner Lehre gezeugt, durch die Lehre geschaffen, Erbe der Lehre.« Wieso? Weil man den Tathâgata bezeichnen kann als den, dessen Körper die Lehre ist, der den Körper Brahmâ's hat, der mit der Lehre und mit Brahmâ wesensgleich ist.« (Zitiert nach R.O. FRANKE, *Dîgha-Nikâya*, Göttingen, Leipzig 1913, 276.) Die kanonischen Attacken des frühen Buddhismus auf den Brahmanismus und die damals eventuell bereits integrierte upanishadische Bewegung könnten kaum umfassender sein: Die Veden werden abgelehnt als das Machwerk von Asketen, die es in der Meditation zu nichts brachten und nun beim Volk Eindruck schinden wollen (*Dîgha-Nikâya* 27); die Vedengläubigen sind Blinde, die Blinden folgen (*Dîgha-Nikâya* 13, *Majjhima-Nikâya* 95). Die brahmanischen Tieropfer sind barbarisch (*Dîgha-Nikâya* 5; *Sutta-Nipâta* II,7), ihre Reinigungsriten und die Anrufung ihrer Götter sind nutzlos (*Majjhima-Nikâya* 7; *Dîgha-Nikâya* 13). Der Anspruch, durch Geburt Brahmane zu sein, wird rundherum abgelehnt (*Sutta-Nipâta* III,9). Die Opposition gegen den Brahmanismus ist so stark und prominent, dass RICHARD GOMBRICH diese gar als textkritisches Kriterium zur Identifikation der ursprünglichen buddhistischen Lehre vorgeschlagen hat (vgl. R. GOMBRICH, »Recovering the Buddha's Message«, in: D.S. RUEGG / L. SCHMITHAUSEN (eds.), *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, Leiden 1990, 5–21). MAX WEBER hingegen konstatiert (wiederum ohne jeglichen Beleg) im Sinne seiner Behauptung eines asozialen und apolitischen Buddhismus: »Ein ›Kampf‹ gegen die Brahmanen, wie etwa bei Christus gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, ist in Buddhas Predigt nicht zu spüren.« M. WEBER, a.a.O. (Anm. 5) 246.

der Verkündigung. Sie leben zölibatär und dürfen keiner Erwerbsarbeit nachgehen. Die Verkündigung der buddhistischen Lehre enthält unter anderem die Verkündigung sittlicher Grundprinzipien und darunter – wie später noch zu zeigen ist – auch die Verkündigung sozialethischer Maximen für das politische Handeln. Aber die Ausübung politischer Ämter ist für die Mitglieder des buddhistischen Ordens ursprünglich nicht vorgesehen.²⁷ Der buddhistische Laienanhänger ist hingegen lediglich an einige grundlegende ethische Sittenregeln gebunden.²⁸ Er oder sie lebt zumeist im Familienverband und kann alle Arten der Erwerbsarbeit ausüben, außer einigen als direkt unheilsam gekennzeichneten Berufen.²⁹ Buddhistische Laienanhänger finden sich nach dem Zeugnis der älteren buddhistischen Schriften auch in hohen politischen Rängen, und nach dem buddhistischen Staatsideal sollte der König ein frommer Laienanhänger sein.

Wie verhält sich nun aber die Ausübung einer politischen Tätigkeit durch einen Laienanhänger zum buddhistischen Erlösungsweg? Nach älterer buddhistischer Auffassung nähert sich der Mensch dem endgültigen Heil durch einen stufenweisen inneren Entwicklungsprozess an. Dieser Prozess besteht kurz gesagt in der allmählichen Überwindung aller Formen von Gier, Hass und Verblendung bzw. in der Entwicklung von innerer Freiheit, umfassender Güte und vollendeter Erkenntnis. Die geistige Entwicklung kann sich unter Umständen über viele verschiedene Wiedergeburten hinziehen, während derer ein Wesen immer mehr an innerer Freiheit und Vollkommenheit erlangt.³⁰ Mit dem Eintreten der

²⁷ *Mahāvagga* I, 40 enthält das Verbot, Minister, die im Königsdienst stehen, zu ordinieren. Freilich schloss dies nicht aus, dass Könige ihrerseits ordinierte Mönche für bestimmte Aufgaben in Dienst nehmen konnten. So konstatiert WALPOLA RAHULA im Hinblick auf die frühe buddhistische Geschichte Sri Lanka, wie sie im *Mahāvamsa* berichtet wird: »Mention is made ... of bhikkhus who took an active part in bringing about settlements between political leaders and even selecting kings. Godhagatta-Tissa thera settled the civil war between Duttha-Gāmaṇī and his brother. ... There is a story of how Mahātissa Thera brought about a settlement of far-reaching consequence between Vattagāmaṇī and his generals. Dhātuseṇa was brought up and educated for the kingship by a therā. When the sub-king Mahinda was anxious to make a treaty with Sena II (851–885 A.C.) he took monks with him to support his plea. There are many instances of individual theras acting as advisers to kings.« W. RAHULA, *History of Buddhism in Ceylon*, Dehiwala ³1993, 69. RICHARD GARD urteilt diesbezüglich ganz allgemein: »Die früheren buddhistischen Beiträge zur politischen Autorität in den Gesellschaften Asiens umfaßte (sic!) gewichtige Äußerungen des politischen Denkens, grundsätzliche Vorschläge zum politisch-sozialen Verhalten, personelle Unterstützung durch Bhikkhus/Bhiksus in der praktischen Verwaltung des Hofes und des Landes sowie die Durchführung diplomatischer Missionen ...«. R. GARD, *Der Buddhismus*, Genf 1972, 292.

²⁸ Nicht töten, nicht stehlen, nicht lügen, keine Unkeuschheit, keine berauschenden Mittel.

²⁹ Vgl. *Anguttara-Nikāya* V 177: »Fünf Arten des Handels, ihr Mönche, sollte der Laienjünger nicht ausüben. Welche fünf? Handel mit Waffen, Handel mit Lebewesen, Handel mit Fleisch, Handel mit Rauschmitteln und Handel mit Giften« (*Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung*, Bd. III, Freiburg i.Br. ⁴1984, 119). Positiv gilt dabei jedoch, dass auch der Laie im Rahmen seines Erwerbslebens die buddhistischen Grundsätze der Nichtschädigung, der Proexistenz und des Nicht-Anhaftens verwirklichen soll. Vgl. hierzu die ausführliche spirituell-ethische Betrachtung des Lebenserwerbs in *Anguttara-Nikāya* X 91, die mit den Worten schließt: »Derjenige aber unter diesen zehn weltlich Genießenden, o Hausvater, der auf gesetzliche und gewaltlose Weise nach Vermögen sucht und, nachdem er sich auf gesetzliche, gewaltlose Weise Vermögen verschafft hat, sowohl sich selber glücklich und froh macht, als auch Geschenke gibt und gute Werke tut und, sein Vermögen genießend, nicht daran hängt, nicht dadurch betört wird, nicht davon eingenommen ist, da er das Elend merkt und den Ausweg kennt – dieser gilt unter den zehn weltlich Genießenden als der Erste, der Beste, der Edelste, der Höchste und der Vorzüglichste« (*Die Lehrreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung*, Bd. V, Freiburg i.Br. ⁴1984, 85).

³⁰ Für den ausführlichen Nachweis, dass der Buddhismus den Gedanken eines mehrere Wiedergeburten übergreifenden spirituellen Fortschritts voraussetzt vgl. meine Abhandlung: »Reinkarnation und spiritueller Fortschritt im traditionellen

endgültigen Erleuchtung sind dann alle Spuren der Verblendung für immer geschwunden.

Im Normalfall gilt nun in den älteren buddhistischen Schriften der Mönch oder die Nonne als jemand, der auf dem Weg zur Erlösung weiter fortgeschritten ist als ein Laienanhänger. Doch kann und soll auch der Laienanhänger vor allem durch das Vertrauen auf die buddhistische Lehre und durch die Entfaltung eines sittlichen Lebens Fortschritte auf dem Weg zur Erlösung machen. Kommt er dabei entsprechend gut voran, so rechnen die buddhistischen Schriften damit, dass der Laie noch in diesem Leben oder aber in einer späteren Existenz schließlich den Weg in den Orden einschlagen wird.

Die Sittlichkeit, die den Laien dem Ziel der endgültigen Erlösung näher bringt, umfasst die vier »Pfadglieder« der »rechten Gesinnung«, der »rechten Rede«, des »rechten Handelns« und des »rechten Lebenserwerbs«. Dabei werden auch die Werke sozialer Wohltätigkeit ausdrücklich zu den Aufgaben eines sittlichen Lebens gezählt. So heißt es beispielsweise im Samyutta-Nikāya: »Die da Parke pflanzen, die Haine pflanzen, die Leute, die Brücken anlegen und Zisternen und Brunnen, die eine Heimstätte bereiten: Bei diesen Leuten wächst Tag und Nacht das Verdienst.«³¹

Eine kanonische Erzählung aus den Jātakas³² verdeutlicht das Gemeinte. In einer vorangegangenen Existenz war Buddha einst der junge Mann Magha. Angesichts des desolaten Zustands seiner Dorfgemeinschaft ermuntert Buddha alias Magha die Dorfbewohner zum Bau eines Gemeinschaftshauses, zur Verbesserung der Infrastruktur, zur Errichtung von Bewässerungsanlagen und zu weiteren sozialen Einrichtungen. Als Folge dieser Aktionen steigen im Dorf die allgemeine Lebensqualität und Zufriedenheit an; die ehemals hohe Kriminalität und der Rauschmittelkonsum gehen deutlich zurück. Dies bringt Magha und seine Gefährten in Konflikt mit der örtlichen Polizeibehörde, die durch die Erhebung von Bußgeldern an der einstmals hohen Kriminalität gut verdient hatte. So werden Magha und die anderen Dorferneuerer unter falschen Anschuldigungen zum Tode verurteilt. Doch der Hinrichtungsselefant, der die Delinquenten zerstampfen soll, erkennt deren lautere Gesinnung und weigert sich, seinen Dienst zu tun. Der örtliche Fürst vermutet jedoch, dass Magha den Elefanten verzaubert habe. Als er ihn nach dem Zauberspruch befragt, antwortet ihm Magha: »... einen anderen Zauberspruch besitzen wir nicht, als dass wir alle dreißig nichts Lebendes töten, nichts nehmen, was uns nicht gegeben ist, nicht unzüchtig leben, nicht lügnerische Rede führen, und nicht berauschende Getränke trinken, sondern Wohlwollen entwickeln, Almosen geben, den Weg eben machen, Teiche graben oder ein Haus zur allgemeinen Benutzung bauen. Das ist unser Zauberspruch, unser Schutzgebet und unser Heil.«³³ Nur zu leicht kann man in Geschichten wie dieser das Vorbild für die spätere Wohltätigkeit buddhistischer Könige erkennen.

Buddhismus«, in: P. SCHMIDT-LEUKEL (Hg.), *Die Idee der Reinkarnation in Ost und West*, München 1996, 29–56, 205–212.

³¹ *Samyutta-Nikāya* I 33 (1,47). Zitiert nach: W. GEIGER, *Samyutta-Nikāya*, Bd. I, 1930, 51f.

³² *Jātaka* 31.

³³ ELSE LÜDERS, *Buddhistische Märchen*, Düsseldorf-Köln 1979, 257.

Und somit lässt sich nun für die positive Antwort auf die Leitfrage dieser Vorlesung eine erste Begründung nennen: Der Buddhismus besitzt eine genuin gesellschaftspolitische Dimension, weil konstruktive sozialetische Betätigung ein Teil jener Sittlichkeit ist, die den buddhistischen Laienanhänger auf seinem Weg zur endgültigen Erlösung voranbringt.

Nun ließe sich jedoch einwenden, dass gerade die Zuordnung der gesellschaftspolitischen Betätigung zum Laienstand den letztlich apolitischen Charakter des Buddhismus belege. Denn das Streben nach der höchsten Erleuchtung sei ja dem Mönch bzw. der Nonne vorbehalten und kennzeichne nun gerade nicht das Leben des Laienanhängers. Man kann somit die Frage, ob es eine genuin politische Dimension des Buddhismus gibt, auf das folgende Problem zuspitzen: Ist die politische Betätigung eines buddhistischen Laienanhängers etwas, das ihn letztlich von der Erlösung trennt, weil politische Betätigung unweigerlich mit dem Laienstand verknüpft ist? Um diese Frage zu beantworten, ist noch weiter nach der soteriologischen Stellung des buddhistischen Laien zurückzufragen: Kann ein buddhistischer Laie *als Laie* die Erlösung erreichen?

In der Tat gilt in den ältesten buddhistischen Texten das Leben als Laienanhänger eher als ein Hindernis für die Verwirklichung der endgültigen Erleuchtung. Wer auf dem inneren Weg zur Erlösung entsprechend fortgeschritten ist, dem verleiht nur das intensive Leben unter der buddhistischen Ordensregel die günstigsten Bedingungen, um das höchste Ziel zu erreichen. Da die Annäherung an die Erlösung jedoch ein geistiger Vorgang ist, räumen die buddhistischen Schriften ein, dass sich die spirituelle Reife eines Menschen nicht zwangsläufig an seinem Stand ablesen lässt.³⁴ Und der Pāli-Kanon zählt schließlich eine ganze Reihe Laienanhänger auf, die *als Laien* die Erleuchtung verwirklicht haben.³⁵

Trotzdem war die Frage, ob sich Erleuchtung und Laienstand vereinbaren lassen, im älteren Buddhismus heftig umstritten. Die kanonische Aussage, *dass* Laien die Erleuchtung erreicht hatten, schloss die radikale Auffassung, wonach ein Laie überhaupt nicht erleuchtet werden könne, aus. Aber einige der älteren buddhistischen Schulen vertraten die Ansicht, dass jemand, der als Laie die Erleuchtung erreiche, fortan auf keinen Fall weiter das Leben eines Laien führen werde. Er werde dann entweder unverzüglich in den Orden eintreten oder aber sterben.³⁶ Mit dieser Position würden sich folglich ein erleuchtetes Dasein und ein Leben konkreter politischer Arbeit wechselseitig ausschließen. Politische Betätigung wäre allein dem Weg zur Erleuchtung, nicht aber dem erleuchteten Leben selbst zuzuordnen.

Doch ist der Buddhismus bei dieser Auffassung nicht stehengeblieben. Auf zweifache Weise wurde sie modifiziert. Die eine Form der Modifikation findet sich beispielsweise in den jüngeren Teilen des *Milinda-Panhas*, eines Werks, das im Theravāda-Buddhismus semikanonische Geltung besitzt. Hier wird bekräftigt, dass zahlreiche Laien erleuchtet seien, und zwar deswegen, weil sie sich in ihren vorangegangenen Existenzen bereits in

³⁴ Vgl. *Anguttara-Nikāya* IV 138; *Dhammapada* 142.

³⁵ Vgl. *Anguttara-Nikāya* VI 119–139.

³⁶ Vgl. *Milinda-Panha* 265 (IV,7,7f) (deutsche Ausgabe: *Die Fragen des Königs Milinda*, Interlaken 1985, 248f); siehe auch *Kathā-Vatthu* IV,1.

den strengeren monastischen Lebensformen entsprechend geschult hätten.³⁷ Mit anderen Worten, die monastische Laufbahn mit ihren besonderen Aufgaben und Auswirkungen muss nicht zwangsläufig immer nur etwas sein, das der Laie noch vor sich hat. Ein Laie kann *als Laie* offensichtlich so überzeugend eine erleuchtete Gesinnung dokumentieren, dass man annahm, er müsse den mit dem monastischen Leben verbundenen spirituellen Fortschritt bereits hinter sich haben.

Noch weiter geht die Antwort, die in den späteren Schulen des Mahâyâna-Buddhismus gegeben wird. Sie hängt mit dem sogenannten Bodhisattva-Ideal zusammen. Als ein »Bodhisattva« gilt ein Mensch, der die Erleuchtung ausschließlich aus altruistischen Motiven anstrebt: also nicht um seines eigenen Heiles willen, sondern um als Erleuchteter besser zum Heil aller Wesen wirken zu können. Außerdem gelobt der Bodhisattva, das Rad der Wiedergeburten nicht eher zu verlassen als bis alle Wesen zur Erlösung geführt sind. Dabei kann der Bodhisattva auf einer höheren spirituellen Entwicklungsstufe unbeschadet seiner Absicht, im Samsâra zu verweilen, durchaus bereits als ein erleuchtetes Wesen gelten. Solche Bodhisattvas sind nun auch gezielt in Laienberufen tätig, um ihre altruistische Absicht zu erfüllen. Dementsprechend heißt es im Vimalakirti-Nirdesha, einem wichtigen Text des Mahâyâna, über den Wandel der Bodhisattvas: »Und immer wieder werden sie Dorfleute, Karawanenführer, Priester, erste Minister und Beamte, um den Wesen Wohltaten zu erweisen. Und für die Armen werden sie unvergängliche Schätze, und nachdem sie ihnen Gaben gespendet, erwecken sie in ihnen den Willen zur Erleuchtung. ... Immer wieder stellen sie sich vor die von Furcht Gequälten hin und nachdem sie ihnen Sicherheit gewährt, machen sie sie für die Erleuchtung reif.«³⁸ Diesen Aussagen entspricht denn auch der historische Tatbestand, dass buddhistische Könige – selbst wenn sie nicht einer Schule des Mahâyâna angehörten – die Ausübung ihrer politischen Tätigkeit gerne als eine Form des Bodhisattva-Wandels betrachteten.³⁹ Ihre deutlichste Ausprägung hat diese Konzeption in der Institution des Dalai Lama gefunden. Im Namen des Bodhisattva-Ideals wird hier von einem hochrangigen Mönch, dem Führer des Gelugpa-Ordens, erwartet, dass er zugleich die Aufgaben eines politischen Regenten wahrnimmt.

Während also nach älterer buddhistischer Auffassung eine konkrete gesellschaftspolitische Betätigung als Entfaltung sittlicher Gesinnung den Laien auf seinem Weg zur Erlösung voranbringen kann, jedoch nicht mit dem erleuchteten Leben selbst vereinbar ist, so gilt nach späterer buddhistischer Auffassung, dass ein Erleuchteter auch das Leben eines Laien führen kann und zwar unter Einschluss der Wahrnehmung politischer Aufgaben – vorausgesetzt natürlich, dass diese Tätigkeit im Dienst der Entfaltung des buddhistischen Mitleids bzw. der allumfassenden Güte steht.

Diese Klausel bringt mich zu meinem letzten Punkt. Dass es nämlich gerade das Motiv des Mitleids ist, das die gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus trägt, hängt mit seiner Verhältnisbestimmung von Heil und Wohl zusammen.

³⁷ Vgl. *Milinda-Panha* 348 (VI,1ff) (*Die Fragen des Königs Milinda*, a.a.O. (Anm. 36) 316ff).

³⁸ »Vimalakirti-Nirdesha«, in: *Siksamucchaya* 324ff; zitiert nach M. WINTERNITZ, *Der Mahâyâna-Buddhismus*, Tübingen 1930, 38.

³⁹ Vgl. R. GOMBRICH, *Theravâda Buddhism ...* (Anm. 6), 161.

3. Irdisches Wohl und endgültiges Heil

Eine Annahme, die der Buddhismus quasi axiomatisch als selbstverständlich voraussetzt, wird im Pāli-Kanon so formuliert: »Alle Wesen begehren Glück und verabscheuen Leid.«⁴⁰ Zwei Kerntugenden des Buddhismus, die Güte (*mettā*, *mairī*) und das Mitleid (*karunā*), hängen unmittelbar mit diesem Axiom zusammen. Denn unter Güte versteht der Buddhismus den Wunsch nach dem Glück aller Wesen. So heißt es in der berühmten Lehrrede über die Güte: »Mögen alle Wesen glücklich sein! ... So« (– das heißt in dieser Haltung –) »möge man zu allen Lebewesen entfalten ohne Schranken seinen Geist.«⁴¹ Besteht die Güte somit im Wunsch nach dem Glück aller Wesen, so besteht das Mitleid im Wunsch nach ihrer Befreiung von jeder Form des Leids.⁴² Buddhaghosa (5. Jhd. n. Chr.) formuliert in seinem klassischen Kompendium der Theravāda-Dogmatik: »Das Merkmal des Mitleids besteht in der das Leiden stillenden Tätigkeit, sein Wesen im Nichtdulden des Leidens der anderen.«⁴³ Dass nun die Güte das Glück aller Wesen und das Mitleid ihre Leidfreiheit intendiert, findet seine Entsprechung im Zentrum der buddhistischen Heilsbotschaft. In den sogenannten »Vier Edlen Wahrheiten« geht es um eine Analyse des Leids, seiner Ursache und seiner Überwindbarkeit, sowie um die praktischen Schritte, die zur Überwindung des Leidens führen. Das eigentliche Heilsziel des Buddhismus, das Nirvāna, wird zugleich als das höchste Glück gepriesen,⁴⁴ in welchem alles Streben des Menschen seine endgültige Erfüllung findet.⁴⁵

Unter diesen Voraussetzungen lassen sich nun irdisches Wohl und endgültiges Heil einander zuordnen: Jede Form des irdischen Wohls ist bis zu einem gewissen Grad und in einer gewissen Weise eine Form von Leidfreiheit bzw. Leidreduktion. Doch nur im endgültigen Glück des Nirvāna ist jedes Leid irreversibel überwunden.

Endgültiges Heil ist also weder mit irdischem Wohl identisch,⁴⁶ noch stehen irdisches Wohl und endgültiges Heil immer in Kontinuität zueinander. Das heißt, nicht jede Form von irdischem Wohl bringt den Menschen dem endgültigen Heil des Nirvāna näher. Aber

⁴⁰ *Majjhima-Nikāya* 94 (PTS M II 160).

⁴¹ *Sutta-Nipāta* I 8.

⁴² Vgl. *Visuddhi-Magga* IX 2 (PTS 314).

⁴³ Ebd. (PTS 318). Zitiert nach: *Visuddhi-Magga oder Der Weg zur Reinheit*, Konstanz 1975, 363.

⁴⁴ Z.B. *Dhammapada* 204 und *Majjhima-Nikāya* 75: »Gesundheit ist das größte Gut, Zufriedenheit der beste Schatz, Nirvāna höchste Seligkeit.«

⁴⁵ Vgl. *Dīgha-Nikāya* IX 40; *Samyutta-Nikāya* 22, 22.

⁴⁶ Insofern ist das primäre Ziel des buddhistischen Erlösungsstrebens ein welttranszendentes Ziel, das freilich mit der Erleuchtung schon in dieser Welt erreicht werden kann und durch die Erleuchteten seine Wirkungen in dieser Welt hinterlässt. Es wäre daher falsch, die Lehre Buddhas auf ein rein innerweltliches Anliegen zu reduzieren. Andererseits ist es jedoch weder erforderlich, noch gerechtfertigt, daraus den Schluss zu ziehen, dass die buddhistische Erlösungslehre keine Implikationen für das irdische Wohl und damit keine politische Dimension besitzen könne. ALOYSIUS PIERIS hat im Hinblick auf die politische Dimension des Buddhismus zutreffend von einem »Programm der Umstrukturierung des psycho-sozialen Lebens der menschlichen Gesellschaft im Einklang mit dem übergeordneten Ziel nirvānischer Freiheit« gesprochen: »Durch *Gnosis* nimmt ein Buddha das Jenseitige bereits hier und jetzt vorweg, aber durch »*agape*« verändert er sozusagen das hier und jetzt im Sinne dieses Jenseitigen.« A. PIERIS, »Die politische Vision der Buddhisten«, in: DERS., *Liebe und Weisheit*, Mainz 1989, 111–119, hier 113.

es gilt durchaus das Umgekehrte: Jeder Schritt, der zum Nirvâna führt, impliziert auch eine Reduktion des Leids. Dies hängt mit einem wichtigen Grundzug des Buddhismus zusammen, nämlich mit seinem Kausalitätsdenken. Nach Aussage der bereits erwähnten »Vier Edlen Wahrheiten« wird das Leid überwunden, indem man die Ursachen des Leidens bekämpft. Es geht also nicht um eine reine Symptombehandlung, mit der man vielleicht im Sinne des Buddhismus gewisse narkotisierende Formen des irdischen Wohls vergleichen könnte. Es geht vielmehr um die Überwindung der leiderzeugenden Wurzelfaktoren.

Wenn hierbei von »Leid« (*dukkha, dukkha*) die Rede ist, dann handelt es sich dabei um ein vielschichtiges Phänomen. Vor allem aber ist damit im Rahmen der buddhistischen Verwendung nicht einfach nur das individuelle Leiderleben gemeint, sondern auch das intersubjektiv und kollektiv verursachte Leid bzw. diese Leidenszufügung selbst.⁴⁷ Nach buddhistischer Auffassung haben nun das subjektive Leiderleben und die intersubjektive Leidenszufügung letztlich dieselbe existentielle Wurzel, die hier als »Durst« oder »Anhaftung« gekennzeichnet wird. Den »Durst« könnte man definieren als eine fehlgeleitete bzw. verblendete Orientierung des menschlichen Daseins, bei der der Mensch seine Erfüllung fälschlicherweise von den vergänglichen Dingen dieser Welt erwartet und sich deshalb an diese klammert bzw. an ihnen »anhaftet«. »Durst« und »Anhaftung« äußern sich daher konkret als Gier, Hass und Verblendung. Die mit dem »Durst« zwangsläufig einhergehende Frustration gilt als die eigentliche Wurzel des subjektiven Leiderlebens. Die aus dem »Durst« resultierende selbstsüchtige Gier und der andere missachtende Hass sind die Ursachen intersubjektiver Leidenszufügung.

Damit sind wir bei jenem Aspekt angelangt, der vielleicht im Hinblick auf die gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus als der wichtigste gelten darf: Da subjektives Leiderleben und intersubjektive Leidenszufügung dieselbe Wurzel haben, besitzt jede Anstrengung zur Überwindung der Leidensursachen auch eine intersubjektive und damit zumindest latent politische Dimension. Dem Zustand der Latenz wird diese Dimension nun dadurch enthoben, dass der Buddhismus sehr klar und unzweideutig mit einem Einfluss struktureller sozialer Gegebenheiten auf den Leidzusammenhang rechnet. So wie jene Strukturen, die das gemeinsame Leben innerhalb des buddhistischen Ordens regeln, den optimalen Rahmen zur Überwindung der letzten Reste von Gier, Hass und Verblendung bieten sollen, so können nach buddhistischer Auffassung auch die staatlichen und gesellschaftlichen Strukturen entweder die Ursachen von Leid und Leidenszufügung begünstigen oder eben einschränken. Und hiermit sind wir, wenn man so will, bei der Grundmaxime buddhistischer Politik, die sich vielleicht folgendermaßen formulieren lässt: Das gesellschaftliche Gemeinwesen soll so geordnet werden, dass die leiderzeugenden Faktoren möglichst gering bzw. möglichst wirkungslos bleiben.⁴⁸

⁴⁷ Vgl. besonders *Majjhima-Nikâya* 13. Ich habe diesen Punkt ausführlicher erörtert in: P. SCHMIDT-LEUKEL, »Individual and Collective Aspects of Buddhist Ethics«, in: *Dialogue* (NS) XII (1985) 17–27; DERS., »Den Löwen brüllen hören«, a.a.O. (Anm. 2) 477–505. Zur Gewaltfrage vgl. P. SCHMIDT-LEUKEL, »Das Problem von Gewalt und Krieg in der buddhistischen Ethik«, in: *Dialog der Religionen* 6 (1996) 122–140, sowie den mit zahlreichen Belegen versehenen Beitrag: L. SCHMITHAUSEN, »Buddhismus und Glaubenskriege«, in: *Veröff. Joachim Jungius-Ges. Wiss. Hamburg* 83 (1996) 63–92.

⁴⁸ Die Formulierung dieser Maxime orientiert sich an dem Grundmuster buddhistischer Soteriologie, das heißt an der Überwindung des Übels. Sie formuliert daher nicht, was an positiven Werten und Inhalten die Vision buddhistisch-poli-

Zwei Beispiele aus dem Pāli-Kanon, der kanonischen Sammlung des Theravāda-Buddhismus, können die Konkretion dieser Maxime in den Texten zum buddhistischen Königsideal illustrieren. Im dem ersten Beispiel geht es um die Verhinderung der Anarchie durch die Errichtung des Gewaltmonopols, im zweiten Beispiel um die Reduktion der Kriminalität durch die Bekämpfung der Armut.

Das 27. Sutta des Dīgha-Nikāya enthält eine mythologisch gefasste Begründung für die Entstehung des Königtums. Demzufolge existierten die Menschen einstmals als reine Geistwesen. Angetrieben von der Lust nach sinnlichem Genuss nahmen sie jedoch eine immer größere, materielle Gestalt an. Schließlich kam es hierbei zur Geschlechterdifferenzierung und es entstand die menschliche Rasse. Zunächst lebten die ersten menschlichen Wesen von dem, was sie an wildem Reis sammelten. Doch getrieben von ihrer Gier begannen sie Vorräte zu horten und entwickelten die Idee des privaten Besitzes an Reisfeldern. Das diesen gesamten Prozess treibende unheilsame Begehren führte schließlich dazu, dass einzelne Menschen die Grenzen der Reisfelder nicht einhielten und vom Feld der anderen Reis stahlen. So entstanden zunächst Diebstahl und Lüge und infolge davon Vergeltung und Gewalt. Um das drohende Chaos von Gewalt und Gegengewalt zu verhindern, kamen die Menschen nun überein, jemanden aus ihrer Mitte zum Regenten zu wählen und zwar – wie der Text betont – »durch gemeinsamen Beschluß«. Der Regent bestellt selber kein Reisfeld, sondern erhält seinen Reis von den anderen. Dafür hat er die Aufgabe und die Vollmacht, im Konfliktfall Recht zu sprechen und gegebenenfalls Strafen zu verhängen. Auf diese Weise, so erklärt es der Mythos, seien das Königtum und der Stand der Adligen, der Kshatriyas, entstanden. Die politische Macht begründet sich nach dieser Auffassung also nicht durch göttliche Institution, sondern durch eine Art Staatsvertrag mit einer klar umrissenen Aufgabe. Angesichts der unheilvollen Dynamik menschlicher Gier, soll der König Gerechtigkeit und Ordnung gewährleisten und damit die leiderzeugenden Auswirkungen der Gier reduzieren. Im übrigen soll der König nicht nur den Menschen in seinem Land Schutz und Frieden garantieren, sondern – wie ausdrücklich betont wird – »auch dem Wild auf der Erde und den Vögeln in der Luft!«⁴⁹ Mit Recht können sich zeitgenössische Buddhisten auf diese kanonische Aussage beziehen, wenn sie von ihren Regierungen die Wahrnehmung einer ökologischen Verantwortung fordern.⁵⁰

tischer Ideale füllen könnte. Sie sagt also beispielsweise nichts darüber, wie etwa im Hinblick auf die moderne Menschenrechtsdebatte die spezifisch buddhistischen Vorstellungen von der Würde des Menschen hierzu einen konkreten Beitrag leisten könnten. In dieser Hinsicht ließe sich an die buddhistische Auffassung anknüpfen, dass ein Wesen nur als Mensch (und nicht in seiner Existenz als Höllenbewohner, Himmelsbewohner, als Dämon oder als Tier) ein erleuchtetes Dasein zu verwirklichen vermag. Denn diese Auffassung von dem hohen ethisch-spirituellen Wert der menschlichen Existenz als solcher bildet bereits die Grundlage für die frühe buddhistische Opposition gegen die These, der ethisch-spiritueller Wert des einzelnen Menschen sei an der jeweiligen Kaste abzulesen, in die hinein er bzw. sie geboren wird (vgl. *Sutta Nipāta* III, 9). Und ein Beispiel dafür, wie aus der buddhistischen Wertschätzung der menschlichen Existenz als solcher Konsequenzen in der modernen juristischen Auseinandersetzung um die rechtlichen Grundlagen der indischen Verfassung, d.h. konkret die Abschaffung des Kastenrechts, gezogen wurden, bietet der Kampf des Juristen und Neo-Buddhisten Ambedkars, der im wesentlichen für den Text der modernen indischen Verfassung verantwortlich ist. Vgl. S. JÜRGENS, *B.R. Ambedkar – Religionsphilosophie eines Unberührbaren*, Frankfurt a.M. 1994, bes. 222ff.

⁴⁹ *Dīgha-Nikāya* 26.

⁵⁰ Zur Frage der ökologischen Ethik auf dem Hintergrund traditionellen buddhistischen Denkens siehe L. SCHMITHAUSEN, »The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics«, in: *Journal of Buddhist Ethics* 4 (1997) 1–74.

Das zweite Beispiel findet sich im 26. Sutta des *Dīgha-Nikāya*. Hier wird in Form einer paradigmatischen Königsbelehrung erzählt, wie es in einem Land zu verhängnisvollen sozialen Folgen kam, weil es der König versäumte, durch gezielte finanzielle Investitionen die Armut zu bekämpfen. Und Buddha erklärt den Zusammenhang mit den Worten: »Bhikkhus, so folgte eins aus dem andern: weil die Armen kein Geld mehr bekamen, nahm die Armut überhand, weil die Armut überhandnahm, wurde das Stehlen Mode, weil das Stehlen in Aufnahme kam, gewöhnte man sich an den Gebrauch der blanken Waffe, und daraus ergab sich Mord und Totschlag ...«. ⁵¹ Die Bekämpfung der Armut durch großzügige Verteilung von Almosen und sinnvolle finanzielle Investitionen wird daher in den buddhistischen Schriften immer wieder als eine der wichtigsten Aufgaben des Königs geschildert. In *Dīgha-Nikāya* 5 heißt es ausdrücklich, ein König solle auf sozialen Unfrieden und zunehmende Kriminalität nicht mit schärferen Strafen reagieren, sondern mit einer Beseitigung der ökonomischen Ursachen. Nicht durch »Galgen oder Kerker« könne der König dieser Situation beikommen. Vielmehr möge der König »denen, die im Lande des Herrn Königs Ackerbau und Viehzucht betreiben, Samen und Futter darleihen, denen die im Land des Herrn Königs Handel betreiben, möge der Herr König Geld darleihen, ...: dann eben werden diese Leute, ihren Geschäften hingegeben, das Land des Herrn Königs nicht mehr verstören; groß aber wird des Königs Einkommen sein, sicher gegründet die Lande, ohne Not, ohne Drangsal, und die Menschen werden fröhlich und frohgemut ihre Kinder am Busen schaukeln und bei offener Türe, so zu sagen, wohnen.« ⁵² Solche Investitionen und Almosengaben zur Förderung der allgemeinen Wohlfahrt bezeichnen die buddhistischen Texte als die wahrhaften Opfer, die ein König finanzieren soll, nicht aber die großen und teuren Tieropfer, die die Veden empfehlen. Damit grenzen sie die Aufgabe des Königs polemisch von einigen brahmanistischen Konzepten ab, die in der Finanzierung des Opferkultes eine der zentralen Pflichten des Königtums sahen. ⁵³

Die buddhistischen Staatsvorstellungen setzen somit voraus, dass der König idealerweise ein buddhistischer Laienanhänger sein sollte, der sich in den Grundsätzen seiner Regierung an die buddhistische Lehre hält. Ausdrücklich heißt es daher, der König solle »von Zeit zu Zeit« die buddhistischen Mönche aufsuchen und sich von ihnen darüber »belehren lassen, was gut und böse, was tadelnswert und untadelig, was des Strebens wert und unwert ist.« ⁵⁴ Damit ist klar zum Ausdruck gebracht, dass zu den Funktionen des Ordens auch gehört, die sittlichen Grundprinzipien einer von buddhistischem Geist bestimmten Politik zu formulieren. Dem entspricht es wiederum, dass – wie eingangs erwähnt – der buddhistische Orden beanspruchte, das wahre Brahmanentum zu verkörpern und damit der Brahmanenkaste ihren religiösen und gesellschaftlichen Führungsanspruch streitig machte. Im übrigen besitzt der buddhistische Orden denn auch ein Mittel, um sein Missfallen an

⁵¹ Zitiert nach: R.O. FRANKE, *Dīgha-Nikāya*, Göttingen, Leipzig 1913, 265.

⁵² Zitiert nach: K.E. NEUMANN, *Die Reden Gotamo Buddhos*, Bd. II, Zürich, Wien 1957, 92f.

⁵³ Vgl. *Dīgha-Nikāya* 5 und 23, sowie H. V. GLASENAPP, *Indische Geisteswelt*, Bd. II, Baden Baden 1986, 276. MAX WEBER behauptet demgegenüber, im alten Buddhismus finde sich kein Kampf gegen das brahmanische Opfer. Vgl. M. WEBER, a.a.O. (Anm. 5) 247.

⁵⁴ *Dīgha-Nikāya* 26.

der Art der politischen Staatsführung auszudrücken. Durch das sogenannte »Umdrehen der Schale« kann der Orden öffentlich deutlich machen, dass der König nicht länger als Laienanhänger betrachtet wird. In der Geschichte der buddhistischen Königtümer griff der Orden in der Tat von Zeit zu Zeit auf dieses scharfe Mittel des Protests zurück.

4. Nachbemerkung

Im Jahre 1906 schrieb der Engländer Fielding-Hall im Hinblick auf die britische Kolonialisierung Burmas: »Ich kann nicht erkennen, aus welchem Grund die Burmesen, sofern sie Buddhisten sind, sich darüber beklagen könnten, dass wir sie erobert haben. Sie hatten es sich zum Grundsatz gemacht, dass Krieg falsch ist. Sie glaubten oder versuchten zu glauben, dass die Welt ein sehr trauriger Ort sei. Sie sagten, dass es nichts in ihr gebe, was sich zu besitzen lohne. Alles galt als Verblendung und Leid, und Erlösung wäre für alle das Beste. Wenn wir sie dann erobert haben, welchen Schaden haben wir ihnen damit zugefügt? Wir haben ihnen das genommen, wovon sie erklärten, dass sie es verachteten. Wir haben sie von der Aufgabe der Regierung befreit, und Regierung, sagten sie, sei eines der großen Übel.«⁵⁵ Dieses Beispiel zeigt, dass die These vom weltflüchtigen und apolitischen Buddhismus, gegen die ich mich in dieser Vorlesung gewendet habe, im Westen nicht frei von ideologischen Interessen vertreten wurde. Man zog sie nicht nur zur Legitimation der westlichen Kolonialisierung ehemals buddhistischer Gemeinwesen heran. Auch die christliche Apologetik des 19. und 20. Jhd. benutzte sie, um die diesbezügliche Überlegenheit des Christentums zu demonstrieren.⁵⁶

Auch heute finden sich überall Beispiele von herausragenden buddhistischen Persönlichkeiten, die sich auf allen Ebenen der Politik im Sinne der buddhistischen Heilslehre engagieren. Ich möchte hierzu nur erinnern an das Oberhaupt der tibetischen Exilregierung, den XIV. Dalai Lama mit seiner vorbildlichen, konsequent gewaltlosen Opposition gegen die chinesische Okkupation seines Landes. Ich möchte erinnern an Aung San Suu Kyi, die tapfere Anführerin der burmesischen Oppositionsbewegung, die sich in ihren politischen Leitlinien klar am Buddhismus orientiert.⁵⁷ Wie der Dalai Lama wurde auch sie für ihr Engagement mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet. Man könnte aber ebenso gut Abhangame Ariyaratne, den Gründer und Leiter der buddhistischen Dorferneuerungsbewegung Sarvodaya in Sri Lanka nennen,⁵⁸ oder Sulak Sivaraksa in Thailand, der zu den Vordenkern des »Internationalen Netzwerks engagierter Buddhisten« gehört und wegen seines politischen Engagements mehrfach inhaftiert und exiliert wurde.⁵⁹ Als

⁵⁵ FIELDING-HALL, *A People at School*, London 1906, 250f; zitiert nach: E. SARKISYANZ, *Russland und der Messianismus des Orients*, Tübingen 1955, 344.

⁵⁶ Vgl. hierzu die Beispiele in meiner Abhandlung »Den Löwen brüllen hören« ... (Anm. 2), 62ff.

⁵⁷ Vgl. AUNG SAN SUU KYI, *Freedom From Fear and other writings* (ed. by MICHAEL ARIS), London 1991.

⁵⁸ Vgl. A.T. ARIAYARATNE, *Collected Works*, vol. I-III, 1980, 1985.

⁵⁹ Vgl. »Wege zu einer gerechten Gesellschaft. Beiträge engagierter Buddhisten zu einer internationalen Debatte« (*Weltmission heute* Nr. 23), Hamburg 1996; S. SIVARAKSA, *Samen des Friedens. Vision einer buddhistischen Gesellschaftsordnung*, Braunschweig 1995; KEN JONES, *The Social Face of Buddhism*, London 1989.

Christen haben wir heute jeden Grund und viele gute Gelegenheiten, die gesellschaftspolitische Dimension des Buddhismus nicht länger zu ignorieren oder gar zu bestreiten, sondern mit unseren buddhistischen Freunden gemeinsam an der Verringerung des Leids im Dienst des endgültigen Heils zu arbeiten.

Summary

One of the most controversial points in the interpretation of Buddhism is the question whether Buddhism has a genuine socio-political dimension. Whereas some interpreters answer in the positive (especially those from an Eastern background), others (mainly from the West) deny such a dimension. However, the existence of a factual socio-political dimension in the Buddhist history, at least from the time of the emperor Ashoka onwards, is uncontroversial. The author of the present paper argues that this historical fact is not to be regarded as a break from the genuine Buddhist ideal but stands in a coherent line with it. This opinion is defended by two arguments. The first concerns the soteriological status of the Buddhist layman (who is normally the main agent in politics); the second refers to the Buddhist conception of the relation between this-worldly well-being and ultimate salvation. The main point in this regard is that while these are not directly continuous, the roots of suffering in the first area are nevertheless identical with the roots of evil in the second. Therefore the Buddhist aim of overcoming those roots does have a genuine implication for politics.