

Laura Leyser
Knut Rakus

Buddhismus

Konzeption und Praxis des Friedens

Inhalt

Einführung	2
1. Grundlehren des Buddhismus	2
1.1 Richtungen des Buddhismus	3
1.1.1 Theravada Buddhismus	3
1.1.2 Mahayana Buddhismus	3
1.1.3 Vajrayana Buddhismus	4
1.2 Erläuterung universal-buddhistischer Grundlehren	4
1.2.1 Universelle Konzepte	4
1.2.2 Die Vier Edlen Wahrheiten	5
1.2.3 Die Fünf Gebote	6
1.2.4 Der Zusammenhang aller Dinge	6
2. Ethik und Moral	7
2.1 Samma-ditthi	7
2.2 Buddhistische Lebensanschauung	8
2.2.1 Menschenbild	8
2.3 Philosophie der Taten	9
2.4 Zentrale Buddhistische Werte	11
2.4.1 Geben	11
2.4.2 Herzensgüte und Mitgefühl	12
2.5 Ethik des Sozialen	12
2.6 Politische Ideale	13
2.6.1 Menschenpflichten	14
3. Krieg und Frieden	15
3.1 Gründe für Un-Frieden	15
3.1.1 Strukturelle und Kulturelle Gewalt	16
3.2 Konfliktlösungen	16
3.3 Engagierter Buddhismus	17
3.3.1 Sri Lanka (das ehemalige Ceylon)	18
3.3.2 Thailand	19
3.3.3 Cambodia	20
Conclusio	22
Bibliographie	23

Einführung

Die buddhistische Philosophie hat den generellen Ruf einer überaus friedliebenden Weltanschauung. Diese Konzeption beruht auf dem Prinzip von *ahimsa*, des Nicht-Verletzens, das für alle Geschöpfe dieser Welt gleichermaßen gültig ist. Auch das eigentliche Konzept des Friedens ist in einer alles umfassenden Lehre der Ethik tief verwurzelt, dies bedeutet jedoch nicht, dass Buddhisten immer friedlich waren oder sind. Buddhistische Königreiche oder Nationen haben bzw. führen noch immer Kriege aufgrund von Beweggründen, die anderswo auch ausschlaggebend sind. Trotzdem ist es faktisch unmöglich in der buddhistischen Lehre eine plausible Rechtfertigung für jegliche Arten der Gewalt gegen sich selbst und/oder gegen andere, zu finden. Des Weiteren hat der Buddhismus ein besonders reiches Repertoire an Konfliktlösungsansätzen basierend auf der reichen Lehre der Ethik und der spezifischen Auffassung der kausalen Zusammenhänge aller Dinge.

1. Grundlehren des Buddhismus

*Not to do any evil,
to cultivate what is wholesome,
to purify one's mind:
this is the teaching of the Buddhas
(Dhammapada, Vers 183; in Harvey: 42)*

In dem oben genannten Zitat „*Das vermeiden jeglicher bösen Tat, das Ausüben des Guten, die Reinigung des eigenen Herzens: das ist die Lehre Buddhas*“ ist die Quintessenz des Buddhismus enthalten, welche als Individual- und Sozialethik verstanden werden kann. (vgl. Rothermund 1979:71 ff.)

Der Beginn dieser einflussreichen Lehre findet sich vor fast 2500 Jahren durch Siddhatta Gotama (ca. 480- 400 BCE; Figl) in Nordindien. Diese, damals neue, Philosophie des Lebens wurde allgemein unter dem Begriff Buddhismus bekannt, und produzierte bald auch religiöse Merkmale und Ausprägungen. In den darauf folgenden Jahrhunderten und Jahrtausenden verbreitete sie sich nachhaltig in fast ganz Asien, im 20. Jahrhundert auch in den so genannten Westen.

Die Bezeichnung dieser Philosophie als Buddhismus bezieht sich auf die charakterisierende Andacht gegenüber Buddha oder dem Buddhatum, wobei das Konzept ‚Buddha‘ als ein deskriptives zu verstehen ist. Die Bedeutung von Buddha kann mit ‚Erleuchteter‘ oder ‚Erwacher‘ übersetzt werden und ist somit nicht als Eigenname zu verstehen. Diese Impersonifizierung ist durch das zyklische Zeit- und Weltbild zu erklären, in dem die Annahme besteht, dass schon viele erleuchtete Buddhas auf dieser Welt waren und auch noch kommen werden. (vgl. Harvey 2000: 3)

Nachdem Buddha das „Rad der Lehre“ in Bewegung setzte entstand um ihn

herum eine monastische Gemeinschaft, die so genannte *sangha*, welche aus buddhistischen Mönchen und Nonnen besteht. Die *sangha* ist der wichtigste Träger und Übermittler der buddhistischen Tradition und verbreitete auch nach dem Tod des Erleuchteten seine Lehren. Ca. 100 Jahre nach dem Tode Buddhas kommt es zu einem ersten Auftreten von Unterschieden innerhalb dieser Gemeinschaft, welche allmählich zu der Entwicklung mehrerer eigenständiger Kommunitäten führte. (vgl. Harvey 2000:4 f.)

1.1 Richtungen des Buddhismus

Im Laufe der Jahrhunderte entwickelten sich zahlreiche autonome Richtungen des Buddhismus, von denen heute vor allem drei von weitreichender Bedeutung sind: der Theravada, der Mahayana und der Vajrayana Buddhismus.

1.1.1 Theravada Buddhismus

Der Theravada Buddhismus ist die einzige Richtung, die direkt von den frühen Ausformungen der Sangha abstammt. Er rühmt sich mit dem angeblich direkten Bezug auf die originalen Lehren Buddhas. Allerdings muss bedacht werden, dass auch diese Richtung einer dynamischen Entwicklung unterlag und immer noch unterliegt, denn der Pali-Kanon, auf die sie sich bezieht, wurde erst Jahrhunderte nach dem Tode Buddhas niedergeschrieben. Trotzdem beinhaltet dieser Kanon das älteste Material, wenn auch einzelne Teile eindeutig von der Zeit nach Buddha stammen. Er wurde 80 BCE in Sri Lanka niedergeschrieben (vgl. Harvey 2000:5), und im Nachhinein kaum mehr verändert. Zu den ursprünglichen Verbreitungsgebieten gehören vor allem Sri Lanka und Südindien, wobei er aus letzterem vom Hinduismus verdrängt wurde. Heute existiert er in leicht unterschiedlichen Ausformungen weiterhin in Sri Lanka und auch in den Südostasiatischen Ländern Burma, Thailand, Laos und Kambodscha. Der Theravada Buddhismus hat den Anspruch auf das Ursprüngliche und möchte die originalen Texte möglichst nüchtern und klar, Wort für Wort, verstehen, wodurch eine Tendenz zum Konservativismus besteht. Die religiöse Praxis zentriert sich um die Sangha, wobei Nonnen eine sehr viel geringere Wertschätzung erhalten als Mönche. (vgl. Figl 2002)

1.1.2 Mahayana Buddhismus

Der Mahayana Buddhismus hat seinen Ursprung in Nordindien und entstand um den Beginn der christlichen Ära als unabhängige Richtung. Diese Form des Buddhismus gilt als offener und innovativer, außerdem wurden viele der Schriften zu späteren Zeitpunkten hinzu komponiert. Die Niederschreibung begann im ersten Jahrhundert BCE in den Sprachen Sanskrit und Chinesisch (vgl. Harvey 2000:5). Das heutige Gebiet der Ausbreitung inkludiert China, Vietnam, Korea und auch Japan. Die Lehre bezieht sich in erster Linie auf eine symbolische, interpretative Auslegung der Worte Buddhas und kann daher als eine philosophische Lehre betrachtet werden in der mehr Egalität herrscht. So wird Nonnen und auch Laien ein wichtigerer Status und die Möglichkeit der Erleuchtung zuerkannt. Ein zentrales Konzept des Mahayana Buddhismus ist das der Bodhi-Sattvas, der erleuchteten Wesen, die auf *nibbana* verzichten um den Lebewesen auf Erden bei ihrem Weg zur Erleuchtung helfen (vgl.

Figl 2002).

1.1.3 Vajrayana Buddhismus

Der Vajrayana Buddhismus wird auch als tibetischer Buddhismus bezeichnet, da er seinen Ursprung in Tibet hat. Das heutige Einflussgebiet beinhaltet weiterhin Tibet, aber auch Indien, Nepal, Bhutan und Ladakh. Diese Ausformung ist durch einen starken Synkretismus mit Hinduismus und ursprünglichen Religionen (z.B. der Bön-Religion) geprägt und teilt sich selbst wieder in 4 Schulen: (1) Die *Nyingmapa-Schule*, „die Schule der Alten“, entstand im 8. Jahrhundert und ist durch das bedeutende Werk „Bardo Thos Groi“ (allgemein bekannt unter dem Titel „Tibetisches Totenbuch“, auch wenn dies einer falschen Übersetzung entspricht; (vgl. Thurmann 2002:15) von großer Bekanntheit; (2) Die *Saakyapa-Schule* entstand im 11. Jahrhundert nach Christus und hat als Schwerpunkt das Tantra-Schrifttum und das Bodhi-Sattva Ideal; (3) Die *Kagüypa-Schule* wurde auch im 10./11. Jahrhundert n. Chr. begründet, wobei hier der Schwerpunkt auf der oralen Weitergabe der Lehren liegt; (4) Die *Gelupa-Schule* ist die heute bedeutendste Schule und wurde im 15. Jahrhundert n. Chr. als Reformbewegung gegründet. Sie wird auch als „Tugend-Schule“ bezeichnet, die sich wieder auf den „Ur-Buddhismus“ besinnt, ihr religiöses Oberhaupt ist Seine Heiligkeit der Dalai Lama. (vgl. Figl 2002)

In den letzten Jahrzehnten kam es durch die intensive Begegnung mit dem „Westen“ auch zu der Entstehung neuartiger Formen des Buddhismus. Doch es ist wichtig bei all diesen Unterschieden auch die grundlegenden Gemeinsamkeiten und Konzepte, die universell für alle Buddhisten von, oftmals verschieden stark gewichteter, Wichtigkeit sind, anzuerkennen.

1.2 Erläuterung universal-buddhistischer Grundlehren

Durch allgemein gültige Grundlehren in der buddhistischen Philosophie, existiert auch ein annähernd gleiches Weltbild, basierend auf den nun erklärten Konzepten auf die sich die Basis der buddhistischen Lehren stützt. Ich habe hier mit Absicht mich an die konservativen Interpretationen der Lehren Buddhas gehalten, da diese auch den größten Einfluss haben.

1.2.1 Universelle Konzepte

Die im folgenden Abschnitt erläuterten Konzepte gelten als Grundlage für das buddhistische Weltbild und das Verständnis der wesentlichen Zusammenhänge. **Dhamma** ist die Ewige Wahrheit, das kosmologischen Gesetz, die essentielle Ordnung aller Dinge. Aber auch die religiöse Wahrheit, die Lehren und die Praxis des Buddhismus (vgl. Armstrong 2002:185). Buddhismus besteht eigentlich aus dem Verstehen, dem Praktizieren und dem Realisieren von *dhamma*, und ist Grundstein und Wegweisung der Lebensführung (vgl. Harvey 2000:8).

Karma sind Handlungen und Taten und deren Wirkungen. Gute Taten haben positive Konsequenzen, nicht nur anderen gegenüber sondern auch für einen selbst. Das *karma* wirkt sich auf die Zukunft, sowohl dieses Lebens wie auch der zukünftigen Leben, aus (vgl. Figl 2002). Das „Gesetz des *karma*“ bezieht sich auf die Annahme, dass Wesen entsprechend der Natur und Qualität ihrer Taten wiedergeboren werden. So führen beispielsweise Verwirrung und Irrglaube zu einer Wiedergeburt als Tier,

Taten der Gier zu einer als Geist, während das Enthalten schlechter Taten zu einer himmlischen Wiedergeburt führen kann. Dieses Konzept war schon im Hinduismus weit verbreitet, jedoch wurde mehr Wert auf rituelle Richtigkeit als auf Ethik gelegt, was sich im Buddhismus grundlegend änderte (vgl. Harvey 2000:15). Es wird somit vor allem der ethische Faktor von Taten und deren Resultaten gewichtet. Wie erwähnt können Handlungen auch im gegenwärtigen menschlichen Leben ihre *karmischen* Früchte tragen. So führt zum Beispiel das Töten anderer Wesen, oder das bloße Zufügen von Schaden zu einem kürzeren Leben, während Stehlen zu einem Verlieren von Reichtum führt.

Samsara ist der Kreislauf des Lebens, das Rad der Wiedergeburten. Das Weltbild des Buddhismus orientiert sich an dem Glauben der Reinkarnation, wobei das *Karma* der Person für die Art der Wiedergeburt entscheidend ist, im nächsten Leben fortwirkt und auch weitere Leben danach beeinflusst. In der buddhistischen Auffassung ist die Wiedergeburt jedoch etwas leidvolles das es zu verhindern gilt, durch das Ausbrechen aus *samsara*, dem Erreichen von *nibbana* (vgl. Armstrong 2002:187). Der Buddhismus sieht den Menschen im Bereich von *karma-samsara* als eine vorübergehende und höchst instabile Kombination temporärer Elemente. Zugleich bleibt diese spezifische Kombination, welcher der Mensch sein gegenwärtiges Sein zuschreiben hat, für sich wie eine Art Röhre oder ein Kanal der hermetisch abgeschlossen um Vermischungen mit anderen „Daseinsströmen“ zu verhindern (vgl. Rothermund 1979:65 f.). Es kann somit auch von einer Art „seriellen Individualität“ gesprochen werden. Prinzipiell gilt eine menschliche Geburt als sehr privilegiert und erfreulich. In manchen Interpretationen des Buddhismus ist es auch nur Menschen möglich Erleuchtung zu erlangen. Das Ziel ist es einerseits zu Erwachen, oder mindestens eine „angenehme“ Wiedergeburt als Mensch oder Gott zu erlangen.

Nibbana ist die Auflösung des Selbst, die Erlösung, das Erwachen, das Erleuchtete, die Erfahrung des Nichts, die Überschreitung des Todes. Es ist das Ziel jedes Wesens im Buddhismus *nibbana* zu erreichen, zu erfahren (vgl. Armstrong 2002: 186, Figl 2002). *Nibbana* wird auch als die „höchste positive Glückserfahrung“ beschrieben und somit als eine Art „Lust“ empfunden (vgl. Rothermund 1979:75). Der Glaube an die erläuterten Prinzipien des Lebens, die den Charakter eines unveränderlichen Gesetzes besitzen, hat einen großen Einfluss auf die Art und Weise wie Menschen ihr Leben gestalten.

1.2.2 Die Vier Edlen Wahrheiten

Im frühen Buddhismus und der Theravada Tradition besteht die zentrale Lehre aus den Vier Edlen Wahrheiten. Diese artikulieren unabänderliche Umstände und Erkenntnisse im Bezug auf das Leben und bieten gleichzeitig die Lösung dieser Verhältnisse.

1) *dukkha* (Leiden). Geburt, Krankheit, Verlust, Alter, Tod und vieles mehr ist Leiden. Leiden ist lebensimmanent. Dieses Leiden ist unbefriedigend, frustrierend, und produziert daher weiteres Leiden. (vgl. Figl 2002, Harvey 2000:31)

2) Die Ursache von *dukkha* ist das Anhaften, das Verlangen. Dieses Verlangen erzeugt Frustrationen, Enttäuschungen und somit *dukkha*. (vgl. Figl 2002, Harvey 2000:31)

3) *Dukkha* kann überkommen werden indem das Leiden transzendiert wird. Dies geschieht indem Verlangen und assoziierte Ursachen wie Anhaftung, Hass und Irrglaube durch das Erlangen von *nibbana*, vernichtet werden.

4) Der Weg zu diesem Ziel ist der „Mittlere Weg“, der als der Achteilige Pfad beschrieben wird. Die ersten zwei Teile sind unter Weisheit zusammengefasst und beinhalten: (1) rechte Anschauung und rechtes Verstehen; und (2) rechtes Streben. Die nächste Gruppe besteht aus drei Teilen und wird unter dem Begriff der Ethik vereint: (3) rechtes Reden, (4) rechtes Tun, und (5) rechtes Leben. Die letzten drei Teile sind unter einem spirituellen Aspekt zu verstehen und beinhalten: (6) rechtes Mühlen, (7) rechte Gedanken, und (8) rechtes Sich-Versenken. (vgl. Figl 2002, Harvey 2000:37)

Die erste Gruppe beschäftigt sich mit Aspekten wie dem des rechten Glaubens, also mit dem Wissen von *dukkha*, sowie mit dem Bestreben nicht zu verletzen oder zu beleidigen. Die zweite Unterteilung enthält Vorgaben wie das Unterlassen von Lügen, übler Nachrede und leichtfertiger Rede, aber auch das Unterlassen von Töten, Stehlen, sowie die Abstandnahme von „unrechtem“ Geschlechtsverkehr“ und die Aufgabe der falschen Lebensweise. Der letzte Teil des Pfades inkludiert die rechte körperliche und geistige Einstellung als Vorbereitung für Meditation, das Nachsinnen über die Lehre, das Überwinden weltlicher Begierden, und letztlich das Erreichen des Zieles durch das Sich-Versenken. (vgl. Figl 2002)

Wenn eine Person sich entschließt diesem Achteiligen Pfad in der oben angeführten Reihenfolge zu folgen, so führt die Entwicklung einer Stufe automatisch zu dem nächst höher gelegenen Stadium. Kultiviert die Person Tugend in all ihren Arten, welches ein gewisses Maß an Wissen voraussetzt, und kombiniert sie dies mit Meditation so führt dies zu Weisheit und in weiterer Folge zum Erwachen.

1.2.3 Die Fünf Gebote

Die dritte Gruppe des Achteiligen Pfades wird im Buddhismus als *sila*, Tugend oder Sittlichkeit, bezeichnet und ist für alle Wesen als Orientierungshilfe für das gesamte Leben von großer Bedeutung. Es lassen sich daraus fünf Gebote ableiten, die für Mönche wie Laien von gleichgroßer Wichtigkeit sind (vgl. Figl 2002):

1. Enthalten von Töten oder Verletzen von Lebewesen, das Konzept von *ahimsa*, wird als der wichtigste Aspekt von *dhamma* verstanden.
2. Enthalten von Stehlen und Betrügen. Nicht-Gegebenes darf nicht genommen werden.
3. Enthalten von unrechten sexuellen Aktivitäten, bzw. Verbot von Unkeuschheit für Mönche und Nonnen.
4. Enthalten von Lügen und unrechten Reden.
5. Enthalten von jeglichem Drogengebrauch, Nüchternheit.

Diese fünf Gebote können auch als die wichtigsten Werte der buddhistischen Gesellschaft verstanden werden.

1.2.4 Der Zusammenhang aller Dinge

In der Weltanschauung des Buddhismus ist ein unabänderlicher Zusammenhang aller natürlichen und sozialen Phänomene, und somit auch aller Geschöpfe, gegeben. Dies führt zu einer horizontalen Vernetzung aller Lebewesen und ist ausschlaggebend in Bezug auf die Förderung von Frieden und Umweltschutz. Jedem empfindungsfähigen Geschöpf ist ein *Buddha-Wesen* innewohnend, welches gleichzeitig als das kostbarste aller Dinge gesehen wird (Galtung / Ikeda 1995:75 ff.).

Die Grundintention der Lehre des Buddhismus ist die Aufhebung des Leidens und somit der Unglückseligkeit, welches Glück bedeutet. Das Begehren nach Glück gilt als das den Menschen innerstes Begehren, und wird von den vier edlen Wahrheiten aufgegriffen. Diese Wahrheiten weisen nicht nur auf die Quellen der Unglückseligkeit oder die Ursachen des Leidens hin, sondern appellieren auch an das Begehren diese Unglücklichkeit zu transzendieren (vgl. Rothermund 1979:75).

2. Ethik und Moral

*Conquer anger by non-anger;
conquer evil by good;
conquer the stingy by giving;
conquer the liar by truth
(Dhammapada, Vers 223 in Harvey: 242)*

In der traditionellen buddhistischen Ethik geht es in erster Linie um zwei Intentionen. Die erste dieser Intentionen entspricht einer „*karmischen Moral*“ die auf größere Lebenserfüllung im gegenwärtigen Leben und auf günstigere Wiedergeburten zielt. Es geht also um eine Aufforderung zu verdienstlichen Taten und tugendhaftem Handeln, die als Lohn für den Akteur ein glücklicheres Leben, jetzt und in künftigen Existenzen, verspricht. Die zweite Intention kann mit einer „*nibbanischen Orientierung*“ beschrieben werden, wobei es um das Erreichen des endgültigen Zieles geht. Dies wird durch das völlige Loslösen von sämtlichen Bindungen und die Befreiung von allem Anhaften erreicht. Im Buddhismus herrscht eine gewisse Dualität der Ebenen. Auf der einen Seite steht das Greifbare, Erfahrbare und Materielle, während auf der anderen Seite die völlige Trennung von allem eben diesem steht. Natürlich kann es auch zu einer Integration dieser beiden Aspekte kommen, in dem eine Kultivierung von Haltungen eingenommen wird, die dem handelnden Subjekt einerseits ein Mehr an Lebenserfüllung und andererseits ein Fortschreiten auf dem Weg zur endgültigen Erlösung ermöglicht. (vgl. Rothermund 1979:77)

2.1 *Samma-ditthi*

Im buddhistischen Glauben gilt *samma-ditthi*, die rechte Anschauung, als das Fundament der moralischen und spirituellen Entwicklung. *Samma-ditthi* ist der Glauben an und Anerkennen von unabdingbaren Wahrheiten. Diese können in sechs Punkten dargestellt werden: (vgl. Harvey 2000:12, eigene Übersetzung)

- Es existieren Opferungen, Schenkungen, Gaben und diese lohnen sich.
- Es existieren die Resultate guter oder schlechter Taten, daher haben Taten große Bedeutung und sie haben Auswirkungen auf die Zukunft.
- Es existiert diese Welt und es existiert eine Welt jenseits. Diese Welt ist nicht unwirklich und man kommt in eine andere Welt nach dem Tod.

- Es existieren Mutter und Vater. Es ist gut Eltern zu respektieren, da sie einen in dieser Welt gegründet haben.
- Es existieren „spontan entstehende Wesen“. Manche der Welten in denen man reinkarniert werden kann, sind von Wesen bevölkert die ohne Eltern in Existenz gerufen wurden.
- Es existieren auf dieser Welt Entsagende und Brahmanen die recht Handeln und recht Praktizieren. Spirituelle Entwicklung ist eine tatsächliche Möglichkeit, realisiert von einigen Menschen, und kann zu der Erinnerung von früheren Geburten in verschiedenen Welten führen.

Diese sechs Aufzählungen werden als reale Gegebenheiten akzeptiert und beeinflussen somit maßgeblich, auf eine Weise in der Moral und ethisches Verhalten einen sehr hohen Stellenwert einnehmen und auch wirkliche Auswirkungen auf die eigene Zukunft haben, die buddhistische Weltsicht.

2.2 Buddhistische Lebensanschauung

Der Glaube an Wiedergeburt und *karma* hat eine offensichtliche Wirkung auf die Art und Weise wie Menschen ihr gegenwärtiges Leben und die darin vollzogenen Taten wahrnehmen. Wie im *samma-ditthi* postuliert sind Taten von großer Bedeutung, da sie Konsequenzen nach sich ziehen. Jeder Buddhist wird bewusst versuchen positive Taten zu vollziehen, die schlechten zu vermeiden und die fünf Gebote zu befolgen. Dies wird sicher auch durch die Angst vor den negativen Auswirkungen forciert. Gleichzeitig bietet der Glaube an einen Zyklus von Wiedergeburten eine Perspektive des Lebens welche Sympathie und Respekt gegenüber anderen Lebewesen bewirkt. Innerhalb dieses Zyklus sind alle Lebewesen teil desselben Kreislaufs, und jeder Mensch war in vorhergehenden Leben bereits ein Tier, ein Geist, ein Wesen der Hölle und auch ein Gott, und der Wahrscheinlichkeit nach wird er es wieder sein. Jede Form des Leidens die ein anderer Mensch, oder ein Tier, erfährt wurde von uns auch schon erfahren. Aus diesem Grund soll Mitgefühl für alle anderen Wesen empfunden werden. Des Weiteren führt das Gesetz der Wahrscheinlichkeit dazu, dass mit den meisten Wesen mit denen wir derzeit Kontakt haben, in einem unserer unzähligen früheren Leben, eine nahe Freundschaft oder gar Verwandtschaft bestand. Somit ist liebevolle Güte gegenüber allen Lebewesen, auch denen gegenüber, für die wir ausschließlich negative Gefühle hegen, angemessen. Solche Vorstellungen drängen nach Güte und Liebenswürdigkeit, sowie Gewaltlosigkeit gegenüber allen Geschöpfen und beziehen sich auf die bereits erläuterte Interdependenz aller Dinge. (vgl. Harvey 2000:28 f.)

Wenn die Lebensanschauung auf dem Verständnis von Reinkarnation beruht, so unterstützt sie die langfristige Motivation moralisch zu Handeln und auch einer spirituellen Praxis nachzugehen. Es scheint der buddhistischen Überzeugung eine moralische immanent zu sein.

2.2.1 Menschenbild

Das buddhistische Weltbild geht von der Annahme aus, dass der Mensch von Natur aus gut ist und das Böse in ihm ein äußerlicher Einfluss seiner *samsarischen*

Konditionierung ist. Wenn der Mensch aus dem Kreislauf der Geburten herausfindet, findet er gleichzeitig zu seiner wahren Natur zurück, in dem die Trübungen und Befleckungen, die sich im Laufe der Entwicklung gesammelt haben und die Klarheit des Wesens verdunkelt haben, beseitigt werden. Dieses immanente Potential zum Guten ist essentiell um den Kampf gegen das Leiden, das Übel aufzunehmen und dieses erfolgreich zu eliminieren. (vgl. Rothermund 1979:85)

2.3 Philosophie der Taten

Das „Gesetz des *karma*“ wird auch als ein Naturgesetz verstanden dem selbst die Götter unterlegen sind. Oft wird das Gleichnis eines gesäten Samens verwendet der nach einiger Zeit Früchte trägt die eben diesem Samen entsprechen. Was die Natur dieses Samens bestimmt, ist der Wille dahinter. Es ist das Motiv, die Zielsetzung einer Handlung die ausschlaggebend ist. Daher müssen Handlungen bewusst durchgeführt werden um karmische Konsequenzen zu erzeugen. Wobei schon „schlechte“ Gedanken ausreichen um schlechtes *karma* zu generieren, wenn auch nicht im gleichen Ausmaß. So erzeugen schlechte Taten, wie zum Beispiel das Zertreten eines Insekts, wenn sie unwissend durchgeführt werden keinen negativen Effekt auf das *karma*. Ebenso soll bei guten Taten nicht die erhoffte Belohnung durch positives *karma* auslösend sein, ansonsten entsteht wieder schlechtes *karma*. (vgl. Harvey 2000:17 ff.)

Ein wichtiger Aspekt den Buddha immer wieder betonte ist der Unterschied zwischen *Karma* und Fatalismus:

- (1) Menschen haben die Freiheit der Wahl, ihre gegenwärtigen Handlungen sind nicht als die Resultate früherer karmischer Handlungen zu betrachten, obwohl frühere Taten Einfluss auf die Richtung, in die der Mensch tendiert, haben;
- (2) Es sind nicht alle Ereignisse auf die Wirkung des *karma* zurückzuführen, so kann Krankheit auch verschiedene andere Ursachen haben. Nur wenn sich schlechte Erfahrungen trotz redlicher Bemühung dagegen ereignen, kann man sie auf vergangenes *karma* zurückleiten (vgl. Harvey 2000:23).

Die Auswirkungen von schlechten Taten können auch durch mehrere Faktoren beeinflusst werden. Die negativen Konsequenzen sind deutlich geringer wenn die Person ihre Handlungen bereut und nicht wiederholt, sondern eben aus ihren Fehlern lernt und eventuell sogar positive Gegenmaßnahmen ergreift.

Die essentielle Grundbedingung des Handelns bildet der freie Wille, welcher somit auch als die Basis der ethischen Handlung gesehen werden kann. Erst die Annahme der menschlichen Freiheit eröffnet die Möglichkeit zwischen richtigem und falschem Handeln zu unterscheiden. „*Insofern ist der freie Wille ein Postulat der Ethik.*“ (vgl. Rothermund 1979:80) Gleichzeitig muss aber auch die Gesetzmäßigkeit des Zusammenhangs beachtet werden, woraus sich eine mittlere Position zwischen striktem Determinismus und Interdeterminismus ergibt. Der Mensch ist zwar durch seine Erbmasse im biologischen, materiellen und *karmischen* Sinne beeinflusst und geprägt, kann dieser Beeinflussung aber bewusst entgegenwirken. Er kann also innerhalb des Kontextes kausaler Bedingtheit frei handeln. (vgl. Rothermund 1979: 81)

Wird von einer buddhistischen Lebensanschauung ausgegangen, so haben Taten und Handlungen eine weitgehende Bedeutung auf Grund der ihnen entsprechenden

Resultate. Um eine Tat als gut oder schlecht einordnen zu können, also ob sie positives oder negatives *karma* für den Akteur generiert, gibt es drei Kriterien:

(1) die Motivation der Tat,

(2) die direkten Konsequenzen der Tat in der Hinsicht auf verursachtes Leiden oder Glück, und

(3) der Beitrag der Tat zu der spirituellen Entwicklung des Akteurs welche in *nibbana* kulminieren soll. (vgl. Harvey 2000:46)

Mit Hilfe dieses Bewertungsmaßstabs können also sämtliche Handlungen des Lebens evaluiert werden. Die Objektivität dieses Maßstabes wird durch die Referenz zu Dhamma gegeben. Die Gesetzmäßigkeit von Dhamma bezieht sich auch auf eine sittliche Weltordnung, die sich wiederum im *karma*-Prinzip auf ethischer Basis manifestiert. Nach diesem Gesetz ist, wie oben bereits erläutert, die Richtigkeit oder Verkehrtheit von Handlungen vor allem nach ihrer Motivation und ihren Konsequenzen zu beurteilen. (vgl. Rothermund 1979:91)

Somit ist das Motiv das einem Akt zugrunde liegt eine vorgängige Bedingung des rechten Handelns. Wichtig ist die Erkenntnis, dass ein Akt nicht schon durch seinen physischen Vollzug ethische Bedeutung erlangt, sondern erst dadurch, dass er als solcher gewollt wird. Also besitzt erst ein Willensakt ethische Qualität, während ein reflexartiger Akt keine positive oder negative Vergeltung erfährt.

Die Gründe für Taten, bzw. die Motivation die hinter ihnen liegen sind, mannigfaltig. Dennoch sieht die buddhistische Philosophie in erster Linie drei Wurzeln aller möglichen Beweggründe, welche, wenn vorhanden, die Basis für „negative Handlungen“ bilden, bzw. im Negativum das Fundament für positive Taten darstellen. Diese drei zugrunde liegenden Kriterien sind wie folgt: (vgl. Harvey 2000:46)

Gier. Dieser Zustand beinhaltet verschiedenste Arten des Verlangens, von der milden Sehnsucht über starke Begierde, Habsucht, aber auch das dogmatische Festklammern an Ideen.

Hass. Dies inkludiert verschiedenste Konditionen, ausgehend von leichter Irritation hin zu glühendem Ärger und Zorn.

Irrglaube und spirituelle Desorientierung. Irrtümliche Annahmen in denen moralische Wahrheiten gegenüber angeblich religiösen hintan gestellt werden, wie zum Beispiel das rituelle Opfern eines Tieres, oder das Töten von Kriminellen.

Ist einer dieser Zustände vorhanden, ist er die Motivation hinter negativen Taten. Genauso gilt aber auch das Nicht-Vorhandensein als die Ursache für positive Taten. Die drei Wurzeln der üblen Taten, Gier, Hass und Irrglaube sind miteinander verknüpft. Gier und Hass gründen auf Irrglauben, außerdem kann Gier zu Hass führen. Diese Darstellung ist eine deutliche Darlegung der buddhistischen Werte, Irrglaube zu überkommen und Weisheit zu entwickeln.

Auch die rechte Anschauung und die rechten Gedanken sind ausschlaggebend um die drei grundlegenden Ursachen von unethischer Handlung zu überkommen: „*He abused me, he beat me, he defeated me, he robbed me. In those who harbour such thoughts hatred is not appeased. He abused me, he beat me, he defeated me, he robbed me. In those who do not harbour such thoughts hatred is appeased. Hatreds never cease through hatred in this world; through love alone they cease. This is an eternal law.*“ (Dhammapada, Vers 3-5 in Brazier 2002: 137)

Buddha empfahl vor, während und nach jeder körperlichen oder geistigen Tat darüber nachzusinnen ob diese unter Umständen einem selbst und/oder einem anderen Wesen Schaden zufügen könnte und somit Leiden induziert. Wäre dies der Fall so

ist die Tat zu unterlassen, einerseits um kein Leid zu veranlassen, und andererseits um kein schlechtes *karma* zu generieren, welches wiederum zukünftiges Leiden verursacht.

Von der Sicht der Vier Edlen Wahrheiten ist ethisches Verhalten nicht nur wegen seiner selbst, sondern als ein essentieller Teil des Weges zum eigentlichen Ziel, von größter Wichtigkeit. Hier kommt wieder die Auffassung ins Spiel, dass auf dem Achtgliedrigen Pfad ein Schritt zum anderen führt. Wird Tugend und rechtes Tun geübt, so führt dies automatisch einen Schritt auf dem Weg Richtung *nibbana* weiter. Tugendhafte Handlungen führen zu rechten Gedanken, diese wiederum zu einer rechten Anschauung. Somit ist eine überzeugte Ethik von fundamentaler Bedeutung für den restlichen Weg.

2.4 Zentrale Buddhistische Werte

Buddhistische Werte sind in dem Ziel verwurzelt, Gier/Anhaftung, Hass und Irrglaube zu überkommen, um Leiden sowie Unglückseligkeit zu transzendieren. Das Erreichen dieses Ziels durch die totale Annullierung der Ursachen übler Taten wird mit dem Erreichen von *nibbana* gleichgesetzt. Gleichzeitig werden Nicht-Gier, Nicht-Hass, und Nicht-Irrglaube als die Wurzeln tugendhafter Handlungen gesehen und bestimmen somit auch die zentralen Werte des Buddhismus. Diese werden auch als Freigiebigkeit und Loslassen (Nicht-Anhaften), Herzensgüte und Mitgefühl, und Weisheit beschrieben. (vgl. Harvey 2000:60) Kurz zusammengefasst kann Gier durch Großzügigkeit und Teilen, bei gleichzeitiger Abstinenz von Stehlen und Betrügen überkommen werden. Hass und Zorn werden durch Mitgefühl, Herzensgüte und das Befolgen von *ahimsa* bekämpft. Dem Irrglauben stehen Nüchternheit und eine geistige Klarheit als wirkungsvolles Mittel entgegen. (vgl. Harvey 2000:122)

2.4.1 Geben

Auf zentrale buddhistische Werte stützen sich bestimmte Vorschriften für karmisch-positive Handlung. Diese bestehen aus Geben, dem Einhalten der moralischen Gebote, meditativer Entwicklung, dem Zeugen von Respekt, dem Lernen und Lehren von *dhamma*, und etlichen weiteren.

Die Handlung von primärer ethischer Wichtigkeit in der buddhistischen Philosophie ist das Geben und die korrelierende Eigenschaft der Freigiebigkeit bzw. Großzügigkeit. Der Fokus des Gebens liegt vor allem bei der *sangha*, der monastischen Gemeinschaft, deren spirituelle Lebensweise von der materiellen Unterstützung der Bevölkerung abhängig ist, auch um ihre Demut und Bescheidenheit zu fördern. Diese Art einer unterstützenden Beziehung ist jedoch nicht einseitig, denn während Laien der *sangha* Gegenstände wie Nahrungsmittel, Roben, Medizin und auch Gebäude spenden, returnieren die Mönche und Nonnen mit ihren Lehren von *dhamma* ein weitaus größeres Geschenk. Diese Art der Großzügigkeit soll auch in allen anderen Beziehungen und auch allen anderen Wesen gegenüber praktiziert werden, also sowohl in der Familie, zwischen Freunden, gegenüber Gästen, gegenüber Armen und Bedürftigen, und auch gegenüber Tieren. (vgl. Harvey 2000:62) Geben ist äußerst fruchtbar um gutes *karma* zu generieren, aber auch das Erfreuen an der

Gabe anderer ist ein positiver Akt. (vgl. Harvey 2000:61 ff.)

Die ständige Praxis des Gebens erzieht den menschlichen Geist, durch das Aufbrechen der besitzergreifenden Art und durch das Wachstum einer offenherzigen und sensiblen Einstellung anderen gegenüber in die Richtung einer moralischen Entwicklung. Aber nicht nur die moralische, sondern auch die spirituelle Entwicklung eines Menschen wird durch den Akt des Gebens gefördert.

2.4.2 Herzensgüte und Mitgefühl

Im Buddhismus beruht die ethische Entwicklung eines Individuums auch auf der Entwicklung von tief empfundenen Gefühlen wie Herzensgüte und Mitgefühl. Die Entfaltung solch intensiver Gefühle führt zu einem Wachstum der Großzügigkeit, hilft die Tugendhaftigkeit zu vertiefen und unterstützt das Loslösen von einem ego-behafteten Ich. (vgl. Harvey 2000:103 f.) Herzensgüte und Mitgefühl sind außerdem die ersten zwei von den vier so genannten *Unermesslichen Qualitäten*. Die dritte und die vierte Qualität sind einfühlsame bzw. anerkennende Freude und Gleichmütigkeit. Diesen vier Eigenschaften wird nachgesagt, dass wenn es gelingt diese mittels Meditation hoch zu entwickeln, der Verstand unermesslich und grenzenlos wird. Herzensgüte ist das Ziel für wahres Glück, sie fungiert als Gegenmittel zu Hass und Furcht und muss von Sentimentalität unterschieden werden. Mitgefühl ist das Verlangen nach Leidensfreiheit für alle Wesen und das mit ihnen Fühlen. Es gilt als Gegenmittel gegen Grausamkeit und Unbarmherzigkeit. Einfühlsame Freude ist Freude über die Freude anderer und wirkt gegen Neid und Unzufriedenheit, darf aber nicht mit leichtfertiger Heiterkeit gleichgesetzt werden. Gleichmut ist eine unbewegte und ruhige Gelassenheit gegenüber den Höhen und Tiefen des Lebens entstehend aus der Erkenntnis, dass Lebewesen leiden und auch glücklich sind in Übereinstimmung mit ihrem *karma*. Gleichmut wirkt sowohl Aversion als auch Zustimmung entgegen, darf aber nicht mit Gleichgültigkeit verwechselt werden. Gleichmut bewirkt auch eine Unvoreingenommenheit gegenüber allen Geschöpfen und stellt sicher, dass Herzensgüte und Mitgefühl gegenüber Allen gleich empfunden wird.

2.5 Ethik des Sozialen

Die buddhistische Philosophie legt viel Wert auf soziale Harmonie und Kohäsion. Die vier Fundamente sozialer Einheit bestehen aus Geben, liebenswürdigem und freundlichem Sprechen, hilfreichem Handeln, Unvoreingenommenheit allen Lebewesen gegenüber und Gleichmütigkeit Freude und Leid gegenüber.

Freundschaft wird als Modell sozialer Harmonie betrachtet: *„Friendship is thus the model for social harmony in the mundane sphere and the model for spiritual encouragement of the laity by the monks in the trans-mundane sphere. We might conclude that in Buddhist ethics everyone is a friend, meaning that everyone should be treated as a friend.”* (Rajavaramuni in Harvey 2000: 110)

Eine Gesellschaft voller selbstdisziplinierter, selbstständiger Menschen wäre friedlich und würde individuelle Entwicklung und Wachstum unterstützen. Ein wichtiger Aspekt des Buddhismus ist also auch die Gleichwertigkeit aller Menschen, vor allem wenn man den Entstehungsort, Indien, betrachtet. Buddha verurteilte jegliches Kastenwesen und jede Art des angeborenen Status, denn die menschliche „Rasse“

ist Eine, und daher sind solche Unterteilungen veränderbar. (vgl. Harvey 2000:111) In einer Lehre in der das Prinzip der fundamentalen Gleichheit aller Menschen die Basis bildet, führt dies auch zu einer Anschauung der von Gruppen- und Interessenskonflikten gezeichneten Welt. Wenn alle Menschen ein und derselben Spezies angehören bedeutet dies, dass jeglicher nationaler Stolz oder sonstige Klassenzugehörigkeiten der realen Basis entbehrt und dadurch als Irrglaube zu erkennen ist. Diese Anschauung ist in einer von ideologischen Machtansprüchen geprägten Welt von größter Wichtigkeit. (vgl. Rothermund 1979:105) Ein wahrer Buddhist tranzendiert individuelle, kulturelle und nationale Egoismen. Die Realisierung, dass alle Dinge miteinander verbunden und verknüpft sind führt zu einer Missachtung jeglicher diskriminierender Barrieren.

Buddhismus strebt danach eine Welt zu kreieren in der gegenseitige Unterstützung und Hilfe als charakterisierende Eigenschaften dominant sind und somit altruistisches Mitgefühl vorherrscht. Wenn diese Ansichten korporiert werden, entsteht eine Solidarität zwischen allen Geschöpfen und ein universelles Vertrauen welches Gewalt, Krieg und Zerstörung entgegenwirkt. (Galtung / Ikeda 1995:31 f.)

2.6 Politische Ideale

Es gibt im Buddhismus nicht nur Ideale für die Gesellschaft und die gelebte Ethik innerhalb dieser, sondern auch politische Ideale. Diese sollen wiederum auch eine soziale Harmonie ermöglichen und fördern. Der Schwerpunkt beruht, wie in allen Aspekten des Buddhismus, auf Gewaltfreiheit und soll ein friedliches Zusammenleben ermöglichen. Diese Ideale basieren auf Prinzipien wie dem Respektieren kollektiver Entscheidungen, der Eintracht und Übereinstimmung, sowie auf der Tradition und dem Respekt gegenüber Älteren und auch Frauen. Außerdem sind hier Religion und die Versorgung der Heiligen zu nennen.

Ein König soll seinem Volk dienen um Ordnung und Wohlstand zu garantieren. Das Ideal eines politischen Führers entspricht einem Weisen der in kompletter Eintracht mit der Lehre des *dhama* regiert: „*Such rulers were seen as successively having become world emperors, not by force of arms, but by other people coming to appreciate their ideals, such as following the five precepts.*“ (vgl. Harvey 2000:114) So war der entscheidende Beitrag des Buddhismus zur indischen politischen Theorie, das Akzeptieren einer höheren Moral als eine leitende Kraft hinter dem Staat. (vgl. Gokhale in Harvey 2000:115) Die Pflichten eines Königs beinhalten, laut buddhistischen Texten, Großzügigkeit, Tugendhaftigkeit, Selbstopferung, Ehrlichkeit und Integrität, Sanftheit, Nicht-Zorn, Nicht-Verletzen (*ahimsa*), Nachsicht und Rechtschaffenheit. In anderen Texten werden die Aufgaben eines guten König wie folgt beschrieben: Ein König soll

- nicht unter die Macht des Zornes fallen;
- unvoreingenommen in der Schlichtung von Disputen sein;
- sich nicht sinnlichen Genüssen hingeben;
- große Mengen an Immigranten zulassen;
- die Armen bevorzugen und die Reichen beschützen;
- freundschaftliche Beziehungen zu den benachbarten Königen pflegen;

- gerecht Handeln;
- umsichtig und sorgfältig mit den Reichtümern und der Kornkammer umgehen.

(vgl. Harvey 2000:115)

Wenn ein König nicht dementsprechend handelt, so droht ihm und seinem Volk nach dem Gesetz von *dhamma* der Untergang, weil sich die Natur gegen ihn stellen wird. In Ländern in denen der Buddhismus die dominante und offizielle Religion ist, dienen und unterstützen sich Königtum und Religion, wie wir anhand der unten aufgeführten Beispiele darstellen werden, gegenseitig. Das Königtum bildet den Kern der sozialen Ordnung und bietet die Voraussetzungen und den Kontext für das Überleben der Religion. Es herrscht somit eine interdependente Beziehung zwischen Königtum und Buddhismus, in dem das eine auf dem anderen beruht und vice versa. Dass zur Wahrung der Herrschaft auch in manchen Fällen bestimmte Widersprüche zu den Lehren des Buddha in Kauf genommen werden müssen wird unten dargestellt werden.

Das dominante Modell eines buddhistischen Staates ist das eines Dreiecks in dem der König die *sangha* unterstützt und von ihr beraten wird. Die *sangha* wiederum bezieht ihre Mitglieder aus dem Volk und wird von diesem unterstützt. Solange das Regieren des Königs moralisch ist, fügt sich das Volk. Über die Jahrhunderte hinweg sind vor allem führende buddhistische Mönche wichtige Berater der Könige gewesen, obwohl Mönche und Nonnen sich eigentlich nicht mit der politischen Sphäre beschäftigen sollten. (vgl. Harvey 2000:117f.) Diese Konstellation ist unter anderem in Thailand und Sri Lanka noch sehr präsent, da in ebendiesen Ländern nie eine atheistische Opposition gegen Religion als solches, und somit auch gegen den Buddhismus existiert hat.

Es existiert auch eine Form der wirtschaftlichen Ethik für Herrscher. Ein Herrscher der die Entwicklung von Armut innerhalb seines Volkes zulässt, provoziert ein Anwachsen von Kriminalität und sozialen Konflikten. Systemische Armut bedroht Gesetz und Ordnung, und hemmt somit sozialen Zusammenhalt und auch die persönliche Moral. (vgl. Harvey 2000:197f.) Deshalb besteht in der Sorge um die Armen und um die Ökonomie die Hauptverantwortungen eines Königs.

2.6.1 Menschenpflichten

Der Buddhismus hat keine implizite Formulierung von universellen Rechten. Das Prinzip von Rechten ist eigentlich in der buddhistischen Philosophie kaum vorhanden, da dieses in Zusammenhang mit dem Einfordern von Rechten steht, welches oft ein egozentrisches und aggressives Vorgehen beinhaltet. Im Buddhismus existieren dort Rechte wo Pflichten bestehen. Es gibt universelle Pflichten und Verantwortungen die jedem Menschen obliegen und sich eigentlich direkt mit den westlichen „Menschenrechten“ decken und auf der ethischen Lehre der Gebote, des Achtgliedrigen Pfades, und des Prinzip von *ahimsa* beruhen.

3. Krieg und Frieden

*Enmities never cease by enmity in this world;
only by non-enmity do they cease.*

This is an ancient law.

(vgl. Dhammapada, Vers 5 in Harvey 2000: 239)

Buddhismus wird generell mit Gewaltlosigkeit und Frieden assoziiert. Beide Aspekte sind auch besonders stark vertreten im buddhistischen Wertesystem. Dies bedeutet allerdings nicht, dass Buddhisten immer friedlich waren und sind. Auch buddhistische Länder haben viele Kriege geführt, oder führen diese teilweise noch immer. Allerdings ist es faktisch nicht möglich plausibel, im Buddhismus vertretene, Gründe für Gewalt zu finden. Die buddhistische Philosophie hat des Weiteren besonders ausgeprägte Ansätze für Konfliktlösungen.

In der Lehre des Buddhismus sind in Bezug auf Gewalt und Konflikte vor allem folgende Prinzipien relevant:

- 1) das erste Gebot: *ahimsa*, die Verpflichtung das bewusste Zufügen von Schaden oder gar das Töten eines empfindungsfähigem Wesen zu vermeiden;
- 2) die Betonung auf Herzengüte und Mitgefühl;
- 3) das Ideal des „rechten Lebens“, ein Teil des Pfades auf dem Weg zu *nibbana*, welcher jegliche Art des Lebens ausschließt das anderen Geschöpfen Leid zufügen könnte (wie zum Beispiel durch Waffenhandel).

Wenn man diese Prinzipien beachtet, können Krieg oder andere Formen der Gewalt unter keinen Umständen gerechtfertigt werden. Es entsteht jedoch ein Dilemma im Falle eines Angriffes für Menschen die noch nicht soweit auf dem Weg zur Erleuchtung vorangeschritten sind, dass sie sich auf Einsicht und innere Stärke berufen können. Es entsteht eine Situation in der es zu der Frage kommt, ob mit Hilfe von Gewaltanwendung verteidigt werden darf oder nicht. (vgl. Harvey 2000:249) Natürlich heißen die ursprünglichen Lehren auch dies nicht gut. Pazifismus mag ein buddhistisches Ideal repräsentieren, in der Praxis jedoch wenden viele Buddhisten Gewalt an um sich oder ihr Land zu schützen.

3.1 Gründe für Un-Frieden

Wie bereits erläutert, liegen die Wurzeln aller negativen Taten in den Emotionen Gier, Hass und Irrglaube. Diese drei Faktoren gelten somit auch als Grund für jegliche menschliche Konflikte. Diese entstehen oft durch das Anhaften an materielle Gütern wie Vergnügen, Besitz, Territorium, Wohlhaben, ökonomische Dominanz, oder politische Überlegenheit. (vgl. Harvey 2000:239) Neben Gier wird materieller Mangel und Armut als eine Hauptursache von Konflikten betrachtet. Eine weitere häufige Quelle für Auseinandersetzungen sind dogmatische Meinungshaltungen, unabhängig

davon ob die stur vertretenen Meinungen richtig oder falsch sind. Das Festhalten an Ideologien hat zu den größten menschlichen Katastrophen allein im zwanzigsten Jahrhundert geführt, jegliche, in extremistischer Form ausgelegte und umgesetzte Form von Ideologie, die einen alleinigen Herrschaftsanspruch stellt, sei es der Nationalsozialismus, der Kommunismus, oder Gruppen wie die Khmer Rouge sind zu verurteilen. Zusätzlich wird auch Furcht als Motivation hinter Übeltaten gesehen. Der tiefste Irrglaube der laut der buddhistischen Philosophie Konflikte schürt, ist der eines substantiellen „Ich“, welches um jeden Preis beschützt werden muss. Gleichzeitig wird viel der individuellen Identität in „mein Land“ (Vaterland), „meine Religion“, „meine Gemeinschaft“ und andere Kategorisierungen investiert. Dadurch muss auch dieses Gebilde beschützt und verteidigt werden falls es bedroht wird. Die Beziehung zu einer Gruppe, welche als Basis gegen Egozentrismus wirken kann, führt zu einer Gruppenidentität die immense Wichtigkeit erreicht und auch um jeden Preis beschützt wird. (vgl. Harvey 2000:240) Somit ist Egozentrismus in erweiterter Form, wie zum Beispiel Ethnozentrismus, eine wichtige Konflikursache.

3.1.1 Strukturelle und Kulturelle Gewalt

Galtung und Ikeda erkennen zwei Hauptursprünge von direkter Gewalt in der heutigen Welt, die fähig sind in Menschen das Potential an Gewalt zu provozieren. Die eine ist die so genannte *strukturelle Gewalt* der Unterdrückung und Ausbeutung, welche vor über 500 Jahren mit Christopher Columbus „Entdeckung“ Amerikas begann. Damals wurde die Tür für strukturelle Gewalt geöffnet, die zu einer wachsenden Ungerechtigkeit führte. Menschen tendieren in solchen Situationen zur Rebellion, welche manchmal auch gewalttätig verläuft.

Die andere Ursache, *kulturelle Gewalt*, legitimiert direkte und strukturelle Gewalt durch die Überzeugung, dass sie im Namen eines Glaubens nicht nur dazu berechtigt, sondern auch dazu bestimmt ist. Dies wäre ein weiteres Beispiel für Konflikte die aufgrund dogmatischer Überzeugungen entstehen. (Galtung / Ikeda 1995:5)

3.2 Konfliktlösungen

Eine der offensichtlichsten Lösungsansätze beruht auf der Annahme, dass Armut eine der Hauptursachen für Kriminalität und Sittenverfall ist. Dies korreliert mit ökonomischen Ansätzen, etwa dem von Amartya Sen, wonach ein wesentlicher Schritt zur Vorbeugung von Konflikten, eine Reduktion der ökonomischen Ungleichheiten darstellt. (vgl. Sen 1999:37ff.) Die Freiheit des Einzelnen am wirtschaftlichen Austausch teilzunehmen spielt allerdings im sozialen Leben eine derart fundamentale Rolle, dass wirtschaftliche Unfreiheit als Brutstätte von sozialer Unfreiheit gesehen werden kann. Beispielsweise sind Menschen die unter extremer Armut, also an ökonomischer Unfreiheit, leiden, besonders gefährdet auch unter Verletzungen anderer Freiheiten zu leiden. Ein Arbeiter, der seine Arbeitskraft um jeden Preis verkaufen muss, wird höchstwahrscheinlich jede Gefahr am Arbeitsplatz ignorieren müssen um nicht zu verhungern. Den Marktmechanismus, Demokratie, die Zivilgesellschaft, unabhängige Medien und das Sozialsystem betrachtet Sen als unerlässlich um die Verwirklichungschancen des Einzelnen zu erweitern. Was den Marktmechanismus betrifft so argumentiert er, dass dieser zwar einerseits eine Freiheit an sich darstellt, es jedoch, aufgrund von Informationsasymmetrien

und unterschiedlichen Ausgangspositionen, Regelungen zur besseren Funktion bedürfe. Diese müssten politischer und sozialer Natur sein woraus sich die Forderung nach der Schaffung sozialer Chancen abseits des Marktmechanismus ableiten lässt. Diese, im Gegensatz zum neoklassischen Ansatz der „Allmacht“ des Marktes stehende, Forderung nach staatlich zur Verfügung gestellter medizinischer Grundversorgung, Bildungseinrichtungen und einem Sozialsystem für alle, findet sich bei Sen immer wieder. Beispielhaft wird immer wieder auf Volkswirtschaften Süd-, Ost- und Südostasiens verwiesen die, wie oben angemerkt, durch die Förderung derartiger Einrichtungen eine Erweiterung der Freiheiten des Einzelnen erreicht haben. (vgl. Sen 1999:120ff.)

Ein weiterer Ansatz der Konfliktlösung ist die Methode des Verhandeln bzw. Aushandelns, wobei vor allem den Mönchen eine wichtige Rolle zukommt. Eine Auseinandersetzung friedlich durch Reden und Vermittlung, also Mediation lösen, steht ganz im Sinne der buddhistischen Denkgeschichte. (vgl. Harvey 2000:242) Des Weiteren wird die Idee der friedlichen, gewaltlosen Haltung hervorgehoben, die sogar bei einem Angriff standhalten soll. Natürlich ist es fraglich ob ein Land bzw. ein Königreich das sich, wenn es angegriffen wird, nicht verteidigt eine Chance auf Fortbestand hat. Allerdings hat auch Gandhi große Ziele durch „passiven Widerstand“ erreicht, vieles durchgesetzt und verteidigt.

Auch die *unermesslichen Qualitäten* Herzensgüte, Mitgefühl, einfühlsame Freude und Gleichmut, gepaart mit Geduld und Nachsicht sind direkt relevant um Auseinandersetzungen zu entschärfen und auch vorzubeugen. (vgl. Harvey 2000: 243) Man sollte, im Angesicht der Unbeständigkeit aller Dinge, auf eine Verletzung nicht mit Emotionen reagieren, die noch viel mehr Schaden anrichten, und seinen Zorn unter Kontrolle halten. Ein Feind sollte als nützliche und vorteilhafte Möglichkeit gesehen werden um Geduld zu üben und daher hoch geachtet werden. Nachsicht und Vergebung sind zwei weitere elementare Qualitäten die Stärke und Veränderung konfliktreicher Situationen ermöglichen.

Der Buddhismus strebt nach realistischer Einsicht in die Widersprüche des menschlichen Lebens, in Kombination mit einem Zugang der auf Meditation und Dialog um den Willen einer einvernehmlichen Besserung. Diese zwei Prozesse können auch als innerer und äußerer Dialog beschrieben werden. Der *äußere Dialog* kann als ein gemeinsames Streben nach einem Ausweg gesehen werden, wodurch mehrere Menschen gegenseitig ihr *karma* verbessern. Der *innere Dialog* ist von gleich großer Bedeutung und beinhaltet das genaue Prüfen von bestehenden Annahmen. Das Zusammenführen dieser beiden Prozesse ist ein wichtiges Instrumentarium um jegliche Konflikte und Auseinandersetzungen zu transzendieren. (Galtung / Ikeda 1995:6)

3.3 Engagierter Buddhismus

“Buddha saw the potential of communication. What has come down to us is the example of his life and much of it was spent communicating. He was an exceptionally effective and purposeful communicator. The purpose was to convey the message of peace in the world through peace in the heart. He advocated that we should be reconcilers of those at variance, encouragers of those

*at one, rejoicing in peace, loving it, delighting in it, speakers of words that make for peace.
The Buddha put his passion into bringing peace into the world. This was his life and we can
continue his life by doing likewise.” (Brazier 2002:142)*

Eine große Anzahl buddhistischer Schulen ist sehr engagiert um verschiedene politische und soziale Ziele zu verwirklichen. Meistens steht vor allem eine markante Persönlichkeit im Mittelpunkt des Kampfes für Frieden und Einheit im weiteren Sinne. Es gab und gibt viele solch bemerkenswerter Menschen die ihr Leben, dem größeren Ziel anderen Menschen zu helfen, widmen. Aktuelle Beispiele inkludieren unter anderem Maha-Ghosananda in Kambodscha, die Seine Heiligkeit Dalai Lama aus Tibet und die Nichiren-Schule in Japan. Im Folgenden wird exemplarisch auf einige herausragende Beispiele eingegangen.

3.3.1 Sri Lanka (das ehemalige Ceylon)

Derzeit herrscht nach Jahren der ethnischen Auseinandersetzungen ein fragiler Friede zwischen den mehrheitlich buddhistischen Singhalesen, die die Mehrheit der Einwohner stellen, und den aus Südindien eingewanderten Tamilen hinduistischen Glaubens. Der Theravada Buddhismus (siehe oben) ist ein besonders wichtiger Bestandteil der kulturellen Identität der Singhalesen, die sich selbst als bedrohte Hüter eine alten Tradition begreifen.

In der jüngeren Vergangenheit, genauer seit 1983, kam es immer wieder zu blutigen ethnischen Auseinandersetzungen, in denen die Tamilen einen unabhängigen Tamilenstaat im Norden der Insel forderten. Hauptargument der Tamilen ist eine Unterdrückung und Beschneidung ihrer Rechte in den Bereichen Sprache, Niederlassungsfreiheit, Zugang zu Bildung usw.

Die Wurzeln dieses Konflikts liegen allerdings viele Jahrhunderte zurück. Im Folgenden wird versucht einige Parallelen zur heutigen Zeit aufzuzeigen. Seit vor Christus beherrschten buddhistische Könige die Insel. Der Theravada Buddhismus war seit jeher die Staatsreligion und das kulturelle Fundament der Gesellschaft. (vgl. Figl 2002) In den Theravada Schriften gibt es keinen Text der Gewalt in irgendeiner Form rechtfertigt, jedoch lassen sich in späteren Schriften sehr wohl Bezugnahmen auf diverse, teils gewalttätige, Taten buddhistischer Könige finden.

Die wichtigste dieser Schriften ist die Maha-vamsa. Dieses ca. 600 nach Christus vom Mönch Mahanama verfasst Werk beschreibt die Herrschaft des Königs Dutthagamani (101-77 vor Christus). Dieser wird in der Maha-vamsa als großer buddhistischer Held beschrieben, wobei sein Hauptverdienst in der Zurückschlagung einer Invasion der Tamilen aus Südindien unter dem General Elara bestand. Dieser hatte eine Enklave im Norden errichtet die er ganze 44 Jahre hielt ehe er von Dutthagamani vertrieben wurde. Die Maha-vamsa bezeichnet Elara als Bedrohung für den Buddhismus und damit auch für die Bevölkerung. König Dutthagamani habe ihn nicht wegen dem Streben nach der Herrschaft über die Insel vertrieben, sondern um den Buddhismus zu verteidigen. Diese Stelle ist das Nächste zu einer Rechtfertigung eines heiligen Krieges was man in buddhistischen Schriften findet. Wobei der Begriff hier sicherlich nicht mit der Handhabung des Begriffes in den heutigen Medien korreliert. Mönche wurden damals ermutigt ihre Roben abzulegen, das Gewand von Soldaten anzulegen und in den Krieg zu ziehen. Der

Klerus versicherte dem König nach der Schlacht, dass er lediglich böse Menschen mit falschen Ansichten getötet hatte und sein Weg zur Erleuchtung dadurch nicht beeinflusst wurde. (vgl. Harvey 2000:255ff.)

Dutthagamani war vielleicht der erste König der die ganze Insel beherrschte bzw. der die Insel, gerechtfertigt durch den Klerus, erobert hatte. Die Maha-vamsa sagt weiters, dass es quasi weniger schlimm sei einen ungläubigen Menschen zu töten als einen Gläubigen. Dies steht im krassen Gegensatz zu den Mahayana Schriften (Upasaka-Sutra), nach denen es doch für einen Buddhisten das Schlimmste sei Menschen zu töten. Die Maha-vamsa kann so als krasser Widerspruch zu den Lehren des Buddha bezeichnet werden. Sie wurde geschrieben um zu rechtfertigen, dass der Glaube benutzt wurde um Gewalt zu seiner eigenen Verteidigung gegen die hinduistischen Tamilen zu rechtfertigen die als Bedrohung für den Buddhismus verstanden wurden. Die Maha-vamsa geht weiters auch soweit zu behaupten, dass die getöteten Tamilen keine vollständigen Menschen waren. „...killing of Tamils was sin [pava], but not great, because his main purpose (paramartha) was not to kill men but to save Buddhism; he did not have full intention to kill.“ (vgl. Gombrich 1971:257) Damals sahen die Mönche ihre Pflicht sowohl gegenüber der Religion als auch gegenüber dem Heimatland begründet. Auch in den 1960er Jahren gaben buddhistischen Mönche auf Sri Lanka in Interviews an, dass das Töten von Tamilen zwar Sünde sei, aber keine besonders große. Der Einsatz von Gewalt zur Verteidigung des Glaubens und der Identität lässt sich, zumindest im Rahmen dieses Beispiels, also auch für den Buddhismus nicht ausschließen.

3.3.2 Thailand

Im folgenden Abschnitt werden uns gleich zwei Beispiele aus Thailand beschäftigen, zum einen das des Buddhadasa und zum anderen des Mönches Kittivuddho. Das Handeln und Wirken dieser beiden Persönlichkeiten erscheint in manchen Bereichen durchaus gegensätzlich, obwohl beide anerkannte Geistliche waren.

Buddhadasa war einer der angesehensten spirituellen Persönlichkeiten Thailands und hatte auch dementsprechend viel Einfluss vor allem auf die intellektuellen Eliten. Sein Lebenswerk war es zu demonstrieren, dass der Buddhismus (in diesem Fall die Theravada-Schule) auch mit dem modernen, wissenschaftlichen Rationalismus kompatibel ist. Außerdem demonstrierte er, dass die Zugänglichkeit der höchsten Ziele der buddhistischen Lehren für Alle vorhanden ist. Besonders wichtig war ihm der wesentliche Zusammenhang, in einem religiösen Kontext, zwischen endgültigem menschlichen Heil und der Entwicklung einer gerechteren und ausgeglicheneren sozioökonomischen Weltordnung. (vgl. Jackson 1988:227ff.)

Buddhadasa führt die Wurzeln aller sozialen Probleme und Konflikte auf inadäquates und unsachgemäßes Wissen über Moral zurück. Aus diesem Grund sieht er einen der Hauptlösungsansätze in der Verbreitung von Bildung: „*Education ... ist the thing we take to be of greatest importance. It is the foundation of everything.*“ (vgl. Buddhadasa in Jackson 1988:245) Er betont auch die Notwendigkeit als Buddhist anderen Menschen bei ihrem Fortschreiten zu helfen und sich in Sozialfürsorgeprogrammen zu betätigen. Buddhadasa geht davon aus, dass man Armut und Leid nicht einfach als von *Karma* produziert akzeptieren soll sondern diese Zustände als ungerecht betrachtet werden sollen: „We should regard poverty and being in material need as a person's greatest bad luck or as the most pitiful kind

of basic human bad luck. We must not be indifferent towards those who are yet in need.“ (vgl. Buddhadasa in Jackson 1998: 255)

Ausgangspunkt für den folgenden Abschnitt ist der so genannte kalte Krieg bzw. die von den Supermächten unterstützten Stellvertreterkriege der 1970er Jahre in Südostasien. In Viet Nam, Cambodia und Laos wird ausgehend von der Intervention der USA gegen kommunistische Kräfte gekämpft. Diese, in den Nachbarländern tobenden, Gewalt verunsichert die Thai Gesellschaft, man fühlt sich bedroht und fürchtet das nächste Land zu sein, welches dem Kommunismus zum Opfer fällt. Wichtig ist hier noch zu erwähnen, dass die Thai Gesellschaft auf 3 Säulen – Monarchie, Nation, Religion – beruht. Im Rahmen des Viet Nam Krieges wurde den USA erlaubt Militärbasen auf thailändischem Territorium einzurichten. Von dort erfolgten dann Luftangriffe auf Laos, Cambodia und Viet Nam. (vgl. Harvey 2000: 260ff.)

In diesem Kontext entstehen die Texte des bekannten Mönches Kittivuddho. Dieser, ein bekannter und bekennender Anti-Kommunist, behauptet in seinen Reden und Schriften, dass das Töten von Kommunisten nicht unwürdig sei, da es als Verteidigung der 3 Säulen der Gesellschaft passiert. Jene Menschen, die die 3 Säulen angreifen seien keine vollständigen Menschen, sie seien böse (*mara*). Aus diesem Grund sei es die Pflicht eines jeden Thai diese Teufel zu töten, auch Kittivuddho wäre bereit seine Mönchsrobe abzulegen und in den Krieg zu ziehen wenn die Bedrohung da wäre. „If we want to preserve our nation, religion, and monarchy, we sometimes have to sacrifice *sila* (rule of morality) for the survival of these institutions.“ (vgl. Kittivuddho in Harvey 2000:261)

Der Vergleich zu den Maha-vamsa Schriften aus Sri Lanka liegt hier nahe. Denn Kittivuddho erkennt zwar den Fehler des Tötens an, vergleicht ihn aber, beispielsweise, mit dem Töten von Fischen, die dann Mönchen als Almosen gegeben werden, also einem höheren Sinn dienen. Dieses Konzept des Tötens für einen höheren Sinn, also um die 3 Säulen, also die Identität der Gesellschaft, zu verteidigen gleich vom Ansatz her den Ereignissen auf Sri Lanka, obwohl hier zwei unterschiedliche Schulen des Buddhismus am Werk sind.

Die Texte von Kittivuddho erregten großes Aufsehen in der Thai Gesellschaft und zogen Debatten über ihre Rechtmäßigkeit nach sich. Dabei wurde er zwar kritisiert, aber nicht aus seinem Orden ausgeschlossen. Im Zuge öffentlicher Auftritte von Kittivuddho kam es immer wieder zu Ausschreitungen, die dann in einem Militärputsch gipfelten, welcher 3 Jahre Demokratie in Thailand beendete. Im Zuge des Putschs jagten rechte Mobs Studenten, die als Kommunisten denunziert wurden, durch die Strassen und es kam zu weiterbreiteten blutigen Unruhen. Dieses unrühmliche Kapitel der Thai Geschichte ist damit verbunden mit der Legitimation von Gewalt zur Verteidigung der Identität und zeigt auf wie eng die Grenzen zwischen Gesellschaft und Religion in Thailand verlaufen.

3.3.3 Cambodia

Ebenfalls im Südostasien der 1970er Jahre ist das letzte der hier aufgeführten Fallbeispiele angesiedelt. Nach dem zerstörerischen Bombardement der Amerikaner fiel Cambodia 1975 an die Roten Khmer. Diese errichteten eine Gesellschaft die sich an den Idealen Maos orientierte, wobei man eine egalitäre, sich selbst versorgende,

agrarisches Gesellschaft errichten wollte, die frei von äußeren Einflüssen ist. Dies bedeutete praktisch eine völlige Umwandlung der säkular geprägten Gesellschaft. Im Zuge dieser Umwandlung, die rigoros und äußerst gewaltsam, durchgeführt wurde, wurden alle größeren Ansiedlungen geräumt. Die Bewohner wurden aufs Land geschickt um in Kollektiven organisiert, Reis anzubauen. In weiterer Folge wurde jegliche Form des öffentlichen und privaten Lebens, von der Nahrungsaufnahme bis zur Freizeitgestaltung die für ideologische Zwecke missbraucht wurde, kollektiviert und privater Besitz jeglicher Art verboten und mit Mord geahndet. Weiters wurde jegliche Form von Religion verboten und das Tragen von Mönchsroben unter Strafe gestellt. Krankenhäuser aufgelöst und durch die Anwendung von traditioneller Medizin ersetzt. Außerdem wurde das soziale Zusammenleben reformiert, die Familie als Einheit verboten und durch Kollektive ersetzt. (vgl. Albrecht et. al. 2004:242, Nohlen 2000:403ff.) Jeglicher Widerstand wurde brutal niedergeschlagen, ethnische Minderheiten, gebildete Menschen, Mönche und Nonnen wurden als Parasiten bezeichnet und hingerichtet. Von den 50.000 Mönchen und Nonnen, die die Gesellschaft bis 1975 geprägt hatten, waren binnen kurzer Zeit nur mehr 3.000 am Leben. Ebenso waren nahezu alle Tempel zerstört oder zumindest entweiht. (vgl. Harvey 2000:278ff., Kitagawa / Cummings 1989:107ff.)

Insgesamt fielen den Säuberungsaktionen und den, auf den massiven Umbau der Gesellschaft und der Produktionsverhältnisse, folgenden Hungernöten ca. 3 Millionen Menschen zum Opfer. (vgl. Nohlen 2000:403ff., Kitagawa / Cummings 1989:107ff.) Erst nachdem die Roten Khmer ihre Herrschaft auf das südliche Viet Nam ausdehnen wollten, eroberten 1979 vietnamesischen Truppen das heutige Cambodia. In den 1980er Jahren herrschte dann ein blutiger Bürgerkrieg und erst 1989 konnten die Vereinten Nationen eine behelfsmäßige Regierung erreichen und 1993 freie Wahlen organisieren. Die Gesellschaft in Cambodia litt schwer unter den 20 Jahren Schrecken, heute fehlen ganze Generationen. Auch heute noch ist die soziale Struktur nach wie vor stark beschädigt. Zwar wurden natürlich die Städte wieder besiedelt und die Repressionen gegen Minderheiten beendet aber die Wunden sind noch immer nicht verheilt.

Eine besondere Rolle im Wiederaufbau, besonders im Wiederaufbau der Gesellschaft, spielt die Religion, wobei dem Buddhismus als Staatsreligion natürlich das Hauptaugenmerk gilt. Die Schlüsselfigur in diesem Prozess ist der Mönch Maha Ghosananda, der in Cambodia immer wieder mit Mahatma Ghandi verglichen wird. Er vergleicht die Taten der Roten Khmer mit dem Holocaust und verkörpert für viele den wieder erstarkenden cambodianischen Buddhismus.

Ghosananda selbst erlebte den Einmarsch der Japaner in den 1940er Jahren und deren blutige Herrschaft. Diese Erlebnisse wurden zum Ausgangspunkt für sein Leben. Er erhielt seine Ausbildungen in Indien und Thailand. Danach widmete sein Leben der Katastrophenhilfe. 1979 nach der Niederlage der Roten Khmer kehrte Ghosananda nach Cambodia zurück und begann seine Arbeit in Flüchtlingslagern entlang der Grenze zu Thailand seinem Leitspruch *„Feindseligkeit wird niemals durch Feindseligkeit beendet – sie kann nur durch Frieden beendet werden – dies ist ein altes Gesetz!“* (Ghosananda 1992:28) folgend.

Ghosananda gelang über die Grenzen des Buddhismus hinaus auch Christen und Muslime, also zwei weitere unter den Roten Khmer verfolgte Gruppen, anzusprechen und zu einem Dialog zu führen. Weiters leitete den Wiederaufbau von Tempeln

und predigt Gewaltfreiheit. Als es 1993 endlich zu den ersten freien Wahlen kam, führte Ghosananda 8000 Menschen in einem Marsch für den Frieden von der Grenze zu Thailand in die Hauptstadt Pnom Penh. Seine Arbeit wurde von der UNO ausgezeichnet und 1996 wurde er für den Friedensnobelpreis nominiert. (vgl. Harvey 2000:281ff.)

Die Arbeit von Ghosananda zeigt wie aktiv der Buddhismus sich zur Befriedung einer Gesellschaft einsetzen lässt. Natürlich sind die oben erwähnten Wunden bis heute nicht geheilt, wurde doch das Land ganzer Generationen und auch seiner Identität beraubt. Die Person des Ghosananda zeigt allerdings, dass der Buddhismus, entgegen den vorhergegangenen Beispielen, auch zu einem friedlichen Wiederaufbau einer Gesellschaft genutzt werden kann. Hervorzuheben ist an diesem Beispiel noch der interreligiöse Dialog, der, ganz im Gegenteil zur Abgrenzung in Sri Lanka, einen wertvollen Beitrag zur Befriedung des Landes beigetragen hat.

Conclusio

Auf den vergangenen Seiten haben wir versucht Grundkonzepte und Ansichten des Buddhismus darzustellen. Kurz wurden auch, um das Verständnis für die heutige regionale Ausbreitung zu verbessern, die einzelnen Ausprägungen des Buddhismus behandelt.

Hierbei ging es allerdings nicht um das Erfassen buddhistischen Denkens als Ganzes, denn dies würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Vielmehr haben wir uns mit der Bedeutung von Frieden und Gewaltlosigkeit im Buddhismus beschäftigt. Sicher dominiert der Gedanke der Gewaltlosigkeit das Denken und Handeln von Buddhisten. Auch stellt in der Lehre des Buddhismus in Bezug auf Gewalt und Konflikte vor allem das Gebot *ahimsa*, die Verpflichtung das bewusste Zufügen von Schaden oder gar das Töten eines empfindungsfähigem Wesen zu vermeiden, eine absolute Notwendigkeit dar.

Dennoch haben wir gegen Ende der Arbeit versucht anhand von Gegenbeispielen aufzuzeigen, dass auch der Buddhismus nicht völlig frei von Gewalt ist. Hierbei wurde klar, dass Gewalt, und auch das Töten von Menschen, zur Verteidigung der Identität, der Religion und wohl auch des eigenen Lebens, gebilligt wird. Diese Legitimation von Gewalt durch den Klerus entstand allerdings immer aus einer Notsituation, in der eine fremde Macht ihrerseits mit Gewalt drohte. Hierbei ist noch zu betonen, dass diese fremden Mächte immer anderen oder gar keines Glaubens waren.

Zusammenfassend kann behauptet werden, dass der Buddhismus eine Religion ist, in der Friede und Gewaltlosigkeit zentrale Themen sind. Anders als in den monotheistischen Religionen findet sich im Buddhismus nirgends ein Hinweis darauf alle anderen Menschen, wenn nötig mit Gewalt, zu bekehren. Dieser nicht gestellte Anspruch auf alleinige Gültigkeit ist es, der wohl dazu beigetragen hat, dass niemals ein Angriffskrieg im Namen des Buddhismus geführt wurde. Stattdessen wurde die friedliche Ausbreitung, ohne der Verdrängung anderer Religionen, angestrebt.

Bibliographie

- Albrecht B. et. al. (2004) „Fischer Weltalmanach 2005“, Fischer, Frankfurt am Main
- Armstrong K. (2002) „Buddha“, Phoenix, London
- Brazier D. (2002) „The Feeling Buddha“, Palgrave, New York
- Erber E. (2004) „Interbeing – Das Herz von Buddhas Lehren. Die Interpretation des Buddhismus durch Thich Nhat Hanh“, Universität Wien, Wien
- Galtung, J. (1993) „Buddhism: A Quest for Unity and Peace“, Sarvodaya, Colombo
- Galtung J. / Ikeda D. (1995) „Choose Peace“, Pluto Press, London
- Ghosananda M. (1992) „Step by Step: Meditations on Wisdom and Compassion“, Parallax Press, Berkeley
- Golzio K. (1998) „Wer den Bogen beherrscht“, Patmos, Düsseldorf
- Gombrich R. (1971) „Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon“, Clarendon Press, Oxford
- Harvey P. (2000) „An Introduction to Buddhist Ethics“, Cambridge University Press, Cambridge
- Jackson P. (1988) „Buddhadasa: A Buddhist Thinker for the Modern World“, Siam Society, Bangkok
- Kitagawa J. / Cummings M. (1989) „Buddhism and Asian History“, MacMillan Publishing Company, New York
- Nohlen D. (Hg.) 2000 „Lexikon Dritte Welt“, Rowohlt, Hamburg
- Rothermundt G. (1979) „Buddhismus für die moderne Welt – Die Religionsphilosophie K.N. Jayatillekes“, Cawler Verlag, Stuttgart
- Sen A. (1999) „Ökonomie für den Menschen“, Carl Hanser Verlag, München
- Thurmann, R. (2002) „Das Tibetische Totenbuch“, Fischer, Frankfurt

Sonstige Quellen:

- Figl J. (2002) „Gewalt und Gewaltlosigkeit in den Weltreligionen: Einführung in die Religionsgeschichte – mit Schwerpunkt Buddhismus“, Vorträge im Rahmen der gleichnamigen Vorlesung 1173413, Universität Wien