

Buddhistische Ethik und positives Recht

Versuch einer systematischen Darstellung möglicher Verbindungen von buddhistischer Ethik und einem Rechtssystem am Beispiel Sri Lankas

Von *Florian Preußger*, Berlin*

Einleitung

Der folgende Aufsatz fragt nach ethisch-moralischen Forderungen einer Religion an ein Rechtssystem. Dabei bezieht sich diese Frage *zunächst* auf die Ethik der jeweiligen Religion (und nicht etwa auf reale Kooperationen zwischen Geistlichkeit und Staatlichkeit). Viele Arbeiten behandeln diese Frage anhand christlicher oder islamischer Ethik. Kaum findet sie sich jedoch bislang anhand buddhistischer Ethik erforscht. Womöglich ist das, was man als *Ethik des Buddhismus* bezeichnen könnte, in Europa noch nicht hinlänglich bekannt. Deshalb soll zunächst kurz in die „buddhistische Ethik“ eingeführt werden. Anschließend ist zu erörtern, ob die Lehre des Buddha (das *Dhamma*¹) eine Verbindung von Recht und buddhistischer Ethik postuliert.

Zur Untersuchung der Verbindung von Recht und Ethik resp. Recht und rechtsethischer Rechtfertigung hat Dietmar von der Pfordten vorgeschlagen, durch Verwendung der *Modalkategorien notwendig, möglich, wirklich*² ein höheres Maß an Klarheit zu schaffen. Auch die folgende Arbeit wird im Anschluss an diese Kategorien versuchen, gedankliche

* *Florian Preußger*, nach Studium der Philosophie und Religionswissenschaft sowie von Teilgebieten des Rechts an der Humboldt- sowie der Freien Universität zu Berlin und Buddhist Studies an der University of Peradeniya (Sri Lanka), seit 2008 Tutor am Lehrstuhl für Praktische Philosophie/Ethik an der Freien Universität Berlin. E-mail: flopperpostmoderne@yahoo.de.

¹ Die Fachbegriffe werden immer in *Pāli* und nicht in *Sanskrit* verwendet, weil der am besten erhaltene Kanon an Lehrreden des Buddha, auf den auch hier Bezug genommen wird – der sog. *Pāli-Kanon* – in *Pāli* verfasst ist. Zudem umfasst *Pāli* den sprachlichen Rahmen, in dem der historische Buddha dachte und sprach. *Pāli* ist (wie *Māgadhi*) eine mittel-indo-arische Sprache und somit entweder eng verwandt mit der Sprache, die der Buddha selbst sprach (*Māgadhi*), oder – wie viele Theravāda-Buddhisten annehmen – *Pāli* und *Māgadhi* sind gar identisch.

² Man kann „modal zwischen der Unmöglichkeit, Möglichkeit, Wirklichkeit und der Notwendigkeit der rechtsethischen Rechtfertigung unterscheiden.“ *Dietmar Von der Pfordten*, *Rechtsethik*, München 2001, S. 110. Etwas vereinfacht dargestellt ergeben sich so vier Grundpositionen zum Verhältnis von Recht und dessen ethischer Rechtfertigung: Sie ist a) *unmöglich* (rechtsethischer Nihilismus); b) zwar *möglich*, aber zu eliminieren oder zu minimieren und damit *nicht wirklich* (rechtsethischer Reduktionismus); c) sie ist *möglich* und *wirklich* (soll also wirkungsvoll sein), aber *nicht notwendig* in einem begrifflichen oder ontischen Sinn (rechtsethischer Normativismus); d) begrifflich bzw. ontisch *notwendiger* Teil des Rechts und (insofern natürlich) *möglich* und *wirklich* (rechtsethischer Essentialismus). Dass buddhistische Ethik eine kognitivistische ist, und sie deshalb die ethische Rechtfertigung des Rechts für zumindest möglich hält, ist deutlich und wird hier angenommen. Deshalb wird auf die Kategorie „unmöglich“ nicht weiter eingegangen werden.

Ordnung zu bewahren. Die Frage nach einer Verbindung von positivem Recht und buddhistischer Ethik ergibt dann die folgenden Stufen der Erörterung:

- a) Ist die Verbindung *notwendig*? Verliert positives Recht seine Geltung oder seinen „Rechtscharakter“, wenn es den Normen einer buddhistischen Ethik widerspricht? Ist im Buddhismus „unrichtiges/ungerechtes Recht“ noch Recht?³
- b) Wenn keine notwendige Verbindung festgestellt wird, ist eine solche Verbindung *möglich*?⁴ Hat der Buddha eine ethische Rechtfertigung des Rechts gewünscht und eventuell ausgearbeitet oder hat ihn das Thema nicht interessiert? Mit von der Pfordten: Ist er rechtsethischer Reduktionist oder Normativist?
- c) Ist die Verbindung wirklich? Hierher gehören m.E. Fragen, die an b) anknüpfen, v.a.: Inwiefern können sonstige, tatsächliche (oder „wirkliche“) Verbindungen positiven Rechts und des Buddhismus gefunden werden?

Die unter c) aufgeworfene Frage ist relativ unabhängig von der rechtsethischen Position des Buddha und soll am Beispiel Sri Lankas erörtert werden. Es ist davon auszugehen, dass buddhistisches Gedankengut in Rechtsnormen „buddhistischer Staaten“ wie Sri Lanka⁵ Eingang gefunden hat. Jedoch wird sich zeigen, dass diese empirische Analyse lediglich „holzschnittartig“ durchgeführt werden kann und zudem kaum aussagekräftige Ergebnisse liefert. So endet der Aufsatz mit der Darstellung eines alternativen Verständnisses der Verbindung (oder Verschmelzung) von Recht und dem in Sri Lanka beheimateten Theravāda-Buddhismus⁶. Es wird sich hierbei herausstellen, dass diese Verbindung wenig mit einer Verbindung von Recht und *Ethik des Dhamma* zu tun hat, sondern von anderer Natur ist.

Zu Beginn einer Einführung in *die buddhistische Ethik* muss jedoch einem Missverständnis vorgebeugt werden: *Den Buddhismus* gibt es nicht. Seit Verkündung der Lehre im 5. Jahrhundert v. Chr.⁷ hat sich eine Vielzahl von Formen (oder „Wiedergeburten“⁸) dieser

³ Das entspräche z.B. der Position Thomas von Aquins, der die Frage für die christliche Ethik bekanntlich so beantwortete, dass menschliche Normen nur dann Gesetze sind, wenn sie über die *participatio* mit den höheren Gesetzesstufen verbunden sind: ungerechtes Recht ist kein Recht sondern Gewaltanwendung bzw. Zerstörung des Rechts.

⁴ Das „möglich“ kann man auch anders verstehen und unabhängig von der oben formulierten Variante auch fragen: Sind die ethischen Normen des Buddhismus für eine positive Rechtsordnung überhaupt anwendbar, ist eine solche Verbindung überhaupt realisierbar? Auch hierauf wird in Kap. II.3.2 kurz eingegangen.

⁵ „Buddhistischer Staat“ meint hier so viel wie: durch die (lokale) buddhistische Religion und Kultur geprägte Länder bzw. Länder in denen sich die Mehrheit der Bevölkerung als Buddhisten bezeichnen. Vgl. dazu auch Kap. 3.2.

⁶ Auch für den Theravāda-Buddhismus gilt das unten zu „Buddhismen“ Gesagte: Es gibt viele verschiedene, aber *verwandte* Formen des Theravāda-Buddhismus: synkretistische Formen aus lokalen, präbuddhistischen Kulturen. Vgl. dazu z.B. die Artikel *Donald K. Swearer*, Thailand und *John Clifford Holt*, Sri Lanka, beide in: Robert Buswell Jr. (Hg.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York et al. 2004, S. 830ff bzw. S. 795ff.

⁷ Zur Diskussion der Lebensdaten und –umstände des Buddha siehe Kap. II.1.

frühen Lehre herausgebildet. Bernard Faure schlägt deshalb vor, die vielen verschiedenen Lehren⁹ nicht derart vereinfachend als „den Buddhismus“ zu bezeichnen, sondern von „Buddhisten“¹⁰ zu sprechen. Es muss also klar sein, dass „buddhistische Ethik“ eine Abstraktion, eine Arbeitshypothese ist, die sich auf die überlieferten Reden des historischen Buddha (*Suttas*¹¹) konzentriert. Dieses theoretische Konstrukt wird zumeist „early (oder „classical“) Buddhism“ genannt.¹² Er hat jedoch so vielleicht nie in der Realität (als gelebte Religion) existiert. Buddhistische Ethik heißt hier also *nicht Ethik des Buddhismus oder der Buddhisten*, sondern *Ethik der Lehrreden des Buddha*.

1. Buddhistische Ethik

Im Folgenden sollen aufgrund der Vielschichtigkeit und Komplexität des Themas lediglich drei grundlegende Begriffe kurz entwickelt werden. Die vielen Aspekte buddhistischer Ethik können hier nur angedeutet werden und auf weiterführende Lektüre verweisen.

⁸ „Man könnte über die aufeinander folgenden Reinkarnationen des Buddhismus (indisch, chinesisch, japanisch etc.) das sagen, was die Buddhisten über das Ich sagen, das von einer Existenz in die nächste wandert: es ist nicht mit sich identisch, und doch ist es auch nicht ganz von sich selbst verschieden.“ *Bernard Faure*, *Buddhismus*, Bergisch Gladbach 1998, S. 6.

⁹ Insbesondere die „drei Fahrzeuge“ *Hīnayāna*, *Mahāyāna*, *Vajrāyana* (d.i. kleines, großes und diamantenes Fahrzeug). Diese sind jedoch selbst wieder in unzählige „Sub-Schulen“ untergliedert. Bei *Klaus-Joseph Notz*, *Lexikon des Buddhismus*, Wiesbaden 2002, S. 14 findet sich eine Darstellung zur Entwicklung der größeren Subschulen; sie enthält 33 Schulen und ist keineswegs vollständig.

¹⁰ *Faure*, Anm. 8, S. 6.

¹¹ Der Buddha hat – wie Jesus Christus – niemals selbst Texte verfasst, seine Lehrreden (oder Diskurse; Pāli: *Sutta*; Sanskrit: *Sutra*) wurden auswendig gelernt, mündlich tradiert und zunächst gegen Ende des 1. Jahrhundert v. Chr. auf Sri Lanka verschriftlicht. Diese Schriften bilden den sog. Pāli-Kanon und sind bis heute erhalten. Der Pāli-Kanon besteht aus drei „Körben“ (*pitaka*) und heißt deshalb *Tipitaka* („Drei-Korb“): Dem Korb der Ordensregeln für Mönche und Nonnen (*Vinaya-Pitaka*), dem Korb der Lehrreden (*Sutta-Pitaka*) und dem Korb der psychologisch-philosophischen Ausarbeitung der ersteren beiden (*Abhidhamma-Pitaka*). Siehe hierzu *Venerable Nārada Mahāthera*, *The Buddha and His Teachings*, Taipei 1998, S. 203ff.

¹² „[...] In speaking of “Buddhism” I should make clear that I am writing with reference to an abstraction which might be termed “classical” Buddhism. This abstraction is neither the same as nor different from Buddhism in any historical or cultural context. It is not meant to represent the views of any sect [...].“ *Damien Keown*, *Are there ‘Human Rights’ in Buddhism?*, *Journal of Buddhist Ethics* Volume 2 (1995). Das *Journal of Buddhist Ethics* ist nur online und ohne Seitenzahlen verfügbar.

Andere Autoren, die mit dem Konzept/Konstrukt des „Early Buddhism“ arbeiten, sind *P.D. Premasiri*, *Studies in Buddhist Philosophy and Religion*, Peradeniya 2006 und *David J. Kalupahana*, *Buddhist Philosophy – A Historical Analysis*, Honolulu 1976.

1.1. Grundbegriffe

1.1.1. Paticca-samuppāda

„Wer auch immer *paticca-samuppāda* sieht, sieht die Lehre des Buddha, wer die Lehre des Buddha sieht, sieht *paticca-samuppāda*.“ (M. 28¹³).

Die Lehre von *paticca-samuppāda* bildet die Basis der buddhistischen Philosophie, mithin den Ausgangspunkt jeder Form buddhistischen Denkens. Es handelt sich hierbei um eine Entstehungs- resp. Kausaltheorie, die erklärt, wie alle Phänomene bzw. Entitäten (= *dhamma*) entstehen. Der Begriff ist aus den drei Worten *paticca* (abhängig von, bedingt durch), *sam* (co-, zusammen) und *uppāda* (entstehen) zusammengesetzt und wird deshalb zumeist mit „abhängigem“ bzw. „bedingtem Entstehen“ übersetzt. Besser ist jedoch die englische Version „dependent co-arising“, weil sie die Silbe *sam* nicht unterschlägt und so zweifelsfrei deutlich macht, dass die buddhistische Kausaltheorie nicht monokausal verstanden werden darf: Alle *dhamma* (materiell oder immateriell) stehen in einem *unendlichen Netz von Abhängigkeiten*, jede Entität ist in ihrem Entstehen von vielen anderen Entitäten bedingt und ist selbst wieder eine (von vielen) Ursache(n) für weitere Entitäten. Die Hua-Yen Schule hat mit der Metapher „Indras Netz der Juwelen“ *paticca-samuppāda* wunderschön pointiert:¹⁴

„Far away in the heavenly abode of the great god Indra, there is a wonderful net which has been hung by some cunning artificer in such a manner that it stretches out infinitely in all directions. [...] the artificer has hung a single glittering jewel in each „eye“ of the net, and since the net itself is infinite in dimension, the jewels are infinite in number. [...] If we now arbitrarily select one of these jewels for inspection and look closely at it, we will discover that in its polished surface there are reflected all the other jewels in the net, infinite in number. Not only that, but each of the jewels reflected in this one jewel is also reflecting all the other jewels, so that there is an infinite reflecting process occurring.“

In allen Dingen, materiellen wie Stühlen und immateriellen wie Gedanken oder Wünschen, spiegelt sich die zentrale Präsupposition des Buddhismus: des unendlich zusammenhängenden Entstehens.¹⁵

¹³ Vorzugswürdig ist hier die gebräuchliche Zitierweise der Suttas. Da der „Korb“ der Suttas aus fünf Sammlungen, den *Nikāyas* (*Dīgha-*, *Majjhima-*, *Samyutta-*, *Anguttara-* und *Khuddaka-Nikāya*) besteht, werden diese jeweils mit ihrem Anfangsbuchstaben abgekürzt. Die *Nikāyas* sind wiederum in Abschnitte (*vaggas* = Bücher) unterteilt, deshalb werden hinter den Kürzeln für die *Nikāyas* (D, M, usw.) römischen Zahlen angegeben, die diesen Abschnitten entsprechen. Die arabischen Ziffern bezeichnen die Seitenzahl, auf der das Zitat oder das *Sutta* zu finden ist und beziehen sich immer auf die Ausgabe der Pāli-Text-Society (PTS), die als erste den gesamten Kanon ediert hat.

¹⁴ Das Folgende ist übernommen aus: *Francis H. Cook*, *Hua-Yen Buddhism*, Pennsylvania 1977, S. 2.

¹⁵ An diesem Punkt beginnt jede Form buddhistischer Reflektion: Auch die ontologischen Grundannahmen des Buddha, die drei Charakteristiken der Existenz (*tilakkhana*) – *anicca* (Vergänglichkeit), *anatta* (Nicht-Selbst, Nichtexistenz einer Seele) und *dukkha* (Unzufriedenheit, Leiden) –

1.1.2. *Kamma*

Bekanntlich heißt *kamma* (Skt. *karma*) direkt übersetzt Handlung oder Tat¹⁶; im ethischen Kontext schlägt Damien Keown jedoch die interpretative Übersetzung „moralische Entscheidung mitsamt deren Folgen“ vor.¹⁷ Diese Übertragung ist m.E. eine sehr angemessene Interpretation, denn wie alle Entitäten ist – aus buddhistischer Perspektive – auch eine Handlung in ein infinites Kausalnetz eingebunden. Auch Handlungen sind dem „Gesetz“ von *paticca-sammupâda* unterworfen und können nicht ohne ihre „Eltern und Kinder“ betrachtet werden: Den Faktoren, die zu ihrer Entstehung beigetragen haben und den Konsequenzen, die sie nach sich ziehen. Handlungen können dabei in zweifacher Hinsicht Folgen haben, erstens für andere und zweitens für den Handelnden selbst. In der buddhistischen Philosophie hängen diese beiden Aspekte sehr eng zusammen – man könnte fast sagen: Die Folgen für andere *sind* die Folgen für den/die Agierende/n. Um dies besser verstehen zu können, wird oft der folgende, sehr bekannte Ausspruch des Buddha herangezogen.

„Es ist der Wille (*cetanâ*¹⁸), ihr Mönche, den ich *kamma* nenne.“ (A 3, 415)

Kamma als bewusste oder gewollte Tat (mental, verbal, körperlich)¹⁹ generiert eine bestimmte Disposition in der Psyche des Handelnden, denn der Wille zu einer Handlung geht dieser voraus. Schlechtes geistiges Handeln („Denken“, die Absicht) fördert schlechtes körperliches Handeln. Durch unser Denken, unsere Absichten und unseren Willen eignen wir uns also Dispositionen an, welche sukzessive zu Verhaltensmustern oder Charakterzügen werden. Und diese bestimmen, wie man sich (tendenziell) in Zukunft verhalten wird. Dies wiederum hat Einfluss auf die Personen, die einen umgeben werden etc. Das englische Sprichwort „Sow an act, reap a habit, sow a habit, reap a character, sow a character, reap a destiny“ bringt diese Überlegungen auf den Punkt. *Kamma* ist also nicht unbedingt ein „metaphysisches Konto“, sondern kann – ganz im Sinne von Autoren wie Gunapala Dhamasiri und P.D. Premasiri²⁰ – durchaus als „psychologisches Gesetz“²¹ verstanden werden;

lassen sich aus *paticca-sammupâda* herleiten oder genauer: Sie sind notwendige Folgen. *Dukkha* wiederum ist bekanntlich das Zentrum der Vier Edlen Wahrheiten, wovon die vierte auf den Edlen Achtfachen Pfad verweist und so fort.

¹⁶ Siehe dazu jedes Lexikon zum Buddhismus; beispielsweise *Notz*, Anm. 9, S. 233 und *Nyanatiloka*, *Buddhist Dictionary. Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Kandy 2004, S. 91 – 94.

¹⁷ *Damien Keown*, *Buddhist Ethics. A Very Short Introduction*, Oxford 2005, S. 5f.

¹⁸ Bevorzugt wird die Übersetzung (volition, will) von *Nyanatiloka*, Anm. 16, S. 47.

¹⁹ Auf diese Spezifizierung macht der Buddha zum Beispiel im *Kukkuravatika-Sutta* (M I, 389) aufmerksam.

²⁰ Premasiri spricht nicht vom „psychologischen Gesetz“, aber auch er hält die Psyche – nämlich die sog. „schlummernden Charakterzüge“, „Neigungen“ bzw. „unterbewussten Dispositionen“ (*anusaya*) – für ein zentrales Element der buddhistischen Ethik: Die sieben *anusaya* (Gier, Missgunst, spekulative Meinung, skeptischer Zweifel, Einbildung, Streben nach ewiger Existenz und Verblendung) veranlassen uns *unterbewusst* (als Tendenzen) in einer bestimmten Situation so und

als Verweis auf die Wechselwirkung unserer bewussten („gewollten“) Handlungen auf unsere Psyche. Die buddhistische Variante von *kamma* bedeutet nichts anderes, als dass wir uns durch unser Agieren selbst entscheiden, welche Personen wir werden und so unsere Zukunft selbst gestalten: Das Individuum erschafft sich durch seine Handlungen selbst²². Umgekehrt heißt dies: Durch Kultivierung guter (oder schlechter) Absichten bzw. eines „guten“ Charakters kann die eigene Zukunft aktiv verändert werden. Was aber sind die treibenden Kräfte in der Psyche des Individuums und wie kann man den eigenen Charakter positiv beeinflussen?

1.1.3 *Kusala-kamma*

In den buddhistischen Texten kann man lesen, dass eine Person aus guten bzw. heilsamen (oder schlechten bzw. unheilsamen) *Wurzeln* handelt, den sog. (*a*)*kusala-mûla*²³. Mit dem Begriff *kusala* ist ein m.E. sehr wichtiger Teil buddhistischer Ethik gegeben. Das Vorhandensein einer (un-)heilsamen Wurzel determiniert die moralische Qualität eines Bewusstseinszustandes, einer Redehandlung oder Tat – mit anderen Worten: die des *kamma*.^{24 25}

„In psychological terms , 'karmically wholesome' [*kusala* – F.P.] are all those karmic volitions [...] which are accompanied by two or three wholesome roots (*mûla*), i.e. by greedlessness (*alobha*) and hatelessness (*adosa*), and in some cases also by non-delusion (*amoha*: wisdom, understanding). Such states of consciousness are regarded as 'karmically wholesome [...]. From this explanation, two facts should be noted: (1) it is volition that makes a state of consciousness, or an act, 'good' or 'bad'; (2) the moral criterion in Buddhism is the presence or absence of the three wholesome or moral roots.“

Die *kusala-mûla* – etwa Freiheit von Gier (*lobha*), Hass (*dosa*) und Verblendung (*moha*) – bzw. deren Antagonisten, die *akusala-mûla*, sind die drei „psychologischen Quellen der

nicht anders zu agieren. Wie im Falle der *akusala-mûla* wird eine Handlung durch das Vorherrschen einer solchen negativen Disposition (i.e. eines Lasters) beherrscht. Dies gilt auch für die Ebene der Gefühle und Emotionen. Die Oberfläche der observierbaren (Sprech-)Handlungen stellt erst die dritte und letzte Ebene dar. Zu sichtbar schlechtem Verhalten kommt es also nur, wenn die zwei zu Grunde liegenden Vorstufen „überkochen“; sich eine (aus buddhistischer Perspektive) negative Disposition in einer negativen Emotion realisiert und diese in einer körperlichen oder verbalen Handlung gipfelt. Vgl. *Premasiri*, Anm. 12, S. 21 ff; *Nyanatiloka*, Anm. 16, S. 21f und insbes. D I, 33 und A VII, 11f.

21 „Thus as *kamma* has been defined as the motive, the law of *kamma* should be interpreted essentially as a psychological law. Its basic tenet is that if one now produces a bad thought, as a result of that bad thought, more bad thoughts will arise, thus leading to a series of polluted, bad thoughts.“ *Gunapala Dharmasiri*, *Fundamentals of Buddhist Ethics*, Singapore 1998, S. 47.

22 „By freely and repeatedly choosing certain sorts of things, individuals shape their characters, and through their characters their futures. [...] [They] are thus to a large extent the authors of their good and bad fortune.“ Keown, Anm. 17, S. 6.

23 *a* = un-, nicht; *kusala* = heilsam, gut; *mûla* = Wurzeln. Vgl. auch *Nyanatiloka*, Anm. 16, S. 105.

24 Vgl. hierzu *Nyanatiloka*, Anm. 16, S. 119.

25 Das folgende Zitat bei *Nyanatiloka*, Anm. 16, S. 105.

Motivation [zu einer (Sprech-)Handlung]“²⁶, die einer jeden Tat zu Grunde liegenden Charakterzüge (Wurzeln).²⁷ P.D. Premasiri vertritt die Auffassung, dass die Analyse der Begriffe für „gut“²⁸ in den buddhistischen Texten deutlich mache, dass der Begriff *Nibbāna* (Skt.: *Nirvana*) – Ziel der buddhistischen Soteriologie – nichts anderes bedeute, als einen Zustand der moralischen Perfektion erreicht zu haben; mit anderen Worten: dass die Konzeption von *Nibbāna* ethische Implikationen birgt.²⁹

„The Anguttara-nikāya which uses evaluative language in characterising the specific modes of behaviour and conditions of mind which conduce to the attainment of the ultimate goal of Buddhism [...] includes the term *kusala* (A V, 240ff.; 273ff.). A person endowed with ten qualities is called one who is endowed with *kusala* (M II, 28f.). These qualities are those ones directly connected with the attainment of *Nibbāna*. [...] *Nibbāna*, the highest spiritual attainment of Buddhism is the condition in which greed (*lobha*), malice (*dosa*) and ignorance or confusion (*moha*) are said to be absent. Greed, malice and ignorance are described as *akusala* while the absence of them is described as *kusala*.“

Hieraus wird deutlich, dass die gute Handlung (*kusala-kamma*), die auf der Kultivierung eines guten (d.h. heilsamen) Charakters beruht, mit dem letzte Ziel, *Nibbāna*, verbunden ist. Wer sich via Entwicklung der *kusala-mūla* um gute Handlungen bemüht, befindet sich schon auf dem Pfad zur Erlösung – und umgekehrt! *Kusala-kamma* ist die Handlung einer Person, welche die *akusala-mūla* in sich besiegt hat. Das klingt tautologisch, erklärt aber, weshalb eine erleuchtete Person die „Verkörperung von *kusala*“³⁰ ist und worum es in buddhistischer Ethik grundsätzlich geht: Die absolut gute, heilsame Tat wird im Bewusst-

²⁶ „psychological springs of motivation“ Keown, Anm. 17, S. 7.

²⁷ Zu diesem Thema siehe insbes. *Nyanaponika Thera: The Roots of Good and Evil*, Kandy 1986.

²⁸ In den Pāli-Texten gibt es zwei Begriffe für gut, *kusala* und *puñña* (resp. *akusala* und *pāpa* für schlecht oder böse). Diese hat zu einigen Missverständnissen geführt, da die Begriffe nicht die gleiche Verwendung (Bedeutung) haben: „The term *puñña* has been generally used in the Pāli scriptural tradition to denote that which benefits the person who is intent on bettering his future state of existence without renouncing the pleasures of household life. [...] Acts of *puñña* [...] are looked upon as those deeds which have the tendency to promote a person’s happiness in future life. *Puñña* helps a person to be reborn in a pleasant form of existence.“ Premasiri, Anm. 12, S. 11. Dieser Gedankengang lässt sich auch mit den Begriffen *karmic*- versus *path-level* deutlich machen: Den entscheidenden Unterschied zwischen beiden Begriffen markiert die Zielsetzung oder Intention: bessere Wiedergeburt („karmic level“) versus Erlösung („path level“). Damit ist klar, dass *puñña* und *kusala* zwei vollkommen verschiedene Perspektiven auf eine Handlung darstellen, auch wenn beide Begriffe „gut“ bedeuten. Man kann eine gute Handlung vollziehen um „karmische Verdienste“ zu erwerben (karmic level: *puñña-kamma*), die positive Folgen im weltlichen Dasein mit sich bringen; oder aber *dieselbe Handlung* in der Absicht der Auslöschung der *akusala-mūla* vollziehen (path level: *kusala-kamma*), mit dem Ziel der Erlösung (*vimutti*), nicht diessseitigen Vorteilen. Vgl. *Dharmasiri*, Anm. 21, S. 33 – 38.

²⁹ Das folgende Zitat aus Premasiri, Anm. 12, S. 12 (Kursivsetzung von mir, F.P.).

³⁰ „An enlightened person [...] remains to be the very embodiment of *kusala*.“ Premasiri, Anm. 12, S. 13.

sein vollzogen, dass sie dazu beiträgt die negativen psychischen Impulse Gier, Hass und Verblendung in sich selbst und/oder anderen unter Kontrolle zu bringen.³¹

1.2. Aspekte buddhistischer Ethik

Die buddhistische Moralphilosophie ist extrem vielschichtig. Nach den obigen Betrachtungen scheint zunächst einmal klar, dass im Mittelpunkt die (gute) *Absicht* und die Entwicklung eines „tugendhaften“ oder *kusala*-Charakters steht. Das verweist einerseits auf die psychologische (oder psychologisierende) Denkweise. Andererseits hat diese Ähnlichkeit zur (antiken) Tugendethik manche Autoren veranlasst, auch die buddhistische Ethik als reine Tugendethik einzustufen.³² Ein Ausblick auf den ganzen Umfang der Lehrreden zeigt aber noch ganz andere Aspekte.

1.2.1. Buddhistische Ethik als Tugendethik

Tugenden nehmen in der buddhistischen Ethik zweifelsohne eine herausragende Stellung ein, weil sie wichtig sind, die richtigen (heilsamen) Dispositionen bzw. Verhaltensmuster zu kultivieren. Tugenden eignen sich hervorragend, um (sich selbst) zu *kusala-kamma* „abzurichten“ bzw. um die *akusala-mûla* sukzessive zu eliminieren.

Keown spricht von drei Kardinaltugenden im Buddhismus: *alobha*, *adosa*, *amoha*.³³ Die Begriffe sind wohl bekannt – es ist nur ein Ausdruck der Konsistenz buddhistischen Denkens, dass die Kultivierung der *kusala-mûla* die höchste aller Tugenden darstellt. Die drei wohl bekanntesten Tugenden (v.a. unter den Praktizierenden) sind hingegen Großzügigkeit (*dâna*³⁴), Gewaltlosigkeit (*ahimsâ*) und Mitgefühl (*karunâ*) oder Liebende-Güte (*mettâ*). Alle drei Tugenden sind inzwischen auch im Westen sehr bekannt und prägen oft das Bild des Buddhismus in Zeitschriften und Erzählungen. Der „Witz“ oder die Pointe dieser Tugenden ist wie bei den Moralvorschriften (*sîla*, s.u.) jedoch nicht die Tugend selbst, sondern deren Beitrag zur Entwicklung eines Charakters, der nur noch *kusala*-Handlungen vollziehen kann: *Dâna*, *ahimsâ*, *karunâ* und *mettâ* „trainieren“ das Empfinden von Respekt gegenüber allen Lebewesen³⁵: Das *Metta-Sutta* (S V, 146), das kaum ein/e

³¹ „It is the enlightened person who is fully moral, who does not suffer from moral weakness. For he has completely gained control over the psychological impulses that drive one to the kind of behaviour that could be characterized as unwholesome or immoral.“ *Premasiri*, Anm. 12, S. 14.

³² Dazu: *Keown*, Anm. 17, S. 25.

³³ *Keown*, Anm. 17, S. 12f. Er verwendet die analogen Begriffe *arâga*, *advesa*, *amoha*.

³⁴ Dharmasiri bezeichnet *dâna* als wichtigste buddhistische Tugend, weil Großzügigkeit die Lösung der eigenen Anheftung an materielle Gegenstände und egoistische Gedanken, sowie die Entwicklung von Sensibilität für die Bedürfnisse anderer fördert und so schließlich zur Kultivierung von Selbstlosigkeit führt. *Dharmasiri*, Anm. 21, S. 88ff.

³⁵ Siehe auch *Nyanatiloka*, Anm. 16, S. 120: *Mettâ* z.B. führt zum Ablegen von *dosa* (Hass), ist praktiziertes *adosa*.

Buddhist/in in Asien nicht kennt, kulminiert in einem gut nachvollziehbaren Paradigma, einem prägnanten Resümee buddhistischer Ethik:³⁶

„Just as a mother would protect her only child at the risk of her own life, even so, let one cultivate a boundless heart of compassion towards all beings. Let one’s thoughts of boundless compassion pervade the whole world.“

1.2.2. *Sīla*: Moralvorschriften bzw. -pflichten

Das bekannteste Regelwerk im Buddhismus, die „Pflichten des Dhamma“³⁷ sind die fünf Tugendregeln bzw. Moralvorschriften (*pañcasīla*): Sie umfassen die (1) Enthaltung vom Töten eines jeden lebenden Wesens; (2) die Enthaltung vom Nehmen dessen, was nicht gegeben wurde; (3) die Enthaltung von sexuellem Fehlverhalten; (4) die Enthaltung vom Lügen (unrechter Rede) und (5) die Enthaltung von der Einnahme berauschender Getränke (Substanzen).

Sie wurden vom Buddha ganz offensichtlich speziell für den Laien verfasst, was sich u.a. schon daran ablesen lässt, dass es für die Mönche eine erheblich umfangreichere Sammlung an (positiv wie negativ formulierten) Pflichten gibt. Doch gilt auch für die *pañcasīla* das im Rahmen der Tugenden Erörterte: Zwar sind sie in der Realität der Praktizierenden wichtig und in der Moral buddhistischer Länder stets präsent. Grundlegend ist aber die *Entwicklung von kusala-kamma*, die „Charakterentwicklung“ – und *nicht Enthaltung*. Deshalb sollen die Regeln aus bzw. mit der richtigen Motivation (*cetanā*) befolgt werden. Tugenden und Pflichten verhalten sich wie die Seiten ein und derselben Medaille: Die eine Seite sind die Regeln, die andere die Tugenden; man befolgt die Regeln, weil diese lediglich eine Liste an Dingen darstellen, die eine tugendhafte Person niemals tun würde.³⁸ Beide Seiten dienen aber m.E. nur der Elimination der negativen mentalen Dispositionen, den *akusala-mūla*. Der frühe Buddhismus und dessen Ethik sind – so Damien Keown – ein „*Pfad der Selbsttransformation*“³⁹, ein Pfad der individuellen Entwicklung eines *kusala*-Charakters, keiner der Verbote. Diese Perspektive auf die buddhistische Ethik wird noch von Wichtigkeit sein.

³⁶ Das Folgende wird zitiert von *Premasiri*, Anm. 12, S. 27.

³⁷ *Keown*, Anm. 17, S. 26.

³⁸ Ein Beispiel von Keown: Die erste Moralvorschrift ergibt sich ganz automatisch, wenn man eine mitfühlende Einstellung gegenüber allen Wesen hat. Wenn man die erste Moralvorschrift also wirklich verstehen will, so müsse man Mitgefühl und Güte/Milde/Wohlwollen (benevolence) entwickeln.

³⁹ *Keown*, Anm. 17, S. 25.

1.2.3. „Buddhistischer Utilitarismus“

Der Buddhismus geht über eine bloße Tugendethik hinaus: In Lehrreden, wie dem *Kâlâma-Sutta*⁴⁰ (A I, 189) oder dem *Bâhitika-Sutta*⁴¹ (M II, 114) werden die Folgen einer Handlung betont. Rechte (i.e. gute) Handlungen sind solche, die weder anderen noch einem selbst schaden. Maßstab für die Bewertung der Folgen ist dabei das Glück bzw. Unglück, welches eine Handlung für sich selbst und andere generiert⁴². Eine Ähnlichkeit zum Utilitarismus ist kaum von der Hand zu weisen⁴³, doch kann die buddhistische Ethik durch die gleichzeitige Betonung der Absicht und der Entwicklung eines *kusala*-Charakters, sowie eine qualifizierte Theorie zum Glück⁴⁴ einige Nachteile resp. Einwände gegen die (konsequentialistische) Ethik des Utilitarismus abfedern oder konstruktiv entgegenen.

1.2.4. Universalisierung

Neben den Folgen einer Handlung ist im *Dhamma* ein weiteres prominentes Moral-Kriterium zu finden: Die Goldene Regel. Das folgende Zitat ist ein deutliches Beispiel des typisch „achsenzeitlichen“ (Jaspers) Übergangs⁴⁵ von einer konventionellen zur meta-konventionellen Moral:⁴⁶

„Here a noble disciple reflects like this: [...] What is not pleasant and delightful to me, is not pleasant and delightful to the other person either. How could I inflict upon another that which is not pleasant and delightful to me? Having reflected in this manner, he on his own refrains from killing, and encourages others too to refrain from killing.“ (S V, 354)

⁴⁰ Hier sagt der Buddha z.B.: „What do you think Kâlâmas, when greed, hatred and delusion arise in a person, is it for his welfare or harm? [...] Will that conduce to his harm and suffering for a long time?“ Siehe *Bhikkhu Bodhi*, In the Buddha's Words, Boston 2005, S. 89.

⁴¹ *Ânanda*, der Cousin und vertrauteste Schüler des Buddha, bezeichnet hier diejenigen Taten als lobenswert, die keine schädlichen Folgen für den Handelnden als auch für alle (möglichen oder denkbaren) Betroffenen nach sich ziehen. Ähnlich auch der Buddha selbst im *Ambalathikârâhulovâda-Sutta* (M I, 415).

⁴² Zu den negativen Konsequenzen einer Handlung zählen im Buddhismus auch deren negative *karmische Folgen*: Handlungen, die anderen schaden, schaden – als *Verhaltensmuster* – ebenso dem Agenten. Vgl. Kap. I.1.2 *Kamma*.

⁴³ Vgl. auch *Premasiri*, Anm. 12, S. 37 f.

⁴⁴ Diese basiert wesentlich auf der Unterscheidung zwischen *weltlichem Glück*, das schließlich stets zu Unzufriedenheit/Leiden (*dukkha*) führt, und dem *Glück des Nibbâna*, das sich im Folgen des (Achtfachen) Pfades einstellt. Vgl. hierzu *Premasiri*, Anm. 12, S 40f. und insbes. 56 ff und *Dharmasiri*, Anm. 21, S. 11ff.

⁴⁵ Siehe zum Thema der achsenzeitlichen Veränderungen im moralischen Denken in Asien z.B.: *Heiner Roetz*, Die chinesische Ethik der Achsenzeit, Frankfurt 1992.

⁴⁶ Ein weiteres Beispiel ist in der wohl bekanntesten Lehrrede des Buddha, dem *Dhammapada* (Vers 129f), zu finden.

1.2.5. Die moralische Entscheidung als autonome und rationale Entscheidung

Die wohl meist zitierte Textstelle zur Problematik der individuellen Moral-/Normenbegründung (oder: „moralischen Epistemologie“⁴⁷) ist das *Kālāma-Sutta*, das auch oft als Beispieltext für Meinungs- und Gedankenfreiheit im Buddhismus herangezogen wird.⁴⁸ Hier fordert der Buddha ein autonomes und d.h. von jeglicher Form der Autorität freies Kriterium für moralisches Handeln.⁴⁹ Jedes Individuum habe sich allein auf sein *eigenes Urteil* zu verlassen: Ob eine Handlung *kusala* ist oder nicht, das habe jede/r selbst zu entscheiden, nicht die Autorität einer bestimmten Tradition, eines Lehrers oder einer Schrift.⁵⁰

2. Verbindung von Recht und Ethik in der buddhistischen Philosophie

2.1. Vorbemerkung: Staatlichkeit und materielle Bedingungen in Indien zur Zeit des Buddha

Bevor die verschiedenen Formen der Einflussnahme des Buddha oder seiner Lehre auf ein Rechtssystem diskutiert werden, erscheint es sinnvoll, kurz auf die gesellschaftlichen und staatlichen Strukturen einzugehen, die zur Lebzeit des Buddha in Indien herrschten und auf die er Bezug genommen haben muss. Die gesellschaftlich-politische Struktur war in dieser Zeit geprägt durch das sog. *varna-System*, ein undurchlässiges System „erblicher Status-Gruppen“⁵¹, das die Gesellschaft in vier verschiedene Klassen mit *individuellen Pflichten* (und Rechten) untergliederte und auf diese Weise dafür sorgte, dass die (Pflicht der) politische(n) Machtausübung in den Bereich einer Gruppe fiel: die der *Kstriya-varna*, der Klasse der Herrscher (s.u.). Dies bedarf einer kurzen Erläuterung.

⁴⁷ *Premasiri*, Anm. 12, S. 31.

⁴⁸ Siehe hierzu *Sanath Nanayakkara*, *How Free is Freedom of Thought*, Kandy 2001, bes. S. 1 – 5.

⁴⁹ Das Dorf der Kālāmas war im angesprochenen *Sutta* von einer Vielzahl Asketen und Weisen besucht worden, die sich in ihren moralischen Ratschlägen und Predigten gegenseitig widersprachen. Wie solle man in dieser Situation herausfinden, welcher Lehrer Recht habe?! Die Antwort lautet: „*What do you think Kālāmas, when greed, hatred and delusion arise in a person, is it for his welfare or harm?*“ *‘For his harm, venerable sir.’* [...] *But when you know for yourselves, ‘These things are wholesome; [...], then you should engage in them.’*“ Zit. von *Bodhi*, Anm. 40, S. 89.

⁵⁰ Er führt eine Liste von zehn Gründen an, auf Grund deren eine Lehre unter keinen Umständen akzeptiert werden dürfe. Zumeist wird sie in drei Kategorien untergliedert: Autorität (einer Schrift, Tradition oder eines Lehrers), rein logische bzw. spekulative Argumentation sowie Übereinstimmung zwischen der Lehre und den eigenen Vorurteilen, Ansichten, Wünschen. Vgl. dazu *Premasiri*, Anm. 12, S. 31f. und *Nanayakkara*, Anm. 48, S. 5 ff.

⁵¹ *Richard Gombrich*, *Der Theravada-Buddhismus. Vom alten Indien zum modernen Sri Lanka*, Stuttgart/Berlin/Köln 1997, S. 48.

Das fünfte Jahrhundert vor Christus, in dem der historische Buddha wahrscheinlich lebte⁵², fällt in die Epoche der späteren vedischen Gesellschaft.⁵³ Sie bildete sich mit der sukzessiven Aufgabe des Nomadentums und dem Beginn des Ackerbaus (die typisch nomadische Viehzucht blieb aber wichtig) ab circa 1000 v. Chr. heraus und ist durch eine hierarchische Struktur charakterisiert. Diese geht auf einen vedischen Text⁵⁴ zurück, welcher alle Menschen in vier Klassen bzw. „Status-Gruppen“ einteilt: die *varnas* (später Kasten⁵⁵). An der Spitze der gesellschaftlichen Ordnung standen die *Brahmanen* („Rezitierender der Veden“⁵⁶), darauf folgten die *Kstriya* („königliche Klasse“, dazu unten mehr), dann die *Vaisya* („gewöhnliche Freie“) und schließlich die *Sûdra* (Diener). Jede der vier *varnas* hat individuelle Pflichten und Rechte: Die Brahmanen verkörpern das *Sprachrohr der Wirklichkeit*, da sie als einzige die *Veden* – das *heilige Wissen*⁵⁷, die Wahrheit vom „Wesen der Dinge“ – kennen, d.i. aussprechen und lernen dürfen. Die *Vaisya* sind für „Fruchtbarkeit“ zuständig, also als Händler und Bauern mit der Aufgabe der wirtschaftlichen Produktion im weitesten Sinne betret. Die *Sûdra* haben nur eine einzige Pflicht: den anderen Schichten zu dienen.

Besonders interessant für diese Arbeit ist die erbliche Status-Gruppe der Könige (*Kstriya*). Das *varna*-System verlieh ihnen das Vorrecht auf Anwendung von Gewalt, die

⁵² Über die exakten Lebensdaten des historischen Buddha, *Siddhattha Gautama*, besteht keine Einigkeit; in der wissenschaftlichen Literatur wird die Erleuchtung des Buddha entweder auf den Zeitraum 531/528 oder 444/467 v. Chr. angesetzt, die buddhistische Tradition nimmt das Jahr 544 v. Chr. an. Gemäß buddhistischer Texte wurde der Buddha 80 Jahre alt und fand im Alter von 35 Jahren Erleuchtung. Zur Diskussion siehe *Gombrich*, Anm. 51, S. 41.

⁵³ Den Begriff „spätere vedische Gesellschaft“ (hier auch: „Ende der Vedischen Periode“) und die folgende Analyse der historischen Umstände wird übernommen inhaltlich v.a. von *Gombrich*, Anm. 51, S. 46 ff.

⁵⁴ Die strikte Hierarchie beruht auf dem „Hymnus vom Urriesen“ (*Purusa-sûkta*) aus dem Rg-Veda (Kapitel X.90): Eine übergroße männliche Gestalt, der „Urriese“, wird hier mit dem Universum in Beziehung gesetzt, zugleich aber mit der Gesellschaft identifiziert. Die *Klassen sowie deren individuelle Pflichten* werden aus dem folgenden Vers (12) hergeleitet: „Sein Mund war der *Brahmane*, die Arme wurden zum Adligen gemacht, seine beiden Schenkel [oder „Lenden“ – F.P.] zum *vaisya*, aus seinen Füßen entstand der *sûdra*.“ Sowohl die Hierarchie (oben – unten) als auch die jeder Klasse zugehörige *Pflicht* ergibt sich aus dieser Analogie. Besonders deutlich: Brahmanen – Mund – Sprachrohr der Wirklichkeit; *Vaisya* – Lenden – Fruchtbarkeit. Die Gesellschaft wird also „als organisches Ganzes aufgefasst [...] und dieses Ganze besteht aus vier Klassen von Menschen, die durch das Wesen der Dinge hierarchisch gegliedert sind [und ihre jeweilige Pflicht empfangen – F.P.]“. Vgl. *Gombrich*, Anm. 51, S. 46f, Zitate ebenda.

⁵⁵ Die fünfte Klasse der Klassenlosen bzw. „Unberühbaren“, die außerhalb des *varna*-Systems steht, entstand später.

⁵⁶ Die deutschen Übersetzungen für die vier Statusgruppen sind übernommen von *Gombrich*, Anm. 51, S. 47.

⁵⁷ *Veda* bedeutet zwar nur „Wissen“, hier ist aber eindeutig „heiliges Wissen“ gemeint, i.e. „Wissen über die letzten Dinge“, welches (nur) die Veden enthalten. Diese Übersetzung ist recht unstrittig, vgl. z.B. *Gombrich*, Anm. 51, S. 41.

Kstriya waren also ursprünglich Herrscher und Krieger. Da die vedische Gesellschaft erst in der späten vedischen Zeit sesshaft geworden war, hatte diese Klasse (zunächst) kaum etwas mit Königen im europäischen Sinne zu tun – ein *Kstriya* besaß nicht notwendig Land. Königtum bezog sich in Indien zur Zeit des Buddha in erster Linie auf Herrschaft über Menschen, nicht über Land – ein Erbe des Nomadentums.⁵⁸ Insofern beschreibt J.C. Heesterman⁵⁹ den „Hindu-Staat“⁶⁰ dieser Epoche als *Machtfeld mit dem König im Mittelpunkt*. Doch auch wenn Königtum in diesem Sinne keine Herrschaft über ein fest abgegrenztes Territorium oder Ländereien implizierte, so waren viele *Kstriya* strahlende, „glanzvolle Persönlichkeiten“, die mit absoluter Macht und erheblichen Einnahmequellen (Steuern bzw. Abgaben) von ihren städtischen Residenzen aus regierten.⁶¹ So ist es verständlich, dass Texte in *Pāli*-Kanon⁶² diese Machtfelder dennoch als „große Länder“ beschreiben.

Das Gesagte lässt auf gewisse materielle Bedingungen und staatliche Organisation schließen. Tatsächlich lebte der Buddha in einer Zeit der Urbanisierung und der Intensivierung des Handels.⁶³ Max Weber hat in seiner bekannten Arbeit zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen die materiellen Bedingungen beispielsweise so zusammengefaßt:⁶⁴

„Wie der Jainismus und noch deutlicher als er stellt sich der Buddhismus dar als entstanden in der Zeit der Städteentwicklung, des Stadtkönigtums und des Stadtadels.“

Es muss also wirtschaftlichen Überschuss gegeben haben, da dies eine notwendige Bedingung für Handel und Städtebildung (mithin Stadtkönigtum) ist. Überproduktion allein ist für all dies jedoch noch keine hinreichende Bedingung, erst die Könige wiederum sorgten für das ebenfalls notwendige Minimum an staatlicher Organisation und stabilen politischen Verhältnissen – sie waren es, die zur Zeit des Buddha Straßen bauen ließen, für Infrastruktur, Legalität und Sicherheit sorgten.⁶⁵ Es gab also „Anfänge von politischen Strukturen,

⁵⁸ Vgl. Gombrich, Anm. 51, S. 47 und 62f.

⁵⁹ J.C. Heesterman, Power and Authority in Indian Tradition, in: Robin James Moore (Hg.), Tradition and Politics in South Asia, New Delhi 1979.

⁶⁰ Gombrich, Anm. 51, S. 63.

⁶¹ „Von der glanzvollen Persönlichkeit des Königs ging die Macht aus, wie Strahlen von der Sonne, und er saugte die Steuern zur Schaffung seiner ökonomischen Basis auf wie die Sonnenstrahlen die Feuchtigkeit der Erde.“ Gombrich, Anm. 51, S. 63.

⁶² Z.B. werden im *Anguttara-Nikāya* des *Sutta-Pitaka* 16 solcher „großen Länder“ aufgezählt (AN I, 213 und IV, 252).

⁶³ Vgl. auch Gombrich, Anm. 51, S. 59 – 61.

⁶⁴ Max Weber, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus, Tübingen 1921, S. 217.

⁶⁵ „Die Macht [der *Kstriya* – F.P.] wurde im Anfang zweifellos durch Gewalt erlangt [...], aber ihre Aufrechterhaltung hing sicherlich von einem immer effizienteren und umfassenderen Regierungsapparat ab.“ Gombrich, Anm. 51, S. 63.

die man als Staaten bezeichnen kann⁶⁶, es ließe sich ergänzen: hierarchisch organisierte bzw. regierte Staaten aus undurchlässigen, per Geburtsrecht fixierten Klassen mit jeweiligem Pflicht- resp. Aufgabenbereich.

Es spricht jedoch einiges dafür, dass der Buddha noch ein ganz anderes Regierungs- bzw. Gesetzgebungssystem kannte. Richard Gombrich⁶⁷ ist sich sicher, dass das politische System der Sākya⁶⁸, in dem der Buddha selbst aufwuchs, keine Brahmanische Monarchie (bzw. ein typischer Hindu-Staat) gewesen sein kann. Er geht davon aus, dass wichtige Entscheidungen von einem Rat der Haushaltsvorstände getroffen wurde, die sich *konsensual* einigten – demnach sei der Buddha mit Prinzipien der Oligarchie bzw. Republik vertraut gewesen (mit der Erweiterung des Konsens-Prinzips zugunsten des bloßen Kompromisses bzw. Mehrheitsentscheid). Was genau Hausvorstand bedeutet, ist bis heute strittig, Gombrich erscheint es plausibel anzunehmen, dass das Prinzip der Seniorität galt. Denn die Entscheidungsfindung und Organisation des *Sangha* – also dessen "politisches System" –, welches der Buddha später etablieren sollte, ist ein Ältestenrat, der einvernehmliche Entscheidungen treffen muss. Er könnte sich hierbei am System der *Sakyas* orientiert haben.

2.2. *Einschätzung in der Literatur*

Berücksichtigt man die gesellschaftliche Realität Indiens zur Zeit des Buddha einerseits und andererseits seine quasi-demokratischen Erfahrungen sowie den ethisch-rationalen Universalismus, den er in den Lehrreden vertrat, so mag man vermuten, dass er sich *auch politisch* vehement für die Änderung dieser hierarchischen, durch nichts als das Recht der Geburt gerechtfertigten Strukturen eingesetzt hat. Dem Autor ist jedoch keine Textstelle – weder im *Dhamma* selbst noch in der Sekundärliteratur – mit einer expliziten Positionierung des Buddha zur Integration seiner ethischen Vorstellungen in eine staatliche Ordnung bekannt. Eine Erklärung für die Enthaltung von politischer Einmischung könnte in der *Verwobenheit von Ethik und Soteriologie* im Buddhismus der Lehrtexte (wie sie hier vertreten wurde) liegen.

Das Gros der Autoren der Sekundärliteratur sieht im *frühen* Buddhismus eine „Religion“, die kaum Interesse an Staats- oder Rechtssystemen gezeigt hat, sondern (im Sinne der Unterscheidung zwischen Laien und Mönchen⁶⁹) ihre Aufgabe primär in der Erlösung

⁶⁶ Gombrich, Anm. 51, S. 59.

⁶⁷ Er entwickelt diese These auf den S. 57 – 59 in Gombrich, Anm. 51.

⁶⁸ Der Buddha entstammte dem „Gemeinwesen“ der *Sākya*s, die relativ isoliert in der Region des heutigen Bihar an der nepalesisch-indischen Grenze lebten. Die *Sākya*s kannten wohl kein *varna*-System – obwohl sie auch Diener hatten, also durchaus hierarchisch organisiert waren. Das bedeutet, dass der Buddha zwar aus einem Königsgeschlecht entstammt sein könnte, jedoch kein *Kstriya* war (und in keiner brahmanischen Monarchie aufwuchs), wie die *Suttas* oft behaupten (möglicherweise hatte sein Vater den Begriff *Kstriya* niemals gehört). Den Begriff und die Selbsteinschätzung hat er wohl in Ermangelung alternativer Terminologie (in Indien) verwendet.

⁶⁹ Das entspricht der Unterscheidung von *karmic-level* und *path-level*, siehe Anm. 28.

(*vimutti*) der religiösen Spezialisten („Entsager“) sah. So zählen beispielsweise Gespräche über Könige und Staatsminister zu den „rüden Gesprächen“, die dem/der Mönch/Nonne explizit untersagt werden.⁷⁰ Könige – d.h. Politik – gehören nicht zu den Themen, die eine/n Entsager/in zu interessieren haben oder für ihn/sie von Relevanz sind, sie stellen lediglich eine *Ablenkung vom Pfad* dar.⁷¹ In ihrem Artikel „Law and Buddhism“ konstatiert Rebecca French:⁷²

„Scholars have also presumed that Buddhism did not have an obvious relationship to secular legal systems because of its distinction between lay and monastic populations and its tolerant [...] approach to local religions and politics.“

Richard Gombrich geht noch weiter:⁷³

„Ich meine nicht, dass der Buddha ernsthaft an Politik interessiert war oder von seiner Lehre wollte, dass sie politische Folgerungen nach sich zöge.“

Darüber hinaus bemerkt Damien Keown⁷⁴, dass sowohl in *Pāli* auch in *Sanskrit* nicht einmal ein Wort existiert, das einen ähnlichen Bedeutungsumfang wie das Wort „Recht“ in den europäischen Sprachen besitzt.⁷⁵ Die wissenschaftliche Literatur scheint sich also darüber einig zu sein, dass der Buddha und insofern seine Lehre wenig bis kein Interesse an Recht(snormen) gezeigt hat.

2.3. Eigene Einschätzung der Verbindung von Recht und ethischer Rechtfertigung im Buddhismus anhand der Modalkategorien notwendig, möglich, wirklich

2.3.1. Zur notwendigen Verbindung von Recht und ethischer Rechtfertigung

Aus den Erörterungen des letzten Kapitels folgt m.E. *mindestens*, dass der Buddha nichts von einer notwendigen Verbindung von Recht und buddhistisch-rechtsethischer Rechtfertigung (im Sinne von der Pfordtens) gehalten haben kann. Ein Rechtssystem bleibt *Rechtssystem* – es verliert nicht seinen Rechtscharakter –, auch wenn es den Normen bzw. Pflichten des *Dhamma* nicht entspricht, i.e. im Sinne einer buddhistischen Ethik ungerechte Normen impliziert oder *akusala*-Handlungen vorschreibt. *Positiv* formuliert würde dies bedeuten: Eine ethische Rechtfertigung von (bestehendem oder vorgeschlagenem) Recht(snormen) wird vom Buddha nicht als *notwendiges Element* des Rechts(-begriffs) verlangt.

⁷⁰ In: D I, 7. Weitere *rüde Gespräche* sind solche über Räuber, Krieg, Schrecken, Kämpfe. Vgl. Gombrich, Anm. 51, S. 90.

⁷¹ Diese Interpretation des Gebots der Zurückhaltung von *rüden Gesprächen* erscheint mir als die einleuchtendste.

⁷² Rebecca French, Law and Buddhism, in: Robert Buswell Jr. (Hg.), Encyclopedia of Buddhism, New York et al. 2004, S. 459.

⁷³ Gombrich, Anm. 51, S. 89.

⁷⁴ Keown, Anm. 12.

⁷⁵ Er macht aber darauf aufmerksam, dass sich Rechte dennoch aus dem *Dhamma* ableiten lassen. Vgl. Kap. 3.1.

2.3.2. Zur möglichen Verbindung von Recht und ethischer Rechtfertigung

Eingangs war diese Position so formuliert worden, dass sie eine *notwendige* Verbindung zwar negiert, sie aber für *möglich* und entweder wünschenswert (rechtsethischer Normativismus) oder aber für unnötig, irrelevant resp. nicht wünschenswert hält (rechtsethischer Reduktionismus). Folgt man Gombrich, dann steht die Antwort auch hier schon fest. Andererseits interagiert der Buddha in einigen Texten mit Königen und gibt explizit politische Ratschläge. So eindeutig steht der Fall also leider nicht. Besonders interessant in diesem Kontext sind die Äußerungen des Buddha zum „Ideal eines guten und gerechten Weltenherrschers“⁷⁶, dem *Cakkavatti* (wörtlich: „Dreher des Rades“⁷⁷). In den Texten⁷⁸ zum Konzept des *Cakkavatti*, finden sich gleich mehrere Empfehlungen an einen Machthaber (= Gesetzgeber) – ein deutliches Beispiel politischen Engagements. Zum Einen solle er das *Dhamma befolgen und schützen*.⁷⁹ Zum Anderen legt der Buddha hier dar, was seines Erachtens die wichtigste Ursache von Verbrechen darstellt: Armut. Dementsprechend fällt sein Vorschlag für politische Stabilität aus. Sie steht dem Brauch, immer größere Opferriten durch- oder härtere Strafen einzuführen, fast diametral entgegen:⁸⁰

„Du sollst [...] jedem in deinem Reich, der arm ist, Wohlstand bereiten.“ (D 3, 61)

Diesen – sehr politischen – Ratschlag führt das *Kūtadanta-Sutta* weiter; auch sozialen Unruhen sei letztlich nur durch Verbesserung der Lebensbedingungen der Bevölkerung zu entgegenen.⁸¹ Texte wie diese sprechen für einen (schwachen) rechtsethischen Normativismus des Buddha. Ich möchte mich aber dennoch der Einschätzung Gombrichs anschließen. Bis auf einige wenige praktische Ratschläge konzentriert sich der (frühe) Buddhismus sowie die buddhistische Ethik auf das Individuum. Damien Keown's Interpretation der buddhistischen Ethik als Ethik der *Selbsttransformation* (s.o., Kap. I.2.2) ist m.E. äußerst

⁷⁶ Diese interpretative Übersetzung stammt von *Notz*, Anm. 9, S. 111.

⁷⁷ Vgl. z.B. *Keown*, Anm. 17, S. 141.

⁷⁸ Das sind insbes. das *Cakkavatti-Sihanāda-Sutta* (D 3, 58) und das *Kūtadanta-Sutta* (D I, 127).

⁷⁹ Man achte hier auf die Bezeichnung „Dreher des Rades“ und die Rolle des Rades als (auch vom Buddha selbst gern verwandtes) zentrales Symbol für das *Dhamma*. (Erste Predigt des Buddha: *Dhammacakkappavattana-Sutta*.)

⁸⁰ Übernommen und zitiert von *Gombrich*, Anm. 51, S. 92.

⁸¹ Der Buddha bespricht im *Kūtadanta-Sutta* mit einem König (indirekt, indem er einen Mythos erzählt) die Möglichkeiten, Gesetzlosigkeit und Unordnung in seinem Land zu begegnen. Der König möchte (in Übereinstimmung mit den brahmanischen Riten) ein großes Opfer(-ritual) durchführen. Der Buddha entgegnet: „Your Majesty's country is beset by thieves. [...] If Your Majesty were to tax this region, that would be the wrong thing to do. Suppose Your Majesty were to think: 'I will get rid of this plague of robbers by executions and imprisonment, [...], threats, and banishment' the plague would not be properly ended. [...] However, with this plan you can completely eliminate the plague. To those in the kingdom who are engaged in cultivating crops and rising cattle, let Your Majesty distribute grain and fodder; to those in trade give capital; to those in government service assign proper living wages. Then those people, being intent on their own occupations, will not harm the kingdom.“ Zitiert von *Bodhi*, Anm. 40, S. 141f.

treffend. Ethik ist im Buddhismus nicht von außen – z.B. durch Gesetzgebung und Moral-Vorschriften (s.o.!) – an das Subjekt heranzutragen, sondern es ist an dem Subjekt, die Prozesse von *paticca-sammupāda*, *kamma* etc. zu *sehen*, und die (mentale) Transformation durch Einsicht selbst zu wollen und zu praktizieren. Kurz: Positives Recht kann die „Wurzeln des Unheilsamen“ nicht zerstören, das vermag nur das Individuum selbst.

So ist es eventuell auch zu verstehen, dass die Argumentation im *Kūṭadanta-Sutta* nicht moralisch ist, sondern die Struktur eines Klugheits-Arguments besitzt, also rein zweckrational konzipiert ist und nichts mit (buddhistischer) Ethik zu tun hat.

Aber auch wenn der Buddha das politische und das Rechtssystem prinzipiell den Menschen in der Gesellschaft überlassen wollte und seine Aufgabe darin sah, den Menschen einen Ausweg aus der Gesellschaft zu liefern, so stellte der Buddha m.E. doch ethische Mindestanforderungen an solche Systeme – u.a. eine würdige Existenzweise als Grundlage jeder Form des Zusammenlebens.⁸² Diese sind in Lehrreden wie dem *Kūṭadanta-Sutta* expliziert⁸³ und manifestieren sich in der (sehr allgemein gehaltenen) Forderung, ein Gesetzgeber solle sich an das Dhamma halten. Wenn aber die obige Interpretation buddhistischer Ethik zutreffend ist und ich Keowns Begriff der *Selbsttransformation* richtig verstehe, dann folgt, dass der Buddha seine Lehre als Wegweiser für individuelle Erlösung durch Transformation bzw. Klärung der eigenen Psyche, mithin primär für Entsager verfasst hat und tatsächlich nicht intendierte, dass sie (im großen Stil) „politische Folgerungen nach sich zöge“.⁸⁴ So kann als weiteres Argument betont werden, dass für die Gemeinschaft der Laien-Anhänger kein umfassendes Regelsystem in den buddhistischen Texten zu finden ist. Das einzige ausformulierte, umfangreiche Regelsystem ist der *Vinaya*, welcher über 250 Ordensregeln für die Mönchsgemeinschaft (*Sangha*) umfasst. Der *Vinaya* wurde aber weder für eine säkulare Gemeinschaft gedacht (konzipiert) noch ist er für eine solche geeignet.⁸⁵

⁸² Selbst für die Gemeinschaft der Entsager, dem *Sangha*, gibt es eine Liste an Dingen, die zur „Grundausrüstung“ gehören, die sog. „four requisites“: Nahrung, Kleidung, Behausung, Medizin. Selbst diejenigen, die *per definitionem* nichts besitzen dürfen, haben Anrecht auf Erfüllung grundlegender Bedürfnisse, die eine würdige Existenz sichern. Siehe dazu z.B. *Bhikkhu Ariyesako*, *The Theravadin Buddhist Monk's Rules*, Kallista 1998. Eine Liste an „requisites“ für Nicht-Entsager wäre entsprechend zu erweitern.

⁸³ „Der Buddhismus neigt dazu, Ursachen für menschliches Verhalten in der menschlichen Psychologie zu finden. Dieser Text [das *Kūṭadanta-Sutta* – F.P.] zeigt jedoch, dass er soziale Entwicklungen als ungewollte Konsequenzen unterlassener oder begangener Taten ansieht.“ *Gombrich*, Anm. 51, S. 93.

⁸⁴ In einem Interview im *Daily News* vom 10. Jan. 1980 scheint der damalige Präsident Sri Lankas, J.R. Jayewardene, das ähnlich zu sehen. Er vertrat die Meinung, dass „the dharmistha [wahrhaftig und gerechte – F.P.] society would be the product of individual moral responsibility. It could not be imposed by law.“ Zitiert von *David Little*, *Sri Lanka – the invention of enmity. Series on Religion, Nationalism, and Intolerance*, Washington D.C. 1994, S. 81.

⁸⁵ Ein Mönch widmet sich (im Idealfall) exklusiv der Auslöschung der *āsava* bzw. der *akusala-māla*, was ihn von dem Laien eindeutig unterscheidet. Deshalb können wichtige *Regeln* des

2.3.3. Zur wirklichen Verbindung von Recht und ethischer Rechtfertigung

Bezüglich der noch zu untersuchenden Möglichkeit einer *wirklichen Verbindung* von Recht und Buddhismus kann das *wirklich* auf zweierlei Weise verstanden werden. Während sich das Kapitel 3.2 einer bis hierher nicht berücksichtigten Möglichkeit der „Verbindung von Buddhismus und Recht“ widmen wird, soll zunächst, im Kap. 3.1, die Interpretation einer wirklichen Verbindung im Sinne einer „Inkorporation“⁸⁶ angegangen werden. Eine tatsächliche, d.h. wirkliche Verbindung, bestünde demnach dann, wenn – wie Rebecca French feststellt – „basic Buddhist principles, reasoning processes and rules may influence law because they are employed by the population that use the legal system.“⁸⁷

Diese etwas vage Aussage zum *Einfluss der Bevölkerung* („population“) auf das Recht kann durch die Einführung eines „Drei-Dimensionen-Modells“ des Rechts⁸⁸ analytisch klarer untersucht und vorgestellt werden: Untergliedert man, wie Hubert Rottleuthner vorschlägt, eine Rechtsordnung in die Aktivitäten resp. Ebenen der *Gesetzgebung*, des *Rechtsstabes* und in eine dritte Ebene des *rechtsbezogenen sozialen Handelns*⁸⁹, so wird deutlich, dass „die Bevölkerung“ auf allen drei Ebenen – durch die individuellen ethisch-moralischen Prinzipien, Denkstrukturen und Vorstellungen/Präferenzen⁹⁰ – aktiv Einfluss auf ein Rechtssystem nehmen kann. Rebecca Frenchs These, der jeweils lokal etablierte Buddhismus habe „die kulturelle Einstellung gegenüber dem Recht“ entscheidend (mit-)geformt⁹¹, zielt m.E. in die gleiche Richtung. Eine Untersuchung der wirklichen Verbin-

Vinaya kaum auf säkulare Systeme übertragen werden: Zwei der (vier) schlimmsten Normenverstöße sind Unkeuschheit und die fälschliche Behauptung, man habe übernatürliche Fähigkeiten (vgl. *Buswell*, Anm. 6, S. 887). Auch die *Strafen* des *Vinaya* sind kaum zu transferieren, weil sie sich an einem Leben im Kloster und dem Streben nach Erlösung orientieren. Zu ihnen gehören das öffentliche Eingestehen des Normenverstößes, zeitlich begrenzter Ausschluss von Gesprächen, sich einen neuen Lehrer suchen zu müssen und als ultimative Strafe der Ausschluss aus dem Orden. Der Ausschluss aus dem Orden ist m.E. aber *nicht* mit dem säkularen Pendant „Freiheitsentzug“ zu vergleichen. Einem (ernsthaften) Mönch wird seine gesamte „raison d'être“ genommen.

⁸⁶ Also eine Suche nach „buddhistisch inspirierten“ Normen im Recht oder Verweise des Rechts auf Normen der buddhistischen Ethik oder Moral (die damit aber nicht selbst Teil des Rechts wären).

⁸⁷ *French*, Anm. 72, S. 460.

⁸⁸ D.i. ein „Modell, das eine Rechtsordnung in drei Dimensionen zerlegt.“ *Hubert Rottleuthner*, Einführung in die Rechtssoziologie, Darmstadt 1987, S. 2.

⁸⁹ Vgl. *Rottleuthner*, Anm. 88, S. 2, 35, 159.

⁹⁰ Im Falle dieser Arbeit wäre das dann die auf buddhistischen Werten (Ethik bzw. Moral) aufbauende Erziehung – sei dies in Familie, Schule, Ausbildung etc. – des Polizisten/Richters (*Rechtsstab*), des Abgeordneten (*Gesetzgebung*) bzw. des in einer Gesellschaft mit einem Rechtssystem agierenden Bürgers/in (*rechtsbezogenes soziales Handeln*: ein Rechtssystem bewusst wahrnehmendes und auf dieses reagierende Handeln; vgl. *Rottleuthner*, Anm. 88, S. 159).

⁹¹ „Buddhism has been a significant social force in shaping the cultural attitudes toward law and the legal system in many Asian countries [...]“ *French*, Anm. 72, S. 459. Dieser „cultural attitude“ entspricht m.E. genau der hier vertretenen Idee, eine an buddhistischen Werten orientierte Erzie-

derung von buddhistischer Ethik (im weitesten Sinne) und Recht könnte sich also auf die Bevölkerung allgemein – das rechtsbezogene soziale Handeln – oder aber auf die Teile der Bevölkerung, die in Judikative und Exekutive (i.e. im Rechtsstab) tätig sind, konzentrieren. Alle drei Untersuchungsobjekte, das in/mit einem Rechtssystem interagierende Individuum sowie die Judikativ- bzw. Exekutivorgane, könnten in ihren Entscheidungen dem Recht eine „buddhistische Entscheidungsfindung überstülpen“.⁹²

Die zugänglichste und ertragreichste Untersuchung aber (zumindest in einem so kurzen Essay), bezieht sich auf diejenigen, die das Rechtssystem entwerfen, umformulieren und erweitern: die Legislative (d.h. in einer Demokratie auch die „population“). Alle der hier angeführten Varianten einer wirklichen Verbindung von Recht und buddhistischer Ethik, durch *buddhistische Rechtsanwendung* (sowohl in der „Dimension“ des sozialen Handelns als auch in der des Rechtsstabes) oder durch *buddhistische Rechtsgestaltung* (Gesetzgebung), sind sicherlich in geschichtlichen Verfassungen und Rechtssystemen wiederzufinden. Der folgende Ausblick soll Grundzüge einer Untersuchung dieser zweiten Alternative vorstellen, also einer mit buddhistischen Werten verwobenen Gesetzgebung.

3. Die (wirkliche) Verbindung von Recht und Buddhismus auf Sri Lanka

3.1. Ausblick: Kurze Einleitung in die Untersuchung von Recht und Buddhismus im sri lankischen Recht am Beispiel der Verfassung

Bei der Analyse möglicher Verbindungen von buddhistischer Ethik und Recht bildet die folgende Frage nach „buddhistischer Rechtsgestaltung“ den eigentlichen Kern. Wie das folgende Kapitel zeigen wird, ist sie jedoch weit zu umfangreich und komplex, um hier befriedigend beantwortet werden zu können. Der folgende „Ausblick“ ist also tatsächlich als ein solcher zu verstehen: er wird hauptsächlich die vielen Problemstellungen deutlich machen können, das heißt kaum zufriedenstellende (weil abschließende) Ergebnisse liefern und insofern nur den Blick frei geben für das noch offene, kaum erschlossene Untersuchungsfeld.

Als exemplarisches Untersuchungsobjekt wurde Sri Lanka⁹³ gewählt, die folgende

hung habe einen Einfluss auf alle drei Dimensionen einer Rechtsordnung i.S. von *Rottleuthner*, Anm. 88.

⁹² So versteht es m.E. Rebecca French, die Autorin des hier zitierten Artikels „Law and Buddhism“ (Anm. 72).

⁹³ Die zu untersuchende Frage, ob und wie buddhistische Prinzipien und Regeln eine geschichtliche Verfassung beeinflussen haben könnten, wäre natürlich anhand vieler durch die buddhistische(n) Religion(en) geprägte Staaten möglich. Es ist aber klar, dass sich diese kurz zu haltende Arbeit zunächst auf *einen* Staat beschränken muss. Die Auswahl wird dadurch eingeschränkt, dass die hier untersuchte Form (Konstruktion) *buddhistischer Ethik der Lehrtexte* (vgl. Einleitung) am ehesten der *Theravāda*-Tradition entspricht. Staaten, deren Kultur durch die *Mahāyāna*-Buddhismen geprägt sind (z.B. Japan, Korea, Indonesien, Malaysia, aber auch China), bauen eventuell auf einer Form buddhistischer Ethik auf, die hier gar nicht erörtert werden konnte. Es bleiben so m.E. nur Kambodscha, Thailand, Sri Lanka und Myanmar (Birma) als eindeutig durch die Kultur

Untersuchung wird sich auf die aktuelle Verfassung (von 1978⁹⁴) konzentrieren. Nachdem zunächst geprüft werden soll, auf welche Weise „Buddhismus“ in der aktuellen Verfassung vertreten bzw. eingebettet ist, soll dann – und das erscheint wesentlich schwerer – untersucht werden, inwiefern (frühe) buddhistische Ethik in Verfassungsnormen wiederzufinden ist. Der Begriff „Buddhismus“ wird in der Verfassung an drei Stellen erwähnt.⁹⁵ Zum ersten Mal in der Präambel („Svasti“), die bei der Datierung des Inkrafttretens der Verfassung von der buddhistisch-singhalesischen Zeitrechnung⁹⁶ ausgeht (und nicht etwa von der hinduistisch-tamilischen oder britisch-christlichen Tradition). Zudem wird Buddhismus in Artikel 105, Abs. 4 erwähnt, in dem es um Tribunale geht, die das Parlament zur Entscheidung von monastischen Streitfragen einsetzen kann.⁹⁷ Die interessanteste Fundstelle ist der – noch vor den Grund- und Menschenrechten platzierte – Artikel 9, der den Schutz und die Pflege der Lehre des Buddha (hier: *Buddha-sāsana*⁹⁸) als *Staatszielbestimmung* und den

des *Theravāda*-Buddhismus geprägte Staaten, von denen Sri Lanka aber die längste Geschichte aufzuweisen hat. So ging die Verbreitung des *Theravāda*-Buddhismus in Südostasien im 11. – 13. Jahrhundert von Sri Lanka aus, dessen König schon ca. 250 v. Chr. konvertiert war. Vgl. *Gombrich*, Anm. 51, S. 12f. und die Einführung zu Kap. 3.2.

⁹⁴ Sie wurde am 7. September 1978 nach einem Erdrutschsieg der United National Party (UNP) des damaligen Premierministers J.R. Jayewardene verkündet und ist die dritte Verfassung seit der Unabhängigkeit 1948. Sie legt ein Einkammer-Parlament (Legislative) und einen starken Präsidenten an der Spitze der Exekutive fest (vgl. *Rainer Grote, Rüdiger Wolfrum*, *The Democratic Socialist Republic of Sri Lanka – Commentary*, in: *Constitutions of the Countries of the World*, New York 2006, S. 1f.) und stellt den Übergang Sri Lankas zu einem *Präsidialsystem* dar, das kaum föderale Elemente enthält. Dieser Übergang ist für die Untersuchung buddhistischer Strukturen in der Rechtsgestaltung interessant, weil – auch wenn dies m.E. kaum aus der (hier vertretenen) buddhistischen Ethik herzuleiten ist – oft angenommen wird, ein starker und gerechter, „sorgender“ buddhistischer Herrscher (Monarch) sei die adäquateste „buddhistische Regierungsform“, wie sie v.a. Asoka (vgl. Anm. 103 und 104) realisiert habe. Viele Äußerungen Jayewardenes deuten auf ein solches Verständnis hin, vgl. hierzu auch Anm. 101.

⁹⁵ Die hier verwandte englische Fassung der Verfassung von 1978 ist die im Rahmen der Reihe „Constitutions of the Countries of the World“ (*Rainer Grote, Rüdiger Wolfrum*, *The Democratic Socialist Republic of Sri Lanka*, in: *Constitutions of the Countries of the World*, New York 2006) veröffentlichte. Im Folgenden zitiert als: *Verf. Sri Lanka 1978*. Es gibt zudem eine Download-Version auf der Website der Sri lankischen Regierung, Stand 2003: <http://www.priu.gov.lk/Cons/1978Constitution/CONTENTS.html>.

⁹⁶ „[...] the sixth day of the waxing moon in the month of Adhi Nikini in the year two thousand five hundred and twenty-one of the Buddhist Era [...]“ *Verf. Sri Lanka 1978*, vgl. *Grote/Wolfrum*, Anm. 95, S. 1.

⁹⁷ „Parliament may by law provide for the creation of [...] institutions for the adjudication and settlement of matters relating to the discipline of *bhikkhus* [Mönche – F.P.] or any dispute between *bhikkhus* or any other dispute relating to the performance of services in, or in relation to, temples.“ Art 105 („Establishment of courts etc.“). Er ist Teil des fünfzehnten Kapitels, das Bestimmungen zur Richterschaft („Judiciary“) enthält.

⁹⁸ *Sāsana* bezeichnet die Lehre des Buddha in ihrer Existenz auf der Erde (wörtl.: Unterweisung, Lehre) und „steht in den Ländern des [...] Theravāda für die organisatorisch-institutionelle Seite des Buddhismus.“ *Notz*, Anm. 9, S. 408.

(*Theravâda*-)Buddhismus als erste („foremost“) Religion Sri Lankas⁹⁹ ausweist:¹⁰⁰

„The Republic of Sri Lanka shall give to Buddhism the foremost place and accordingly it shall be the duty of the state to protect and foster the Buddha-*Sāsana*, while assuring to all religions the rights granted by Articles 10 and 14 (1)(e)“

Es ist m.E. offensichtlich, dass die hier erwähnten Stellen der Verfassung nichts mit buddhistischer *Ethik* zu tun haben. Viel mehr manifestiert sich in den gefundenen Stellen ein Verständnis des sri lankischen Staates als Erbe einer buddhistischen Tradition: als *Wahrer des Dhamma* – einer Konstruktion, die im folgenden Kapitel von Interesse sein wird.¹⁰¹

Es bleibt ein kurzer Ausblick auf implizite eingearbeitete Teile buddhistischer Ethik in der Verfassung Sri Lankas. Sie gewährt eine unabhängige Judikative, Grund- und Menschenrechte und die Anhörung vor einem Verfassungsgericht im Falle der Verletzung eines dieser Rechte. Auch Referenda sind vorgesehen und es gibt einen sog. „Ombudsmann“, einen Beauftragten des Parlaments, der Beschwerden gegen die Regierungsinstitutionen und Angestellten des Staates untersucht und berichtet.¹⁰² Sowohl die Existenz eines Verfassungsgerichts, die Gewaltenteilung und -unabhängigkeit, als auch die Möglichkeit von Referenda und der „Ombudsmann“ haben m.E. keine direkte Relation zur buddhistischen Ethik der Lehrtexte. Die beiden letzteren könnten hingegen an den berühmten buddhistischen Herrscher *Asoka*¹⁰³ angelehnt sein, der u.a. dafür bekannt ist, in seinem Reich Regierungsbeamte ausgesandt zu haben, um ihm über die Moral und Zufriedenheit seiner Unter-

⁹⁹ Kritisch hierzu: *Little*, Anm. 84, S. 5 und 80.

¹⁰⁰ Artikel 10 bzw. 14 fixieren die Religionsfreiheit („Freedom of thought, conscience and religion“) bzw. die Rede-, Versammlungs- und Bewegungsfreiheit, sowie die freie Arbeitsplatzwahl. Art. 14 Abs. 1(e) lautet: „Every citizen is entitled to [...] the freedom [...] to manifest his religion of belief in worship, observance, practice and teaching.“

¹⁰¹ Schon die erste Rede des 1977 zum Premierminister gewählten J.R. Jayewardene, der durch die neue Verfassung von 1978 zum (wesentlich mächtigeren, vgl. *Asoka* bzw. *Vijaya!*) Präsidenten wurde (vgl. Anm. 94), macht dieses Verständnis deutlich: „[...] *The UNP government aims at building a new society on the foundation of the principles of the Buddha Dharma. We have a duty to protect the Buddha sāsana and to pledge that every possible action would be taken to develop it.*“ Zudem ließ er die *Mahāvamsa* (s.u.) aktualisieren und beschrieb sich gern als 193. Staatsoberhaupt, was nichts anderes bedeutet, als dass er sich in einer Traditionslinie zurück bis Prinz *Vijaya* – dem Gründervater und ersten König Sri Lankas – sah. Vgl. hierzu: *Little*, Anm. 84, S. 78 ff (Zitat auf S. 79).

¹⁰² Aus: *Sri Lanka Parliament Secretariat*, Golden Jubilee of Sri Lanka Independence – 50 Years of Parliament, 1998. Quelle: <http://www.priu.gov.lk/Cons/1978Constitution/ConstitutionalReforms.htm> Download am 09.11.2008.

¹⁰³ *Asoka* (268 – 232 v.Chr.) konvertierte zum Buddhismus und wird verehrt, das Ideal des *Cakkavatti* realisiert zu haben. Er galt deshalb vielen späteren Machthabern als Vorbild des idealen buddhistischen Herrschers. Bekannt ist *Asoka* v.a. durch in Stein gemeißelte Edikte (sog. Felsen- bzw. Säulenedikte), die für Toleranz, (Religions-)Freiheit, Gewaltlosigkeit und Moral werben. Oft wird er mit der Etablierung des Buddhismus zur Weltreligion in Verbindung gebracht. Siehe dazu *Notz*, Anm. 9, S. 57f; *Faure*, Anm. 8, S. 94f und *Gombrich*, Anm. 51, S. 134 – 142.

tanen zu berichten (man nennt ihn auf Sri Lanka deshalb zumeist „*Dharmasoka*“).¹⁰⁴ Auch dies spricht eher für eine Orientierung der Verfassung an der buddhistischen *Tradition* als an Prinzipien resp. Normen buddhistischer *Ethik*. Der *locus classicus* und ein sinnvoller Start bei der Verortung von in Verfassungen eingearbeitete Ethik sind die Grund- und Menschenrechte. Für den Fall der Verfassung Sri Lankas sind das die unter Kapitel 3 „Fundamental Rights“ angeführten¹⁰⁵: Artikel 10: *Freedom of thought, conscience and religion*; Artikel 11: *Freedom from torture*; Artikel 12: *Right to equality*; Artikel 13: *Freedom from arbitrary arrest, detention and punishment, and prohibition of retroactive penal legislation*; Artikel 14: *Freedom of speech, assembly, association*¹⁰⁶, *occupation, movement etc.*¹⁰⁷

Schon auf den ersten Blick ist zu erkennen, dass nicht mit Klarheit gesagt werden kann, ob die Grund- und Menschenrechte in der sri lankischen Verfassung Erbe des Buddhismus oder aber des „Dialogs“ mit der westlichen Denk- und Rechtsgeschichte sind. So gleichen die Grundrechte der sri lankischen Verfassung wesentlich denen, die z.B. im Grundgesetz zu finden sind.¹⁰⁸ Ein Grundrecht, das deutlich auf buddhistische (Moral-)Reflexion zurückzuführen wäre, ist nicht erkennbar.

Zunächst muss aber geklärt werden, inwiefern überhaupt Rechte aus den Lehrreden des Buddha abgeleitet oder übernommen werden können, denn *Rechte* sind – wie bereits weiter oben erwähnt¹⁰⁹ – in der indischen Lebenswelt kein Phänomen mit langer Tradition. Die

¹⁰⁴ Asoka setzte sog. *dharma-mahâmâttras* ein, die Moral, Zufriedenheit und die Etablierung des *Dhamma* im Reich überprüfen sollten. Quelle: Vorlesung „Elements of Buddhist Culture“ an der University of Peradeniya, Sri Lanka. *Notz*, Anm. 9, S. 57 geht auf Asoka lediglich als König der „öffentlichen Wohlfahrt“ ein. *Gombrich*, Anm. 51, S. 136 erwähnt „*dhamma*-Beamte“, die sich „um benachteiligte Gruppen wie die Alten, Waisen und Gefangenen zu kümmern“ hatten und erwähnt auch die entsprechenden Edikte: Felsenedikt V, Säulenedikt VII.

¹⁰⁵ Siehe hierzu auch *Grote/Wolfrum*, Anm. 94, S. 5ff.

¹⁰⁶ Hierunter fallen auch das Recht, Gewerkschaften zu bilden und beizutreten sowie das Recht, die individuelle Sprache zu sprechen und die eigene Kultur zu fördern. Siehe *Grote/Wolfrum*, Anm. 94, S. 6.

¹⁰⁷ Zudem werden unter Kapitel 3, d.h. unter den Grundrechten angeführt: Art 15: Restrictions on fundamental rights; Art. 16: Existing written and unwritten law to continue in force; Art 17: Remedy for the infringement of fundamental rights by executive action; die Artikel stellen keine Grundrechte des/r Bürger/in im engeren Sinne dar.

¹⁰⁸ Für jedes der oben angeführten Grundrechte der Verf. Sri Lanka ist m.E. im Grundgesetz eine Entsprechung zu finden. So entspricht z.B. der Art. 10 Verf. Sri Lanka dem Art 4 GG [Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit], der Art. 12 dem Art 3 GG [Gleichheit], der Art. 14 den Art 5 [Meinungs- und Pressefreiheit], Art. 8 [Versammlungsfreiheit], Art. 9 [Vereinigungsfreiheit] und Art. 12 [Berufsfreiheit] GG. Der Art 13 Verf. Sri Lanka entspricht m.E. inhaltlich dem Art 2, Abs. II GG in Verbindung mit den Bestimmungen des Kap. IX [Die Rechtsprechung] (Art. 92 – 104) GG; das Folterverbot des Art. 11 Verf. Sri Lanka ist im Art. 104, Abs. I, Satz 2 GG wiederzufinden.

¹⁰⁹ Im Kapitel II.2 unter Berufung auf Keown's Aufsatz „Are There ‘Human Rights’ in Buddhism?“ (*Keown*, Anm. 12).

Gesellschaft war vielmehr durch *Pflichten* strukturiert resp. organisiert.¹¹⁰ In den klassischen Sprachen der Region, *Sanskrit* und *Pāli* (vgl. Fußnote 1), existiert nicht einmal ein Wort, das dem deutschen „Recht/e“ entspräche.

Es ist aber dennoch möglich, aus den *Pflichten des Dhamma*, die sich vielerorts finden lassen, verschiedene *Rechte* abzuleiten – auch Grund- bzw. Menschenrechte. Dazu bedarf es einer kurzen begrifflichen Präzisierung. Das deutsche Wort „Recht“ ist zweideutig, weil es die Bedeutung von sowohl *right* als auch *law* annehmen kann. Während *laws* – wie eine Pflicht – fordern bzw. einschränken, gewähren *rights* zumeist etwas („a right is a benefit which confers upon its holder either a claim or a liberty“¹¹¹). *Laws* sind also lediglich in anderer begrifflicher Form, nämlich als Pflichten, durchaus im *Pāli*-Kanon zu finden. Aber auch *rights* sind in Pflichten – etwa denen des Dhamma – immer schon enthalten: denn Rechte und Pflichten verkörpern nur die zwei Seiten ein und derselben Medaille. Während die eine Seite der Medaille das *Recht auf ein X* ist, bildet deren Kehrseite die *Pflicht dieses X zu tun*.¹¹² Wie sich anhand des „Hohfeld-Schemas“¹¹³ anschaulich zeigen lässt, hat jedes *right* eine *correlative legal consequence*.¹¹⁴ Im Falle der *Claim-Rights* gilt beispielsweise: Hat P₁ gegenüber P₂ einen Anspruch (*claim*) auf x, so hat P₂ eine Verpflichtung (*duty*) gegenüber P₁, jenes x zu erfüllen/zu leisten. Solche Pflichten als „Pflichten des Dhamma“ lassen sich m.E. aus vier Quellen ableiten; zum Einen wären da – wie Keown vorschlägt – die vom Buddha gegebenen Pflichten des Laien.¹¹⁵ Darüber hinaus stellen aber auch die

¹¹⁰ Vgl. Keown, Anm. 12. Im Fall des Brahmanismus: Vgl. Kap. II.1. bzw. den „Hymnus von Urriessen“.

¹¹¹ Keown, Anm. 12. Der Text enthält keine Seitenangaben, vgl. Anm. 12.

¹¹² Vgl. Keown, Anm. 12.

¹¹³ Das sog. „Hohfeld-Schema“ geht zurück und ist benannt nach Wesley Newcombe Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*, hg. von W.W. Cooke, New Haven 1919. Hohfeld analysierte jede rechtliche Beziehung als eine Beziehung dreier Variablen: A hat r gegen(über) B. Auf diese Weise ergibt sich mit Hohfeld eine Art Dreiecks-Beziehung hinter jedem *right*, die Keowns Idee einer Verbundenheit von Recht und Pflicht schön verdeutlicht: „The notion [...] of [...] someone having a right without someone else having a correlative duty would, to Hohfeld, seem incomplete, and perhaps confused.“ *Brian H. Bix, A Dictionary of Legal Theory*, Oxford 2004, S. 90 f.

„Hohfeld thought that, strictly speaking, something was a legal right only if it corresponded to a duty on another“ *Kenneth Campbell, Legal Rights*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Kap. 2: *The Conceptual Analysis of Legal Rights*; der Artikel enthält keine Seitenangaben. Quelle: <http://plato.stanford.edu/entries/legal-rights/>.

¹¹⁴ Neben den *Claim Rights* nennt das Hohfeld-Schema noch *Liberty Rights* (bzw. bei Hohfeld: *priviledges*), *Authority Rights* und *Immunity Rights*.

¹¹⁵ Das bekannteste *Sutta*, in dem der Buddha Pflichten auflistet, die seiner Lehre entsprechen, ist das *Sigālovāda-Sutta* (D 3, 180 ff). Hier rät er dem Laien *Sigāla* anstelle der Verehrung der sechs Himmelsrichtungen (einem gängigen brahmanischen Ritual), sechs verschiedene Gruppen der Gesellschaft zu respektieren: „And how, householder’s son, does the noble disciple protect the six directions? [...] The east denotes mother and father. The south denotes teachers. The west denotes wife and children. The north denotes friends and companions. The nadir denotes servants, workers

Tugenden (vgl. Kap. I.2.1) und Ratschläge an den Gesetzgeber (wie in den Ausführungen zum *Cakkavatti*, vgl. Kap. II.3.2) Pflichten bzw. „Aufträge“ dar, die sich in Rechte ummünzen lassen könnten.¹¹⁶ Zuguterletzt lassen sich Pflichten oder Rechte auch aus der Ethik bzw. Lehre des Buddha selbst ableiten. So kann Keown, auch ohne Rekurs auf Pflichten oder gar Rechte in den Lehreden, Menschenwürde aus diesen „extrahieren“: mithilfe des – dem der „Gottesebenbildlichkeit“ ähnlichen – Arguments, der *allen Menschen gemeinsamen Fähigkeit der Erleuchtung*: „what greater equality in dignity and rights could there be?“¹¹⁷ Es ist also *möglich*, dass die „Fundamental Rights“ der sri lankischen Verfassung aus dem *Dhamma* (bzw. den Pflichten des *Dhamma*) abgeleitet sind. Es ist aber kaum auszumachen, ob dies *tatsächlich* der Fall ist, ebenso gut könnten sie von westlichen Verfassungen übernommen worden sein – beides wäre denk- resp. vertretbar.¹¹⁸

Das Kapitel VI der Verfassung Sri Lankas definiert die *Pflichten* des Staates einerseits und die des Bürgers andererseits.¹¹⁹ Eine nähere Untersuchung aufgrund der Ähnlichkeit zum Konzept der *Pflichten des Dhamma als Recht* würde sich anbieten, schließlich könnten die in der Verfassung erwähnten Pflichten „Übersetzungen“ der Pflichten des *Dhamma* in ein Rechtssystem sein. Dem gegenüber ließe sich jedoch einwenden, dass die Erwähnung

and helpers. The zenith denotes ascetics and brahmins.“ Aus: *Bodhi*, Anm. 40, S. 116f. Die Pflicht, diesen Gesellschaftsgruppen Respekt zu erweisen, ergibt Rechte für diese Gruppen. Ein anderes Beispiel dafür, wie aus Pflichten des *Dhamma* im Sinne Keowns Rechte abgeleitet werden können, stellen die Pflichten des Ehemannes gegenüber seiner Frau (und *vice versa*) dar, die der Buddha im gleichen *Sutta* erörtert. Denn was die Pflicht des Ehemannes gegenüber seiner Frau ist, das ist deren Recht. So ist z.B. die Pflicht des (Ehe-)Mannes, ihr Autorität(en) zuzugestehen oder sie nicht zu diskreditieren resp. herabzusetzen, das Recht der Frau (auf Gleichbehandlung).

Weitere Suttas, die Pflichten zum Inhalt haben, sind das *Parābhava-Sutta* (S I, 91-115) und das *Vasala-Sutta* (S I, 116-142), in dem der Buddha fünf „Ursachen des Niedergangs“ resp. zu unterlassende Handlungen aufzählt. Siehe hierzu auch *Dharmasiri*, Anm. 21, S. 88ff.

¹¹⁶ Könnte man die Festsetzung des sri lankischen Staates als sozialistische Republik (Art. 1) und die Bestimmungen des Art. 27 Abs. 1 (b)-(f) und Abs. 7, 8 und 9, die alle Wohlstand und gerechte Verteilung der Güter unter den Staatsbürger/innen als „Directive Principle of State Policy“ festschreiben, als Umsetzung des Ratschlags aus dem *Cakkavatti-Sihanāda-Sutta* „*Du sollst [...] jedem in deinem Reich, der arm ist, Wohlstand bereiten*“ auffassen?

¹¹⁷ *Keown*, Anm. 12. Eine andere Möglichkeit ist die Begründung der Grundrechte auf *paticca-sammupāda*: „Human beings, like everything else, are part of the relational process described in the doctrine of dependent-origination; since no-one exists independently we should look out for one another; looking out for one another means respecting each other’s rights; examples of the rights we should respect are security, liberty and life.“ Aus: *Keown*, Anm. 12.

¹¹⁸ So betont zwar Keown (in *Keown*, Anm. 12) einerseits, dass jedes einzelne Recht der Erklärung der Menschenrechte durch die UN 1948 ebenso im *Sutta-Pitaka* vorhanden sei, andererseits ist dies kein hinreichendes Argument dafür, dass die Grund- und Menschenrechte der sri lankischen Verfassung auch tatsächlich aus letzterem entnommen sind und nicht (zum Beispiel) aus der Menschenrechtserklärung von 1948.

¹¹⁹ Chapter VI: „Directive principles of state policy and fundamental duties“. Art. 27 spricht von Prinzipien bzw. Pflichten des Staates; Art. 28 von denen, die der/die Bürger/in (gegenüber dem Staat) hat.

von Pflichten auch europäischen Verfassungen nicht fremd ist.¹²⁰ Zudem lassen die „Fundamental Duties“ der Bürger/innen kaum aufschlussreiche Überschneidungen mit Pflichten aus der Ethik des frühen Buddhismus erkennen.¹²¹ Ebenso schwer zu beurteilen ist der Status eventueller Pflichten des Staates.¹²² Eine noch ausstehende Untersuchung wären *Auslassungen* von in westlichen Verfassungen vorfindlichen Grundrechten in der sri lankischen Verfassung – denn tatsächlich sind einige Grundrechte des Grundgesetzes dort nicht aufzufinden. Besonders auffallend für eine/n Leser/in des Grundgesetzes ist, dass die sri lankische Verfassung an keiner Stelle von der „Würde des Menschen“ spricht. Weitere Beispiele für Bestimmungen, die nicht im *Grundrechtskatalog* der sri lankischen Verfassung vorkommen, sind die Artikel 6, 7, 10, 12a, 13 – 17a¹²³ des Grundgesetzes. Es ist anzunehmen, dass diese Auslassungen mit einer bestimmten Intention gemacht wurden und dass sich eventuell in den Lehrreden fundierte Gründe für die Auslassung finden lassen.

¹²⁰ Vgl. z.B. die Art. 12a und 33 (insbes. Abs. 1) GG, welche alle Pflichten der Bürger/innen gegenüber dem Staat formulieren (Wehr- und Ersatzdienstpflicht und „staatsbürgerliche Rechte und Pflichten“) oder die Art. 6, Abs. 2; 14, Abs. 2 und 15, welche Pflichten gegenüber der Gemeinschaft (der „Allgemeinheit“) geltend machen: Pflege und Erziehung der Kinder durch die Eltern und die Verpflichtungen durch Eigentum (Art. 14 und 15). Der Art. 1, Abs. I, Satz 2 GG beschreibt die Pflicht des Staates, die Würde des Menschen zu achten und zu schützen; Art. 3, Abs. II GG konkretisiert diese Pflicht im Sinne einer Verpflichtung des Staates auf die „Durchsetzung der Gleichberechtigung von Frauen und Männern“ und „auf die Beseitigung bestehender Nachteile hin[zuwirken]“.

¹²¹ Die „Fundamental Duties“, des Art. 28 (a), (b) und (d) [Verteidigung und Aufrechterhaltung der Verfassung (a), Unterstützung der nationalen Interessen und Einheit (b), Schutz und Erhalt öffentlichen Eigentums (d)] weisen keinerlei Verbindung zu Aussagen des Buddha auf. Der Art 28 (e) [Respektieren der Rechte und Freiheiten Anderer] ist mitnichten „rein“ oder „typisch“ (i.S. exklusiv, genuin) buddhistisch. Die Art. 28 (c) und (f) – Naturschutz [Art. 28 (f)] und gewissenhaftes Arbeiten im gewählten Beruf [Art. 28 (c)] – *könnten* ein buddhistisches Erbe sein: Viele Autoren halten den Schutz der Umwelt für eine Norm, die sich aus der Lehre von *paticca-sammutapada* ergibt und „Schläfrigkeit/Faulheit“, in gewisser Weise das Gegenstück zu „gewissenhaftem Arbeiten“, ist nach Auffassung des Buddha (im *Parābhava-Sutta*) eine Ursache des Niedergangs. Wieder wäre aber einzuwenden, dass beide Normen auch aus anderen Ethik-Konzepten oder Verfassungen hergeleitet sein könnten.

¹²² Lediglich die Richtlinien des Art. 27, die den Staat darauf festlegen, für das Wohl und die soziale Gerechtigkeit unter seinen Bürgern/innen zu sorgen, *könnten* eventuell buddhistischen Ursprungs sein (vgl. Anm. 116), ebenso wie der Umweltschutz (Art. 27, Abs. 14), vgl. Anm. 121. Hier ist auch zu erwähnen, dass *Tierschutz* weder auf Seiten der staatlichen, noch der individuellen Verpflichtungen in die sri lankische Verfassung Einzug gefunden hat. Denn gerade die Integration von allen Lebewesen wäre eventuell eine Besonderheit buddhistischer Ethik, die in Abgrenzung oder kritischer Erweiterung von westlichen Verfassungen in die sri lankische eingearbeitet worden sein könnte. Dies ist aber nicht der Fall.

¹²³ Zum Inhalt der hier erwähnten Artikel im Grundrechtskatalog des Grundgesetzes: Art. 6 [Ehe und Familie], Art. 7 [Schulwesen], Art. 10 [Brief-, Post- und Fernmeldegeheimnis], Art. 12a [Wehr- und Ersatzdienstpflicht], Art. 13 – 17a [Unverletzlichkeit der Wohnung; Eigentum, Erbrecht, Enteignung; Sozialisierung; Ausbürgerung, Auslieferung; Asylrecht; Petitionsrecht; Grundrechtseinschränkung bei Dienstrechtverpflichteten].

Einige der in der sri lankischen Verfassung nicht beachteten Grundrechte sind aber an anderer Stelle zu finden¹²⁴; eine tiefere Erforschung dieser Option kann hier – ebenso wie ein sicherlich aufschlussreicher (philologischer) Abgleich des Grundrechtskataloges der Verfassungen von 1948, 1972 und 1978 mit dem Wortlaut der UN-Menschenrechtserklärung und britischen rechtswissenschaftlichen Dokumenten dieser Zeiträume¹²⁵ – leider nicht weiter verfolgt werden.

Der Ausflug konnte bis hierher also lediglich zeigen, wie schwierig, zeit- und platzaufwändig sich eine solche Untersuchung darstellt. Die abschließende These könnte etwa so formuliert werden:

Der Grund- und Menschenrechtskatalog Sri Lankas entspricht der buddhistischen Ethik – genauso gut ließe sich dies aber auch von nahezu jeder westlichen Ethik behaupten.

Es ist m.E. nicht klar, ob die Grund- und Menschenrechte in der Verfassung Sri Lankas stehen, weil sie dem entsprechen (sollen), was eine buddhistische Ethik fordert oder ob sie dort zu finden sind, weil sie – aus guten Gründen – Teil jeder modernen Verfassung sind. Dies würde jedoch bedeuten, dass die Grund- und Menschenrechte in der Verfassung Sri Lankas viel eher den juristischen oder politischen Diskursen (national wie international) entnommen wären, als einer in Sri Lanka etablierten, auf den (*Theravāda*-)Buddhismus zurückgehenden Ethik. Dann aber wäre es naheliegender anzunehmen, die Grundrechte seien bei der Entstehung der sri lankischen Verfassung aus anderen Verfassungen oder der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte *übernommen* worden. So bleibt am Ende nur festzustellen, dass die fundamentale Grund- und Menschenrechte heutzutage derart „universal“ zu sein scheinen¹²⁶, dass sie weltübergreifend in den verschiedensten Verfassungen

¹²⁴ Zwar fehlt z.B. der Schutz von Ehe und Familie (Art. 6 GG) als *Grundrecht*, Art. 27, Abs. 12 der sri lankischen Verfassung gewährt diesen aber unter den „Directive Principles of State Policy“. Man könnte diese Spur natürlich dennoch weiter verfolgen, da es ja Gründe dafür geben muss, den entsprechenden Normen nicht den Status eines *vorstaatlichen* Grundrechts einzuräumen, sondern lediglich den eines „Leitprinzips der Staatspolitik“.

¹²⁵ So ließe sich eventuell durch Ähnlichkeiten in Begrifflichkeit, Formulierungen, Aufbau etc. auf die Herkunft einzelner Normen der sri lankischen Verfassung schließen. *Grote/Wolfrum*, Anm. 94, S. 1f verweisen z.B. auf den Einfluss des Briten Lord Soulbury, der die Kommission zur Erstellung der Verfassung von 1948 anführte und nach dem sie gar in der Umgangssprache benannt wurde: „Soulbury-Constitution“.

¹²⁶ Zum Thema der *Universalität der Menschenrechte* ließe sich in einer umfangreicheren Arbeit noch vieles sagen. Neben den im folgenden Textabsatz aufgeworfenen Fragen, wäre m.E. auch eine Untersuchung zu eventuellen Konvergenzen der Ethik-Konzeptionen in der westlichen und östlichen Philosophie interessant. So betonen viele Autoren, v.a. solche, die meinen, buddhistische Ethik als „Mitleidsethik“ fassen zu können, die Übereinstimmungen zur Ethik Arthur Schopenhauers. Er selbst hat zu dieser Annahme wesentlich beigetragen: „Wollte ich die Ergebnisse meiner Philosophie zum Maßstabe der Wahrheit nehmen, so müsste ich dem Buddhismus den Vorzug vor den anderen zugestehen. Jedenfalls muss es mich freuen, meine Lehre in so großer Übereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat [...]“ (*Arthur Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung II, in: Sämtliche Werke Bd. II, Frank-

zu finden sind. Ihr Zurückgehen auf *eine* bestimmte moralphilosophische Lehre erscheint – zumindest mir – äußerst schwer nachweisbar bzw. prüfbar zu sein.

Hier sollte zumindest kurz darauf hingewiesen werden, dass der Begriff der „Universalität“ m.E. eine differenziertere Analyse verdient. Versteht man ihn im umgangssprachlichen, alltagsweltlichen Sinn, dann würde er auf die „Allgemeinheit“ (Duden, 1997) der Menschenrechte oder deren „weltweite“ Auffindbarkeit verweisen. Hierunter würde auch die Beobachtung fallen, die Menschenrechte würden in verschiedenen Rechtssystemen „Geltung“ im *juristischen* Sinn haben. Solche empirischen Bemerkungen können aber m.E. mit einem philosophischen Verständnis kontrastiert werden, einer Interpretation von „Universalität“ im starken Sinne: *universale bzw. intersubjektive Gültigkeit* (Geltung im *philosophischen* Sinn). Die These der universalen Gültigkeit ist wesentlich stärker als die empirische Feststellung der „Allgemeinheit“, sie fordert die „Unhintergebarkeit“, die Unmöglichkeit einer sinnvollen Bestreitung (Skepsis). Diesen Anspruch kann keine empirische Beobachtung je erfüllen, denn selbst wenn in allen menschlichen Kulturen bzw. „Lebensformen“ Einigkeit (=faktischer Konsens) über bestimmte Grundrechte herrschen würde, könnte deren normativ-ethische Gültigkeit angezweifelt werden. D.h. dass empirische Verifikation in einer juristischen oder metaethischen Untersuchung zur Debatte der Universalität als intersubjektive Verbindlichkeit der Grund- und Menschenrechte m.E. keinen Beitrag leisten kann – dies könnte nur ein philosophisches Letztbegründungs- bzw. Unhintergebarkeitsargument, wie es z.B. die transzendentalpragmatisch verfahrenende Spielart der Diskursethik (nach Apel, Kuhlmann und Böhler) vorgelegt hat. M.a.W.: Die Sätze „Alle folgen der Regel X“ und „Die Regel X ist *reflexiv* („elenktisch“) als nicht sinnvoll – ohne ‚performativen Selbstwiderspruch‘ – bestreitbar erwiesen“ haben aus philosophischer Perspektive einen grundlegend verschiedenen Status (bezüglich deren Geltung).¹²⁷ Deutlich wird diese Problemstellung auch anhand der Tatsache, dass mit der bloßen Konstatie-

furt a.M. 1986, S. 218; weitere Erwähnungen im Kap. 41: Über den Tod [...], ebendort, S. 590-651.) In wie weit die Philosophie Schopenhauers und die des Buddha Parallelen (oder gar Übereinstimmungen) aufweisen, kann hier nicht geklärt werden. Offensichtlich scheint für beide das „Leben als Leiden“ zentrales Axiom gewesen zu sein, ebenso wie Ethik und Mitleid bei beiden eng verwoben sind (für Schopenhauer vgl. z.B. *Rüdiger Safranski*, Schopenhauer, München 1998, S. 559). Hier gilt es aber m.E. zu beachten, dass allein terminologische Konvergenzen kaum Aussagekraft haben, sondern wie die Autoren die Konzepte Leiden und Mitleid verstehen (verwenden). Und so kann schon hier festgehalten werden, dass aus der ersten edlen Wahrheit zum Leiden (*dukkha*, vgl. Anm. 15) mitnichten Pessimismus folgt (bzw. folgen darf) und dass Mitleid nicht unbedingt das „Fundament der Moral“ (*Safranski*, Anm. 126, S. 559), sondern – z.B. in der hier vertretenen Interpretation – eine Konsequenz des Fundaments buddhistischer Ethik ist: der Entwicklung eines *kusala*-Charakters. Nicht zu vergessen ist auch der von buddhistischer Seite immer wieder betonte Unterschied zwischen *Mitgefühl* und *Mitleid* bei der Übersetzung von *karunā* (vgl. auch Kap. I.2.1. Buddhistische Ethik als Tugendethik).

¹²⁷ Siehe hierzu z.B. einführend den Erweis der Unhintergebarkeit von „tertium non datur“ in Aristoteles’ *Metaphysik*, Buch 4, 1006a 6-18 (z.B.: *Aristoteles*, *Metaphysik*, hg. und übersetzt von Franz Schwarz, Stuttgart 1974).

rung der „universalen“ *Existenz* einer Norm noch nichts über die (ethische) *Legitimität* bzw. Wünschbarkeit derselben gesagt ist.

So kann am Ende dieser Ausführung lediglich festgestellt werden, dass m.E. keine wesentlichen Unterschiede zwischen der sri lankischen Verfassung und dem Grundgesetz bestehen. Eine „typisch“ oder „rein“ buddhistische Norm, also eine die offensichtlich auf buddhistische Ethik – und *nur* diese – zurückzuführen wäre, ist kaum auffindbar. Das einzig deutliche und wiederkehrende „buddhistische Motiv“ in der Verfassung Sri Lankas ist die (wie sich zeigen wird: auf einen Mythos der „Inselchronik“ Sri Lankas zurück gehende) Tendenz, dem Buddhismus die Position der „foremost religion“ einzuräumen, mitsamt dem Schutz und der Pflege des *Buddha-sāsana* als Staatszielbestimmung.

3.2. *Eine alternative Betrachtungsweise zur wirklichen Verbindung von Recht und Buddhismus auf Sri Lanka*

Da die wirkliche Verbindung von Recht und Buddhismus – als Integration buddhistischer Ethik in ein Rechtssystem – nur angedeutet werden konnte, soll nun eine andere, zweite Möglichkeit dargestellt werden. Zwar hatte die Untersuchung im Abschnitt II ergeben, dass die ersten beiden „Juwelen“ des Buddhismus – *Buddha* und *Dhamma* – keine derartigen Verbindungen fordern, wohl aber kann dies in einigen Fällen für das *Dritte Juwel* festgestellt werden: Die Gemeinschaft der Mönche, den *Sangha*. Da die Darstellung der reziproken („symbiotischen“) Beziehung¹²⁸ von Politik und der buddhistischen Religion in Form des *Sangha* am Beispiel Sri Lankas vollzogen werden soll, müssen zunächst zwei Dinge zur ethnisch-religiösen Struktur des Landes gesagt werden: Erstens ist Sri Lanka ein sog. „multi-ethnisches Land“¹²⁹, in dem v.a. Singhalesen und Tamilen nebeneinander leben. Der singhalesische Anteil der Bevölkerung macht schon immer die bedeutende Mehrheit aus (ca. 75%). Zum Zweiten gilt für Sri Lanka die Besonderheit, dass so gut wie alle Singhalesen Buddhisten, die Tamilen mehrheitlich Hinduisten sind.¹³⁰

¹²⁸ „A symbiotic relationship entailing mutual support and legitimation“ *Holt*, Anm. 6, S. 795.

¹²⁹ Den Begriff („multi-ethnic country“) wird übernommen von *Peter Kreuzer, Mirjam Weiberg*, *Framing Violence. Nation and State-Building, Asian Perspectives*, PRIF (Peace Research Institute Frankfurt) Reports No. 72, Frankfurt 2005, S. I (einleitender Summary).

¹³⁰ Die Verteilung verläuft gemäß den Angaben des Auswärtigen Amtes wie folgt: 74,6% Singhalesen, 18,1% Tamilen, 7% Araber (bei einer Gesamtbevölkerung von 19,5 Millionen) und 69,3% Buddhisten, 15,5% Hindus, 7,5% Muslime, 7,6% Christen. Die Differenz von ca. 5,3 % (Singhalesen, die nicht Buddhisten wären) kann man durch Konvertiten in der Küstenregion erklären. Tatsächlich gibt es dort größere christliche Gemeinden. Siehe: *Auswärtiges Amt*, Länder- und Reiseinformationen, Sri Lanka, Stand Juni 2008. Quelle: <http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Laenderinformationen/01-Laender/SriLanka.html> (letzte Überprüfung am 9. Feb. 2009).

Der Beginn der Geschichte des Buddhismus auf Sri Lanka wird zumeist auf das Jahr 250 v. Chr. angesetzt¹³¹, mit der Ankunft des buddhistischen Mönchs Mahinda (einem Sohn Asokas). Nach einer Predigt konvertierte der damalige König Sri Lankas, *Devānam-piya Tissa*, und mit ihm seine gesamte Gefolgschaft. Kurz nach seiner Bekehrung schenkte er dem neu entstandenen *Sangha* Land, auf dem das erste Kloster errichtet wurde, das *Mahā-Vihāra* („Großes Kloster“). Von nun an unterstützten die Könige den *Sangha* und sicherten seinen Fortbestand¹³², dieser legitimierte den König und seine Politik. Seither war die Spannung – dass die buddhistisch-singhalesische Ethnie die bedeutende Mehrheit auf Sri Lanka stellt, sich aber durch das hinduistische Indien bedrängt zu fühlen scheint¹³³ – von großer Bedeutung für die sri lankische Politik. Weitere Katalysatorwirkung hierfür hat ein Mythos aus der „großen Chronik“ Sri Lankas, der *Mahāvamsa*¹³⁴. Es ist die Idee der singhalesische Ethnie als erwähltes Volk, das für den Schutz und die Pflege des *Buddha-sāsana* Verantwortung trägt¹³⁵: So habe der Buddha vor seinem Tod persönlich Sri Lanka und seinen Bewohnern den Schutz des Dhamma übertragen. Auf seinem Sterbebett soll er den Götterkönig Sakka gebeten haben):¹³⁶

¹³¹ Diese Zahl lässt sich aus den Inselchroniken (vgl. Anm. 134) herleiten und wird von archäologischen Funden (z.B. Wohnunterkünfte für buddhistische Mönche aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.) bestätigt. Vgl. *Holt*, Anm. 6, S. 795.

¹³² Das hieß v.a. finanziell (durch Schenkungen), aber auch durch wiederholte Einladung von Theravāda-Mönchen nach Sri Lanka, um den durch verschiedene Faktoren zerstörten (oder degenerierten) *Sangha* wieder aufzubauen. Dazu ist es wichtig zu wissen, dass es zur (höheren) Ordination eines Quorums von mindestens fünf Mönchen bedarf, die ihren Status als voll ordinierte Mönche mindestens zehn Jahre besitzen. Kann in Ermangelung dieser fünf Mönche keine Ordination durchgeführt werden, stirbt der *Sangha* notwendig aus. Siehe dazu *Gombrich*, Anm. 51, S. 114.

¹³³ „Die soziokulturelle Struktur des politischen Lebens ist in erster Linie durch die Werte der theravāda-buddhistischen singhalesischen Mehrheit bestimmt. Diese Mehrheit empfindet sich – unter Einrechnung der 60 Mio. Tamilen im südindischen Bundesstaat Tamil Nadu – als bedrohte Minderheit in einer tamilisch dominierten Region, während sich die Tamilen als unterdrückte Minderheit auf einer singhalesisch dominierten Insel betrachten.“ *Auswärtiges Amt*, Anm. 130, Sektion „Innenpolitik“.

¹³⁴ Es gibt zwei „Inselchroniken“, *Dīpavamsa* („Inselchronik“) und *Mahāvamsa* („Große Chronik“). Beide wurden von buddhistischen Mönchen im vierten bzw. sechsten Jahrhundert verfasst und sind in *Pāli* geschrieben. Sie erzählen die Geschichte Sri Lankas seit der Ankunft *Vijayas* auf Sri Lanka im 5./6. Jahrhundert v. Chr. und erwähnen auch einen Besuch des Buddha. Die *Große Chronik* endet im Kapitel 37, wurde aber seit dem 13. bis ins 18. Jahrhundert immer wieder erneuert resp. fortgesetzt. Siehe hierzu *Gombrich*, Anm. 51, S. 146 und *Tessa Bartholomeusz*, In Defense of the Dharma, London 2002, S. 21f.

¹³⁵ Das war die Idee des vorangegangenen Kapitels: In den Fällen, in denen die Verfassung Sri Lankas deutlich auf Buddhismus Bezug nimmt, reflektiert sie diese Auffassung aus der *Mahāvamsa*. Vgl. auch *Little*, Anm. 84, S. 5f und 80.

¹³⁶ Zitiert von *Gombrich*, Anm. 51, S. 144.

„Meine Lehre wird in Lanka begründet werden, so gib ihm¹³⁷ und seinen Anhängern und Lanka vollen Schutz.“ (*Mahāvamsa*, Kapitel VII, 4

Die *Mahāvamsa* liefert viele Beispiele für die Verwicklung von *Sangha* und Staat und demonstriert so eindrucksvoll, wie der sri lankische Buddhismus (in Form des *Sangha*) faktisch auf die Politik Einfluss nahm. So berichtet beispielsweise das Kapitel 25 vom Krieg des singhalesischen Königs *Dutthagâmani* (1. Jahrhundert v. Chr.) gegen einen Tamilenkönig, der Teile Sri Lankas besetzt hielt. Das Einwirken des buddhistischen Ordens auf König und Gesellschaft war jedoch kaum von Bestrebungen bestimmt, buddhistische Ethik oder Tugenden zu etablieren. Vielmehr wurden von Mönchen Reliquien an die Speerspitzen der Soldaten gebunden oder sie verließen ganz den *Sangha* und traten der Armee bei.¹³⁸ Als *Dutthagâmani* nach dem Krieg das Blutvergießen bereute, redeten ihm einige (erleuchtete!) Mönche sogleich seinen Kummer aus:¹³⁹

„Diese Tat bedeutet kein Hindernis auf deinem Weg zum Himmel. Du tötetest nur anderthalb Menschen. Der eine hat die Zuflucht genommen, der andere die Fünf Vorschriften. Die Übrigen waren Ungläubige und böse Menschen, die wie Tiere starben (oder: als Tiere gelten). Du wirst auf viele Weise der Lehre des Buddha Ruhm bereiten, deshalb höre auf, Dir Kummer zu machen!“

Hier zeigt sich, wie die buddhistische Ethik der „Selbsttransformation“ in eine Ethik des Schutzes und der Förderung des *Buddha-sāsana* – mit allen Mitteln – uminterpretiert wurde.¹⁴⁰ Dieses Bewusstsein in Staat und *Sangha* kann auch noch im 20. Jahrhundert festgestellt werden; die „Berufung“ der singhalesischen Mehrheit zum Erhalt der buddhistischen Religion blieben konstante Faktoren in der singhalesisch dominierten Politik Sri Lankas.¹⁴¹ Schon ein Blick auf die aktuelle Nationalflagge offenbart, wie die Tradition des *Mahāvamsa* bis heute in Grundzügen fortexistiert: Sie enthält einen großen Löwen (der das

¹³⁷ D.h. *Vijaya*, dem Ahnherren der Singhalesen. Dieser soll zu diesem Zeitpunkt an der Küste Sri Lankas gelandet sein.

¹³⁸ Keown schreibt, dass die *Mahāvamsa* dies zudem als „heiligen Krieg“ darstelle („Monks disrobed [...] to fight in what the chronicle depicts as holy war, [...]“ *Keown*, Anm. 17, S. 73). Ob die *Mahāvamsa* das Wort explizit verwendet bzw. auf welchen *Pāli*-Begriff er sich bezieht, sagt Keown leider nicht. *Bartholomeusz*, Anm. 134, S. 55f macht dagegen geltend, dass „heiliger Krieg“ keine gute Übersetzung für den hier besprochenen Sachverhalt sein könne, da der heutige Wortgebrauch eher dahin gehe, einen „heiligen Krieg“ immer als Angriffskrieg zu verstehen, der zwar als (religiös) gerechtfertigt, aber ohne Einschränkungen (keinerlei „*jus in bello*“) geführt werde. Beide Kriterien würden auf den Krieg *Dutthagâmanis* nicht zutreffen; sie schlägt den weniger aufgeladenen, aber nicht minder streitbaren Begriff „just war“ vor. Vgl. auch das Kap. „Ideas of justice in war: The *Mahāvamsa*’s Evidence“ in: *Bartholomeusz*, Anm. 134.

¹³⁹ *Mahāvamsa*, Kapitel XXV, 108 – 111. Zitiert von *Gombrich*, Anm. 51, S. 147.

¹⁴⁰ Vgl. hierzu auch das Kapitel „Dharma, devolution, and Dutugemunu“ in: *Bartholomeusz*, Anm. 134, S. 32-38.

¹⁴¹ „[...] in modern Ceylon a strong Sinhalese Buddhist nationalist identity has been established.“ *Alfred J. Wilson*, *The Break-Up of Sri Lanka. The Sinhalese-Tamil Conflict*, London 1988, S. 32. Siehe auch *KreuzerWeiberg*, Anm. 129, S. 20: „Ethnicity and religion became the most potent factors of a national Sinhalese we-feeling.“

„Löwen-Volk“ der Singhalesen symbolisiert) und zwei Streifen – grün und gelb – die für die Tamilen resp. andere Minderheiten stehen. In jeder der vier Ecken befindet sich je ein Blatt des Bodhi-Baumes.¹⁴² Im Wesentlichen besteht die Nationalflagge also aus Symbolen für die Singhalesen und den Buddhismus und der Name „Sri Lanka“, der mit der Verfassung von 1972 Ceylon ersetzt, ist ein *singhalesischer* Begriff („strahlende Insel“).

Es folgen zwei moderne Beispiele für die Einflussnahme des sri lankischen *Sangha* auf das Rechtssystem bzw. die Gesetzgebung. Es wird sich zeigen, dass diese Interaktionen von Seiten des *Sangha* – ähnlich der historischen Beispiele aus dem *Mahāvamsa* – von der Konstruktion der Singhalesen als Wahrer des *Dhamma* inspiriert waren und nicht von einer Ethik des (frühen) Buddhismus. Spätestens mit der Diskussion um das sog. *Sinhala Only Bill* kann eine immer stärkere *Politisierung des Sangha* festgestellt werden.¹⁴³ Diese 1956 eingebrachte Gesetzesinitiative sollte Singhalesisch, die Sprache der Singhalesen, zur exklusiven Staatssprache machen. Sie verdeutlicht einen subtilen singhalesischen „Sprach-Nationalismus“¹⁴⁴, eine – wie David Little sie nennt – „sinhala-buddhist ideology embedded in the language“¹⁴⁵, denn die singhalesische Sprache könne als Platzhalter für Kultur, Geschichte und insbesondere Religion der singhalesischen Ethnie gedeutet werden. Neben einer singhalesisch-buddhistischen „Leitkultur“ hätte das Sinhala Only Bill erhebliche finanzielle Nachteile für den tamilischen Bevölkerungsteil (der mehrheitlich nur Tamil spricht) bedeutet¹⁴⁶. Es waren insbesondere buddhistische Mönche (in Kollaboration mit singhalesischen Nationalisten), die einen Ausgleich mit den Tamilen zu verhindern suchten.¹⁴⁷ Als sich heraus stellte, dass der damalige Ministerpräsident Bandaranaike nicht bereit war, diese sprachliche Diskriminierung per Gesetz durch „Sinhala-Only“ umzusetzen, reagierten sie mit zivilem Ungehorsam (*satyagraha*). Am 25. September 1959 wurde er schließlich durch einen radikalen Mönch umgebracht.

¹⁴² Der Bodhi-Baum (Pappel-Feige bzw. *Ficus religiosa*) ist derjenige Baum, unter dem der Buddha Erleuchtung fand und ist deshalb wie z.B. das achtspeichige Rad ein Symbol für die buddhistische Religion.

¹⁴³ Vgl. Holt, Anm. 6, S. 798 f.

¹⁴⁴ Zu diesem Thema: K.M. De Silva, *Managing Ethnic Tensions in Multi-Ethnic Societies: Sri Lanka 1880 – 1985*, Lanham 1986, insbes. Kap. 13 „Linguistic nationalism and Buddhist resurgence“.

¹⁴⁵ Little, Anm. 84, S. 69.

¹⁴⁶ Für den Staatsdienst musste man natürlich Singhalesisch sprechen, und in den Universitäten wurde Englisch durch Singhalesisch als Lehrsprache ersetzt. Auf diese Weise wurde es den Tamilen erheblich erschwert, ausreichend gute Qualifikationen für besser bezahlte Arbeitsstellen zu erlangen. Zudem wurde es den Tamilen erschwert, in staatlichen Betrieben zu arbeiten oder sich dort auch nur erfolgreich zu bewerben. Vgl. Kreuzer/Weiberg, Anm. 129, S. 19 f.

¹⁴⁷ „Attempts to reach an agreement by making pacts with the Tamils failed because of the resistance of the Buddhist clergy, the nationalist orientated Sinhalese and the opposition.“ Kreuzer/Weiberg, Anm. 129, S. 19.

Im Jahre 2004 formierte sich – offensichtlich gegen das Gebot, sich nicht in „rüden Gesprächen“ (s.o.) zu engagieren – die „All-Bikkhu-Party“ (*Jathika Hela Urumaya*: JHU), also eine Mönchs-Partei. Auf diese Weise verschafften sich die politisierten Teile des *Sanghas* eine direkte Einflussmöglichkeit auf die sri lankische Gesetzgebung, also ohne den Umweg der Arbeit in (säkularen) Parteien, der öffentlichen Kritik oder durch *satyagraha*. Ein Blick in einige Forderungen zeigt, dass die JHU ihren Auftrag noch immer in Sinne der Pflege des *Buddha-sāsana* versteht und buddhistische Denkstrukturen hinten anstellt: Neben steten Ermahnungen, den Buddhismus als (alleinige) Staatsreligion speziell zu schützen und ein „Anti Conversion Bill“¹⁴⁸ zu verabschieden, spricht sich die JHU gegen jede Form von föderalen Elementen in der sri lankischen Verfassung aus (weil dies Freiheiten für die mehrheitlich von Tamilen bewohnten Distrikte implizieren würde) – auch wenn diese Haltung Friedensverhandlungen mit der LTTE unmöglich macht.¹⁴⁹ Auch die Positionierung eines der wichtigsten Sprachrohre von JHU und *Sangha* (die *Mahānaya-kas*¹⁵⁰) bezüglich des zum Krieg eskalierten ethnisch-religiösen Konflikts¹⁵¹, weist keinerlei Ähnlichkeit mit einer buddhistischen Ethik auf, wie sie im ersten Teil entwickelt wurde¹⁵²: Er wird auf eine Alleinschuld der LTTE (und der vermittelnden norwegischen Regierung) zurückgeführt, und als einzige Lösung die vollständige Vernichtung der LTTE und ihrer Unterstützer vorgeschlagen.¹⁵³

¹⁴⁸ Dieses sollte angebliche „unethical conversions“ von Buddhisten zum Christentum durch christliche Missionare (insbes. in der Küstenregion) verhindern. „The need to protect Buddhism has been made into such a huge issue that introducing the proposed bill [i.e. the „Anti Conversion Bill“ – F.P.] became one of the key pledges of the all-bhikku party“. Artikel „Conversion has become a dirty issue – JHU“, in: *Sunday Leader* vom 4. Juli 2004.

¹⁴⁹ Die JHU setzte sich 2004 für die sofortige Absetzung der Verhandlung zwischen LTTE und Regierung unter der Führung Norwegens ein, weil die Vorschläge der Norweger föderale Elemente enthalten. So Rathana Thero, Sprecher der JHU im *Sunday Leader* vom 02. Mai 2004. Siehe auch *Kreuzer/Weiberg*, Anm. 129, Fußnote 62 auf S. 24.

¹⁵⁰ *Mahānaya-kas* sind die Vorsteher bzw. Oberhäupter der einzelnen Schulen bzw. großen Klöster, die wiederum zumeist auf Traditionslinien zurückgehen. Es gibt heute ca. 30 *Mahānaya-kas* auf Sri Lanka. Vgl. *Notz*, Anm. 9, S. 278.

¹⁵¹ Siehe hierzu auch das Kapitel „Monastic advocates of war against the LTTE“ in: *Bartholomeusz*, Anm. 134, S. 147 – 154.

¹⁵² Keown versucht im Kapitel „Buddhism and War“ (Anm. 17, S. 69-83) eine Herangehensweise an Konflikte (und Terrorismus) zu entwickeln, die sich aus buddhistischer Ethik ergeben könnte. Sie basiert wesentlich auf den Tugenden (v.a. *ahimsa*) und einer Reflexion auf *paticca-sammuppāda* – der Suche nach den Ursachen eines Konflikts. Auch Premasiri (in: *P. D. Premasiri*, *The Place for a Righteous War in Buddhism*, in: *Journal of Buddhist Ethics Volume 10* (2003)) macht deutlich, dass „whatever the worth of a desired end may be, the *Theravāda* canonical scriptures [...] contain absolutely no instance in which violence is advocated as a means of achieving it.“

¹⁵³ De Silva fasst die Veröffentlichungen (1999 bis April 2002) der *Mahānaya-kas* zum Konflikt in seinem Aufsatz so zusammen: a) the conflict is due to terrorism; b) the LTTE is a terrorist organization; [...] d) Norway has supported Tamil Terrorism; e) oppose talks with LTTE; [...] g) separatism and even a federal state are undesirable (possibility of invasion by a Tamil State; h) the

Zusammenfassung und Resümee

Die Erörterungen der ersten beiden Kapitel dieser Arbeit kurz resümierend kann festgestellt werden, dass der Buddha offensichtlich keine direkte Verbindung von seiner ethisch-soteriologischen Lehre und positivem Recht vorgesehen hat. Dies gilt mit großer Wahrscheinlichkeit für die *notwendige* Verbindung, i.e. dass ein Rechtssystem seinen Rechtscharakter verliert, wenn es nicht mit den Normen der (von ihm gelehrt)en buddhistischen Ethik identisch ist. Des Weiteren erschien es plausibel, dass selbst eine losere, nicht notwendige („mögliche“) Verbindung von ihm nicht intendiert war – dass ein/e (weltliche/r) Gesetzgeber/in also kaum Restriktionen ausgesetzt ist, außer denen, die er/sie sich selbst als Buddhist/in setzt. Zentral für diese Einschätzung war wiederum die Überlegung, die (frühe) buddhistische Ethik als *Ethik der Selbsttransformation* bzw. Ethik des Individuums zu fassen. Auch die Regeln, die der Buddha selbst verfasst hat – die *pañcasīla* und die des Vinaya – schienen diese Interpretation zu stützen. So konnte im Anschluss an Keown und Gombrich geschlossen werden, dass der Buddha das *cetanā* der/s Menschen im Auge hatte und nicht eine Rechtsordnung (letztere hätte dann nur Bedingungen zu schaffen, in denen eine Selbsttransformation de facto möglich ist).

Ungeachtet dessen gibt es viele Pfade, auf denen eine buddhistische Ethik in das Recht eines Staates Eingang finden könnte und konnte. Hier wurde lediglich der ganz offensichtliche Einfluss „des Buddhismus“ auf ein Rechtssystem *durch den Sangha* angedeutet. Diese Analyse ist natürlich alles andere als abschließend, doch zeigt sie, dass ein auf buddhistischer Ethik basierendes Rechtssystem kaum im zentralen Blickfeld der Agierenden stand. Vielmehr scheint oft wichtigstes Ziel (gewesen) zu sein, die buddhistische Religion und Tradition auf Sri Lanka mit allen Mitteln zu schützen – auch gegen Grundprinzipien buddhistischer Ethik (wie sie hier entwickelt wurde). Interessant bliebe eine längere, detaillierte Untersuchung zur wirklichen Verwobenheit von buddhistischer Ethik und Recht in einem „buddhistischen Staat“ wie Sri Lanka. Das entspräche der Frage, ob und wenn ja, inwiefern – in welchem Maß, multikausale Entstehung (*paticca-sammupāda!*) reflektierend, mit Betonung welcher Tugenden oder Aspekte etc. – die hier vorgestellte Ethik des „early Buddhism“ in einzelnen Gesetzen des (sri lankischen) Straf- oder Privatrechts und insbesondere im öffentlichen Recht und der Verfassung wiederzufinden ist. Neben einer solchen Analyse der *Gesetzgebung* würde sich zudem anbieten, ebendies in Bezug auf eventuell noch zu ergänzende Dimensionen einer Rechtsordnung, das *rechtsbezogene soziale Handeln* und den *Rechtsstab*, durchzuführen. Diese drei möglichen Formen einer Einflussnahme der Bevölkerung auf ein Rechtssystem verdeutlichen m.E. aber auch, dass Ethik hier nicht nur in Form des Konstrukts einer Ethik des „frühen Buddhismus“ interpretiert werden sollte, sondern auch auf die in Sri Lanka verorteten religiösen „Gepflogenheiten“, eine Ethik des *sri lankischen Theravāda*-Buddhismus eingegangen werden sollte.

solution is the eradication of terrorism. *Chandra R. De Silva*, Response to Venerable Akuratiye Nanda's paper 'An Analysis of Statements Issued by the Mahanayakas on the North-East Problem of Sri Lanka', in: *Journal of Buddhist Ethics* Volume 10 (2003).

Eine solche Arbeit würde jedoch eine wesentlich profundere Beschäftigung mit sowohl der Ethik des frühen *und* des lokalen *Theravâda*-Buddhismus (die hier gar nicht entfaltet wurde), als auch mit den Rechtsnormen Sri Lankas erfordern.